

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА I



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відповідальний секретар); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 29 березня 2010 року)*

Дні науки філософського факультету – 2010 : Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2010 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010. – Ч. І. – 191 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (АНТИЧНІСТЬ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, ВІДРОДЖЕННЯ)"

О.В. Александрова, проф., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ХРИСТИЯНСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ АБСОЛЮТНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ЯК ОСНОВИ СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ

В контексті християнської філософської традиції названа тема не повинна викликати заперечення, бо "абсолютна реальність" асоціюється з Богом, а людина то є образ Його. Отже людина укорінена у цій реальності, тобто має з нею однорідну онтологічну основу. Звідси відомі схоластичні дискусії щодо божественного буття, аж до формулювання Ансельмом (XII ст.) його апіорного доведення, теоретично і ґносеологічно пов'язані у християнській свідомості з питанням людської особистості. З іншого боку, існує потужна ісихастська традиція відчуття Бога, з якою переплетені практики індивідуального вдосконалення. Спробуємо зробити начерк, з метою узгодження теоретичних спроб і практик і переведення християнських передчуттів та інтуїції на філософську мову. Спочатку сформулюємо допоміжні питання: що може дати для побудови "нової антропології" християнський досвід буття Бога і усвідомлення Його як абсолютної реальності? як окреслити феномен індивідуальної особистості? яким чином особистість – горизонт становлення людського індивіда і центральна проблема антропології – пов'язана з трансцендентним?

Майже аксіоматичні застереження християнського вчення про людину: 1. "особистість" – не могла входити і не входила до кола понять Античності, бо є здобутком нової світоглядної парадигми (Лосєв О.В.); 2. "особистість" марно редукувати до соціального і психічного рівней людського існування (Хоружий С.С.); 3. "особистість" належить двом світам, а тому не вичерпується категоріями поцейбіччя: активність, дія, діяльність і не виступає їх синонімом (Бердяєв М.О.). В якості четвертого положення хотіла б додати наступне: "особистість" не зводиться до суб'єкта, навіть такого, який свідомо формує умови свого існування і розвитку у поцейбіччі. Наведені положення слід мати на увазі, коли ми будемо аналізувати християнські напрацювання щодо механізму переростання (самоперетворення) людини – образу Божого – на особистість як подобу Творцю. Показовими є досвід ісихазму, що переплавляється у ісихастський дискурс православ'я, щодо осмислення процесу набуття "подоби" шляхом сходження індивіда у божественну реальність у

спосіб реалізації власних енергійних зусиль, і теологічні наробки доби схоластики у зазначеному напрямку.

Цікаво, що божественна, або абсолютна реальність, факту існування якої присвячували свої пошуки середньовічні мислителі, водночас є реальністю особистісного буття і природою індивідуальної самосвідомості. Проте визнання такої реальності, яка сутнісно притаманна і божеству, і людині, ми знаходимо у представників різних світоглядних парадигм, наприклад, у Сократа (Платона) і Августина (Ансельма). Для грека космос (ідеальний організм, символ порядку і краси) – умова і принцип існування будь-чого взагалі і людського розуму зокрема, де останній – лише маленьке свідчення про Благо. Для християнського мислителя також очевидно, що своїм буттям Бог створює реальність існування людини. (Першою позитивною ідеєю, за С.Л.Франком, є ідея "нескінченного", натомість скінченне є негативним поняттям, що констатує ознаку не-повноти, пошкодженості, меншості). Але всупереч античному пантеїзму, християнська парадигма наголошує, що людина створена та існує на енергійно-синергійних засадах. Для християнина усвідомленню Бога, як правило, передує індивідуальне самовідчуття Бога як самоочевидності, що у подальшому може сприяти Його дискурсивно-діалектичному осмисленню. З іншого боку, навіть індивідуальні самовідчуття і самодостовірність продиктовані безпосереднім відчуттям людиною Бога, фактом Його присутності. Августин констатує: "... вне всякого воображения какого-либо образа и представления, мне абсолютно очевидно, что я есмь... Ведь если я заблуждаюсь, то я есмь; ибо кто не существует, тот не может заблуждаться" [*Августин Аврелий. О Граде Божием. Книги I-XIII. – СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. – IX, 26*]. Більше того, "...я скорее усомнился бы в том, что живу, чем в том, что есть Истина, постигаемая умом через мир сотворенный" [*Августин Аврелий. Исповедь. – М.: Изд-во "Ренессанс", 1991. – VII, 10*]. Як продовження патристичних розмислів у XX ст. читаємо: "Метафизический опыт Бога есть в конечном счете не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа" [*Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 315*].

Абсолютна реальність постає подвійним чином, по-перше, як простір Бога і його енергій, по-друге, як сутнісно-енергійний спосіб людського буття всупереч буванню мінливому і доксихному. Подібно до того, як Бог далекий і близький християнській душі, так і реальність трансцендентна і іманентна людській особистості. Реальність як "духовна атмосфера", що розлита у всьому бутті є підґрунтям для безосновної в поцейбіччі особистості. Але тільки тоді, коли людина свідомо відкриє в реальності основу власної особистості і зробить її метою і справою свого буття. Справді, свідомість може бути субстанцією і не бути нею. Якщо свідомість відбувається як субстанція, то вона перетворюється на дещо, яке водночас є і суб'єктом, і об'єктом. В такий спосіб людина стає особистістю. Отож, індивід не просто мріє про абсолютну реальність в силу відпочаткової вкоріненості в ній, а свідомо робить останню основою власного особистісного становлення. В особистісно-

му перетворенні людини вічне і часове переплетені. "Они синтезированы в вечный лик, в фигурную вечность. ...диалектически необходима такая стадия в жизни личности, когда она сама и все ее инобытие синтезируется в некое вечное обстояние, где будет вечное сплошное становление и вечная сплошная нерушимость и неподвижность" [Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 185]. В особистості усе це реалізовано духовно і душевно і обертається навколо нерухомого центру. Максимальне заглиблення внутрішнього досвіду людини і її самосвідомості, що відповідає досягненню остаточної глибини реальності, є свідченням набуття нею статусу особистості. За Лосевим, особистість є обов'язково здійснений символ и здійснена інтелігенція. Особистість укорінена в божественній реальності, і завдячуючи їй вона онтологічно змістовна і онтологічно суверенна, що, у свою чергу, передбачує її "самодіяльність" і повноту вираження. Вивченню християнського досвіду сходження як самодії особистості присвячені як духовні практики, так і антропологічний дискурс православного ісихазму. Серед низки теоретичних питань сучасні ісихасти пропонують два засадничих принципа антропологічного дискурсу – енергійності і межовості (Хоружий С.С.), за допомогою яких можна докладно осмислити трансцендування як феномен і досвід долання внутрішніх границь і меж. Бо особистісне буття виростає з свідомого долання скінченності тварної істоти.

Основна ознака особистості – неприхованість, вираженість, явленість усього її смислового змісту. Актуальність особистості протистоїть звичайній людській поцейбічній активності і стає справжнім провідником, зразком повноти й самоствердження реальності шляхом індивідуальної творчості. Таким чином, в людській особистості, для якої реальність є сутнісним підґрунтям, остання знаходить інструмент власної актуалізації. Особистість – "буття-для-себе", або "самобуття". "И каждое "самобытие" есть не только одно среди иного; ... оно есть...единственное, неповторимое и незаменимо своеобразное. Именно поэтому оно в известном смысле абсолютно одиноко, ... остается всегда несказанно-немым в себе и у себя самого. Но именно в этом отношении оно опять-таки подобно и внутренне сродно самому Абсолютному..., Богу..." [Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 334]. Як бачимо, метафізичний досвід Бога (і абсолютної реальності) є філософським простором для осмислення особистості, глибинних основ людського духа.

*К.М. Богун, студ., ЧНПУ ім. Т. Шевченка**

ДО ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ ПРИНЦИПІВ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ ТА ТЕОЦЕНТРИЗМУ В АНТИЧНІЙ ТА СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Коли розпочинаєш знайомство з історією філософії, намагаєшся спертися на провідні поняття та принципи – зрозумілі та очевидні, відштовхуючись від яких можна орієнтуватися в матеріалі. Та тільки почитаєш радіти з при-

* Рецензент – канд. філос. наук Столяр М.Б.

воду того, що можеш відслідковувати певні закономірності, на тебе чекає несподіванка: прозорі ще вчора категорії раптом починають хитатися в тебе на очак. Наразі мова йде про такі поняття та принципи філософії як *антропоцентризм* та *теоцентризм*. Зокрема, ми спробуємо з'ясувати їхній зміст на матеріалі античної та середньовічної філософії. Це є *об'єкт* дослідження. А *предметом* цієї доповіді є деякі проблемні моменти хрестоматійного протиставлення антропо- та теоцентризму, які вимагають уточнень.

По-перше, нам здається, що *принцип теоцентризму є незамінним для розуміння не тільки середньовічної, але й і античної філософії*. Якщо говорити про досократиків, то це особливо відноситься до Геракліта та представників елейської школи. Вчення елеатів – це теоцентризм "чистої проби". Навіть в добу середньовіччя ми не знайдемо настільки послідовного втілення цього принципу. Далі: класичний період античної філософії. Згадаємо спокійну впевненість Сократа в те, що саме Бог поставив його займатися філософією та повчати афінян, що душа людини важливіша за тіло, що зло не може перемогти добро, що моральне удосконалення особистості є можливим лише за умови визнання людиною своєї недосконалості ("я знаю, що нічого не знаю")... Пригадаємо складне внутрішнє, містичне життя Сократа. Додамо до цього поміркований аскетизм мудреця та "одкровення", в результаті яких він міг передбачати нещастя, згадаємо його спокій перед обличчям смерті... Хіба наразі ми маємо справу не з глибоко теоцентричним вченням, не дивлячись на те, що постать Бога в філософії Сократа ховається за фігурами умовчання з певної ідеологічної причини (протиріччям між пануючою релігійно-міфологічною парадигмою та власним духовним досвідом філософа)? Принцип теоцентризму пронизує і філософію Платона. Світло божественної істини спочатку навіть засліплює філософа, який силою розуму виходить з "печери" матеріального буття та його чуттєвого сприйняття. Та це божественне світло царству ідей не є в Платона абсолютно трансцендентним. Ідеї можна пізнати, вони наповнюють змістом суспільне життя людини. Звідки в Платона оптимізм щодо можливості довершеного державного устрою? Цей оптимізм можна пояснити тим, що Платон не відмежовує прірвою божественний світ від людини та суспільства. І хоча Аристотель критикує свого вчителя за відрив ідей від речей та поняття "форми усіх форм", яке використовує Стагірит, дуже нагадує платонівський світ ідей. Крім того, саме Аристотель вважав, що філософія, перш за все, є вченням про Бога, теологією. Що вже говорити про стоїцизм Епіктета ("Частіше думай про Бога, ніж диши"), про могутній синтез всієї античної філософії в світлі неоплатонічного теоцентризму?

Отже, можна говорити не просто про те, що предметом класичної та елліністичної філософії Стародавньої Греції є людина. Коректніше буде дати уточнення, що вивчення людини (в суспільстві чи в межах внутрішнього життя особистості) спирається на певні онтологічні засади, що передбачають крім емпірично очевидного центру буття – людини – ще й прихований центр – божественний світ, бога (при чому *бога в однині*, хоча це

ще не є Бог монотеїстичної релігії). Антропоцентризм доповнюється теоцентризмом, який вимальовує менш виразне, але реально присутнє тло антропологічного дискурсу.

Якщо по відношенню до античної філософії класичного періоду та доби еллінізму ми не можемо обмежитися принципом антропоцентризму, то так само не може нас задовольнити застосування принципу теоцентризму на противагу антропоцентризму в контексті християнської середньовічної філософської думки. *Принцип теоцентризму у відриві від антропоцентризму не враховує орієнтованість біблійного осмислення буття на людину.*

Давайте задамо собі таке питання: що Біблія та Священний Переказ говорять про Бога поза його відношенням до людини та зворотнім відношенням людини до Бога? Дуже мало: Бог є єдиним, вічним, Творцем всього видимого та невидимого. І все. Середньовічна філософія майже нічого не говорить про Бога у відриві Бога від людини. Більш того, пізнання Бога в його сутності з точки зору ісіхазму є взагалі неможливим – Бог пізнається тільки в його енергіях. Само слово "релігія" означає союз Бога і людини. Догмат про *втілення* Бога стверджує, що Бог став людиною для того, щоб людина могла стати богом. Відповідно виділяється таке поняття як *обоження* – розвиток в людині якостей, що становлять образ Божий. Поняття *сінергії*, запропоноване Іоанном Кассіаном, розкриває спасіння як *зустріч* Божої Благодаті та свободної волі людини. Визначення середньовічної філософії як виключно теоцентричної не спрацьовує, бо мислителі цієї доби демонструють нам настільки тісне переплетіння божественного та людського, теоцентризму та антропоцентризму, що скоріше схилиєшся до схеми еліпсу, в якому є два центри. Звичайно, така схема не відповідає середньовічній філософії теж. Бог створив людину, Він її рятує, а не навпаки. В еліпсі ж центри є рівноправними. Найкраще, з нашої точки зору, підходить *модель циліндру*, в якому площа нижнього круга буде символізувати матеріальне буття з людиною в центрі, а площа верхнього круга – духовний світ, центром якого є Бог. Відповідно цілісне *буття концентрується навколо вісі, що єднає Бога і людину.*

Таким чином, на матеріалі античної та середньовічної філософії ми бачимо, що *принципи теоцентризму та антропоцентризму не є несумісними*. Поза релігійним контекстом неможна зрозуміти філософські вчення не тільки неоплатоніків чи стоїків, але й Геракліта, Сократа, Платона та навіть Аристотеля. Що ж до середньовічної філософії, особливо патристичної традиції, то тут коректніше, з нашої точки зору, використовувати не поняття теоцентризму, а *христоцентризму*, маючи на увазі, що віссю християнського світогляду і відповідно теоретичних форм його осмислення є втілення Бога та обоження людини, яке стає можливим завдяки цьому втіленню. При цьому принцип христоцентризму є діалектичним "зняттям" абстрактного протиставлення антропо- та теоцентризму.

ЛЕГІЗМ: ВЧЕННЯ ПРО ТРИ ЧИННИКИ СТАБІЛІЗАЦІЇ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ

В житті кожної держави рано чи пізно настає такий кризовий момент, котрий і вирішує бути цій державі великою, незначною або й просто не бути. Перефразовуючи А. Тойнбі – оточуюче середовище кидає виклик існуванню тієї чи іншої держави. Адекватність відповіді на нього і вирішує подальше існування країни. Безумовно, в різні часи, на різних континентах відшукувались свої рецепти подолання кризових явищ в країні. Але найбільш успішний варіант, який дозволяв не просто зберегти країну, але й зміцнити її та зробити могутньою, проходить через усі часи і географічні широти. Давньокитайська його версія була створена в середині першого тисячоліття до нашої ери і носила назву легізм (або ж фа цзя – "школа законників").

В часи глибокого занепаду держави, вважали легісти, вся влада без жодних винятків має належати одній людині. Навіть Римська республіка – рафіноване втілення античної демократії теж схилилась до цієї думки і віддавала в такі часи владу обраному (на певний час) диктатору.

Усе ж, вчення легізму розгортається навколо трьох основних моментів: війни, землеробства та послаблення родової аристократії. Саме у втіленні ідей, пов'язаних з цими трьома моментами, й убачали представники фа цзя єдину можливість зміцнення влади монарха й стабілізації суспільства. Так Шан Ян (один з найяскравіших представників легізму) вважав, що держава може досягнути спокою завдяки землеробству й війні, та й правителя також будуть поважати лише завдяки землеробству й війні. Тому вони, на його думку, й є фактично найпочеснішими заняттями в Піднебесній. По-друге, війна й землеробство виступають тими сферами, що можуть породити прошарок нової аристократії, нових державних діячів, на котрих володар може опертися в боротьбі з установленними аристократичними родами. Землеробство, за Шан Яном, це – основа економіки. Правитель повинен вжити низку конкретних заходів для підтримки землеробства, серед них слід зазначити такі: а) створення гнучкої податкової системи, залежної від якості урожаю, проведення всезагального подвірного перепису, що давали змогу припинити зuboжіння та втечу землеробів зі своїх володінь; б) освоєння пустих, цілих земель, що сприяло створенню нового прошарку земельних власників, котрі були залежними тільки від монаршого двору; в) запрошення в країну безземельних общинників з довколишніх царств. Ці заходи повинні були мати не одноразовий, а саме повсякчасний характер. Землеробство, в свою чергу, створює умови для ведення війн, які, на думку легістів, є тим фактором, котрий мобілізує і оздоровлює економіку країни. Бідна країна, що спрямовує свої зусилля на війну, позбавляється низки внутрішніх проблем, які тепер виявляться в країні супротивника. Якщо ж країна багата, але ні з ким не воює, то отрута з'являється саме в цій країні, в ній народжується шість бліх (Шан Ян), й країна, звичайно, слабне. Говорячи про шість бліх, Шан Ян мав на увазі шість паразитів, котрих породжує "застій" в

економіці без відсутності в ній якоїсь однієї центральної ідеї, оперуючи котрою володар підпорядковує собі помисли всіх своїх підданих. А такою ідеєю Шан Ян вважав саме війну. Тому й не дивно, що ідеальною державою він вважає, на його думку, таку, всередині якої народ спрямований на землеробство, а назовні міркує тільки про війну. Окрім цього, як було показано вище, землеробство й війна були тими двома сферами, які мали, за Шан Яном, продукувати новий прошарок державних діячів і чиновництва.

Неважко помітити, що в історії людства саме цей підхід (незважаючи на всю його жорсткість, жорстокість та цинізм) призводив до подолання криз і стабілізації держави. А вже потім його завжди змінювала більш поміркована ідеологія. Так було і в Китаї.

Г.В. Бокал, доц. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
Xavron@ukr.net

КАТЕГОРІЇ ПРАКРИТІ ТА ПУРУША В ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ДАРШАНИ САНКХ'Я

Тлумачення категорій пуруша та пракриті є головним та водночас одним із найскладніших завдань у історико-філософському дослідженні даршани санкх'я. Розрізнення теїстичної та, як іноді визначають, матеріалістичної санкх'ї, є настановою уразливою для критики. Вона ґрунтується на намаганні віднайти адекватне "головному питанню філософії" постулювання первинності пуруші (духу або Бога) або пракриті (матерії). По-перше, слід наголосити на недолугості намагань здійснити буквальний переклад означених категорій на поширені у європейському філософському дискурсі поняття. По-друге, в жодному із збережених першоджерел даршани санкх'ї ми не знаходимо відмови від постулату про взаємо не обумовленість пракриті та пуруші.

Також, не досконалою є спроба витлумачити пракриті та пурушу першопричинами. Якщо в "епічніій" санкх'ї, тобто у даршані першоджерелами якої є: деякі Упанішади, "Магабхарата" та частково "Закони Ману", постулюється, що єдина абсолютна першопричина – не проявлене, то у класичній санкх'ї, головним із збережених першоджерел є "Санкх'я-каріка" Ішваракрішні, першопричиною є пракриті, в той час як пуруша не є ні причиною ні наслідком.

Питання про спосіб присутності речей-наслідків у своїх матеріальних причинах – ключове для даршани санкх'я. Її мислителі визначають його потенційним, прихованим або невиявленим. В цілому, така теорія причинності мала назву саткар'я-вада, а її розвиток призвів до появи двох нових: парі-нама-ваду та віварта-ваду. Згідно першого, виникнення – процес дійсного перетворення причини на наслідок (парінама). Друге ж постулює видимість будь-яких перетворень.

Головним чинником, що сприяв формуванню вчення класичної санкх'ї, стало постулювання неодмінної відповідності причини і наслідку. Коли предметом розгляду є зв'язок матеріалу як причини і речі як наслідку, то їх першопричиною потрібно визнати початок тілесний, що, згідно парі-нама-вади, дій-

сно перетворюється у кожній події речовинного причинно-наслідкового зв'язку. Ця першопричина – пракриті. Коли ж предметом розгляду є дійсність людського я, то теорія парі-нами-вади, втрачає свою обґрунтованість. Дійсність людського я не можливо заперечити, адже сам акт заперечення його доводить.

Мислителі санкх'я визнають я самоочевидним, але таким, що ніколи не перетворюється на об'єкт пізнання й завжди лишається суб'єктом. Принципова специфічність дійсності людського я обґрунтовує доцільність ствердження відповідної дійсності пуруші, що лишається трансцендентною, та через авідью ідентифікує себе одним із нескінченних проявів пракриті. Отже існування усієї сукупності подій і процесів, тобто світу не-я (практиті, прадхана, авьякта) доводить дійсність першопричини – пракриті, а дійсність духовного, тобто здатності людського я до сприйняття і усвідомлення є свідченням необумовленої і без якісної пуруші.

Пракриті – першопричина, що є осередком трьох гун (термін гуна має у санскриті декілька значень, найдавніше з яких – одна, окрема нитка), дійсність яких опосередковано засвідчена тим, що, як ми вже зауважили, сприйняття кожної речі обов'язково викликає котресь з суперечливих відчуттів: насолоди, болю або байдужості. Через визнання того, що першопричина має містити усі можливі способи свого виявлення, тобто наслідки, мислителі санкх'я постулювали пракриті – єдністю відповідних складових, тобто гун. Таких вони нарахували три: саттва, тамас і раджас. Саттва – складова пракриті, вияви-наслідки якої викликають, у процесі їх сприйняття, відчуття насолоди, вдовolenості, радості, щастя. Ця гуна є джерелом: здатності речей бути яскравими, сяяти або виблискувати, здійматися до неба (полум'я вогню, пар), здатності людини усвідомлювати їх і розуміти. Символ цієї гуни – білий колір (світло). Тамас – складова пракриті, присутність виявів-наслідків якої, залишає суб'єкта їх сприйняття байдужим. Ця гуна є джерелом інертності, пасивності в процесах перетворення і взаємодії речей та у діях і вмотивованості людей. Способами виявлення тамасу є людське невігластво та плутанина у міркуваннях, апатія та ледарство. Символ цієї гуни – чорний колір (темрява). Раджас – складова пракриті, сприйняття виявів-наслідків якої, обумовлює відчуття болю, страждання, невдоволеності. Ця гуна є джерелом руху та активності, провокує я до сприйняття, пізнання та дій. Раджас спонукає до виявлення пасивні та нерухомі саттва і тамас. Символ цієї гуни – червоний колір (енергія). Гуновість пракриті – джерело її активності, підстава нескінченного багатоманіття, унікальності та плинності подій її самовияву.

Пуруша – категорія, якою санкх'яїки висловлюють невизначувану дійсність "абсолютного духу" або "абсолютного суб'єкта" в "баченні" якого, усе постає як конкретно визначене у часі просторі та за властивостями. У даному контексті, доречною слід визнати пояснення пуруші через аналогію із уявленням про "абсолютне дзеркало", що, лишаючись непорушно пасивним, усе віддзеркалює, але нічим з віддзеркаленого не є, і нічого з віддзеркаленого не обумовлює та ні на що не впливає. Отже, мусимо наголосити на некоректності намагання визначати пурушу однією із першопричин.

ЧАС ЯК РУХОМИЙ ОБРАЗ ВІЧНОСТІ У ПЛАТОНА

*Длятся часы, мировое несущее.
Ширятся звук, движение и свет.
Прошлое страстно глядится в грядущее.
Нет настоящего. Жалкого нет.*

А. Блок

Розуміння природи часу в Античності нерозривно пов'язане з проблемою дискретності. Час являє собою континуум, який ми мислимо або як сукупність неподільних елементів, або як нескінченно подільну величину. Першу спробу розв'язати цю проблему здійснив Зенон у своїх апоріях, що призводять до парадоксів, яких і намагалися позбутися грецькі філософи.

Цілісної концепції часу в своїх творах Платон не побудував, але по окремих фрагментах діалогів усе ж видається можливим реконструювати його погляди на цю проблему. Проблема часу тісно пов'язана з проблемою пізнання. Вже в ранньому діалозі Платона "Лахет" прослідковується відношення до знання як до відбитка вічності в людині, тобто знання можливе лише про щось незмінне, постійне, як причетне вічному. "В отношении здоровья для всех времен существует не различное, но одно-единственное врачебное знание, кое наблюдает за тем, что происходит, что возникло, что должно возникнуть в будущем и каким образом это возникает" [Платон. Лахет // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1998. – 198d. – С. 246]. Спостерігаючи за появою, становленням і здійсненням речей і явищ, людина – смертна, тлінна істота – причетна вічності через знання, хоча й приречена звертати свій погляд на світ становлення.

Ця думка отримала свій розвиток у діалозі "Філеб". Платон відкидає Зенонове розуміння буття як Єдиного, яке не має нічого спільного зі світом множинності. Єдине вище ніж буття, але воно є необхідною передумовою буття як множинності та пізнання. Тому Платон пропонує розглядати Єдине, вічне і незмінне крізь призму множинного й мінливого. "Все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное" [Платон. Филеб // Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 16а. – С. 13]. Далі Платон пропонує приклад пізнання музичного мистецтва через знання кількості і якості (інтервали, звучання) звуків.

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т. В.

В діалозі "Тимей" розуміння співвідношення вічності і часу набуває завершеного вигляду, перетворюючись у космологічну концепцію. Платон уже чітко виділяє вічне, як таке, що не має виникнення, буття і таке, що вічно виникає, але ніколи не суще. Він стверджує, що "то, що досягається з допомогою размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле" [Платон. Тимей // Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 28а. – С. 432]. Вплітаючи міркування про час і вічність в тканину оповідання, Платон пов'язує їх із грандіозною картиною творення видимого світу. Отець (Деміург), що влаштував небо та зірки, створив також деяку рухому подобу вічності, вічний образ, який називається часом. "Время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени" [Платон. Тимей // Собрание сочинений. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 38b. – С. 440]. Отже, час має початок, він створений Деміургом разом з Космосом з метою ще більше уподібнити творіння зразку. Природа зразка вічна, її не можна повністю передати створеному, тому Деміург створив подобу вічності, її рухомий образ – час.

Д.В. Нікулін дає коротку і влучну характеристику розуміння вічності у Платона, яка: "...характеризует неизменное, сущее и благое внемирное начало мира и постигается только мышлением, т.е. присуща бытию, сама же есть парадигма (образец) для времени. Во-вторых вечно пребывает в Едином и есть нечто единое и неделимое, неисчерпаемое и не измеримое никаким конечным числом. В-третьих, вечность цельна, в-четвёртых, относится всецело к настоящему и, наконец, в-пятых, пребывает вне становления, движения и изменения, всегда и неизменно лишь есть" [Нікулін Д.В. Вечность // Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т. 1. – С. 158].

Щодо часу, то сучасний американський фізик Дж. Уїтроу відзначає: "время [у Платона] является тем аспектом изменения, который перекидывает мост через пропасть между вселенной и ее моделью, ибо, подчиняясь правильной числовой последовательности, оно представляет собой "подвижный образ вечности" [Уитроу Дж. Естественная философия времени. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – С. 40].

В своїй теорії часу та вічності Платон підкреслює, що час – це подoba вічності в матеріальному світі становлення, створена для того, щоб максимально уподібнити Космос Єдиному. Поняття вічності та часу чітко розмежовуються: вічність – це зразок, праобраз; час – тільки її подoba, яка не може ані існувати, ані бути осягнутою поза зв'язком із вічністю. Вічність – умова можливості часу, точно так як Єдине – умова можливості множинного. Отже, час за Платоном є не лише копією вічності, але й атрибутом існування Всесвіту, і передумовою його пізнання.

ФОРМУВАННЯ КОРЕСПОНДЕНТСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ІСТИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Космоцентризм давньогрецького світогляду є основною засадою формування кореспондентської концепції істини, яку пізніше обґрунтує у своїй системі філософії Аристотель.

Стародавні греки пояснювали дійсність, буття як космос на противагу до хаосу. З давньогрецької мови поняття космос (κόσμος) означає: порядок, стрій, прикраса, благовидість, благоустрій, правильність, благопристойність, пристойність; існуючий державний лад, державний лад; військовий стрій, дисципліна; послідовність, якої хто-небудь дотримується у певній справі; прикраси, наряди; краса, честь, слава, похвала; світовий порядок, всесвіт, світ (названий так вперше Піфагором); небо, яке покрите зірками; все земне і світське, земні блага [Греческо-руський словарь по Бензелеру. Издание Киевского Отделения Общества Классической Филологии и Педагогики. – Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1881. – С. 439-440].

Поняття хаос (χάος) з давньогрецької мови означає: порожній простір, первісна потворна маса всесвіту, безодня [Там же. – С.800].

Звідси випливає, що поняття "космос" за своїм етимологічним змістом на противагу до хаосу, означає буття, світовий порядок, який впорядкований на основі принципів розуму, оскільки лад, гармонія, порядок не можуть бути ірраціональними.

Відповідно людина, дотримуючись порядку мислення, тобто логіки мислення, могла потенційно схопити порядок речей, що є підґрунтям для формування кореспондентської концепції істини у давньогрецькій ментальності.

У контексті космоцентричного світогляду греки у своїх філософських теоріях схильні раціоналізувати перші причини буття, вбачати наявність розуму у світобудові, стверджувати про раціональність законів буття. Наприклад, Геракліт, Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель обґрунтовували у різних модифікаціях наявність космічного розуму у бутті.

Отже, космоцентризм, у цілому, тлумачить дійсність як розумну у своїй суті. Людина, маючи розум, може виявляти розумні принципи буття, бо, наприклад, подібне пізнається через подібне (Емпедокл).

Таким чином можливість пізнання світу першопочатково впливає не із самих здатностей людського розуму, а з того, що світ сам є розумний. Звідси, космоцентризм є основним підґрунтям формування кореспондентської концепції істини, відповідно до якої логіка людського розуму співпадає з логікою дійсності. Це співпадіння (логіки розуму та логіки дійсності) у контексті космоцентризму відбувається з необхідністю, бо людина і світ є розумними. Звідси пізнання мікрокосмосу, яким є людина, є тотожним до пізнання макрокосмосу (буття у цілому).

Отже, у контексті космоцентризму, можливість кореспондентської концепції істини реалізується не через здатності людського розуму, а внаслідок

розумності самого Всесвіту, який має раціональний початок. Звідси випливає, що кореспондентська концепція істини має космологічну основу.

Крім космоцентричного підґрунтя кореспондентської концепції істини, методологічною підставою для формування в античній філософії кореспондентської концепції істини слід вважати ідею тотожності мислення і буття елеатів.

Оскільки мислення і буття є тотожними, то відповідно людина здатна висловлювати про буття істинні судження, бо будь-яка думка у цьому випадку здатна співвідноситися із буттям.

На основі ототожнення мислення і буття є зрозумілим твердження елеатів про те, що буття є, а небуття немає, оскільки про небуття неможливо висловити жодне судження. При такій умові ототожнення мислення і буття, критерієм істини стає людське мислення, його логіка.

У цьому випадку ідея елеатів про те, що мислення людини є критерієм істини, є тотожною до поглядів софістів, які вважали, що людина "...є міра всіх речей, існуючих, що вони існують, а неіснуючих, що вони не існують" [Секст Емпирик. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 72].

У такому контексті у поглядах елеатів, які ґрунтуються на основі ідеї ототожнення мислення і буття можна виявити елементи антропологічного підходу до істини, де людина із власними раціональними можливостями є основним критерієм істинного судження.

Проте, в елеатів буття ототожнюється не тільки із мисленням, але також ототожнюється із божественним буттям. Тому, якщо буття є Богом, то відповідно у такому божественному бутті з необхідністю повинна бути присутня істина. Звідси погляди елеатів можуть вважатися підґрунтям для обґрунтування трансцендентної концепції істини, яка є основою гносеологічних поглядів Платона.

У поглядах Аристотеля кореспондентська концепція істини формується у контексті його онтологічного та логічного вчення. З точки зору Аристотеля істинність судження є можливою тільки у тому випадку, коли логіка висловленої думка відповідає онтологічним законам реальності. Основний закон буття за Аристотелем (тобто, онтологічний закон) стає логічним законом (законом тотожності): "...неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було і не було притаманне одному і тому ж в одному і тому ж відношенні..." [Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 125].

Формування кореспондентської концепції істини в античній філософії є можливим на ґрунті космоцентризму та ідеї раціональності перших основ буття.

К.М. Василенко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ЗАКОНИ ЛІКУРГА І СОЛОНА ЯК РЕАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ ОДНОРІДНОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ ТА КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ В АНТИЧНОМУ СВІТІ

Починаючи з 30-х рр. минулого століття у спеціальній літературі стало об'єктивною традицією говорити про гармонію політичної влади і культурних та історичних цінностей в античному світі і в Давній Греції зокрема. Особли-

во багато уваги цій проблемі приділено у фундаментальному дослідженні Вернера Йегера "Пайдея", де вчений прямо вказує, що у "Надмогильній промові" Перикла, виголошеної афінським лідером після одного з етапів Пелопоннеської війни і записаної Фукідідом, звучать спогади про короткочасний, гідний грецького генія період, коли у досконало побудованому державному ладі ще існувала повна рівність між владою і високою культурою громадян. Однак певна частина дослідників: від античних авторів до сучасників схиляються до думки, що такий своєрідний гуманістичний баланс міг бути створений лише за умови короткочасного співпадіння кількох важливих чинників, серед яких домінують домовленості між суб'єктами і об'єктами державної влади; міждержавною стабільністю і відсутністю збройного протистояння, як головного руйнівного компоненту цивілізаційного процесу; нарешті, – наявність харизматичного лідера, який би зумів адекватно інтерпретувати ідеї демократії, донісши їх до рядових громадян.

Найбільш зримо, яскраво концепція розвитку демократичної держави, окремих міст-полісів реалізується на прикладі давньогрецької історії. Процес цей отримав адекватне відображення і оригінальне авторське тлумачення як у записах маловідомих нині *логографів* (істориків), так і в ґрунтовних роботах таких визначних особистостей, як Геродот – "батько історії" за Цицероном, Фукідід, Ксенофонт та інші. Кожний з них по-своєму інтерпретував перебіг розвитку історичного процесу, подекуди суб'єктивізм превалював над реальними оцінками подій сучасниками, однак всі ці документи дійшли до наших часів, даючи у своїй сукупності цілісну картину розвитку грецької цивілізації. За Ксенофонтом, державні і правничі акти в сучасному йому грецькому суспільстві, формувалися під час зіткнення аристократичної і автократичної Спарти з демократичними, ліберальними Афінами, тому юридичні аспекти Пелопоннеської війни напряду залежали від моральних критеріїв, що їх сповідували лідери цих країн. Безперечно, навіть у свідченнях "лакедемонофіла" Ксенофонта зустрічаємо класичні *перипетії* цього майже тридцятирічного морально-військового протистояння. Траплялося так, що вихідці із бідних верств населення, які стали скоробагатаками, виступали за різні форми олігархії, а, навпаки, аристократи, які, подібно Аристотелю вели свій рід прямо від богів, раптово очолювали заколоти знедолених. Проте, це скоріше – виключення, що підтверджують загальну тезу історика: тільки добродійні люди, *арете* яких значно перевищують загальноприйнятий в суспільстві рівень, здатні очолити державу.

Власне, коли йдеться про витоки державного і юридичного закріплення стосунків, що склалися між індивідами на основі їх родових традицій і звичаїв, слід звертатися до законів спартанця Лікурґа. За загальною характеристикою істориків: від стриманого Ксенофонта до емоційного Павсанія, Лікурґ являв собою тип ідеального законодавця, який де-юре сформував державу там, де до нього панував міжплемінний розбрат і колотнеча. Держава Лікурґа і його юридичні закони згодом стануть для Платона і Аристотеля еталоном стабільності. Загальним наслідком законів Лікурґа стало запровадження у спартанців *евномії* – благозаконня і благочестя. За Геродотом, закони Лікурґа носили в основному характер глобальних внутрішньополітичних реформ.

Перебудувавши організацію законодавства місцевих громад, Лікурґ ввів раду старійшин – *герусію*, корпус законодавців – *ефорат*. Реорганізувавши спартанське військо, він заслужив повагу спартанської військової знаті, одночасно фактично запровадивши цивільний кодекс, що передбачав права і свободи рядових громадян. Завдяки законам Лікурґа фактично виникла і зміцніла нова держава, а з нею і армія, яка дозволила Леоніду через кілька століть затримати війська Ксеркса біля Фермопіл, а спартанському полководцю Павсанію завершити греко-персидську війну в битві при Платеї.

За масштабами законотворчої діяльності, динамікою розвитку соціально-економічних і моральних перетворень в державному будівництві рівню Лікурґа в давньогрецькій історії відповідала безумовно постать Солона. До влади Солон прийшов на декілька століть після свого спартанського попередника, коли в результаті всенародних виборів в Афінах, Солон було обрано *етонімом* (правителем) цієї полісної держави. На цей час Афіни вже пройшли шлях від монархії до аристократії, в місті вже існувала рада *архонтів*, що дуже нагадувала *герусію* в Спарті, запроваджену Лікурґом. Солон за походженням був аристократом, але це не завадило новому *етоніму* рішуче взятися за реорганізацію юридичних, економічних, політичних прав вільних співгромадян. За Солоном податки, що стягувалися з громадян були поділені згідно їхніх статків, отже, офіційно закріплено розшарування громадян на класи (прошарки). Найбільше в державну скарбницю вносили представники найбагатшого класу, група громадян – *пентакосіомедіми*. Але, водночас, саме представники цього класу отримали привілеї у вигляді позачергового, пріоритетного обрання на високі державні посади. Щодо Солон було визначальним фактором у цьому виборі. Швидка реорганізація окремих общин у державі-полісі з усталеними юридичними нормами, спробою створення демократичних цінностей, перебудові моральних поглядів громадян проходила у Давній Греції під знаком боротьби не соціумів, але вчинків окремих харизматичних особистостей: Лікурґ, Солон, пізніше – Лісістрат та ін., які боролися за визнання своїх поглядів усталеними, щоб встигнути формалізувати їх у вигляді законів. Причинами нерозуміння і неприйняття масовою свідомістю прогресивних на той час перетворень були моральні вади самих громадян.

Ю.В. Василенко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ОБРАЗИ ЦЗЮНЬ-ЦЗИ І ШЕН-ЖЕНЬ ЯК СМИСЛОЖИТТЄВІ РІВНІ ПРЕДСТАВЛЕНІ В "ЛУНЬ ЮЙ"

Людина, як посередник між Небом та Землею, є різновимірним явищем і безперервним процесом щомиттєвих створень власних виявів. Загальне поняття "людина" спроектовує сприйняття його смислу в площинність осягнення, і не відповідає реальності. Адже в людині – безліч рівнів можливості до само-здійснення, нескінченність варіацій форм, і кожна з них існує у власній дійсності.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бокал Г.В.

В китайській традиції окрім загального поняття "людина" (жень) існує ряд понять, які вказують саме на цю поліваріантність буттєвого здійснення. Серед них – "цзюнь-цзи" та "шен-жень". Поняття "цзюнь-цзи" є суто конфуціанським. Поняття "шен-жень" також фігурує в конфуціанській традиції, хоча воно, з рештою, є самотуттєвим і не потребує якогось конкретного простору для функціонування. Терміни "цзюнь-цзи" і "шен-жень", будучи незалежними і в деякому сенсі абсолютно недотичними, взаємодіючи в рамках конфуціанства, кожен по своєму набувають специфічних смислових відтінків.

В творі "Лунь Юй" читаємо: "Цзюнь-цзи вживає їжу без прагнення насититись, живе, не шукаючи спокою. Будучи зосередженим і відповідальним в діях та обережним у словах, він володіє Шляхом-Дао і гармонізує все довкола себе. Такого можна назвати тим, хто збагнув вчення" ("Лунь Юй", 1, 14). Цзюнь-цзи не знає коливань між полюсами бажань, він усвідомлює самоданність кожного моменту і не вимагає від явищ світу служити йому, бо знає, що все з'являється тоді, коли має з'явитись. Він не шукає спокою, бо спокій – в ньому самому. Своєю внутрішньою гармонією він впорядковує власне життя, а відтак – життя всієї Піднебесної. Адже той, хто згадав про Шлях в своєму власному серці, може творити світові виміри згідно вищих принципів Вчення. "На основі знання структури світу виникає дружнє ставлення до всього, а з дружнього ставлення формується гуманність" ("Лунь Юй", 12, 24). Коли людина пізнає всю культурну, духовну спадщину людства, коли вона знаходить в собі відображення цим "візерункам Землі", вона починає жити у співзвучності з ритмами Всесвіту, а відтак, для неї поступово відкриваються таємниці світобудови. Цзюнь-цзи в усіх інших людях вбачає ті чи інші прояви самого себе, тому парадоксальним стає вороже ставлення до світу. Все людство постає як велика сім'я, котра може існувати як єдине ціле лише тоді, коли всі зможуть відчутти унікальність кожного і дозволити всім існувати як різні форми єдиної суті.

"Якщо цзюнь-цзи не усвідомлює важливості правил, він не може бути величним, і здобуті ним знання не можуть бути ґрунтовними. Найголовніше – всім серцем прагнути бути щирим, тоді не матимеш нерівних собі друзів. Допущені помилки не бійся виправляти" ("Лунь Юй", 1, 8). Тож бачимо, що цзюнь-цзи постає як людина-в-умовах-землі, проте ця людина увібрала в себе закони Неба, що були пропущені крізь призму простору та часу. І лише на основі узгодженості з ними, вона розширює спектр свого пізнання. Проте цзюнь-цзи безперервно провадить самоконтроль, виважає кожну свою думку та дію, щоб не заблукати серед пасток земної голограми. Але він може піднятися з такого рівня існування і досягти рівня шен-жень. Можна говорити про те, що шен-жень – це цзюнь-цзи поза земними вимірами. "Я не досягав рівня шен-жень і не бачив таких, які б досягли його. Можна побачити тільки справжнього цзюнь-цзи" ("Лунь Юй", 7, 26). Тож шен-жень не має собі земного відповідника, він вийшов поза обмеженість простору і часу, вирвався із матриці земних координат. Також він не може мати собі антипода, в той час як антиподом цзюнь-цзи є сяо-жень, ница людина. "Вітром є добродіяльнісна сила (де) шляхетних (цзюнь-цзи), травою – добродіяльнісна сила нищих (сяо-жень). Сила вітру перевищує силу трави. Трава схиляється перед вітром"

("Лунь Юй", 12, 19). Але цзюнь-цзи не має наміру керувати іншими. Людина стає нищою, коли забуває про власну природу, про те, ким вона є насправді. Сила ж і велич цзюнь-цзи полягає в тому, що він пам'ятає про себе-справжнього. На підставі цього він здатен бути владикою всіх своїх життєвих проявів, а відтак—владикою світу. Проте він знає про "вищого-себе", котрий в деякому сенсі є його наставником, і це знання викликає в нього шанобливий трепет: "Цзюнь-цзи в трьох випадках відчуває шанобливий страх: він страшисться веління Неба, великих людей та слів великомудрих (шен-жень)" ("Лунь Юй", 1, 8). Вчитель Кун преклонявся перед величчю давнини і усвідомлював, що шен-жень залишається недосяжним ідеалом. Епоха великомудрих залишається в минулому у відповідності з незворотними світовими процесами, і найвищий рівень, який може бути досягнутий, є рівень цзюнь-цзи. Проте великомудрі-святі, перебуваючи у вищих сферах досконалості, не покинули світ назавсім. Хоча самі вони в ньому не існують, життєвоступнісним є їхнє вчення, їхні слова, і кожне з них—багатогранна істина. Вшановуючи і пізнаючи ці слова, цзюнь-цзи скеровує світ у собі і себе у світі на Шлях-Дао і перебувають у вічному самовдосконаленні, на жодному етапі не зупиняючись, бо "лихо не в тому, що не маємо місця [де зупинитись], а в тому, що зупиняємось. І не має лиха в тому, що не знаємо себе. [Слід] прагнути пізнання—і отримаємо його". ("Лунь Юй", 4, 14).

Цзюнь-цзи лишається на Землі, бо один із виявів людини має бути "упорядником дійсності". А великомудрі, розгадавши всі таємниці, дають іншим проявам себе відбутись. Бо задля вічного возз'єднання смислів Всесвіту всі рівні буття мають бути досконало здійсненими.

І.В. Вербицька, канд. філос. наук, НКУТД, Київ

ДІАТОНІЧНА БУДОВА КОСМОСУ В ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

Дана доповідь являє собою спробу з'ясувати значення та місце вчення про космос та його будову в філософії Платона. Така постановка завдання стає більш значимою, зважаючи на те, що дослідники філософському доробку Платона, залишають поза увагою його вчення про будову космосу, вважаючи його загадковим і таким, що не піддається аналізу.

Одним із діалогів, у якому Платон звертає увагу на вирішальну роль космосу та його будови в житті людини, зображуючи космос як місце зосередження найвищої краси, гармонії та істинного знання, є діалог "Федр". У даному діалозі в алегоричній формі Платон зображує космос як першопричину (начало), першорухія та управителя (владаря і правителя) всього світу (всесвіту) [див. *Платон. Федр* // Платон. Избранные диалоги. — М.: Художественная литература, 1965. — С. 209-211].

В діалозі "Федр" Платон описує сферичну форму космосу, — представленого сімкою колоподібних сфер, утворених рухом семи (відомих на той час) планет (згідно з Платоном, "семи світил", до складу яких входять Сонце, Місяць та п'ять планет), — перебуваючи на краю (у піднебессі) якого лише й

можна спостерігати, за його словами, вищу красу й істину як таку. Проте найцікавішими з точки зору побудови космосу є діалоги Платона "Тимей" та "Держава". Оскільки саме в них розкривається геометрія побудови космосу та його числове вираження [див. *Платон. Тимей* // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 440]. Власне, у діалозі "Тимей" Платон розкриває діатонічну будову космосу, за якою всі сім планет обертаються навколо світової осі відповідно до свого числа. У центрі всього космосу, згідно з Платоном, є Земля.

Виходячи з аналізу вчення про будову космосу Платона, можна вказати й на те, що йому було відоме й явище прецесії планет. Як відомо, явище прецесії Землі було відкрито грецьким астрономом Гіпархом у II ст. до н.е. Тоді як здійснений Платоном опис космосу та його будови у вигляді "валів" (усічених конусів) та їх пропорційного співвідношення вказує на те, що Платону була відома прецесія інших планет.

Вартим уваги є здійснений у вказаних діалогах опис Платоном сферичної будови космосу, що розкривається ним в алегорії "веретена Ананке", яке й надає всьому обертального руху та складається з восьми валів (сім з яких є сферами, утвореними рухом планет, а восьма – сферою зірок), котрі, знаходячись один в одному, відносяться один до одного за певною пропорцією, в основі якої лежать числа 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Ці числа можна виразити як числовий ряд будови космосу. Вартим у ваги є й те, – що, власне, й розкриє визначення побудови космосу як діатонічної, – що Платон говорить про гармонійне звучання космосу (подібно до музичного інструменту), в якому відбувається перехід від однієї сфери (одного тону звукоряду) до іншої сфери (іншого тону звукоряду) космосу. Гармонійне звучання космосу – музика небесних сфер – є зумовленим пропорційним співвідношенням між собою небесних сфер та є вираженою в його числовому ряді. Числа 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 відображають структуру сфер, що утворюють космос. Між числами даного (космічного) ряду існують певні пропорційні відношення, які можна виразити, лише відтворивши описану Платоном картину будови космосу [див. *Платон. Государство* // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 415-416; також див. *Платон. Тимей* // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 440], що можливо зробити лише з урахуванням трьох типів пропорцій, – арифметичної, геометричної та гармонійної, – які, власне, відповідають вченню про кількісне співвідношення музичних тонів у піфагорійців.

В "Тимей" Платон фактично вказує на те, яким чином повинен звучати космос, описуючи проміжки (які, власне, постають як музичні інтервали) між небесними сферами (числами), котрі заповнюються такими пропорційними відношеннями (діатонічного звукоряду), як $3/2$ (квінта), $4/3$ (кварта), $9/8$ (секунда). При цьому від кожного інтервалу лишається частина такої протяжності, що числа, розділені цими проміжками, що лишилися, відносяться між собою як $256/243$ (лімма). Власне, інтервал між описаними Платоном небесними сферами відповідає хроматичному півтону піфагорового ладу.

Вся гармонія будови, а відповідно і звучання небесних сфер повинна бути представлена в устрої держави, в якій всі громадяни (кількість яких, за Плато-

ном, має бути визначеною й обумовленою космічною пропорцією) повинні так співвідноситися між собою і займати (відповідно своїм природним здібностям) таке місце, як співвідносяться між собою і займають місце (відповідно своїм фізичним характеристикам) у будові космосу небесні тіла (планети).

К.О. Гончарук, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
katjagoncharuk@meta.ua

ДІАЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ АПОФАТИЧНОГО "НІ" В СВІТЛІ БОЖЕСТВЕННОГО "ТАК" ("Corpus Areopagiticum")

*Мова чітка завдяки чіткості Логосу
та таємнича завдяки таємничості Логосу
Мова одночасно одкровення і тайна
Гаман*

Пам'ятник богословської писемності, автор якого стоїть за ім'ям св. Діонісія Ареопігита, представляє чималий інтерес в розвитку філософсько-релігійного вчення про внутрішнє єство людини, яке розкривається в слові, словом і через діалог. Крім того це єство засвідчує собою онтологічну співмірність та укоріненість людини в Божественній сутності як Понад-Слові (*littera+spiritus*), що вивільняє слово людини в її свободу. Свобода проявляється саме в слові та вчинках (актах відповідальності за слово), коли свобода слухати, перетворюється на можливість чути сутнісні слова речей, та стати запитанням для самих себе. "Щоб бути цільною, людина має перетворити себе у відповідаюче слово...виказати себе Богу в любові. Слово ж, що спрямоване від Бога до людини, скеровує смертну людину до Бога, і є саме тим словом, що скеровує історію...скеровує її втілення (вочеловечение) Слова" [*Бальтазар Х.У. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории.* – М.: Истина и Жизнь, 2001. – С. 256, 263]. Тобто в іконічному наближенні ми перетворюємо благодать явленої енергії Імені в "ейдос осмисленої сутності" слова-імені. Джерелом християнського натхнення є, безперечно, спочатку Святе Письмо, яке окреслює образ Бога, освітлює Його Імена, але цього замало для відчуття, зустрічі Сутності та Лику. Це лише напрям містичного, "недогматичного" осягнення розумно організованого світу, що сформує низку безпосередніх духовних практик ісихазму, і зокрема паламізму. Проте цікавим є саме процес трансформації духовних практик у філософсько-діалектичний підхід, що передбачає теоретичне обґрунтування та усвідомлення антиномічності пізнання, коли "енергія є сам Бог, але Бог не вичерпується енергією; енергія відмінна, але водночас не віддільна від джерела" [*Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславии и корпусу починений Дионисия Ареопagита. С приложением перевода трактата "О Божественных именах" / подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб.: "Изд-во Олега Абышко", "Университетская книга – СПб", 2009. – С. 16]. Для початку констатуємо той*

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Олександрова О.В.

факт, що "істинному" діалогічному розумінню спадщини Діонісія сприяють не стільки формально-логічні, аналітичні силогізми чи абстрактно метафізичні поняття, скільки власний пережитий діалогічно-містичний досвід споглядання, обожнення, набуття священного, бо лише після схоплення цільного, знання набуває визначених розумних форм, меж, структур, а ім'я постає як відповідна форма розкриття змісту та умова точності пізнання. Містичний досвід поглиблює спілкування з Богом шляхом посилення Його енергій в людині. Теоретично окреслюється проблема осмислення повноти буття та пошук відповідного досвіду сходження. Теоретичний досвід людини отримує через іменування в діалозі, коли надання імені забезпечується саме людським розумом, шляхом "примислення", оскільки сам Бог в іменах немає потреби. На відміну від латинських патристів, де головним завданням був переклад Одкровення мовою "раціо", для Діонісія важливіше спочатку підняти людську душу до стану, адекватного містичній практиці. Тільки потім Одкровення набуває апофатично-катафатичного забарвлення, в якому мислення-ва діяльність постає як момент в "примисленні". Слід наголосити, що разом з тим, мовлення людини "нисходит с высочайшей высоты", тому об'явлення Трійці (Лиць) стає умовою осмислення людського слова і його діалогічної природи. Відносини між Божественним та людським словом, схожі на іпостасні співвідношення Трійці: коли одне лице спустошує себе заради дії в собі Іншого, і постають як перехорезис (спілкування) через кенозис (преображення). Людське мислення тут символізує Бога Отця, слово-мовлення – Бога Слово та діяння-дія як Дух Святий. У взаємодії з останнім як раз і уможливується Богоспілкування [див. *Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу / Сост. А.А. Андрюшкова, О.И. Глазуновой, Ю.В. Громыко, А.И. Олексенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 28, 29]. Якщо спустошення одного Лиця в іншому в Божественній Трійці – це Любов, то вона і є ключова умова "діалогу" людини і Бога. "Здійснювати сходження до найвищого шляхом зняття свідомості...але при цьому будь-який люблячий, котрий не знаючи звертається до любові любимого предмету, повинен мати якийсь знання про нього, адже цілковито непізнаване не можна любити... входження ж в абсолютну нескінченність передбачає поєднання протилежностей" [Діонисий Ареопагит. *Таинственное богословие / пер. А.Ф. Посева // Символ. – 1995. – № 33. – С. 253, 254]. Дар обожнення надається кожному, але неодмінно як відповідь на завзяття, подвиг у духовному вдосконаленні, що означає жити більше ніж своїм тварним життям. "Божественне відкриває себе і може бути сприйняте у відповідності кожного із умів, до того ж богопочаткова благість в спасительній справедливості, яка притаманна божеству, відділяє безмірність як невимістиму від вмістимого" [Діонисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии : Тексты, перевод с древнегреческого. – СПб.: Глаголь, 1995. – XXIII, С. 14, 15].* Теософія божественної темряви крізь світло, як замежове і є план сакраментального єднання в діалозі розуму з містичним світлом, слова і мовчання. Думку Діонісія з "Містичного богослів'я" про обитель Бога коментує Месендорф: "Божествен-**

ный мрак есть тот свет неприступный, в котором, по Писанию, обитает Бог; свет же оный незрим по причине чрезмерной ясности и недосягаем по причине преизбытка сверхсущностного светолития, и во мрак сей вступает всякий, кто сподобился познавать и лицезреть Бога именно через не-видение и непознавание, и воистину возвышается над видением и познаванием, одно то зная, что Бог – во всем чувственном и во всем мысленном, и возглашая вместе с Псалмопевцем: «Дивно для меня ведение Твое, высоко, и не могу постигнуть его»» [http://antology.rchgi.spb.ru/Areopagiticum/meeyendorf_dionis.htm]. Звертання до образу світла є дійсно вдалою ілюстрацією смислу. Адже світло в тому числі і фізичне є принципом оформлення. Абсолютне божественне світло (як і морок) унеможлиблює будь-яке розрізнення і осмислення. Цього і прагне Діонісій – але він, говорить про кінцеве знання розрізнення, оформленості як найвищий етап сходження. А поки світло людського розуму осмислює різність речей. Проте усвідомлення розрізнення обов'язково передбачає інтенцію розуму до єдності, нехай не остаточної, але такої, яка утримує усе багатоманіття смисловим чином.

Щодо природи мовлення, то діалог в такому випадку і виконує роль механізму, який покладає наступні етапи: пробудження мислення по аналогії (через метафоричність і символізм, показуючи дистанційність і водночас потребу у возз'єднанні тварного і нетварного; виражаючи момент явленості і прихованості сутності, словесної безсловесності) виступає як перша сходинка пізнання першоджерела – Бога; другий етап полягає в очищенні та просвітленні тварності (бо чим більше в нас матеріального, тим ми віддаленіше від абсолютного смислу, тим складнішою та опосередкованою є інтерпретація), і зрештою третій – відображення на собі образу Бога через підкорення Божественній організації (Премудрості). Протягом цих етапів слова ніби знищуються в процесі виконання ними своєї функції. "Входячи в сущий вище розуму морок, ми набуваємо не малослів'я, а цілковиту безсловесність та нерозуміння...по мірі сходження до найвищого слово відповідним чином розпорошується, скорочується і після повного здійснення стане зовсім беззвучним і поєднається з невимовним" [*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии* : Тексты, перевод с древнегреческого. – СПб.: Глаголь, 1995. – XXIII, С. 357]. Звичайно, "повне мовчання", которого прагне Діонісій, не здійснюється в тексті, воно провокується в розумі читача, підштовхуючи до особистого зростання. "Мовчання" у Діонісія Ареопагіта не дане, а задане. Воно показник повноцінного осмислення слів. Значення слова можна порівняти з завісою, покровом, бо "знання сущого більш приховує і прикриває, тоді як пов'язане з сущим світло слід розуміти як пізнання сущого таким, як воно є...вторинним по відношенню до Нього та з нього промислюючи, розповсюджується. Адже нічого немає, щоб не було б з нього" [Там же. – С. 353, 367]. Коли розум, ставши Божим вмістилищем, зібран, відбувається народження, боговтілення за благодаттю.

Як бачимо апофатичний діалог Діонісія Ареопагіта, як і запропоновані Орігеном смисли біблійного тексту, має свою багатозначність, багатогранність: "тілесний" (буквальний), "душевний" (моральний) та "духовний" (філо-

софско-містичний) моменти. При цьому вони не віддільні одне від одного, а навпаки доповнюють, знову таки, надаючи об'єму буттю як точці зрощення (недарма ще одне з імен Бога Краса (як каллос-збирання усього сушого)). А всезагальність Бога-Творця на те і всезагальність, щоб дати можливість вибору повернення (свого шляху збирання мозаїки), якою на відміну від неоплатонізма, наділений людський світ, перебуваючи в падшому (гріховному) стані. "Бог, будучи все и вся, завше творить дещо, чим він не є" (Г.Флоровский).

***М.В. Дойчик, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ***

ФІЛОСОФІЯ ГІДНОСТІ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Доба Відродження є важливою віхою в історії культурного розвитку європейської цивілізації. Осмислення її здобутків і, зокрема, філософії гідності виявляє особливу значущість в суперечливих умовах буття сучасного суспільства.

Ідейне поле ренесансного гуманізму з історико-філософських, етичних та естетичних позицій досліджували у своїх роботах О.В. Александрова, М.В. Кашуба, Л.Т. Левчук, В.А. Малахов, Н.В. Хамітов, В.І. Ярошовець та ін., але філософія гідності, як така, ними не виокремлювалася.

Фундамент ренесансно-гуманістичних уявлень про гідність людини був закладений самим соціо-культурним процесом, роздумами та творчими пошуками мислителів минулого.

Ренесансний гуманізм, по своїй суті, не був звичайним відродженням чи повторенням гуманізму античного, який звеличив земну людину, оспівавши її розум, підприємливість, активність у земному житті. В епоху Відродження ці риси античного гуманізму поєдналися з рисами гуманізму християнського, що спричинився до формування в людині відчуття в собі частки Божої – Духа, який пориває людину у вищий світ, світ вічний і Божий, робить її співпричетною до вічного буття. Людина тут відчуває себе особистістю – не просто річчю серед речей природи, а вищою істотою, здатною аналізувати й осмислювати свої вчинки, помисли й наміри, судити їх і прагнути наблизитися до Бога – свого творця, пізнавати себе й вдосконалюватися, прославляти благами ділами свого Покровителя і Отця.

Завдяки синтезу античного і християнського бачення цінності людської сутності та її існування витворився новий тип ренесансного антропоцентризму. Велич людини – творіння Божого, людини-особистості, що несе в собі печать найдосконалішої істоти, зумовлює ренесансне вивищення людини, здатної усвідомити своє призначення на землі. Це призначення – прикрасити світ, зробити його кращим і добрішим, гідним людини. Ренесансна людина усвідомлює свою гідність як Боже творіння і прагне утверджуватися в земному бутті як творець, як вільна особистість, гідна свого високого звання й призначення істоти духовної, тому значно вищої від інших земних істот.

Віра в те, що своїм розумом, волею і керуючись моральними принципами людина здатна створити себе як неповторну індивідуальність, виявити свою

цінність ґрунтувалася на думці видатного гуманіста доби Відродження, філософа Джовані Піко дела Мірандоли, згідно із нею людина є творцем самої себе, "різьбярем, не окресленим жодними обмеженнями".

Людина-співтворець Бога – так розглядають мислителі доби Відродження образ людини. Вони пов'язують людську гідність з універсальністю її здібностей, з тим, що кожна особистість – мікрокосм, в якому знаходить відображення і вираження макрокосм (універсум). Люди не повинні почувати себе приниженими і грішними, відмовляючи свою ницість і недосконалість, вбиваючи плоть заради потойбічного життя, вони можуть пишатися своїми мистецтвами, завоюваннями і відкриттями, вони повинні утверджувати свою гідність не тільки в аскетичних подвигах і духовному служінні, але й у доброчесній практиці, любові, героїчних звичаях, повноцінному переживанні життя.

У Середні віки людина пишалась передусім своїм походженням, давністю роду чи титулами, за що, власне, і цінувалась, і прославлялась іншими. Людина без шляхетного родоvodu не могла розраховувати на шану і повагу до свого життя. Шляхетність вважалась невіддільною ознакою високого походження: лише аристократ визнавався здатним до справжньої величі душі, героїчних вчинків. Натомість, доба Відродження, прагнучи подолати церковні і станові обмеження людини, робить тему гідності людини центральною в гуманістичній думці того часу. Ренесансні гуманісти ставили значимість людини в залежність від її особистих якостей, особистої доброчесності, таланту та вміння їх реалізувати. Представник аристократичного роду, на думку гуманістів, повинен заслужити шану шляхетними справами, своїми героїчними вчинками чи гідною пам'яті нащадків громадською або благодійною діяльністю тощо. Утверджувалась думка, що той, хто не одержав дару у вигляді "шляхетності крові", може набути "шляхетності духу" завдяки своїй наполегливості, доброчесності, самовдосконаленню. Шляхетністю духа є здатністю людини прощати образи, долати в собі бажання помсти, сатисфакції. Шляхетність духу, могутність людини, її сила, свобода, здатність до творчості оспівувалися у творах філософів, поетів, драматургів цього часу.

Гідна людина – людина високої культури душі, доброчесна, високоморальна, обдарована великим розумом, досвідом і глибокими знаннями. У житті вона чинить завжди розумно і розважливо, мудро реагує на виклики долі. На думку Мішеля Монтеня, душа, натхненна філософією, неодмінно наповнить здоров'ям і тіло. Царюючи в ній спокій і задоволеність вона не може не випромінювати назовні; внутрішнє, духовне блаженство так само змінить її зовнішність на свій образ і подобу, надавши їй сповнену гідності гордість, веселість і жвавість, вираз задоволеності і добродушності. Відмінною ознакою мудрого і гідного поведіння є незмінно радісне сприйняття життя. Воно заспокоює душевні бурі, навчає переносити з посмішкою хвороби і голод, спираючись на природні доведення розуму. Кінцева мета мудрості – гідне життя. Людина, сповнена почуття власної гідності, на думку мислителя, не може бути "злобною і похмурою", немов би встановленою на "самотній скелі, серед тернів як опудало", що лякає рід людський. Гідна людина прекрасна, переможна, любляча, смиренна, має своїм дороговказом природу, а супутниками – щастя і насолоду.

Подібно до античних філософів ренесансні гуманісти визнавали, що в природі людини закладена потреба в спілкуванні, співпереживанні, потреба не тільки відчувати радісне і приємне, а й передавати ці відчуття іншій людині. Ця потреба поглиблюється та вдосконалюється в міру розкриття духовних багатств людьми одне в одному, набуваючи характеру внутрішньої необхідності. Любов до іншої людини утворює свою цінність, визначається як мета, даючи відчуття щастя і повноти життя. Всеохоплююча сила християнської любові, позбавляє людину самотності і смутку, вона несе невимовну радість, духовну втіху і насолоду.

В природі кожної людини, в безсмертній душі прихований таланти, априорна здатність творити добро, що актуалізується лише за умов самопізнання "силою душі" (актом доброї волі). Самореалізація людини у житті сповненому добрими справами на спільне благо є, на думку ренесансних гуманістів, найбільшою мудрістю, найвищою філософією.

Ренесансна людина є творцем свого щастя, здатним зрозуміти, оцінити і повернути собі на благо все багатство і розмаї навколишньої природи, спроможним творити духовні цінності, що мають велику суспільну вагу.

Гуманісти вважали що гідність людини виявляється в активному, діяльному житті. Вони відкидали позицію пасивного спостерігача, бо вона є позицією крайнього егоїзму і користь від неї сумнівна. Вони проголосили метою життя активну діяльність на благо собі і суспільству. Справжньому християнину не досить самої віри, а слід сповнювати життя добрими вчинками. Людина мусить активно трудитися з глибокого переконання в тому, що це принесе користь людям, а не зі страху за бездіяльність у потойбічному світі. Людина, на їх думку, повинна вести такий спосіб життя, щоб бути "задоволеною самою собою, цінованою іншими і корисною багатьом". Так, наприклад, найбільш гідною діяльністю людини, за Мішелем Монтенем, є служіння суспільству і принесення користі. Плоди таланту, чеснот і усілякого обдарування людини, зауважує мислитель, здаються найбільш солодкими, коли вони приносять користь комусь з близьких. Такої ж позиції притримувалися такі видатні італійські гуманісти як Лоренцо Валла та П'єтро Помпанаци.

Перенесення ціннісної і цільової орієнтованості людини з себе на іншу, або, інакше кажучи, піклування про "ближнього", намагання зробити його життя радісним, щасливим є важливим ментальним фактором почуття власної гідності. Вищою нагородою доброму діянню є саме добре діяння, яке дозволяє людині відчути свою цінність.

В людині, в її істинній сутності закладена потреба жити не тільки заради себе і бачити в цьому істинний сенс свого існування. Задовольняючи цю потребу, віддаючи частину свого буття іншим людям, людина вже в цьому самому набуває відчуття самоцінності і потрібності свого буття, а разом з тим в усвідомленні гідності життя і виявляє себе щастя.

Загалом, захищаючи ідеали громадянського служіння, активного суспільного життя, європейські гуманісти виходили з ренесансного розуміння людини як істоти тілесно й духовно здорової, не зіпсованої "гріховним" минулим, створеної для творчої самореалізації та щастя. В душі ренесансного возвеличення

гідності людини вони твердили, що людина – рівна Богу, проте актуалізація цієї рівності, розкриття в собі божественних властивостей досягається в доб-рочесній практиці, безкорисливому служінні людям. Ця думка, як ми бачимо, є лейтмотивом філософії гідності в ренесансному гуманізмі XV – першої третини XVII ст. Переживання людиною власної цінності і утвердження її, навіть у супе-реч обставинах, визначається ними як почуття власної гідності.

С. Дронь, студ. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

АВГУСТИН І Д. ЮМ: ДВА ВЕКТОРИ В РОЗУМІННІ ЧАСУ

"Утвеждают, что время, кроме присущих ему измеримых интервалов и анизотропии, характеризуется *мимолётностью* и *непрерывным* движением (transiency) настоящего, которое часто называют "течением", или "прохожде-нием" [Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. – М.: Прогресс, 1969. – С. 382]. З точки зору здорового глузду, істинна сутність часу полягає в тому, що події трапляються зараз (в даний момент) або ж являються минулим чи майбутнім. При цьому події мають змінюватися в за-лежності від їх приналежності до майбутнього чи теперішнього. Щоденне вживання граматичних часів якоюсь мірою кодує наш досвід, в результаті чого подієве сьогоднішнє наче приходить "в буття". Саме оце "тепер", яке трапляється, або прихід в буття, першопочатково майбутніх подій і їх насту-пний перехід в минуле і називається "становленням" або "проходженням".

Пропоную розглянути та порівняти два підходи в розумінні проблеми ча-су: з одного боку Августин Аврелій, з іншого Девід Юм. Августин розглядає час, співставляючи його з Вічністю. До створення світу не було ніякого часу; існував лише вічний, позачасовий Бог – "творець всіх віків і часів". З одного боку, час протилежний вічності, бо він є неперервною зміною і проходжен-ням, тоді як вічність – незмінна і постійна. В часі є послідовний ряд миттєво-стей, які зникають і змінюють одне одного. У вічності цього немає, там все "тут і зараз", там суцільне теперішнє. Але, з іншого боку, якоюсь мірою, час і належить вічності, бо в ньому є момент теперішнього, який являє собою щось на кшталт відблиску вічності.

Головне, що відрізняє час від вічності – це його безперервний плин, змі-на, що робить його формою існування, особливим способом перебування змінних речей тварного світу, про які теж можна сказати, що вони існують тільки через те, що намагаються зникнути. Час – зникаюче існування. Його існування ілюзорне. В силу цього зникаючого існування він незрівнянний з вічністю. Вічність мислиться як актуально нескінченне, в порівнянні з якою, будь-яка скінченна величина перетворюється в нескінченно малу.

Августин шукає міру часу і спосіб його виміру в людській індивідуальній душі. Тільки в людській душі закладена онтологічно значима реальність.

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

Напруженість душі здійснює акт переведення майбутнього в минуле і тим самим конститує час. Умовою існування часу являється структура душі, в якій поєднуються різні виміри часу в дещо неперервне. Тільки в душі є всі три часи. Вона і чекає, і зосереджується, і пам'ятає. Теперішнє позбуте тривалості, але увага – протяжна. У майбутнього немає тривалості, його тривалість – це тривалість його очікування. Тривалість минулого – це тривалість пам'яті про нього. В душі безперервно здійснюються три акти: очікування, увага, пам'ять. Синтезування минулого і майбутнього здійснює увага. З'являється онтологічне значення теперішнього як "вікна у вічність" через дію душі. "Время существует не только за счёт стремления к исчезновению, или, уже в антропологическом аспекте, оно есть не только "растяжение души", но скорее, возможность превращения некой потенциальной протяженности души в актуальное осуществление и наполнение событием прикосновения человеческой жизни к Жизни вечной, или событием встречи с Творцом... Сущность и цель времени, отпущенного человеку, оказывается неразрывным, и, пожалуй, только от самого человека зависит наполненность времени каким-то смыслом, а значит, и сутью. В метафизическом значении время человеческого существования в зависимости от полагания активной воли самого человека не отдаляет его от своего источника, а, наоборот, может приблизить к началам бытия" [*Селиверстов В.Л. Августин в русской интеллектуальной традиции.* – М., 1887. – С. 8].

У Д.Юма "Я" людини – це лише сприйняття, і нічого окрім них. Що ж являє собою час для мислителя Нового часу? На поглядах Юма з цього приводу лежить відбиток поглядів Берклі. Дослідники творчості цих мислителів підкреслюють реакційність їх поглядів. При цьому реакційність полягала навіть не в тому, що вони заперечували абсолютність часу, а в тому, що вони змішували, ототожнювали абсолютність з об'єктивністю. Юм, цікавлячись проблемою часу, доволі стримано висловлюється по цьому питанню. "Юм считает возможным говорить относительно существования пространства и времени по преимуществу в следующем смысле: пространство и время – это способы упорядочения субъектом (опять-таки непонятно? где и как существующим) восприятий и идей. Упорядочение это состоит в том, что происходит отвлечение от чувственного содержания перцепций и чувственной стороны их структуры..." [*Нарский И.С. Философия Давида Юма. Пространство и время.* – М.: Из-во Московского Университета, 1967. – С. 82].

Отже, для Д.Юма час виникає із послідовності вражень і ідей у свідомості. Він не володіє реальністю, не може з'явитися в розумі сам по собі, а відкривається нам за допомогою доступної сприйняттю послідовності змінних об'єктів. Ті об'єкти, про які математики говорять як про "точки", мають, за Юмом, в якості своїх реальних прообразів мінімальні враження зорового або осязаного характеру. Важливо зазначити, що "точки" для Юма – це зовсім не "ідеалізовані абстракції": на його думку, чуттєвий характер властивий не тільки праобразам математичних понять, але і самим цим поняттям. Він вважає, що геометр, міркуючи над "точками", має справу лише з уявленнями

(ідеями) надзвичайно малих знебарвлених плям і не більше. Ці "плями" – це щось на кшталт беркліанських *minima sensibilia*, що не мають частин, але, мабуть, якимсь по-своєму протяжні. Таким чином позицію Юма можна викласти таким чином: ми не знаємо ніяких математичних "точок", але знаємо "точки" психологічні, відмінність яких від їх психологічних праобразів полягає в тому, що вони являються ідеями, а їх праобрази – враженнями. Аналогічно Юм бачив праобраз абстракції "моменту" в мінімально сприйманному інтервалі між переживаннями вражень, що сліднують одне за одним, а сам такий "момент" являє собою найменший інтервал між сусідніми ідеями.

Юм приходять до висновку: "...простір – є узагальненням порядку мінімально малих перцепцій, а час – узагальненням послідовності появи перцепцій в свідомості." [Юм Д. Собрание сочинений: В 3-х т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 38-40, 54]. Юм стверджує, що в принципі існує лише те, що сприймається, і "сама ідея протяження скопійована не з чого іншого, як з враження, і, следовательно, должна вполне ему соответствовать" [Там же. – С. 221]. Для Д. Юма час (як і простір) не володіють реальністю, яка б не залежала від суб'єктивної уяви. При цьому філософ настільки зближує поняття часу та простору, що в багатьох моментах вони у нього виступають як синоніми. Юм, заперечуючи поняття абсолютного простору і часу Ньютона, нівелює поняттійне розрізнення між часом та вічністю. З точки зору сенсуалізму вічність є час, який продовжений до нескінченності.

Звичайно, в поглядах Юма на простір і час була частина істини (Гайденок П.П.): заперечуючи їх існування "поза" перцепціями, він в особливій формі відобразив у своїй свідомості той факт, що простір і час не існують самостійно, абсолютно, тобто поза і окрім рухомої матерії, і що лише в формі ідеалізованих абстракцій просторово-часовий континуум може бути об'єктом спеціальних наукових досліджень. Потрібно визнати, що останнє є фундаментальним фактом, встановленим фізикою ХХ ст. і передбаченим філософією діалектичного матеріалізму ще в третій чверті ХІХ ст в працях Ф. Енгельса "Анти-Дюрінг" і "Діалектика природи" (Грюнбаум А.). Погляди Девіда Юма на проблему часу приводять до висновку, що емпіричний світ є єдиним реальним світом. Через заперечення теологічного та метафізичного обґрунтування природи континууму, для Юма час перестає бути "вікном у Вічність" (Августин), час в тлумаченні Юма втрачає своє онтологічне значення та обмежує людські можливості. "Выступая у Августина в качестве онтологического инварианта, антитеза временной изменчивости души и вечной неизменности Бога, с одной стороны, отделяет душу от истины "областью неподобия" и требует от человека особого волевого усилия для того, чтобы тягу к рефлексии воплотить в принятии нелегкого обязательства до конца пройти по тернистому пути самопознания, а с другой – подчеркивает, сколь высокая цена доминирующей "расположенности ума", сулящей или изнурительное балансирование на грани бытия и исчезновения, или возвышение до незыблемой абсолютной истины" [Гарнцев М.А. Австин и философское наследие неоплатоников и Аристотеля. – М., 1993. – С. 76].

СПЕЦИФІКА АНТИЧНОГО БАЧЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ

Людська тілесність – багатоаспектний феномен. Як сама тілесність, так і відношення до неї детерміновані соціокультурними чинниками, які постійно змінюються. Тілесність людини – природна данність, фундаментальна природна передумова її буття як істоти соціальної і духовної. Однак розуміння цієї данності, її сприйняття, норми і правила, які регулюють відношення до неї, – продукт соціальної і культурної еволюції, опосередкований всією системою світоглядних координат.

Історія формування і розвитку уявлень про "людину тілесну" нараховує не одне тисячоліття. Історія ця поліфонічна – адже в підходах, трактуваннях, оцінках людської тілесності відображались особливості епох, культур, світоглядних систем, в лоні яких формувались ті чи інші концепції.

Античність була епохою, яка залишила в європейській культурі першу теоретично пропрацьовану концепцію тілесності. Античні мислителі розмірковували про здоровий спосіб життя, про співвідношення тілесного і психічного здоров'я. Так, Демокріт говорив про благотворний вплив доброї душі на тіло. Але при цьому велике значення приділялось розсудку, без якого тілесна сила не покращує душу. В античній натурфілософії усвідомлюється єдність душі і тіла. Протиставлення душі і тіла, яке започаткував Сократ, внесло аксіологічний аспект в їх розгляд. Для Сократа тіло було зовнішньою оболонкою, випадковою щодо сутності людини.

Платонівська концепція душі, що перебуває в тілесній оболонці, стверджує і закріплює погляд на людину як на з'єднання зовнішнього – тіла і внутрішнього – душі. Виховання душі – головна проблема платонівського "Федона". Очищення душі у Платона пов'язано з тілесною і розумовою дисципліною, яка внутрішньо трансформує людину, уподібнюючи її божеству: "Благорозумність, справедливість, мужність і мудрість є засобами такого очищення" [*Платон. Федон* // Платон. Собр. соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 18]. Ідеал виховання – єдність всіх духовних і фізичних сил. Потрібно зазначити, що платонівське вчення про тілесність, про тілесні відчуття, виростає на основі вчення про ідеї, як про породжуючі структури людського життя в цілому. Тілесність тут пов'язується з інтимно-життєвим людським світовідчуттям.

Аристотель синтезує натурфілософські погляди на людське тіло з ідеями дуалізму душі і тіла й долає сумніви в питанні про їх єдність. З природних тіл одні наділені життям, інші ні. Життям Аристотель називав будь-яке живлення, ріст і згасання тіла, яке має основу в ньому самому. Таким чином, будь-яке природне тіло, причетне до життя, є сутністю. Докази зв'язку між душею та тілом у мислителя здійснюються у двох напрямках: з одного боку, Аристотель помічає, що зміни тілесного стану приводять до змін в стані душі, а з

іншого боку, душевні переживання впливають на стан тіла. За Аристотелем, душа є ентелехією тіла, завдяки якій тіло дійсно живе, доки воно поєднане з душею. Таким чином, тіло невід'ємно пов'язане з душею.

Стоїки вважали, що людина не є тільки тіло, але складається з душі і тіла. Душа тотожна з тілом не в сенсі своєї повної відсутності, але в сенсі свого розповсюдження по всьому живому тілу. У стоїків душа і тіло не є вихідними і самоочесними категоріями. Об'єктивуючи людське слово, стоїки одразу перетворювали буття в живе слово, тобто в те, що ми зараз називаємо фізичним організмом. Адже тільки в живому організмі все є тілесним, але в той же самий час все керовано самим же організмом, який взятий в цілому, тобто в своїй смисловій данності. Тобто, тотожність душі і тіла, як його розуміли стоїки, є ніщо інше, як живий організм. Тому і душа тільки в тому сенсі тотожна з тілом, що вона і є принципом осмислення цього тіла як організму. Недаремно тому і саме тіло потрактовується у стоїків не просто як тіло, але як інтелектуальне тіло. Тіло є образ душі, а душа є породжуючий смисл для тіла, тобто його енергія, його результат, його втілення.

Епікуреїзм був однією з найбільш впливових філософських течій пізньоантичної філософії. Епікурейці обґрунтовували важливість цілком конкретних потреб, шукаючи спосіб звільнення людини від страждання. Основною проблемою людського життя вони вважали подолання страху – смерті, загробних мук, страху перед богами. Під щастям епікурейці розуміли задоволення. Але задоволення уявлялося не вульгарно і спрощено, не в гедоністичному його розумінні, а як благородний спокій, врівноважене задоволення. Проте задоволення людини не мають меж, а засоби їхнього втілення обмежені, саме тому необхідно себе обмежити потребами, задоволення яких не веде до страждання, від інших бажань слід відмовитись. Вони вважали, що для щасливого життя людини необхідні: відсутність тілесного страждання, незворушність душі і дружба. Епікурейці вважали задоволення найбільш бажаним станом, але воно, на їхню думку, досягається через відмову від усіх розумових та емоційних протиріч, які спричиняють біль і печаль. Коли тіло знаходиться в стані рівноваги – будь-яке страждання відсутнє, саме тому ми повинні прагнути до рівноваги і тихих радощів, а не до більш пристрасних насолод. Епікурейці, можна сказати, прагнули, наскільки це є можливим, завжди знаходились в стані людини в міру насиченої, і ніколи – в стані людини, яка була б надміру голодною.

Потрібно зазначити, що однією з основних цінностей в Давній Греції виступала гармонія. В Римі ж такою цінністю стала фізична сила. Античні мислителі називали людину мікрокосмом в порівнянні з Всесвітом-макрокосмом. При цьому людське тіло виступало в якості знаряддя душі, і в той же час в якості своєрідного дзеркала для відображення сутності космічного світотворення.

**ВПЛИВ ТВОРІВ АНТИЧНИХ МИСЛИТЕЛІВ
(ПЛАТОНА, АРИСТОТЕЛЯ, ЦИЦЕРОНА)
НА ДЕРЖАВНУ КОНЦЕПЦІЮ Ф. ПРОКОПОВИЧА**

Мета роботи – визначення значення і впливу вчення античних філософів про ідеальний державний лад на становлення суспільно-політичної концепції Феофана Прокоповича.

Є підстави стверджувати, що твори античних мислителів мали безпрецедентний вплив на Феофана Прокоповича. В його роботах ми знаходимо численні посилання на Платона, Аристотеля, Цицерона, Геродота, Лукіана, Діонісія Галікарнаського, Квінтіліана, Сократа, Йосипа Флавія та інших видатних мислителів стародавньої Греції. Політичні ідеї різних часів Прокопович сплітає в одну струнку гармонійну концепцію, посиляючись на своїх попередників та на Святе Письмо.

Для реалізації обраної нами мети дослідження, плідним є: використання порівняльно-історичного аналізу тлумачень політичних основ держави у різних формах, в тому числі і в демократичних проявах, дослідження та співставлення джерел, ґрунтовний аналіз історіографії даного питання, політичне моделювання з урахуванням своєрідності ментального аналізу в теологічних підходах Феофана Прокоповича.

Значний вплив на вчення Прокоповича справили погляди Платона: саме від нього український філософ запозичив ідею правителя-філософа, "який знається на добробуті держави, як лікар знається на здоров'ї людини; монарх повинен добре розуміти, що саме веде до зміцнення держави, а що – до її ослаблення". Своє негативне ставлення до демократії Прокопович успадкував також від Платона: обидва називають її недовговічною та "безвладною", і такою, що суперечить "звичайному" ладу в державі.

Аристотель відіграв не малу роль у становленні Прокоповича як філософа-політолога, адже саме він започаткував політичну науку як самостійну дисципліну. Український філософ широко використовував у обґрунтуванні своїх праць методологічний апарат стагірита.

Подібно до Цицерона та на відміну від Платона й Аристотеля, Прокопович вважав, що природне право виникло раніше від писаних законів і раніше, ніж будь-яка держава, і саме вона за своєю суттю є втіленням того, що є справедливість і право. Але якщо для Цицерона ідеалом державного устрою була Римська республіка, як змішана форма правління, то Ф.Прокопович залишався на засадах просвіченого абсолютизму.

Прокопович одним з перших в Росії здійснив спробу обґрунтувати правомірність абсолютизму, побудувавши цілісну концепцію походження та сутності різних форм держави, яка виходила за рамки традиційних релігійних догматів того часу. Ґрунтуючись на класичній філософії, концептуальна основа прийня-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бокал Г.В.

тності для Російської імперії саме абсолютистської форми правління у Прокоповича виходила далеко за вузький горизонт традиційно-богословських аргументів і базувалась на природно-правовій, договірній та органічній теоріях, ідеї об'єктивних факторів (географічного, демографічного) і даних порівняльно-історичного методу. Ф.Прокопович фактично створив світську релігію державності, метою якої було влаштування життя підданих. Філософ відійшовши від ідеї теократичної держави, яка панувала на той час в Російській імперії.

**Д.І. Кірюхін, канд. філос. наук, докторант,
ІФ ім. Г. Сковороди НАН України, Київ**
denn_krn@mail.ru

ІНТЕГРАТИВНА ФУНКЦІЯ IUSTITIA COMMUTATIVA В ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ АРІСТОТЕЛЯ

Інтерес до теорії справедливості Арістотеля, зокрема, до його концепції комутативної справедливості (*iustitia commutativa*), обумовлений декількома обставинами. Перш за все, загальним впливом, який справляє чення Стагірита на сучасну політичну теорію та етику, що знаходить свій вираз, зокрема, у розвитку неоарістотелізму (А.Макінтайр, М.Нассбаум), а також у пошуку засад для побудови інтегративної теорії справедливості (Д.Шмітц, до певної міри Д.Готієр). По-друге, дискусією, яка сьогодні триває між контекстуалізмом та універсалізмом щодо природи справедливості, адже розвиток контекстуалістської парадигми відбувається багато в чому саме через рецепцію чення Арістотеля. Нарешті, нинішня увага до практичної філософії Арістотеля пояснюється й актуальністю спроб "реанімації" етичного виміру економічних відносин, возз'єднання етики та економіки.

Арістотелеве чення про справедливість формувалось під впливом розуміння цього феномену піфагорійцями та софістами навіть більшою мірою, ніж під впливом Сократа та Платона. На відміну від останніх, Арістотель демонструє, що справедливість є не просто однією з чеснот, але й належить до царини практики (*praxis*), є справедливістю по відношенню до іншої людини. Відтак зрозуміло, чому поряд із загальною справедливістю (яка у Арістотеля збігається із чеснотою взагалі й полягає у слідуванні закону) він виокремлює справедливість партикулярну. Остання розділяється на види у відповідності до окремих соціальних практик. Окрім дистрибутивної (*iustitia distributiva*), що відповідає розподілу шани та грошей у суспільстві у відповідності до заслуг громадянина, однією із її видів є справедливість комутативна. Щодо назви останньої слід зазначити, що Арістотель справедливість пов'язану із взаємним обміном, купівлею, продажем, тобто таку, що належить до сфери економічних (більш широко – громадянських) відносин, називає "діортотичною" (*diorthotikon*, тобто правна справедливість), латинська ж назва "комутативна справедливість" (*iustitia commutativa*, тобто справедливість обміну) виникла як наслідок помилкового перекладу схоластами "diorthotic" як "commutativa" [Детальніше див.: *Raphael D.D. Concepts of Justice*. – Oxford: Oxford Uni-

versity Press, 2003. – P. 49-51, 58-59]. І хоча сенс аристотелівського терміну при перекладі його творів латиною був дещо спотворений, в даному випадку ми вважаємо за можливе, зважаючи на усталеність застосування, використовувати латинський переклад – комутативна справедливість, під якою розуміється пропорційність (рівність) обміну.

Виокремлення Арістотелем партикулярної справедливості стало можливим завдяки тій десакралізації концепту справедливості, яку здійснили софісти. Певне уявлення про справедливість є в будь-якому суспільстві, адже саме вони забезпечують суспільну взаємодію. Для архаїчних суспільств було властиве уявлення про справедливість як про божественний атрибут. Софісти ж стверджували: слід розрізняти норми, що були визначені людьми, та закони природи. Окрім того, вони продемонстрували – полісні закони (в тому числі й закони справедливості) мінливі, носять тимчасовий характер і відрізняються у різних народів. На відміну від піфагорійців, що так само вийшли за межі релігійно-міфологічних уявлень, але, водночас, "онтологізували" справедливість, представивши її як конституючий принцип світового порядку (космос), софісти продемонстрували історичну та соціальну зумовленість пануючих у конкретному суспільстві уявлень про справедливість (в цьому відношенні можна погодитися із Й.Шумпетером, згідно думки якого софісти є праотцями наших власних методів мислення). А отже, підхід софістів дав можливість побачити справедливість не лише як індивідуальну чесноту (як це ми бачимо у Сократа та Платона), але й як таку, що визначає інтерсуб'єктивну взаємодію, сферу суспільних відносин.

Арістотель уникає релятивізму софістів, коли знаходить (і саме тут виявляється вплив на нього вчення піфагорійців) певні позанормативні основи справедливості у рівності як пропорції ["Справедливе полягає в пропорційності" (EN, V, 1131b14)]. Партикулярна справедливість, згідно Арістотелю, є рівність, математичним виразом якої є пропорція: для дистрибутивної справедливості – це геометрична пропорція ($a:b=b:c$), для комутативної – арифметична ($b-a=a-c$), адже у різних сферах соціальних відносин справедливість (рівність) досягається у різний спосіб. Арифметична пропорція означає рівновагу, рівність між різним, що ми її маємо знайти, коли, як у прикладі Арістотеля, продукцію чоботаря потрібно обміняти на продукцію архітектора. Дотримання цієї пропорції (пізніше, у католицькій теології, саме внаслідок розробки концепту комутативної справедливості виникло вчення про справедливую ціну) і забезпечує справедливість в економічних відносинах. Разом з тим, таке уявлення про справедливість робить несправедливим будь-яке порушення цієї рівності, а отже й, якщо ми ведемо мову про економічну сферу, лихварство, отримання зиску (тобто хрематистика, як позначає Арістотель цей вид економічної діяльності). Логічно, що визнання Стагіритом несправедливим лихварства було піддано критиці вже Т.Гоббсом, адже з Нового часу економіка почала розвиватися саме як хрематистична. Показово, що ця критика розвивається і сучасною ліберальною традицією (мається на увазі, насамперед, Ф.Хайєк).

Арістотель, задаючи жорсткі нормативні рамки економічній діяльності, засуджує отримання зиску через те, що він можливий лише за умов порушення пропорційності, призводить, зрештою, до нерівності, а отже й порушує систему взаємних відносин, суспільне життя загалом ["Суспільне життя тримається справедливістю, і справедливе – це теж саме, що пропорційне" ММ, А, 1194а15]. А відтак, *iustitia commutativa*, згідно вчення Арістотеля, забезпечує соціальну інтеграцію на основі рівності.

***І.І. Михайлова, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Kuiv^{*}
goldenlights@mail.ru***

ЩОДО "БЛАГОЧЕСТИВОГО ПЛАТОНІЗМУ" МАРСІЛІО ФІЧИНО

В епоху Відродження людина відчула, що її можливості практично не мають меж, що вона здатна вирішити по-новому філософські проблеми минулого і теперішнього, а також нарешті створити таке вчення, яке б за своєю універсальністю перевищувало б всі взяті разом вчення попередніх віків. Віра в свою всесильність спонукала людину на створення найнеймовірніших проектів. Алхіміки продовжували шукати "філософське каміння", а флорентійський неоплатонік Марсіліо Фічіно (1433-1499) спромігся створити власний варіант "вічної філософії". Не вдаючись до подробиць біографії Фічіно, зупинимося детальніше на його концепції благочестивої філософії, основою якої повинен був стати синтез платонічної та християнської традиції.

Марсіліо Фічіно все життя присвятив вивченню Платона. Він перекладав діалоги Платона, захищав свого вчителя від критики своїх сучасників і робив все, що міг, аби донести до всього світу ідею божественного походження Платона та його виключну мудрість. Фічіно прагнув розробити "благочестивий платонізм", який став би максимально всеохоплюючим та нечутливим до критики вченням. Для цього він змушений був шукати підтвердження довершеності "платонівської теології" та заручатися підтримкою достатньо різнопланових мислителів минулого. В колі вшанованих ним мислителів знаходилися і древні "теологи" (як він сам їх називав) Гермес Трисмегіст, Зороастр, широке коло античних неоплатоніків, Августин, Тома Аквінський та багато інших. І, здавалося б, Фічіно висловлювався толерантно стосовно кожного з них – цього вимагав принцип благочестивої філософії, – але мислителю достатньо вільно оперував із текстами філософів, які траплялися йому на шляху. Ті вчення, які слугували його меті, він рясно цитував в своїх творах, а ті, яким не довіряв, Фічіно просто ігнорував. Так, Фічіно свого часу робив вигляд, нібито його великий візантійський попередник Георг Геміст Плетон не написав нічого особливого з приводу Платона, хоча на початку XV століття той був одним з найавторитетніших загальноновизнаних платоніків. Сьогодні ім'я Плетона – натхненника Флорентійської Академії – асоціюється саме з флорентійським платонізмом. Фічіно, напевне, читав твори Плетона, і підтвердженням цього є нотатки, які він

^{*} Рецензент – д-р філос. наук, проф. Олександрова О.В.

робив на полях плетонівського "Трактату про розбіжності між Платоном та Арістотелем"(1439). Але Фічіно цитує візантійського платоніка в своїх творах лише п'ять разів і в не дуже значних місцях. Проте стратегія спростування арістотелізму у Фічіно та Плетона дивним чином співпадає. Ситуація зрозуміла, але залишається питання: чому Фічіно чинив саме так?

Американський дослідник Д. Монфасані з приводу цього питання пише, що Фічіно опинився у важкому становищі, адже "З одного боку, він демонстративно зневажав ідеї Плетона; з іншого боку, ставлення під питання величнішого платоніка попереднього покоління означало для Фічіно поставити під загрозу свій благочестивий платонізм" [John Monfasani. Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy // Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy / Michael J. B. Allen, Valery Rees. Brill. – Boston, 2002. – P. 186]. Більше того, він запозичив (але в цьому не зізнавався) у Плетона ключовий елемент для свого вчення про *theologia prisca*: вимогу ставитися до всіх мислителів минулого із повагою. Ми можемо припустити, що Фічіно ігнорував Плетона через те, що той, хоча і був християнином, але згодом в його творах почали з'являтися елементи язичництва. Наприклад, Плетон не визнавав християнської ідеї створення Богом світу з нічого. Визнаючи авторитет Плетона, Фічіно мусив би також зайняти відповідну позицію стосовно Арістотеля, адже саме Плетон ініціював початок великої ренесансної суперечки між прихильниками Платона та Арістотеля. Натомість Фічіно не мав наміру брати участь в цих дебатах. Він із повагою ставився до Арістотеля, але знав, що, вступивши в полеміку, він буде змушений спростовувати Арістотеля на користь Платона. Через це Фічіно утримувався від будь-яких однозначних коментарів з приводу вчення Арістотеля.

Виявляється, що Фічіно достатньо "неблагочестиво" чинив зі своїми попередниками в процесі створення благочестивої філософії. Пригадаймо в цьому контексті і філософію Ніколая Кузанського та задамося питанням, а чи не спіткала спадщину Кузанця та сама доля? Адже відомо, що Кузанець значно вплинув на формування культурного поля Відродження, і вплив цей локалізувався здебільшого в сфері антропологічних аспектів ренесансного гуманізму. Наприклад, вже Кузанець починає розвивати ідею, яку згодом підхоплює і Фічіно: ідею про те, що людина повинна бути як Бог на землі. Але і в цьому випадку флорентійський мислитель робить вигляд, нібито про Кузанця він нічого не чув. Плетон та Ніколай Кузанський, на жаль, були не єдиними мислителями, яких Фічіно свідомо не коментував. Питання полягає в тому, чому Фічіно, який разом зі своїм послідовником Джованні Піко практикував, як пише Е. Кассіер, "мудрий еклектизм", проте не зміг вийти на більш високий рівень об'єктивності? [див. Кассіер Е. Избранное: Индивид и космос – М.; СПб., 2000. – С. 231]. Відповіді на це питання можуть бути різними, але скоріше за все, Фічіно, який прагнув досягти *concordia philosophia*, не вистачило все ж таки глибини власної душі, в, можливо, і християнської віри для здійснення такого всеохоплюючого синтезу. Але відступати йому вже було нікуди, адже, він не міг визнати, що справа всього його життя – створення та обґрунтування "платонівської теології", є марною.

Ситуація, в якій опинився Марсіліо Фічіно з концепцією благочестивого платонізму не є одиничною в історії Ренесансу. Культурний підйом тих часів породив в людині зухвале уявлення, що вона може здійснити навіть те, що вище її сил і під силу лише Бога. Пригадаймо і Леонардо да Вінчі, який все життя мріяв навчити людей літати, створював літальні апарати, але так і не зміг отримати бажаного результату. І, тим не менш, саме завдяки сміливим ідеям мислителів такого рівня, як да Вінчі чи Фічіно, Ренесанс поступово відвоюовував право бути самостійною епохою, відмінною і від Середньовіччя, і від Нового часу, і від будь-якої іншої доби.

*М. Нікітіна, студ. КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**

РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР: "ГРАД БОЖИЙ" В АВГУСТИНІВСЬКОМУ ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТИЦИЗМІ

Не дивлячись на той величезний проміжок часу, що відділяє нас від часів життя та творчості Августина Аврелія – проблеми, які піднімає філософ у своїх творах, актуальні й зараз. Уся сила тієї боротьби, що відбувалася в душах християн від язичництва до нової релігії, відобразилася в особистості Августина Аврелія. У своїх духовних пошуках Августин ставить питання та шукає відповіді на них: до чого людина повинна прагнути, чи може вона пізнати світ, душу, Бога?

"Мысль Августина постепенно выстраивает мостик между своим тварным "я" и Творцом, между человеком и миром. У человека и мира есть исторический путь, цель которого обозревается за пределами эмпирического и имманентного охватывания взглядом. Как тогда, так и теперь христианская философия, обладая истинами веры, стоит перед задачей оправдания человека и мира в собирании и сохранении смысла бытия, ибо все, что исходит из рук и уст Божиих "хорошо весьма"..." [*Селиверстов В.Л.* Августин в русской интеллектуальной традиции. – М., 1997. – С. 12]. Богопізнання було тією метою, до чого прагнула августинівська неспокійна душа. На цьому шляху людська душа – божественне у людині – є провідником, який веде до Бога. Августин Аврелій наголошує, що лише через пізнання власної душі, через постійну внутрішню роботу можна пізнати Бога. Слід згадати античних мислителів, яких поважав і якими захоплювався Августин – це Платон і Плотін. Вони змогли абстрагуватися від чуттєвих речей, проте в них не було того, що могло дати християнство, без чого досягти вищого пізнання неможливо, того, що прийшло з християнським Одкровенням – віри. Августин зазначає, що пізнавальна здатність людської душі, все ж таки має свої межі, та максимально наблизитись до Бога допоможе саме віра: "Віра в Бога повинна передувати розумінню деяких речей, у той самий час віра, якою у Нього вірять допомагає більше зрозуміти..." [*Августин Аврелій. О Граде Божьем*].

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

У своєму духовному спогляданні людина потребує допомоги, такою допомогою може бути віра в Одкровення Христа, Логос, втілений у людину та авторитет церкви. Аврелій Августин приходить до наступного висновку: "Кто может быть настолько ослепленным, чтобы сказать, будто апостольская церковь не заслуживает доверия, церковь, которая столь верна и содержится единомыслием стольких братьев, добросовестно передавших потомкам писания апостолов и со строго удостоверенной преемственностью, сохранивших епископские престолы их вплоть до епископов нашего времени" [Августин Аврелий. О Граде Божьем]. Та августинівський авторитет церкви не відповідає сучасному догматизованому церковному устрою. Будучи не просто богословом та надзвичайно віруючою особистістю, а переш за все християнським філософом, він розуміє, що саме через християнського Бога він зможе максимально пізнати як "душу так і Бога" (Августин Аврелій). Через містерії, збагачені християнською мудрістю, Августин приходить до висновку: кожна душа через заглиблення у саму себе може отримати духовний досвід максимального пізнання вищої істини. Оскільки "благодно и спасительно были мы воспитаны у нашей матери, церкви, и как полезно оказалось молоко, которым апостол Павел поил младенцев..." [Августин Аврелий. О Граде Божьем]. Відомий філософ Рудольф Штейнер, досліджуючи християнську містику, пише: "В дохристиянську епоху ищущий духовных основ бытия должен был вступить на путь мистерий; но Августин может сказать душам, не могущим идти по этому пути, следующее: идите, насколько это возможно для высших человеческих сил, по пути познания; а оттуда ... (вера) поведет вас в высшие духовные области. ... Человеческое познание может достичь того, что было дано Августину его самопознанием – достичь уверенности в божественном. Сущность же этого божественного и его отношение к миру явлены в богооткровенном и уже недоступном самостоятельному человеческому познанию богословии, которое, будучи содержанием веры, тем самым уже выше всякого познания" [Штейнер Р. Мистерии древности и христианство (христианство как мистический факт и мистерии древности). – М.: Антропософия, 1999. – С. 34].

В Августина розум та авторитет Писання, віра та пізнання стоять поряд. Тут у нього не має протиріч, але віра повинна привести до того, до чого ніколи не зможе піднятися пізнання, спираючись лише тільки на себе. "Точка зрення містерій продовжала жити в християнстві, но в измененной форме. Христианство вынесло содержание мистерий из сумрака храма на дневной свет. И очерченное нами в христианстве духовное направление вело к представлению, что это содержание должно пребывать в форме веры" [Там же. – С. 47]. Августинівська віра має специфічний характер, так чи інакше, "віра" Августина не просто довіра, а поєднання Бога з людиною, містичний акт (Карсавін Л.П.). "Ведь какой бы достоверностью ни наделялись свидетельства новозаветной истории, Августин не смог бы раз и навсегда избавиться от сомнения в их подлинности, если бы он не уверовал в полноту воплощения Логоса в его "мистическом теле", т. е. Церкви" [Гарнцев М.А. Августин и философское наследие неоплатоников и Аристотеля. – М., 1993. – С.154].

Отже, істини людської душі розкривались через взаємозв'язок самопізнання та богопізнання. Більше того, християнська філософія приводить Августина Аврелія до висновку, що така віра має бути побудована одним шляхом – шляхом побудови "граду Божого" у кожній душі.

О. Омелянчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ХРИСТИЯНСЬКА СПІВ'ЄДНІСТЬ ЛЮБОВІ-ІСТИНИ ТА ГНОСТИЧНА АНТИСПРЯМОВАНІСТЬ

Гностицизм увійшов у світову історію як явище досить неоднорідне й загадкове. Деякі науковці вважають, що гностицизм передував християнству, а деякі взагалі не беруться його досліджувати. Нині можна дати таке визначення гностицизму: "Это религиозно-философское учение, возникшее в I-II вв. на почве объединения христианских идей о божественном воплощении в целях искупления, иудейского монотеизма и пантеистических построениях языческой религии" [*Лосев А. Ф. Падение и гибель // История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1989*].

Пропоную розглянути проблему любові-істини у гностицизмі та християнстві. Вважаючи себе обраними, гностики були впевнені, що саме вони володіють особливим таємним знанням, і лише вони можуть його досягнути, зберегти, а згодом – померти, щоб спастись від цього неідеального світу. Утаємничена істина представляє собою знання про створення світу, Першопочаток, смерть та сутність життя. Дещо про гностичне вчення ми можемо довідатися з апокрифів: Євангеліє від Фоми, Євангеліє від Марії, Євангеліє від Філіпа та ін. Якщо людина здобуде це таємне знання, вважали гностики, то воно дасть їй можливість отримати надлюдські якості. Ставлячись байдуже до усього оточуючого, та, зневажаючи буденність, вони є прибічниками аморалізму. За це їх засуджував, наприклад, Плотін: "Но те, кто так сетует на наш мир, – почему они так настаивают на земном бессмертии (реинкарнации)? Ведь, умерев, они достигнут того, к чему так, по крайней мере, на словах, стремятся" [*Плотин. Против гностиков // Эннеады. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995-1996. – Т. 2*].

У християнстві володіти істиною та прагнути до неї може кожен віруючий. При цьому зовсім необов'язково вдаватися до магії чи гіпнозу, як це робили гностики. Істина для християн є не просто щось утаємничене, це – набагато більше. Християнин через осмислену віру відкриває в собі потенціал божественного Слова, через яке він (християнин) був створений у любові, він прагне моральної досконалості.

Розрізнення між християнським уявленням любові-істини та гностичним яскраво розкривається у розумінні та пізнанні Бога (звісно, що це лише один аспект, із багатьох). Християнський Бог – моральний. Кожен, прагнучи істини, буде сходити та відкривати у собі дію божественного Слова. Християни вва-

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

жають: той, хто прагне та шукає істини, – знайде Бога. Християнський Бог дає людині свободу вчинків – вона є творцем своєї долі. Цим християнство доленосно долає античну приреченість, стоїчну любов до фатуму.

Гностики ж бачили творцем світу Деміурга, який був породженням останнього небесного еону Софії. Будучи аморальним й недосконалим створінням, Деміург не може дати людині свободи. Його недосконалість у тому, що він є результат еманції та субординації. Приречений сам – він приречує інших, не даючи права вибору. Бог християн створює світ не як помилку або випадковість, Він творить вільно, божественним Словом у любові. Не будучи результатом еманції, Він є Абсолютною Особистістю (Блаженний Августин).

Християнська любов неосяжна й безмежна. Кожен християнин буде сходити (на зразок платонівських сходинок) від любові до ближніх, через любов до самовдосконалення та моральні вчинки до любові Істини, яка буде тотожною Богу в кожному.

Гностичного визначення любові ми не знаходимо ані в апокрифах, ані у самих гностиках. При цьому прямих свідчень про те, що поняття любові у гностиків виключалося повністю – не має. Але той факт, що гностицизму притаманний докетизм та лібертинізм уже наводить на думку, що гностицизм відкидає любов. Адже неможливо любити і при цьому зневажати усі існуючі заборони і жити у власне задоволення. Для гностиків любов мала дещо інше вираження, ніж у християн. Згадаємо лишень Софію (Ахамот, Світова Душа), яка була останнім, дванадцятим еоном, народженим Людиною й Церквою. Софія хотіла максимально пізнати Отця. У цьому проявилася її людська гордіня, що призвела до вигнання її з Плероми, адже гордіня – то гріх. Потім Софія зрозуміє свої помилки та буде намагатися виправити їх. Таки чином гностична "любов" до Божественної повноти обертається не християнською гріховністю. "В образе Софии не только запечатлена вся противоречивая языческо-христианская сущность, но даётся ещё и целая космическая поэма, в которой не по-христиански согрешившее божество пытается христианским способом вернуть свою абсолютно-персоналистическую чистоту" [Лосев А. Ф. Падение и гибель // История античной философии в конспективном изложении. – М.: Мысль, 1989].

Деміург не зміг навіть максимально наблизитись до християнського Бога. Не будучи Абсолютною Істиною та Особистістю, яка розкриває себе через Любов Божественну, гностичний бог стає лише певним підґрунтям та стимулом, що провокує християнських мислителів для захисту та кращого розкриття сутності християнського Бога: "Эта питающая ум истина и есть само Слово, в котором собрано все, через которое все развёртывается и которое облеклось в человеческую природу, чтобы всякий человек не сомневался в возможности по выбору свободной воли в своей человеческой природе, в том Человеке, который есть и Слово, стяжать бессмертную пищу истины" [Кузанский Н. О мире веры. Избранные произведения // О мире веры. Канон. Реабилитация. – М., 2006. – С. 9].

Християнство наголошує на особливій любові. В Нагірній проповіді говориться: *"Любіть ворогів ваших і ...станете синами Отця вашого, і*

...будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий" (Матвій 5.44-48). Давньогрецька мова розрізняє два різновиди любові: "філія" і "агапе". Філія (φιλία) – це горизонтальна, братерська, земна любов, що ґрунтується на взаємності. Вона передбачає здатність обох сторін безкорисно робити добро один одному. Агапе (αγάπη) – це вертикальна любов, це зацікавлений і доброзичливий погляд Творця на своє творіння – згори до низу, який любить і праведних, і неправедних – незалежно від того, люблять вони його чи ні. Саме поєднання вертикальної божественної любові та горизонтальної дає можливість людині вийти в один горизонт з Богом.

Потенціал любові-істини християнського Бога вказує на те, що сутність нашого життя – невичерпні прояви любові. Християнські філософи намагалися розкрити величчя і водночас просте знання: антиенергія ненависті приводить до повного знищення; енергія істинності любові – гармонія радісної єдності на перетині вертикальної Божественної та горизонтальної людської любові – немає завершення – її творчі можливості відкривають людині шлях до Всебуття, до Вічності, Істини-Слова, себе самої та божественного в собі.

Я.О. Петік, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ДІАЛЕКТИКА ЄДИНОГО ТА ІНШОГО У ДІАЛОЗІ "ПАРМЕНІД" ЯК АРГУМЕНТИ ПРОТИ КРИТИКИ ТЕОРІЇ ІДЕЙ

Дана робота обстоює те, що діалектика єдиного та іншого не просто пов'язана з критикою Платона, а є відповіддю філософа на цю критику. В.Ф. Асмус аналізує лише самокритику Платона у "Парменіді", тобто тільки його першу частину, у контексті пізньої творчості філософа, не вдаючись до глибокого проникнення в зміст другої частини діалогу. А.Ф. Лосєв у своїх "Коментарях до діалогів Платона" відмічає відсутність позірної зв'язки між двома частинами діалогу, але акцентує увагу на важливості діалектики єдиного та іншого для розуміння системи Платона.

Два головні недоліки теорії ідей, до яких пізніше звернувся Арістотель у своїй "Метафізиці" це невизначеність відношення між ідеями та предметним світом, та логічне протиріччя, яке у середовищі учнів Академії Платона дістало назву "третя людина". Більшість інших критичних аргументів на користь не досконалості платонівського вчення є їх наслідком. Наприклад, подвоєння сутностей в якому Арістотель звинувачував свого вчителя можна віднести до невизначеності відношення між ідеями та предметами.

На початку другої частини діалогу "Парменід" персонаж з іменем тотожним назві твору, аналізуючи поняття єдине, робить висновок, що означене ним не може перебувати ані в просторі ані в часі. Поняття єдиного може висловити як усю сукупність ідей Платона так і кожну з них окремо, адже всі вони незмінні, неподільні та ніде не знаходяться. Далі йдеться про те, що єдине саме по собі, та єдине долучене до буття – це різне. Наприклад, коли ми просто кажемо

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бокал Г.В.

"єдине", тобто оперуємо їм як категорією нашого розуму, перед цим довівши, що єдине не може існувати, ми все одне що кажемо "єдине, яке має буття", тобто це вже щось, що складається з двох частин. Так само, і просто єдине отримує своє існування у предметному світі через розділ на частини і стає множинністю. А, оскільки єдине, як вже було сказано, може застосовуватись у висловлюванні всіх ідей, то ми отримуємо висновок про те, що Платон визначає предметний світ як буттєве втілення ідей. Таким чином вирішується невідомість відношення між ідеальним та предметним світами. Що ж стосується подвоєння сутностей, то це залишається відкритим полем для досліджень. Зокрема, ще в першій частині діалогу, Парменід запитує, маючи на увазі індивідуальні предмети взагалі, чи існують ідеї для окремих волосин та бруду? Сократ відповів, що коли замислюється над цим, то вважає можливим існування лише однієї ідеї, але складність питання відлякує його від подальшого міркування. Очевидно, що тут Платон висловлює сумнів в необхідності окремих ідей для індивідуальних предметів, але так і залишає це питання відкритим. Можливо саме звідси походить твердження Арістотеля у "Метафізиці" про те, що Платон не визнавав дійсність ідей для предметів створених людиною.

Проблема "третьої людини" формулюється у діалозі "Парменід" кілька разів і жодного – у відомій нам класичній формі. Тим не менш зміст залишається той самий – ведеться про взаємодію двох ідей, також тлумачиться як ідея, а оскільки, дві ідеї взаємодіють між собою через третю, тобто взаємодіють з третьою, утворюється четверта та п'ята і так до нескінченності. Платон звертає увагу на те, що ідея взаємодії ідей єдинична і, що коли мова йде, наприклад, про подібність ідей, вони звертаються до тієї самої ідеї, а не до різних. Крім того взаємодія ідей з чимось іншим вже визначена природою цієї ідеї, адже якби в ній це не було закладено, вона б і не взаємодіяла. Тобто дві ідеї зовсім не долучаються до ідеї взаємодії, ця ідея вже є в них. Втім, це ще потребує дослідження, адже не зовсім зрозуміло, чому ідея взаємодії все таки виводиться окремо?

Без зазіхань на остаточне розв'язання проблем пов'язаних з платонівською теорією ідей, маємо визнати наявність зв'язку між критикою платонівської теорії ідей, та діалектикою єдиного й іншого в діалозі "Парменід", що, на нашу думку, є недооцінений дослідниками.

*І.В. Петленко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
irzza@ukr.net*

СПЕЦИФІКА СТАТУСУ ДАРШАН ЧАРВАКА І ЛОКАЯТА У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ІНДІЇ

Серед даршан Індії, чарвака і локаята мають особливий статус. Їх критика лежить в основі аргументації поглядів абсолютної більшості індійських мислителів Стародавності та Середньовіччя. Спростування вчення локаятиків та чарваків надавало представникам інших даршан ґрунт для формування дока-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бокал Г.В.

зів правильності власної позиції. Не дарма С.А. Торчинов назвав ці дві даршани "хлопчиком для побиття", і наголосив, що розвідка їх як самодостатнього предмету розгляду, не становить особливого інтересу для дослідників історії індійської філософії, адже вони занепали і зникли у найдавніші часи.

Найбільшим утрудненням реконструкції поглядів представників даршан чарвака і локаята є відсутність творів-першоджерел збережених до сьогодення. Отже, положення вчення чарваків та локаятиків ми частково можемо відтворити з джерел присвячених їх критиці. Проте, неминучою є сумнівність адекватності наших висновків та інтерпретації.

Одним з найцікавіших питань щодо даршан чарвака і локаята є їх походження. На думку Є.А. Торчинова вони були вигадані брахманськими доксографами, які свавільно об'єднали погляди матеріалістів, скептиків, нігілістів, натурфілософів. Д.Чатхопадья навпаки аргументує їх появу логікою розвитку стародавнього індійського суспільства, і стверджує, що чарвака та локаята стали теоретичним обґрунтуванням поглядів широкого загалу найнижчих верств населення. Він пов'язує її виникнення з послабленням впливу брахманів і посиленням світської влади. А також наголошує, що вчення чарваків та локаятиків вивчалось буддистами і брахманами як наукова дисципліна.

Одним з найавторитетніших джерел для реконструкції змісту вчень чарвака і локаята є "Сарва-даршана-самграха". У ньому стверджується, що для представників цих даршан єдина мета – це чуттєві насолода і радість. З цього випливає тлумачення доброго і корисного як такого, що дарує насолоду, а не звільняє від карми. Отже, чарваки і локаятики опонували всім течіям індійської філософської традиції, які, навіть решта даршан настижи, сповідували потребу звільнення від сансари. Представники даршан чарвака і локаята не ставили собі за мету досягнення "свободи від, а не свободи для". У їх вченні відкинуті поняття нірвана, мокша та кевала-джняна – абсолютне всезнання, якого прагнуть досягнути джайністи.

Означена особлива позиція чарваків і локаятиків обумовлена їх тлумаченням сутності "я". Шанкара стверджував, що їх вчення не передбачає Я над чи поза тілом. На противагу зокрема джайнам, які розрізнили дживу і шаширу (адживу), мислителі чарваки і локаяти сповідували концепцію деха-вада (я є тіло). Смерть, згідно їх поглядів – це руйнація і знищення як тіла так і душі. Тому чарваки заперечили сенс категорій карма, і сансара. Людина не повинна прагнути смерті як звільнення від страждань. Вона може зменшити їх кількість бо людське тіло однаковою мірою пов'язано як зі стражданням, так і з насолодою.

Теорія пізнання чарваків та локаятиків передбачає лише одну праману, тобто шлях істинного пізнання – чуттєве сприйняття. Через це вони відкинули решту визнаних у інших даршанах прамани, і наразилися на запеклу критику опонентів. Зокрема, джайністи, які за В.К.Шохіним визнали такі прамани як умовивід, шруті, смріті, телепатію і передбачення, переконливо продемонстрували уразливість позиції чарваки і локаяти.

Специфіка вчення чарваків і локаятків дозволяє визнавати обґрунтованим сумнів у доцільності визначення їх даршанами, однак беззаперечним видається висновок про те, що вони були необхідною і важливою складовою становлення філософського знання в Індії.

НУМЕРОЛОГІЯ В ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ

Ключове значення для філософської традиції Китаю має нумерологія (сяншучжі-сюе) – формалізована теоретична система, елементами якої є математичні або математикоподібні об'єкти. Останні, являють собою числові комплекси і числові структури, пов'язані між собою, головним чином, не за законами математики, а символічно, асоціативно, актуально або естетично, чи мнемонічно. Один з перших дослідників методології Стародавнього Китаю Ху Ши наголосив, що двома головними її різновидами були логіка конфуціанців ("Чжоу і") та моїстів (40-45 гл. "Мо-цзи"), які він визначив нумерологією та протологією. Досягненням науковця стало "відкриття" у філософській спадщині Стародавнього Китаю розвиненої загально пізнавальної методології, та він не спромігся обґрунтувати своє бачення достатньою мірою. У двадцятих роках минулого століття найвизначніші європейські синологи стверджували, що навіть вчення пізніх моїстів, є еристикою і має статус протологіки.

Глумачення "Чжоу і" трактатом з логіки переконливо спростував Ю.К. Щуцький. В той самий час Шень Чжун-тао ґрунтовно довів, що нумерологія представлена у цьому трактаті може бути використана як загальнонаукова методологія, оскільки являє собою струнку систему символічних форм, що відображають універсальні кількісні і структурні закономірності світобудови. Також, методологічна роль нумерології для духовної культури традиційного Китаю була блискуче продемонстрована видатним синологом П.М.Гране, який визначав нумерологію своєрідною методологією китайського "корелятивного (асоціативного) мислення". Праці французького дослідника сприяли виникненню сучасного структуралізму і семіотики, але тривалий час, попри високий авторитет, не знаходили належного розвитку в західній синології.

Теорію Гране опрацював видатний історик науки Китаю Дж.Нідем, який принципово розрізнив "корелятивне мислення" і нумерологію. З його точки зору, перше, через властиву йому діалектичність, слугувало живильним середовищем для справжньої наукової творчості, друга ж, хоч і похідна від першого, швидше гальмувала, ніж стимулювала розвиток науки. З критикою цієї позиції виступив інший видатний історик науки Китаю Н. Сівін, який, на ґрунті аналізу кількох наукових дисциплін, довів невід'ємну органічність при-таманих їм нумерологічних побудов.

Фундамент китайській нумерології складають три типи об'єктів, кожен з яких, представлений двома різновидами. Перший тип – символи, що поділяються на триграми та гексаграми; другий – числа, серед яких розрізняють хе ту та ло шу; третій – головні онтологічні іпостасі "символів" та "чисел", що охоплюють інь-ян (темне-світле) та у син (п'ять елементів). Дана система побудована на двох вихідних нумерологічних числах: 3 і 2. У ній відображені всі три головних види графічної символізації, що вико-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бокал Г.В.

ристовувалися в традиційній китайській культурі: "символи" – геометричні форми; "числа" – цифри; інь-янь, у сін – ієрогліфи. Пояснюється вказане архаїчним походженням китайської нумерології, яка вже з найдавніших часів виконувала культуромодельючу функцію. Найдавнішими зразками китайської писемності є гранично нумерологізовані написи на ворожильних кістках. Тому й надалі канонічні тексти створювалися за нумерологічним стандартом. Так в суто традиціоналістичному суспільстві найбільш значущі ідеї нерозривно зростаються зі знаковими кліше, в яких були суворо встановлені: зміст, кількість і просторове розташування ієрогліфів або будь-яких інших графічних символів. Це чітко простежується в структурі та способі написання стародавніх канонічних класичних (і не лише класичних!) праць з китайської військової стратегії.

За свою надзвичайно тривалу історію нумерологічні структури в Китаї досягли високого ступеня формалізації. Саме ця обставина відіграла вирішальну роль у перемозі китайській нумерології над протологікою, оскільки остання не стала, ні формальною, ні формалізованою, а тому не мала якостей зручного та компактного методологічного інструмента (органона). Китайська протологіка одночасно і протистояла нумерології і залежала від неї. Так перебуваючи під впливом нумерологічного понятійного апарату, в якому поняття "протиріччя" ("контрадікторность") було розчинено в понятті "протилежність" ("контарність"), протологічна думка не зуміла термінологічно розмежувати "протиріччя" і "протилежність". Це в свою чергу, істотним чином позначилося на характері китайської протологіки і діалектики, адже і логічне, і діалектичне визначаються через стосунок до протиріччя.

О.Ю. Рудич, студ., ЧНПУ ім. Т. Шевченка, Чернігів*

РЕАЛІЗМ ЧИ УТОПІЯ ЯК ОДНА З АНТИНОМІЙ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМУ

Важко знайти якусь філософську проблему, яка б не сягала своїм корінням у філософію Стародавньої Греції. Якщо говорити про таку популярну в добу класики тему як тема держави та державотворення, то саме Платон і Аристотель заклали дві основні парадигми у розуміння цієї проблематики, які відтворюються на протязі всієї історії аж до нашого часу. *Мова йде про протистояння віри в можливість ідеальної держави (Платон) і відношення до держави як принципово недосконалого механізму, який може трохи покращуватися та значно погіршуватися, але ніколи не буває довершеним (Аристотель).*

З визначенням у цій площині проблеми пов'язано і вирішення питання про співвідношення людини і держави як *мети і засобу*. Людина для держави чи держава для людини? – ось сенс цієї опозиції.

Людина для держави, а не держава для людини – кредо політичної думки Платона. Особистісні бажання, щастя людини, сім'я, любов – все це приноситься в жертву ідеальній державі Платоном. Наприкінці свого життя він на-

* Рецензент – канд. філос. наук Столяр М.Б.

віть забув про те, що перші його роздуми в напрямку найкращого правління виникли під впливом страти Сократа. Молодий Платон тоді не міг зрозуміти, чому найкращого з людей жителі Афін вирішили позбавити життя. Він пов'язував таке фатальне рішення з демократичним типом держави, який, на його думку, з необхідністю передбачає неповагу до старших (батьків, вчителів), свавілля, бунт проти всього, що обмежує людські пристрасті, панування інстинктів та низьких почуттів. Тобто Платон розпочав мислити в напрямку ідеальної держави не стільки тому, що державу вважав важливішою за людину, а тому, що людину, подібну до Сократа, хотів би бачити на чолі держави; такої особистості хотів би він відкрити найширші можливості для діяльності та спілкування. Та поступово акцент переноситься Платоном з особистості на соціальне ціле. Постає філософа стає абстрактною, узагальненою.

В Аристотеля, навпаки, щастя людини, самореалізація особистості є мірилом справедливості держави. Філософ критикує Платона за його негативне ставлення до "приватної власності" як джерела більшості суспільних негараздів та за його заперечення сім'ї. Аристотель не відкидає можливості покращення держави та людини та вважає, що ці спроби повинні спиратися на знання реальної людської природи та конкретних форм державності. Здається, він розуміє, що реалізація платонівського плану можлива лише із застосуванням систематичного насильства. Свої теоретичні погляди щодо держави Аристотель формує на основі багатого емпіричного матеріалу, дослідження чисельних конкретних держав, тоді як Платон виводить необхідність ідеальної держави з ідеї.

В добу середньовіччя подібну антиномію відтворюють, з одного боку, отці Церкви, які вважали Царство Боже на землі неможливим, та представники чисельних ересей, що мріяли про 1000-річне панування Христа на землі (хіліазм або міленаризм).

Середньовічні хіліастичні вчення, з точки зору відомого релігійного філософа Сергія Булгакова, були продовженням історії іудейського хіліазму у псевдо християнській термінології. Ці вчення було покладено в основу численних соціалістично-революційних сектантських рухів доби середньовіччя. Найчастіше вони мали яскраво виражену гедоністичну спрямованість: послідовники цих ідей стверджували, що царство Христа буде часом фізичних насолод праведників вже в цьому житті. Такі погляди проповідували евіоніти, монтаністи, Аполлінарії та його послідовники тощо. Інший варіант хіліастичного вчення під тисячолітнім царством Христа на землі мав на увазі духовне блаженство християн в земному житті. Навіть дехто з святих отців висловлював окремі хіліастичні ідеї в другому варіанті. Особиста точка зору з питання, яке ще не знайшло канонічного вирішення, є нормою богословського дискурсу. Та після II Вселенського Собору, який відбувся у 381 році, питання тисячолітнього царства Христа, про яке йдеться в Апокаліпсисі, було вирішено. Собор визначив тисячолітнє царство Христа як час існування християнської церкви. Отже в добу середньовіччя дискусія про можливість ідеального царства на землі ідеальної держави та відповідне суспільне протистояння продовжується в нових формах.

Наступний сплеск інтересу до цієї антиномії в Новий час привів до революції XIX ст. Останні, найбільш потужні спроби втілити мрію про ідеальну державу відбулися у XX сторіччі та привели до існування чисельних тоталітарних режимів. Дуже сильний вплив свідомості тої доби відчувається і сьогодні на посттоталітарному просторі.

То чи знайде своє вирішення ця проблема в майбутньому? Чи можемо ми сподіватися, що колись людство знайде остаточну відповідь на питання, якою мірою можливо покращення суспільно-політичного та економічного життя людини, яке не буде виключати основних людських прав і свобод? Можливо, відповідь на це питання дав на початку XIX ст. німецький філософ І. Кант, який перерахував декілька антиномій, в які впадає людській розум, коли намагається вийти за певні межі своїх можливостей. Він вважав, що *ніколи* людина остаточно не відповість на питання, чи є світ кінечним, чи безкінечним, чи має він свій початок в часі, чи ні тощо. Всього Кант нарахував чотири антиномії. Нам здається, що антиномію, яку представляють соціально-політичні вчення Платона та Аристотеля, можна додати до тих чотирьох.

Ю.С. Саліженко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
jula@3g.ua

ФЕНОМЕН СОВІСТІ В АНТИЧНІЙ ТА ХРИСТИЯНСЬКІЙ СВІДОМОСТІ

Питання про існування совісті в свідомості елліна спершу може здатися парадоксальним, адже сучасній людині надзвичайно важко уявити, що це поняття не було відоме в добу античності. Проте при більш детальному перегляді античної літератури ми бачимо, що ця проблема не така проста, якою здається на перший погляд.

Якщо для початку звернутись до лінгвістичного аналізу терміну "совість", можна побачити, що в основних європейських мовах "совість" позначає "сумісне знання" ("so-vest", "con-science", "ge-wissen"). Таким чином, совість з самого початку передбачає погляд зі сторони, але погляд не іншої людини на нас, а наш власний, звернений всередину.

Частіше всього ми застосовуємо термін "совість" для позначення певного природним чином властивого людині начала моральності. Це, можна сказати, внутрішній голос людини, що спонукає до певної дії або утримує від неї, керуючись моральнісними принципами. Це діалог людини зі своїм внутрішнім "Я". Тобто знання про моє "Я" передбачає не наявність іншої людини, спостерігача, здатного оцінити вчинок. Ні, спостерігачем тут виступає сама людина, здатна подивитись на себе збоку, здатна до самоусвідомлення, і муки совісті пов'язані не зі страхом бути покараною, а з бажанням розібратись у власних думках, вчиняти правильно, бути чистою перед самою собою.

Звернімося тепер до творів античної літератури, аби дослідити особливості внутрішнього світу давнього грека, які суттєво відрізняють його від пси-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Олександрова О.В.

хічного складу людини нашого часу. В ситуаціях, коли поняття "совість" було б найбільш доречно застосувати, ми зустрічаємо термін "syneidesis". З цього приводу А.А.Столяров стверджував, що вживання зазначеного терміну у Евріпіда в його "Орестей" є першим випадком чіткого застосування "syneidesis" в значенні "совість". Але все ж більш вагомими аргументи знаходимо у Г.Г.Майорова, В.Н.Ярхо та О.Г.Дробницького. Зокрема Ярхо стверджував, що в Евріпіда, як і в інших творців античної доби, дієслово "sunodia" виступає в значенні "добре знати", "знати про себе", а це дещо інший аспект.

Дослідники, що розглядали проблему совісті у давніх еллінів, наводять в якості прикладу такі твори як "Одіссея" Гомера, "Прометей" та "Антигона" Есхіла та інші. В жодному з цих творів немає не лише понять, які були би близькими до поняття совісті, але важко навіть знайти описові характеристики, які можна було б прийняти за моральнісні страждання, які ми пов'язуємо з фактом совісті. В якості "голосу", що втручається в життя персонажів, виступають або боги, або певні міфологічні створіння, або ж герой втрачає розсудок, що також викликано діями зовнішніх сил. Ні про яке розщеплення свідомості на само-усвідомлення, ні про яку внутрішню рефлексію тут не може бути й мови.

В якості критерію оцінки своїх вчинків герої античної літератури користуються зовсім іншими поняттями, аніж совість. Визначну роль в оцінюванні ними своєї поведінки частіше грають стани, що відбивають терміни "aishros" та "aishino". Але вони позначають не внутрішній стан, а певний об'єктивний критерій. Відповідно, це сором та безчестя. В чому ж відмінність сорому та совісті? Сором передбачає в першу чергу оцінку ззовні, совість – зсередини. Тому для елліна основним мотивом, що спонукає його, є не "внутрішній голос", а орієнтація на об'єктивно існуючі моральні норми, доступні перевірці та оцінці ззовні. Людина в античних творах соромиться своїх дій, що стали усім відомими та призвели до її знеславлення. Совість же, навпаки, передбачає самооцінку героя, яка не залежить від поінформованості оточуючих про його вчинок. Наприклад, софоклівська Деяніра ("Трахінянки"), що орієнтується на оцінку ззовні, вважає, що протиправна дія, яка здійснена у темряві, не соромить людину.

Лише з руйнуванням античного світу стали помітними контури інтеріоризації духовного життя. І лише в моральній свідомості раннього середньовіччя феномен совісті посідає цілком виключне місце. Лише в християнському середньовіччі виникає розуміння подвійності людської природи, а тому й розвивається особистісна самосвідомість. Під впливом цих процесів в контексті середньовіччя формується практика сповіді. Вона вимагала від прихожанина аналізу та оцінки своєї поведінки, звертала його духовний погляд всередину себе і, таким чином, певно, здійснювала й виховний вплив. Звісно, спершу подібна процедура потребувала допомоги та настанов священника, проте з часом була закріплена в свідомості середньовічної особистості.

Вже в XIII-XV століттях широко розгортаються основні суперечки навколо статусу совісті в структурі душі. Бонавентура, Генріх Гентський, Фома Аквінський, Дунс Скот та багато інших середньовічних мислителів розмірковували

над цим питанням. Цікавими є ідеї стосовно статусу гріха та совісті у П'єра Абеляра, який виділяв інтенцію, тобто намір до дії, як складову гріха. Таким чином, акцент робився на внутрішніх розмислах, внутрішніх протиріччях в душі людини, тобто на совісті, що врешті-решт мала призводити до перемоги добродетелі в людині.

Отже, як бачимо, свідомість людини пройшла довгий шлях, перед тим як звернутись до свого внутрішнього морального світу. Античність не знає подібного розщеплення свідомості, в якості критеріїв оцінки поведінки людини вона висуває об'єктивні фактори і обов'язково передбачає оцінку вчинків ззовні. Розпад античного світу, зміна рис людської особистості, розвиток філософської думки – все це зробило можливим звернення людини до своєї суперечливої природи, а отже призвело до формування нових духовних цінностей і до появи такого феномену як совість.

Є.В. Сідоріна, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

ІСИХАСТСЬКИЙ ДОСВІД НА ШЛЯХУ ПОБУДОВИ НОВОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У наш час в філософії відбувається пошук нових способів осягнення людини. Адже, на думку багатьох дослідників, поряд з настановами анти-антропологізму філософія намагається побудувати новий образ людини. Тому цікавим є звернення до досвіду минулого, який, можливо, ще не отримав належного філософського осмислення. Як відомо, одним з найяскравіших відкриттів християнства у порівнянні з добою Античності є розуміння Бога як Абсолютної Особистості. Людина, що створена за образом і подобою Божою, повинна розкрити цю особистість в собі. Бо особистість – це не те, чим людина є від народження, а – це те, що є заданим для неї, те, чого вона повинна прагнути. Розкриття людської особистості відбувається в процесі обожнення, яке постає у спілкуванні людини та Бога.

Останнім часом все частіше можна почути розмови про необхідність звернення до ісихастської практики, яка ще не отримала належної оцінки. Ісихазм – це містико-аскетична практика православного подвижництва, що виникає приблизно в IV ст. н. е. Саме в ній процес духовного сходження людини розглядається як послідовність певних етапів-сходинок, які людина повинна здолати на шляху до Бога. Внутрішній досвід аскетів, що напружувалася та перевірявся роками, поступово перетворився у систему поглядів і на людину. Адже предметом внутрішнього досвіду аскета стають його власні дії, бажання, імпульси тощо. Це призводить до розуміння людини не як чогось сталого і незмінного, а навпаки, вона усвідомлюється у цілісності своїх проявів (як зовнішніх, так і внутрішніх) і в динаміці. Поступово створюється уявлення про те, що ці прояви – суть невинний потік енергій, що відповідають її прагненням і бажанням. Саме тому подвижники складають уявлення про "енергійний образ" людини. У звичайному стані, всі ці енергії людини

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Олександрова О.В.

розпорошені. Завдання ж аскета полягає у зібранні всіх цих енергій в єдиному спрямуванні до Божественного. Для досягнення такої концентрації аскет залуцає собі на допомогу досвід "умного делания" та "трезвення", або уваги. "Умное делание", що складається з уміння "зводити розум в серце" та безупинної молитви, і постійна увага аскета до себе, своїх помислів – це його найголовніші помічники на шляху від спокути до обожнення. Вони допомагають йому на кожному етапі сходження, доки він не досягне своєї остаточної мети – поєднання-діалогу з Богом.

Тому найголовнішим для ісихаста залишається містичний досвід. Без цього досвіду практика ісихазму була б позбавлена сенсу. Містичним досвідом можна назвати такий досвід, який спрямовує людину до її онтологічної границі, змінює спосіб її існування. "Область мистического опыта составляют явления не столько редкие или исключительные, необычайные, сколько такие, которые можно назвать *онтологически пограничными*: явления, в которых "идет речь" о преодолении границы, выходе за пределы самого способа бытийствования человека..." [Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Гуманитарная литература, 1998. – С. 198]. Саме такий досвід отримує аскет, коли спрямовує себе до свого вищого духовного стану, до границі горизонту свого існування. Він залишає свою стару, "ветхую" природу для того, щоб перейти цю границю і осягнути себе у новій якості. Під час обожнення відбувається повна трансформація всієї людини, адже подвижники визначають, що людина може знаходитися у трьох станах: протиприродному, природному та надприродному. Переживаючи містичний досвід, людина трансцендує, повністю змінюючись при цьому, переходячи у надприродний стан.

Таке трансцендендування, якщо звернутися, наприклад, до постмодерної філософії, може деяким чином нагадувати процедуру трансгресії, адже остання також розуміється як перехід межі людської природи. Проте сприйняття цієї природи та вихід за неї усвідомлюються тут зовсім по-іншому. Адже для послідовників трансгресії (Фуко, Батай), природа людини – це просто сукупність різнорідних початків (напр. соціальних, сексуальних та ін.), які мають відповідні форми. Подолання початків – це поступове знищення форми кожного з них, поки не знищаться всі. Теорія трансгресії не передбачає цілісного розуміння людини, яке існує в ісихастській практиці, де людина відпочатково усвідомлюється холистично, тому і обожнюється вона вся. Прихильники трансгресії, навпаки, ніколи не розглядають людину як щось цілісне. Це призводить до абсолютно протилежного ефекту, ніж той, який можна спостерігати в ісихастській практиці. Адже якщо в ісихазмі людина, виходячи за границю свого онтологічного горизонту, набуває завершеності, то за умов трансгресії, навпаки, ми можемо казати про анігіляцію і руйнацію людини. Саме тому досвід ісихазму, що розкриває людину в усій її повноті під час співпраці (синергії) з Творцем є таким важливим для нас.

Цей процес трансцендендування (як наслідок християнського обожнення) передбачає абсолютне поєднання Божественних енергій та енергій людини, спрямованих до Нього. Звертаючись до досвіду ім'яславців, ми можемо сказати, що і Ім'я Боже – це Його енергія. Людина містить в собі Ім'я Боже. Про-

те Богу це Ім'я властиве по сутності, людина ж Його має енергійно, за благодаттю. Тому їй це Ім'я може бути властиво лише в тій, чи іншій мірі. І чим більше людина долучається до спілкування з Богом, тим більше вона втілює в собі це Ім'я, відкриваючи в собі свою Божественну сутність [див. *Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы* / А.А. Тахо-Годи (сост.и общ. ред.). – СПб.: Алетейя, 1997. – 616 с.]

Такий досвід розуміння зв'язку людини і Бога відкривається в ісихазмі. А осмислення переходу людини до свого найвищого стану, повної її трансформації відкривають нам перспективи для побудови мета-антропології. Де людина більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Що дозволяє зрозуміти людину в усій її повноті. Адже Бог як Абсолютна Особистість покладає онтологічний горизонт до якого прагне людина. Саме тому Хоружий С.С. стверджує, що "ісихастський досвід – це досвід антропологічний" [*Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 91*], всю філософську глибину якого нам ще потрібно досягнути.

Х.В. Стародубець, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
KhrystynaStarodubets@gmail.com

УСВІДОМЛЕННЯ ЧЕРЕЗ СВОБОДУ ВОЛІ ЄДНОСТІ ЗНАЮЧОГО ТА ЗНАННЯ У МІСТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Я. БЬОМЕ

Цікавим та суперечливим питанням у християнській філософії медієвістики є питання свободи волі. Дуже часто розмірковують наступним чином: якщо шлях людини та її доля вже відомі Богу, то ніякої свободи волі в межах християнства бути не може. Будучи суперечливим, це питання стає предметом багатьох досліджень. Один із варіантів його вирішення знаходимо у працях німецького філософа Якоба Бьоме.

Свого часу Гегель називав Я.Бьоме першим німецьким філософом. Його вчення про шлях пізнання Бога має містичний характер, але цілком вкладається в рамки християнського світосприйняття, і в жодному випадку їм не суперечить. У процесі сходження до Бога основною сходинкою повинно бути досягнення пізнання свого "Я" (Ichts). Для цього відправною точкою пізнання Бога є мука (Qual), яка тлумачиться як внутрішні зусилля людини, духовне джерело (Quelle), відкрите за допомогою волі, яке спонукає до діяльності через розгортання сили та властивостей (Kraft und Qualität) Божественної Природи: "Коли підносить людина дух свій в Бога, тоді тече в ній Дух Святий..." [*Якоб Беме. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – СПб.: Амфора, 2008. – С. 47*]. Жодна річ не здатна розкрити себе для самої себе без муки та зусилля, прикладених для поборення вічних суперечностей, з метою здійснення вибору між світлом і темрявою, гнівом і любов'ю, Богом і дияволом. Однак функції волі не обмежуються участю у пізнанні власного "Я".

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

Воля забезпечує цілісність, єдність суперечностей, тобто завжди прагне до досконалості, до Божественної Сутності, яка полягає у постійному віднаходженні Бога в самому собі. Будучи центральною ланкою у процесі поєднання суперечностей, воля підносить людську природу до такого гармонійного стану, в якому панує любов і радість. Адже в тих випадках, коли душа не прагне пізнання і не схожа на Бога, вона не схожа на саму себе (Св. Бернар). Як тільки людині набридає статус усередненого індивіда, вона, спрямована свободою волі піднімається та пронизує весь світ у прагненні пізнання Істини.

Філософська конструкція Якоба Бьома уникає сталих понять та наукових форм, а постає перед нами в образах, алегоріях та метафорах. Медитації цього неперевершеного містика ґрунтуються на діалектиці, однак спосіб пізнання його – у "розгортанні його божественних інтуїцій" [*Гельс Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб, 1994. – Книга 3. – С. 297*]. У контексті розгляду питання волі, на відміну від попередніх філософів епохи Середньовіччя, Я.Боме не використовує поняття Провидіння. Німецький містик не ставить перед собою завдання дослідити проблему співвідношення долі та Провидіння. Однак можна провести паралель між цією проблемою та проблемою співвідношення волі людської та божественної, яка є досить близькою до першої.

З'єднуючою ланкою між тварним і трансцендентним світами є прагнення і воля людини перейти в один горизонт з Богом через процес містичного пізнання. При цьому потрібно пам'ятати про те, що ті критерії, які ми застосовуємо у матеріальному світі, є відмінними від тих, що виконуються у Божественному світі. Виходячи з цього, ми не можемо говорити про напередвизначеність людського життя, бо в такому разі ми поневолі приписуємо Богу часову належність, а це неможливо, адже Він трансцендентний, Він – поза часом, Він є сама вічність.

Якоб Боме наголошує на тому, що однією зі складових людської волі є така якість як прив'язування людини до матеріального, тварного, земного світу. Та для того, щоб пізнати власне "Я", людина повинна звільнитися від тварного воління та відкрити тонку сутність своєї волі – основу всього існуючого, Істину Божественну як власну. Звісно, може виникнути питання: а чи не відбуватиметься процес розчинення людської волі в Божественній? Можна відповісти словами відомого дослідника містицизму Олдоса Хакслі: "Звільнення – це відхід від часу до вічності... Нам дана свободна воля для того, щоб її зусиллям ми могли ліквідувати наше свавілля і назавжди поселитись у "країні благодаті".... Ми, наче еолова арфа, наділені здатністю або підставляти себе вітру Духу, або ховатися від нього" [*Aldous Huxley. The Perennial Philosophy. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 12*].

Процеси пізнання власного "Я" та Богопізнання – це творчі процеси. Аналізуючи творчу діяльність, Бердяєв пише: "Людина по своїй сутності вже є розривом у природному світі, вона не вміщається у ньому" [*Бердяєв Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989*]. Воля людська виконує підготовчий процес – вона поєднує та відшліфовує земні суперечливі властивості людської сутності, "готує" людину до відкриття в собі Бога. Воля про-

буджує зусилля, муку, діяльність, що спрямовані на пізнання Бога, і водночас на самознищення тварної складової в собі. Виходить, що людська воля є джерелом пізнання Бога і в той же час вона чинить опір цьому пізнанню на початкових етапах пізнання. У такій суперечності ми вбачаємо діалектику, до якої часто вдається Я.Бьоме, однак, варто зазначити, що методом філософування його була особлива діалектика, яка була імплантована в інтуїтивно – споглядальний досвід ясновидця.

Якоб Бьоме акцентує увагу на двоякій природі людини: людина як творіння і людина як Бог. Воля людини виступає як одухотворена внутрішня сила, яка робить перший крок до позбавлення людиною своєї тварної природи, яка спрямовує людину до зближення з Божественною Любов'ю, яка "працює над створенням Бога" (Св Іоанн Креста) та відтворенням Бога в собі. Адже серед усіх творінь Бога, лише людина має потенціал бути цілковито наближеною до Нього, прагнути та пізнавати Істину божественного Слова, бо будучи створеною за образом та подобою Його, вона від народження наділена свободою волі. Свобода волі є беззаперечною і безсумнівною благодаттю та істиною у християнстві, оскільки життя християнина – це постійна творчість, постійна реалізація волі у пізнанні самосвідомості. "В самосвідомості піднімається для людини яскраве сонце" (Штайнер), яке освітлює людині шлях свободної волі до вічної і нескінченної сутності.

Отже, окреслюючи людське життя як творчий процес, Я. Бьоме надає волі статус рушійної сили цього процесу, яка є об'єднуючою ланкою двох світів: природного (людського) та духовного (Божественного). Свобода волі надає людині можливість безпосереднього досвіду спілкування душі з Богом, пізнання Бога через самопізнання, долучення до джерела вічної Філософії. Свобода волі є "духовною благодаттю... і дається людині для того, щоб допомогти їй досягнути основної мети, яка є поверненням до цієї Основи з царства часу та егоїзму" [Aldous Huxley. The Perennial Philosophy. – М.: Рефлбук; К.: Ваклер, 1997. – С. 76]. Вона веде людину від матерії до Бога, допомагає людині оволодіти знанням, яке єднає її з Богом, адже Бог та особистість людини єдині у знанні.

А.О. Тарасенко, студ., ЧНПУ ім. Т. Шевченка, Чернігів *

АНТИЧНИЙ СКЕПТИЦИЗМ ТА РОЗВИТОК НАУКИ

Видатний знавець античної філософії О.Ф. Лосєв у передмові до академічного видання творів Секста Емпірика зауважив, що докладне дослідження скептицизму ще залишається справою майбутнього [Лосєв А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Емпірика // Секст Емпірик. Сочинения в 2 тт. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 58]. Однак, незважаючи на це, в цілому можна стверджувати: основні постулати цієї філософської школи корелюються з ґносеологічними принципами науки.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Столяр М.Б.

Саме тому *предметом* нашого виступу є вплив античного скептицизму на розвиток науки в цілому та методологічний вплив цієї філософської парадигми щодо сучасної науки.

Перш ніж говорити про зв'язок античного скептицизму та сучасної науки згадаємо, що скептицизм був тією філософською школою, яка з самого початку була вкоріненою в процес наукового пізнання. Мова йде про вплив тогочасної медицини на розвиток скептицизму і про зворотній вплив цієї філософської школи на медицину. Саме в медицині розкрився глибинний *гуманістичний* сенс античного скепсису, який знайшов своє втілення, зокрема, в принципі "не зашкодь". Ні в якій науці категорична безпідставність не є настільки наочно небезпечною, як у медицині. Тут краще покладатися на захисні сили організму, ніж помилитися та призначити неправильне лікування. Та скептики не задовольняються обмеженням категоричності тільки відносно очевидної небезпеки в межах медицини. Вони вимагають уникнення категоричних суджень в процесі будь-якого пізнання як загального, універсального гносеологічного принципу. У цьому контексті слід зауважити, що скептики досить плідно вплинули на формування *культури наукової дискусії*. В наукових колах за традицією скептиків не прийнято висловлюватися занадто категорично. Ні про що з того, що буде сказано, ми не стверджуємо, що воно є у всьому так, як ми про нього говоримо, але викладаємо кожну річ згідно з тим, як вона нам здається, — говорили скептики.

З іншого боку, античний скепсис вимагав (хай це була неявна вимога) розгляду різних, *альтернативних* положень. Античні скептики не були агностиками, вони не заперечували можливість істинного пізнання, вони просто брали під сумнів цю можливість. Вони не заперечували істину, а говорили, що цю істину поки що не знайшли: ми не знаємо істину, ми її шукаємо. Якщо справді "шукаємо", значить не відкидаємо "з порога" інші теорії. Якщо "шукаємо", то не стаємо в позицію догматичного закріплення якоїсь однієї наукової парадигми. Сьогодні важко сказати, який зв'язок в конкретних особах існував між філософією скептицизму та існуванням в науці доби еллінізму *альтернативний* теорій, зокрема, геоцентризму Аристотеля та Птолемея та геліоцентризму Арістарха Самоського, та зв'язок цих артефактів культури елліністичної доби просто кидається в очі. Давайте поміркуємо, які висновки можна було зробити з факту існування протилежних концепцій всесвіту, якщо вираховання сонячних та місячних затемнень, незалежно від системи координат, давало *один й той самий результат*? Очевидно, що така наукова практика "працювала" на гносеологію скептицизму. І хто б "чіплявся" за Птолемеєвську систему пізніше, в добу середньовіччя та Відродження, навіть не зважаючи на величезний авторитет Аристотеля, якби час затемнень не вираховувався так само точно та й ще більш раціонально (менша кількість математичних дій), ніж в межах геліоцентричної системи? Тим більше, що геоцентризм більше відповідав антропоцентризму доби Відродження.

Та найбільший вплив античний скептицизм все ж таки має на *некласичну* науку. Згадаємо, що один з тропів скептика Агріппи (I ст. н.е.) відкриває завісу над фундаментом наукової теорії, яка базується на певних аксіомах, що не потребують доведення та приймаються на *віру*. Якби це положення па-

м'ятали представники філософії просвітництва, вони б не наважилися стверджувати *абсолютну* несумісність науки та релігії, розуму та віри. В XIX ст. наведений троп приводить до створення неklasичної науки. Очевидне для класичної геометрії (паралельні лінії не перетинаються) стає не очевидним для геометрії неklasичної. Пізніше знаходиться і експериментальна основа, що підтверджує положення про перетин паралельних прямих. Фактично той самий троп Агріппи ми маємо в сучасній логіці. Це знаменита теорема Гьоделя про неповноту формальних систем. Зміст цієї терми можна звести до наступного: ланцюжок логічних доведень може тягнутися скільки завгодно, та в нього все одно є початок, певні висхідні положення, *довести які неможливо в принципі* [Gödel, Kurt. On Formally Undecidable Propositions of the Principia Mathematica and Related Systems. I. – 1931 // The Undecidable: Basic Papers On Undecidable Propositions, Unsolvability Problems And Computable Functions / Davis, Martin (ed.). – New York: Raven Press, 1965. – P. 6-8].

Якщо в більшості своїх тропів скептики звертають увагу на сумнівність інформації, що пройшла через "сито" почуттів, то останній троп є вже виходом на рівень критики *раціонального* пізнання. Більшість античних філософів відносилися скептично до чуттєвого, емпіричного пізнання (крім перипатетиків) та ніхто з них крім елеатів та частково Сократа не зазіхав на майже абсолютні для античної філософії можливості розуму. Отже, аргументовану критику можливостей раціонального пізнання розпочали також скептики.

Вплив античного скептицизму на сучасну науку знайшов своє відображення і в філософії науки XX ст. Мова йде, зокрема, про принцип *фальсифікації*, запропонований відомим представником неопозитивізму Карлом Поппером. За Поппером *наукове положення відрізняється від ненаукових тез тим, що воно може стати предметом критики та бути спростованим*. Будь-які спроби закріпити навечно певні наукові положення чи теорії виводять ці положення за межі науки і перетворюють їх на міфи. Тоді наука починає тупцювати на місці, починається відтік творчих кадрів, розвивається корупція та інші негативні явища. І навпаки, – тоді, коли в науці існують протилежні позиції, різні парадигми, представники яких активно дискутують між собою, можна говорити про період інтенсивного розвитку певної дисципліни. Також, думаю, що принцип фальсифікації було б непогано частіше згадувати представникам сучасної української історичної науки, яку я, як майбутній фаховий історик, маю честь представляти.

Л.В. Терехова, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

МІСТИКА ХІЛЬДЕГАРДИ БІНГЕНСЬКОЇ У КОНТЕКСТІ ТА ПОЗА КОНТЕКСТОМ МІСТИКИ ЛЮБОВІ

Історико-філософській літературі, що присвячена жіночій містиці Середньовіччя, притаманна дослідницька некоректність: означений феномен роз-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Олександрова О.В.

глядається як явище однорідне та однотипне. Відповідно до цього всю жіночу містику кваліфікують як містику любові, в основі якої, – досвід індивідуального любовного зв'язку душі з Богом. Але "шлюбна символіка", через яку описується цей зв'язок, не обов'язково корелює із реальною статтю (творчість Бернара Клервоського є яскравим тому підтвердженням), тому долучати до числа містиків любові всіх середньовічних містичок було б необачно. Якщо, наприклад, творчість Мехтільди Магдебурзької, Хадевіки Анверської, Маргарити Порете безсумнівно є містикою любові, то вчення Хільдегарди Бінгенської охоплює значно ширше коло проблем і радше може бути класифіковане як метафізична містика. Проблема зв'язку душі людини і Бога для містики любові є не лише основною, а по суті й єдиною, для Хільдегарди ж вона виявляється нерозривно пов'язаною із космологією та антропологією. Саме тому містика Хільдегарди Бінгенської водночас і внутрішня (прагне пізнати Бога і душу) і екстравертована (спрямована на проникнення в таємниці світу).

Хільдегарда джерелом своїх книг вважала Бога, бо саме Його голос інтерпретував образи в її візіях. Неодноразово Хільдегарда порівнює себе із "пером, що не має зовсім ваги, а лише несеться вітром", або "трубою Бога", щоб підкреслити свою меншість відносно Бога. Вона наполягає, що є лише посередником, адже автором є Правдива Мудрість або Живе світло. Хоча кожна візія Хільдегарди починається словами від першої особи (від "Я"), але це "Я" є знову ж тільки дверима, в які входить хтось інший – Бог. У містичних листах Хільдегарди немає наголосу на винятковості, особливій інтимності діалогу між душею і Богом, яка притаманна іншим містикам. Більше того, йдеться про людину, яка через свою цілісність нерозривно пов'язана із цілісністю творіння і через те стала уособленням, всього, що створено.

У видіннях Св. Хільдегарди не знайдемо жодних ознак, розповсюдженої в той час містики серця чи містики любові. Обійми і поцілунок – улюблені образи містики любові – якщо і з'являються у видіннях Хільдегарди, то зовсім в іншому значенні: вони – спогади про "містерію початку". Бог Отець спонукає людину до життя обіймами і поцілунком, що виходять із Його серця. До цього людина – лише брудний шматок глини, Бог із милості творить його і прикрашає. В доброті Бога – батьківщина людини, її дім. В глибині свого серця людина досі зберігає пам'ять про своє творіння. Важливим є те, що Бог Отець сприймається як родитель людини, проте, не просто як батько, а ще й як мати. Ісус же є братом людині [Betz Otto. Hildegarda z Bingen. Cztery roky roku. – Krakow: Astraia, 2007. – S. 14]. У Хільдегарди достатньо сміливе і неконвенціональне розуміння Бога: не лише добре знані образи Отця, Володаря, Пастиря, але й вживання жіночих атрибутів, Хільдегарда говорить про материнську любов Бога. Візіонерка часто вдається до вживання неособових символів, щоб надати таємничості божественності: досвідчення (осягнення) Бога у вогні, воді чи вітрі, у фігурах кола і кулі відкривається його таємниця.

Та при цьому у Хільдегарди немає субординації. "Божественність не може бути поділена. Вся вона залишається непорушною, без будь-яких змін", – зазначає Хільдегарда у праці "Liber Divinorum Operum", тим само постулюючи єдність Трійці. Хільдегарда – одна із небагатьох жінок-містиків, кого тур-

бує питання єдності Трійці, хто не забуває, що Бог – це Трійця, у той час, як інші містички зосереджуються на особі Ісуса як свого Небесного Нареченого. У Хільдегарди зовсім відсутній еротичний запал, притаманний містикам любові, коли вони пишуть про Ісуса. Символи, за допомогою яких вона описує душу, цілковито суперечать образам містики любові.

Тлумачення душі Хільдегардою, хоча і пов'язано із символікою статі, проте, для неї душа – не діва, не жінка, а чоловік. У трактаті "Liber Divinorum Operum", розмірковуючи про природу душі і тіла, Хільдегарда виводить їхню єдність із єдності чоловіка та жінки. Тіло було б нічим без душі, а душа нічого б не пододала без його чину (діяння). Тож тіло і душа в людині єдині (і людина погоджується з цим). Якби чоловік був сам або жінка залишалася самотньою, не з'явилася б не просто жодна інша людина, а й людина взагалі. Отож чоловік і жінка існують як єдність, де чоловік – це душа, а жінка – тіло. Тому, хоча чоловік і жінка відрізняються один від одного, вони обоє однаково достойні, в них обох приховано частину таємниці божественної подоби. Тлумачачи біблійний опис створення світу, Хільдегарда зазначає, що обидві статі пов'язані між собою в такий спосіб, що одна стать лише знаходить себе через іншу. Без жінки і чоловік не називався б чоловіком, без чоловіка і жінка не була б названа жінкою. Жіноче є справою для чоловіка, а чоловіче – розрадою для жіночого, жодне з них не може жити один без одного. Крім того, чоловіче вказує на божественність, жіноче на людськість Сина Божого. Саме через те, що чоловік порівнюється із Божественністю Христа, а жінка із Його людськістю, не можна говорити, що одна стать є в чомусь вищою за іншу, вони рівноцінні, є єдністю рівноцінних елементів. Проведення аналогій між онтологічною розподіленістю людського життя на чоловіче і жіноче та єдністю в цьому розрізненні й подвійності і водночас єдності природи Христа є абсолютно оригінальною концепцією, аналогів якій важко відшукати в Середньовіччі.

Символіка чоловічого і жіночого також прослідковується у листах Хільдегарди, гімнах до Діви Марії та моральній драмі "Ordo Virtutum". У гімнах до Діви Марії наявна антитеза Єви і Марії. Здавалося б, у загальнохристиянському сенсі звинувачення Єви у появі зла. Марія постає як "цілительниця... яка вилікувала гіркі, смертельні рани, що заподіяла Єва творінню... повернула те, що Єва в гордошах своїх забрала", а Єва як така що "зіпсувала творіння Бога" [Modlitwy Hildegardy z Bingen. – Krakow: Astraia, 2008. – S. 88-91]. Але ця слабкість жіночого виявляється вкоріненою у світобудову, Хільдегарда вважає, що Бог створив чоловіче сильним, а жіноче повним слабкості, але саме ця слабкість створила світ. Саме тому відповідальність за зло не цілковито покладається на Єву, як жіноче начало, а в цілому на людину як таку, що втратила знання Бога, а тепер має відновлювати його через пізнання світу і символів, закодованих у ньому. Діва Марія є символом такого мудрого пізнання, а не символом душі так, наприклад, як у містиків любові чи у подальшій містиці Мейстера Екхарта. Для Хільдегарди Марія – прообраз створення Церкви. Бог довірив лону Марії не лише Свого Сина, а майбутнє спасіння – Церкву. Марія є уособленням Церкви, в якій виявляється материнська любов Бога, дослідниця Барбара Ньюман

вважає, що Любов для Хільдегарди є жіночим аспектом Бога. У листах Хільдегарда зазначає, що "Церква також повинна бути збудована на жінці", маючи на увазі під жінкою заснування, позбавлене агресії і зухвалості, пов'язане, однак, із самосвідомістю.

Філософія Хільдегарди Бінгенської, безумовно, вписана у контекст епохи Середньовіччя, тому теми містики любові по-своєму були їй близькими, в першу чергу, як матеріал для аналізу та кристалізації власних ідей, але оригінальність її вчення та широке коло філософських питань, які вона розробляла, дозволяють позиціонувати її праці як метафізичну містику. У метафізиці Хільдегарди знаходимо витoki не лише філософії кордоцентризму (серце як пам'ять про акт творіння), а й інтенції філософії діалогу (чоловік і жінка не лише взаємодоповнюють, а продовжують творити один одного).

М.В. Тищенко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

МОЯ ДОЛЯ: СВОБОДА ЧИ НЕОБХІДНІСТЬ?

Пропоную розглянути категорію "долі" з точки зору представників різних епох: античності та "темного Середньовіччя". З одного боку – вільновідпущений раб – Епіктет, з іншого – відомий філософ та політичний діяч Северин Боецій.

У 524 році Боецій заточили до в'язниці як зрадника короля Теодоріха, де "останній римлянин" написав трактат "Розрада від філософії". Питання долі посідає в цьому трактаті чільне місце. В цьому питанні Боецій "как бы возвращает нас к классической стоической концепции всемирного закона – Логоса, действующего и как природа, и как судьба, связующего естественной детерминацией все сущее, но пропускает ее через призму платоновских представлений" [Уколова В.И. "Последний римлянин" Боеций. – М.: Наука, 1987. – С.109]. Саме в цьому напрямку спробуємо спрямувати наші думки.

Уявлення про долю у цих філософів є релігійними, проте, як не дивно, у язичника Епіктета уявлення про долю є більш релігійне, ніж у канонізованого церквою мученика. Бог у Боеція набагато більше схожий на платонівську ідею блага та неоплатонівський вищий розум, аніж на Бога-творця, як, наприклад, у Августина. Для Епіктета Бог є надмогутня істота, яка керує цим світом, та до якої варто звертатися по допомогу в боротьбі за власну доброчесність. Боецій у своєму трактаті не звертається до Бога по спасіння, до Бога його повертає Філософія.

До речі, філософію Епіктет і Боецій розуміли також по-різному. Для Боеція це остання втіха приреченого, шлях для мудрості, прекрасна тим, що долучає недосконалу людину до досконалого знання. Для Епіктета філософія – також шлях до самовдосконалення, проте перш за все в етичному аспекті. До того ж, яке вона може приносити задоволення, коли "школа філософа, люди, – это лечебница. Выходит оттуда должны, испытываю удовольствие, а боль" [Эпиктет. Беседы. – М.: Ладомир, 1997. – III. – С. 23]?

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

Для Епіктета уявлення про долю ґрунтувалося на міфах про богинь долі. Мойри прядуть одну нитку для кожної людини, яку не можна змінити. Від цього і впевненість у напередвизначеності подій і, відповідно, теза про безсилля людини. У Епіктета уявлення про людське безсилля поєднується з рабським становищем людини в світі, де нею керує завжди справедливий і не завжди зрозумілий нам Бог. До речі, Боецій, обґрутовуючи наявність зла в світі і нещастя для тих, хто цього не заслуговує, застосовує той самий аргумент: Бог (Вищий Розум) благий, аж надто благий, щоб ми його розуміли, тому варто відрізнати людську справедливість від божественної справедливості. Але якщо на думку Епіктета до Бога варто звертатися, щоб він нас почув і допоміг нам втриматися від матеріальних радощів і шукати істину в собі, то за Боецієм Бог-Розум не цікавиться створеним ним світом. Цей аспект не може не нагадувати нам мимовільну еманацию Вищого Розуму з неоплатонівської тріади. Цим частково і пояснюється обґрунтування свободи волі людини у Боеція – Бог знає наперед всі можливі потенції, які може вибрати людина, проте надає їй свободу вибору, тому що йому нецікаво, який з можливих шляхів вона обере. А якщо в людини є свобода волі, то, відповідно, немає фаталізму, властивого Епікету і Аврелію Августину, учнем якого сам себе іменує Боецій.

Епікет примиряється з долею, вона для нього природна: ми повинні вести правильне життя, щоб правильно миритися з неминучим. Зовсім інше ми маємо в християнстві. У Боеція навпаки – чим правильніше ми себе поводимо – тим більше контролю над своєю долею ми маємо. У творі "Розрада від філософії" Боецій наводить приклад про вісь та колеса – чим ближче колесо до вісі, тим менше обертів воно здійснює, чим воно далі – тим більше воно змушене обертатися. Так і в житті – чим більше людина занурена в світ матеріального – гроші, слава, почесні – тим більше вона "змушена" робити. Від таких людей часто чуємо "я мушу це робити, тому що я комусь зобов'язаний, інакше я щось втрачу". Ця тема піднімається всюди, зараз вона надзвичайно актуальна. Та мало хто здогадується, що ця проблема була віртуозно вирішена ще в шостому столітті.

Погляд Боеція поєднує в собі і язичництво, і християнство. Адже Боецій визнає в чистому вигляді і не Провидіння, і не долю, а дещо між ними середнє. З одного боку людина здійснює вічний задум Провидіння, а з іншого (будучи лише матеріальним втіленням цього Провидіння) – вона може використовувати свою свободу і проти Нього. Але тут людині потрібно діяти обережно. Порушуючи свою підпорядкованість Провидінню, людина тим самим порушує і свою абсолютну свободу, яка тотожна необхідності. Проте навіть така належність двом світам – свободі та необхідності, які є двома боками одної монети – не позбавляє людину свободи. Вибір вчинків завжди за нею, він реалізує себе через тотожність Провидіння та долі – божественної вічності та життя.

Отже, як це не парадоксально, але концепції долі у раба та помічника імператора схожі більше, аніж можна було собі уявити. Обидва мислителі вказують на перевагу духовних благ над матеріальними, проте є одна відмін-

ність, яка не дозволяє нам сказати, що концепції долі у Епіктета та Боеція однакові. Це відповідь на питання: чи є моя особистість творцем власно долі? Епіктет залишився рабом навіть в цьому, в той час, як Боецій досить витончено довів те, над чим будуть ще битися багато видатних мислителів – доля людини – вічна діалектична єдність свободи та необхідності.

Т.В. Труш, канд. філос. наук, асист., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

СИНЕРГІЙНА РЕЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ Й ТЕОЛОГІЇ У ХРИСТІАНСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Мудрість християнина Середньовіччя являє собою мудрість святих, яка була завойована аскетичною та містичною працею людини. Ця мудрість поєднує в собі мудрість віри, яка використовує розум та наполегливу працю людини. За своїм об'єктом така мудрість божественна, а за своїм методом пристосована до нашого стилю праці. Ці тези присвячуються проблемі існування християнської філософії та проблемі співвідношення філософії й теології. Адже, "Середньовіччя вміло бачити в розумі жагуче прагнення до справедливості, в науці – спрагу істини, у критиці – пошук кращого" [Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. – СПб., 2003. – С. 41].

Теоретична й світоглядна спадщина Середньовіччя пов'язана з поняттям "*християнська філософія*". Іноді вважають, що християнство дає вже готові відповіді на головні філософські питання й тим самим робить зайвим філософування. Інші переконують, що в християнстві філософія стає просто служницею богослов'я; або ж існує точка зору про те, що філософія не має нічого спільного з вірою, окрім суто зовнішньої схожості, а тому роблять висновок, що поняття "*християнська філософія*" незаконнонароджене. Тому й виникає питання: чи існує взагалі "*християнська філософія*"?

Говорячи про філософію, ми повинні розуміти, що філософія має свою особливу природу, бо філософія є мудрість. Арістотель говорив про філософію як про божественне знання, вона є постійне вдосконалення інтелекту. Августин Аврелій упевнений, що акт віри, будучи надприродним, залишається в той же час у вищому ступені розумним. Звісно, ми повинні розрізнати природу філософії (тобто, що вона є сама по собі) та її історично визначене місце в житті людини, що відповідає умовам її існування й функціонування в конкретних умовах. Якщо ми будемо говорити про філософію як про мудрість, то людська особистість по відношенню до неї може перебувати в абсолютно різних стосунках.

Грунтовний внесок у філософський зміст таких понять як: *творення, природа, гріх* – був отриманий розумом та душею саме від християнського одкровення. Ми знаємо, що богослов'я має свої мету, предмет, метод, який відрізняється від філософського. Наприклад, у Дунса Скота теологія та філософія розрізняються: за предметом (Бог або буття, адже предметом богослов'я – є саме одкровення, яке воно хоче пояснити з позицій розуму; філософія ж в свою чергу освоювала їх у відповідності зі своїм особистим поряд-

ком, порядком розумово-духовного сходження); за методом (переконання або дискурс); за логікою дослідження (одкровення або дискурс); за метою дослідження (спасіння або пізнання). Св. Фома Аквінський говорив, що філософія утримує в собі пізнання, дослідження й судження. Здається, що томіська філософія повністю раціоналістична.

Та християнин вірує, що благодать дозволить йому взнати такі речі, які одним тільки розумом неосяжні. Розуму для досягнення високих істин необхідна допомога або із середини (шляхом внутрішніх зусиль), або ззовні. Але філософія, переслідуючи свої особисті цілі, не являється служницею, вона вільна, бо є любомудрієм. При цьому цінність розуму для християнина має божественне підтвердження "це виходить із того факту, що для нього акт віри, який є надприродним, залишається в той же час у вищому ступені розумним, а це розуміє під ним користь упевненості, яка забезпечується розумом при судженні про ознаки достовірності" [Маритен Ж. О Христианской философии // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 475]. Знаходячись у християнському просторі, віра спрямовує філософію, не обмежуючи при цьому її автономії, адже філософія завжди судить про речі за своїми особистими законами, на основі своїх особистих принципів та своїх особистих критеріїв.

Але повністю стверджувати, що всі методи та принципи філософії й релігії не співпадають – було б не справедливо. "Християнська філософія не є визначене вчення...Це – сама філософія, в тому вигляді, як вона знаходиться в умовах свого існування, існування абсолютно особливого, в яке християнство ввело мислячого суб'єкта, і його розуму деякі об'єкти *видимі*, і деякі его твердження *виведені належним чином*, що в інших умовах йому в більшому або меншому ступені не вдається" [Маритен Ж. О Христианской философии // Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 638]. Хоча між філософією та теологією й існують природні розрізнення, ніщо не заважає тому, що думка, яка знаходиться в розпорядженні двох цих дисциплін, робить єдину справу. Вільна християнська мудрість може об'єднувати, не змішуючи філософію та теологію. Тому існує й сама "*християнська філософія*". Левінас Е. пише: "Відповідно Гайдеггеру, тема онтотеологічного характеру метафізики нерозривно пов'язана з характеристикою конкретної епохи. Епоха означає не проміжок часу, а певний спосіб, яким буття показує себе. Саме виходячи з цього "певного способу" час ділиться, історія розділяється. Епоха, про яку тут іде мова (епоха онто-тео-логії), охоплює всю філософію. Ця епоха не являється чимось випадковим, вона не результат деякого людського занепаду, але віддзеркалення певного розвитку певної історії самого буття" [Левинас Э. Бог и онто-теология // Эмманюэль Левинас: Путь к другому : Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. Серия АПОРИИ. – СПб., 2006. – Вып. 1. – С. 195]. Вона не є необхідною в сенсі результату дедукції; вона не являється необхідною, ні в логічному, ні в механічному, ні в діалектичному відношенні. Тому не можна сказати, що існує просто філософія, ми можемо говорити про спосіб філософування, а звідси стає необхідним визнання існування різних філософій у ході конкретної історії. Дійсно, античне філософування надихається античною світоглядною парадигмою, тоді як фі-

лософські поняття Середньовіччя мають свій склад і своє положення в історії; отже ми не можемо говорити про філософію Середньовіччя понятійними мірками античності, адже в такому випадку філософські поняття означеної доби без християнського натхнення будуть мертвими свідками надприродного дару. Тому й існує антична філософія, християнська філософія та ін., тому неможливо до середньовічної філософії підходити античними мірками.

Для прояснення таємниць буття християнська філософія використовує не тільки раціональний шлях, а й надприродний шлях, який знаходиться поза сферою раціонального, який веде до вдосконалення інтелекту. Тому християнська філософія є становленням нових форм і способів філософування через синтез богослов'я та мудрості. Досвід філософа оновлюється християнством. "Коли ми говоримо, що християнське положення філософії – це найвище і найпривілігіваніше положення, то це перш за все тому, що тільки в цьому положенні філософія може користуватися всезагальною й повною повагою, настільки непідкупно людським, що потрібно визнати за ним надлюдське походження, походження від святої істини" [Маритен Ж. О Християнської філософії // Знання и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 423].

"Довге Середньовіччя" – епоха християнської філософії, яка "являється одночасно і релігією, і ідеологією ..." [Ле Гофф Ж. В поддержку долгого Средневековья // Средневековый мир воображаемого. М., 2001. – С. 37]. За допомогою християнської віри розум філософа отримує ще більше сили у пізнанні істини. Християнство у світлі розумного споглядання прояснює та одухотворяє філософський розум. У свою чергу теологія стає начебто просякнута філософією, яка орієнтована на вищу мудрість. У період Середньовіччя "...человек утверждает себя как мастер, преобразующий и творящий. Заново раскрывается *homo faber*, сотрудник Бога и природы в творении. *Великое деяние... есть деяние творца, деяние природы или человека-мастера, подражающего природе*" [Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. – СПб., 2003. – С. 50]. Тому християнська філософія виявляє в собі особливий внутрішній зв'язок, який впливає із природи самої філософії та природи християнського вчення, це унікальний союз віри та розуму. Християнська філософія – це цілеспрямована синергія рецепція внутрішньої роботи та зовнішньої роботи людини.

В.Д. Хавероненко, канд. філос. наук, доц., КНУБА, Київ
Xavron@ukr.net

ГОЛОВНІ СКЛАДОВІ КРИТИКИ КОНФУЦІАНСТВА У "МО-ЦЗИ"

Пізнання, як стверджував Мо-цзи, мусить ґрунтуватися на визнанні первинності і достовірності особистого досвіду та ствердженні необхідності аргументувати будь-яке судження зразками та прикладами. Через це вчення цього мислителя досить часто інтерпретують як таке, що містить елементи емпіризму та матеріалізму. Цікаво, що Мо-цзи надавав великого значення поняттю дійсності, але він не продемонстрував уявлення про її розподіл на сутність і явище, так само ми не зможемо віднайти у нього

розрізнення емпіричного і теоретичного рівня пізнання. Тому, зазначена інтерпретація його вчення видається нам не зовсім коректною. Китайський мислитель вважав, що усі судження, які зазіхають на статус істинних мають ґрунтуватися на "взірці", "прикладі" їх практичного втілення. Засновник моїзму заперечив конфуціанське тлумачення знання (чжи) як, або вроджене, тобто відкрите святим мудрецам, або отримане під час вивчення канонічних книг. Для Мо-цзи, знання – результат єдності особистого та колективного пізнавального досвіду. Основою для пізнання є досвід, що розуміється як дотримання "дійсності, яку чує і бачить народ". Для того аби судження було визнане як істинне воно мусить відповідати таким трьом критеріям: має бути підстава, має бути джерело, має бути застосування. Тобто, по-перше, судження слід зіставити з досвідом предків, мудрих правителів минулого. По-друге, з думкою більшості, адже моїсти визнавали її завжди правильною, такою що відбиває волю неба. По-третє, з кінцевим результатом тих дій, що визначені означеним судженням. Міркування про критерії істинності знання, обіймали особливе місце у філософії Мо-цзи. Перший критерій, лише на перший погляд може видатись подібним до конфуціанської налаштованості на вивчення досвіду древніх. Зокрема, моїсти, на протиположність конфуціанцям, визнавали повчальним будь-який досвід збережений у колективній пам'яті, без розрізнення одкровення та буденності, крім того, прихильники цього напряму не визначали досвід древніх догмою якої неодмінно слід дотримуватись. Другий критерій, можемо визнати оригінальним надбанням моїстів, обумовлений, зокрема, специфікою їх тлумачення людського ества та природних людських потягів. Третій, пов'язаний з відомою Мо-цзи від конфуціанського фаталізму і специфіки його пояснення способу втручання Неба у перебіг подій у Піднебессі. Звідси й знецінення лі, що, на відміну від конфуціанців, вже не тлумачилось канонічним і сакральним. Те як чинити, як поводитись людина мусить визначити відповідно до конкретної ситуації, адже вона визнається відповідальною за результат, котрий потрібно передбачити. Єдиною силою, яка справді гармонізує, моїсти визнавали "всезагальну любов".

Божества і демони – духи, були визнані засновником моїзму посередниками між Небом і людьми покликаними нагороджувати мудрих і карати нищих. Аргументом на користь існування надприродних істот була, за Мо-цзи, відповідність, означеним вище, першому з другого критерію істинності, тобто наявність згадок про їх існування у древніх текстах та обов'язкова присутність в уявленнях більшості людей. Також агентом реалізації справедливості у Піднебессі моїсти визнавали "думку людей", адже вона пояснювалась ними як спосіб висловлювання "оцінки та прагнень неба". Мо-цзи протиставляв свої погляди вченню конфуціанців і критикував Конфуція. На його думку, прагнення (байдуже, чи Неба чи людини) досягти тої чи іншої мети, без зважання на інтереси учасників цього процесу, завжди призводить до безладу та катаклізмів. Тому він стверджував, що Небо з любові спрямоване до людей і ними опікується, а не через воління того аби усе відбулося певним (напередвизначеним) належним чином. Так само і правителю, на думку моїстів,

необхідно мати почуття любові до підлеглих, і лише це дозволить йому чинити вірно. Мо-цзи обґрунтував, що любов є головним природним принципом взаємин між людьми, та між Небом і Піднебессям. Цікаво, що мислитель відмовляється від наслідування конфуціанського жень, яке визначає "любовю, що роз'єднує" (бе ай). Настанові конфуціанців регламентувати ставлення людей один до одного лі та обов'язком, моїсти опонували вченням про "любов, що єднає" (цзянь ай), тобто визнанням рівності усіх. Цзянь ай – це єдина дійсна підстава світової гармонії та розвитку. Кожній людині від народження властива здатність до співчуття, і доброзичливість. Адже на рівні спонтанних реакцій люди переважно утримуються від завдавання шкоди і болю іншим живим істотам. Я приклад, Мо-цзи вказує, що навіть найзапекліший злочинець мусить подолати внутрішній спротив перш ніж убити беззахисну дитину. Щастя усіх – щастя кожного, тому мислитель наполягав, що жоден не досягне справжньої вдовolenеності життям і мудрості, якщо не зважатиме на інтереси інших. Для того аби змінити на краще лад Піднебесся, потрібно, на думку Моцзи, подолати розбрат та ворожнечу у світі. А зробити це можливо лише через "всезагальну любов" та почуття обов'язку. Любов має бути спрямована як до людства в цілому, так і до кожної конкретної особи, а обов'язок вимагає від індивіда відмовитися від піклування особистою вигодою і зиском. Усі мають докласти максимальних зусиль для того аби конструктивно впливати на стан речей у Піднебессі, лише за цієї умови кожен буде щасливий і матиме усе належне для добробуту.

Одним з уразливих положень слід визнати їх визначення того, чого бракує кожній людині. З "Мо-цзи" випливає, що для того аби почуватися вдоволеною людині досить елементарних умов для життєзабезпечення, і, що злостивими та недоброзичливими люди стають через: страх втрати життя, страждання від голоду і фізичної незахищеності. Адже: "У врожайний рік люди людинолюбні та добрі, а у неврожайний – людиноненависні і злі". З одного боку моїсти критикували золоте правило Конфуція "Чини з іншим так як ти хочеш аби вчинили з тобою", а з іншого самі фактично пропонували уніфіковану модель життя, що на їх переконання була єдиною вірною. Пропагована моїстами майнова рівність, дозволила деяким дослідникам стверджувати, що вони подібно до даосів запропонували модель державного правління, – як аналог первісного комунізму.

Б.Ф. Чалаби, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия
chalabib@gmail.com

ДИАЛЕКТИКА ГЛАГОЛОВ "ТВОРИТЬ" И "ВОССУЩЕСТВОВАТЬ" В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ КОСМОГОНИЯХ

Гелиопольская и фиванская космогонии являются одними из наиболее авторитетных в древнеегипетской мысли. Гелиопольская космогония была впервые зафиксирована не позднее 2400 г. до н.э. (до нашего времени дошел список с первоначального текста – папирус "Бремнер-Ринд", датируе-

мый 312-311 гг. до н.э.). С падением Древнего царства она не потеряла своего значения. Гелиопольская космогония в обновленной форме представлена, например, в заклинии № 80 (по классификации А. де Бука) "Текстов саркофагов" (Среднее царство) и в ряде глав "Книги мертвых" (Новое царство). Фиванская космогония отражена главным образом в двух гимнах Амуну – Каирском и (более позднем) Лейденском, созданном в послеамарнский период. Ее возвышение было связано с гегемонией Фив над остальными городами Египта, ставшей следствием военных и экономических успехов местных правителей. Эти две космогонии выдвигают заметно отличающиеся друг от друга модели сотворения мира.

В гелиопольской космогонии развивается концепция сотворения мира, основанная на сакральном значении семантически насыщенного и труднопереводимого на современные языки глагола "хепер". Наиболее аутентичным его переводом на русский язык можно условно считать слово "воссуществовать", хотя есть и другие варианты – "становиться", "привходить в бытие". Согласно этой космогонии, изначально существовал первичный и абсолютно инертный океан – Нун, "отец богов", и "не воссуществовало еще небо, не воссуществовала еще земля". Именно в этой бездне и появилось первичное божество, Хепри, традиционно изображавшееся в образе жука-скарабея. Его имя этимологически связано с глаголом "хепер" и обозначает "Воссуществующий". Затем, в результате акта самооплодотворения, Хепри производит на свет своих детей – Шу и Тefнут. От них происходят последующие поколения божеств, входящие в т.н. "эннеаду" – "Гелиопольскую девятицу" верховных богов. Важное значение имеет тот факт, что мироздание появляется не в результате акта творения, а производится благодаря "развертыванию" в пространстве генетически идентичных богу Хепри форм развития, именуемых "хеперу" ("воссуществования"). Как отмечает в своей работе крупный немецкий египтолог Я. Ассман, согласно этой модели, "[Хепри] – не Творец, но Первоначало" [Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. – М., 1999. – С. 188]. При этом нужно отметить, что способность давать начало бытию является его главной и, пожалуй, единственной функцией. В более поздних версиях гелиопольской космогонии солярное божество выступает не как "саморазвертывающийся" в динамической всевременности ("нехех") Хепри, а как Атум ("Завершенный"), соотносимый прежде всего с "джет" как статичной всевременностью. Таким образом, гелиопольская космогония является одним из наиболее ранних в истории человеческой мысли примеров предфилософской концепции, в которой отражены идеи соотношения "становления" и "бытия", различных видов всевременности.

Иная концепция изложена в фиванской версии космогонии. В отличие от гелиопольской версии здесь первичное божество (Амун) творит мир именно перформативно, а не развертывая заранее существующие в себе модусы. Глагол "воссуществовать" здесь отодвигается на второй план, уступая "пальму первенства" глаголу "ири" – "делать", "творить". И если в случае с гелиопольской версией мы имеем дело с поэтапной космогонической моделью, когда "воссуществования" божества дают начало одно другому, то в

фиванської космогонії Амон творить все сам (за виключенням божеств, зараніе присутствовавших в ньому, і затеи виделившихся из него), і притои целенаправленно. Важно отметить, что в Каирском гимне Амон характеризуется как "сотворивший все, что есть" и как "царь среди богов", а в Лейденском гимне особо подчеркивается принципиальное различие природы Амона как творца, сокрытого даже от богов, и природы всего остального, включая сотворенный мир. При этом фиванская космогония изначально складывалась в качестве "деятельностной" концепции, отводящей особую роль Амону как "городскому богу" Фив и "владыке Карнака". Хотя она, конечно, уступала в плане техноморфизма более поздней мемфисской версии, возвысившей бога Птаха как творящего словом. Вместе с тем в фиванской "теологии" Амон не просто творит мир, он выступает "творцом людей", вмещающим себе в обязанность всегда заботиться о них. Это находит отражение в чрезвычайно широком распространении в рамках теологии Амона времен конца XVIII-XX династий "этики личного благочестия" [Assman J. The Mind of Egypt. – New York, 2002. – P. 127], центральная роль в которой отводилась трактовке Амона как божества, способного вступать в индивидуальный, личностный контакт с обращающимся к нему человеком.

Историко-философский и лингвистический анализ гелиопольской и фиванской космогоний убедительно доказывает, что процесс творения мира осмысливался в древнеегипетской предфилософии не монистично, а в ключе своеобразной диалектики того сложного и многоаспектного действия бога-творца, в рамках которого органично сочетались как наглядно-эмпирические (глагол "ири"), так и образные мифопоэтические (глагол "хепер") семантические модели.

*Л.О. Чорна, студ., ЧНПУ ім. Т. Шевченка, Чернівці**

ЛЮБОМУДР СКИФ АНАХАРСИС ТА ЙОГО РОЛЬ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Ім'я Анахарсиса Скіфського маловідоме широкому загалу студентства. Адаже його не згадують у переважній більшості українських підручників з філософії, крім авторів Є.М. Причепій, А.М. Черній, В.Д.Гвоздецький, Л.А. Чекаль у посібнику "Філософія".

Ті, хто цікавиться історією філософії, звичайно, знають, що був колись на Чорномор'ї такий філософ, але досі українські науковці-дослідники мало уваги надають даному великому мислителю, мудрості якого захоплювалися кращі філософи Європи всіх часів і народів. Серед яких античні і ранньосередньовічні автори, як "батько історії" Геродот, філософи Платон і Аристотель, географ Страбон. Саме вони наводили в своїх працях сентенції Анахарсиса, розповідали про нього або згадували його ім'я.

Анахарсиса як літературного героя почали вивчати в школах Еллади після того, як уже через кілька століть хтось із поетів склав про нього вірші. Про це

* Рецензент – канд. філос. наук Столяр М.Б.

свідчить знахідка папірусного фрагмента із шкільного зошита III-II ст. до н.е., в якому зберігся початок вірша про його життя. Прагнення Анахарсиса до знань стало прикладом для дітей давньої Еллади. Не забули про скіфа і в нові часи. У 1790 р. француз Ф. Бартеlemi видав у Парижі книжку "Подорож юного Анахарсиса".

1. Творчість Анахарсиса Скіфського не можна віднести до "білих плям" в історії філософії, адже про його знав і Діоген Лаертський [*Диоген Лаэртский*]. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986 – С. 95].

Науковий інтерес до особистості Анахарсиса особливо посилювався у другій половині XX ст. Але його часто розглядали поза історією української філософської думки та поза культурою давнього населення сучасної України без наукового з'ясування особливостей етносу на території Скіфії, звідкіля походив майбутній філософ.

Лише в 1996 році в журналі "Філософська і соціологічна думка" професор Шевченко В.І. поставив філософію Анахарсиса в докіївський період історії української філософської думки, довівши, що історія філософської думки України тісно пов'язана як з обставинами внутрішнього етногенезу, так і з інтелектуальним життям сусідніх народів.

2. Характерно, що на скіфському українському півдні філософія так само логічно впливала з чинників народного світогляду, як це було властиво Індії, Китаю та Греції. Проте, філософську тенденцію, що її започатковує Анахарсис Скіфський було перервано [*Шевченко В.І.* Філософська думка на терені України до Київської Русі. //Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 5-6. – С. 14-15].

Проте, якийсь один відомий філософ у довготривалій суперечці про суть безсмертя душі вигукнув: "Головне, щоб ім'я твоє не кануло в Лету одразу після смерті. Якщо через двісті-триста років все ще будуть згадувати моє ім'я, то я – безсмертний". За такого простого хронологічного розуміння безсмертя, безсмертя скіфського мудреця Анахарсиса обчислюється 26-ма віками.

3. Ані руйнівні війни та загибель античної цивілізації, ані зникнення з історичної арени багатьох народів не стерли з пам'яті ім'я славного уродженця нашої землі. Тому сьогодні ми як юні дослідники історії філософської думки повинні прикласти всі сили, щоб довести історичну істину величчя і мудрості мислителів, які колись проживали на території сучасної України.

Т.Г. Шевченко, ст. викл., НУДПС України, Ірпінь

РОЗУМІННЯ ВІРИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА БІБЛІЇ

Поняття віри є одним із важливих понять філософії та світогляду, що, до речі, було не раз переконливо доведено вітчизняними (В.Шинкарук, В.Малахов) та зарубіжними (К.Ясперс, Х.Яннарас) філософами. Розуміння історико-філософської та загально-культурної традиції розвитку по-

няття віри є важливим філософським завданням. Важливим є вивчення особливостей генезису поняття віри в античній філософії та біблійній традиції. В античній філософії основним значенням *pistis* була "впевненість". Переважно на увазі малась впевненість в чуттєвому пізнанні, іноді – в пізнанні взагалі. В неоплатонізмі з'являється і значення *pistis* як впевненості в Єдиному Благіві, впевненості, що переживається в акті дотику до Блага, але починається ще як трансценденція над знанням, як особиста впевненість-довіра до незвіданого.

Для античної філософії віра є впевненістю в істинності пізнання. Ситуація, в якій виникає віра, для авторів книг Старого Завіту не є ситуацією пізнавальною. Вона є ситуацією завіту (договору) з Богом, якому Бог і люди є вірними. Вірність договору є явищем не пізнавального, а вольового порядку. І з цієї різниці "ситуацій віри" – пізнавальної та вольової, витікають і всі інші відмінності поняття віри у авторів Тори від поняття віри в античній філософії. В старозавітній традиції поняття віри, надії, любові субстантивуються та тлумачаться перш за все як властивості особистого Бога – Його Вірність, Надійність (Істинність), Любов, що стають властивостями і людини, яка дотримується завіту з Богом: вірністю та довірою Богові, надією на нього, любов'ю до нього. Автори Нового завіту, виражаючи вчення Ісуса Христа та особисті погляди, розвивають вчення старозавітних авторів про вірність, надійність та любов як властивості Бога. Але при цьому принципово міняється роль любові. Любов тлумачиться вже не просто як одна із властивостей волі та сутності Бога, а як Його сутність. Відповідно до цього вірність та надійність Бога спричинюються Його любов'ю, а віра і надія людини стають вірою в любов та надією на любов. Таким чином, якщо в Старому Завіті центральною властивістю Бога та людини була вірність-віра, то в Новому завіті – любов.

Таким чином, можна зробити загальний висновок, що різні поняття віри в античній філософії та в Біблії породжують дві концепції віри, дві філософії віри: гносеологічну та персоналістичну.

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

ГУМАНІСТИЧНІ ІНТЕНЦІЇ В ФІЛОСОФІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ

Гуманізм як філософська течія або, вірніше, гуманізм філософського мислення – явище не нове у світовій культурі. Як систематизована сукупність поглядів, ще виражають тенденцію до зростання поваги до людини, до її потреб, зростання цінності людського життя та віри у сутність людського генія – гуманізм з'явився ще у Стародавньому світі, на світанку людської цивілізації. Як світоглядна риса, гуманізм наявний, наприклад, у філософії Стародавньої Індії. Тут гуманістичні тенденції впливають у великій сукупності космогонічних теорій та поглядів, маючи антропологічне спрямування. Специфікою стародавнього філософського знання була певна "розмитість" меж всередині самого нього. Людина ще постає тісно пов'язаною з оточуючим світом, із природою та тваринами. З іншого боку, вся природа "олюднена",

антропологізована. Немає тут і чітких меж між різними "складовими" філософського знання: космогонія діалектично переходить в антропологію, логіка "змикається" з онтологією та ін. Характерною для філософії стародавнього світу є її нерозривна єдність з релігією і "вихід" її у предметно-практичну область моралі. Типовою також для "прафілософії" є її органічна єдність із міфологією. Філософія як світоглядне знання виросла із міфології. Впродовж досить довгого часу філософія була зрощеною з міфологічним знанням і часто фігурувала під егідою останнього.

Найбільш яскраво це видно на прикладі давньоіндійської філософії. Вона, мабуть, найяскравіше втілює в собі східний менталітет – споглядальність, заглибленість у суб'єкта, інтровертивність. Для індійської філософії Стародавнього світу характерне ставлення до світу як до химери, підкреслення ілюзорності природного та тілесного буття, спрямованість на самовдосконалення суб'єкта і повна пасивність щодо зовнішньої природи. Такий менталітет став типовим для низки релігійних течій. Також типовим для індійської філософії загалом є своєрідна гуманістична спрямованість, що виражена певним чином містично.

Справа у тому що багато які філософсько-релігійні течії у Стародавній Індії визнавали людську душу безсмертною (наприклад, веданта), а прагнення людської душі до звільнення від потоку "перевтілень" і возз'єднання її з безособовим світовим духом – "брахманом" – вважалось священною сутністю життя. Отже, глибинний гуманізм ведичних і подібних їм вчень полягав у досягненні своєрідної свободи – свободи для безсмертної душі у її одвічному прагненні до звільнення від тлінності тілесного світу і у безкінечному наближенні до ідеалу самовдосконалення (брахмана).

Своєрідний гуманізм – правда, це безособовий, напівмістичний гуманізм – "гуманізм" для безсмертної душі – міститься у традиційній для філософії Стародавньої Індії апеляції до духовного першопочатку світу. Так, наприклад, філософська школа "санкх'я", що висунула поняття "пуруша" (душа), наголошує на самотності, неповторності, "автономності" людської душі – атомарного втілення духовного начала. Про первинність духовного начала твердили представники шкіл джайнізму та міманси. Вони мали собі на меті виробити вчення про звільнення безсмертної душі від "клешат" матеріально-го світу, докучної повсякденності – у її прагненні до всесвітньої істини.

Певний гуманістичний "заряд" несло в собі і таке поширене не тільки у стародавньому світі, але й у сьогоденні, вчення буддизму. Людське самоспоглядання та самовдосконалення вважалось вершиною гуманізму. Гуманістична нота і у змальовуванні драматичної долі "драхм" як потоку матеріальних та духовних елементів, у процесі якого відбувається спонтанне становлення світу, а самі "драхми", постійно змінюючись, набувають подальшої досконалості. Вершиною досконалості та самовдосконалення людини є стан "нірвани" – стан вічного блаженства.

Можна провести певну паралель між поняттям "нірвани" як блаженством та поняттям "блага" у Платона як мети людського існування та існування держави. "Нірвана" та "благо" виражають певні моменти гуманізму. Але якщо в

першому випадку гуманізм практично повністю інтровертований до суб'єкта, то в другому, маємо справу гуманізмом, який базується на єдності індивідуального та всезагального, на поєднанні "душевного" та "духовного" – з "чуттєвим" началом. Окрему увагу слід приділити важливому поняттю, яке незмінно фігурує у багатьох філософсько-релігійних вченнях Стародавньої Індії, як нірвана. Найбільше поширення цей принцип буття, самобуття та само мислення знайшов у філософії буддизму. У перекладі з санскриту "нірвана" означає загасання, охолодження, затухання. Нірвана означає вищий стан душі людини, досягання нею примирення із світом і самою собою, ідеал людського існування взагалі. Досягається нірвана шляхом постійних, часто виснажливих вправ у тренуванні психіки і дихання. Нірвани, як справжнього еталону людського самобуття, можуть досягти лише праведники. Часто можна було бачити давньоіндійських мудреців, заглиблених у самоспоглядання.

У принципі досягнення нірвани кристалізується суть менталітету людини у Стародавній Індії. Нірвана – це гранично-широкий спосіб самореалізації людини, досягнення її самототожності, миру зі своїм "я" та зі світом у цілому. При цьому бачимо, що світогляд індуса принципово відрізняється від світосприйняття європейця. У нірвані здійснюється не подолання свого "я", а примирення із ним, не завоювання світу, а своєрідне "зняття" світу. У такій своєрідній формі у Стародавній Індії здійснюється, реалізується принцип гуманізму. Це, звичайно, своєрідний гуманізм: тут не заперечується цінність людини, навпаки, вона стверджує але як усталення, досягнення самототожності. В оригінальній формі існує відношення "суб'єкт-об'єкт" – воно існує не через протиставлення одне одному, а знову ж таки через "зняття". Саме тому первісний, нерелектований, органічний гуманізм стародавнього мешканця Індії і зберігся до наших днів – як спосіб рядоположного співіснування світу в цілому і "я" в окремості. Це за своєю сутністю гуманізм, тому що тут стверджується самоцінність та самодіяльність суб'єкта-людини, яка в нірвані досягає тотожності із собою – як об'єктом пізнання та внутрішньої дії. Характерним для гуманістичної по-суті орієнтованості давньоіндійського менталітету є інтровертивна спрямованість практичної дії суб'єкту: нірвана – це своєрідний спосіб і практичного освоєння світу – правда, вона береться як суто інтровертивний акт. У цій – як ми вже підкреслювали нерозчленованій, "нерелектованій", "незнатій" формі гуманізму – орієнтири типу "добро", "благо" та ін. ідуть у небуття. Наявна цінність тут – це саморозкриття "я" через таку форму його фактичного небуття, яка є нірвана. Так досягається шунья – ідеальний стан подолання конфлікту між світом та "я", світом та суб'єктом. Про специфічність східного варіанту гуманізму свідчить і та обставина, що нірвана ототожнюється із вищим ідеалом людської моральності і блаженства. Той, хто досяг нірвани, ототожнюється із тілом Будди, а саме в ньому полягає основна суть людського щастя. Саме щастя розуміється специфічно. Якщо для традиційного світогляду типовим є розуміння щастя як руху, як предметного перетворення дійсності для задоволення своїх потреб, то для філософії Індії поняття щастя як таке не існує, воно не пов'язано з мораллю та з уявленнями про гуманізм тощо. Поняття щастя замінюється

поняттям самовдосконалення, єдністю і божеством. Єдність із божеством приходить під час нірвани до людини, що досягла вершин самовдосконалення. Справді, людина, яка перебуває в нірвані, знаходиться на межі між життям і смертю: її фізіологічні функції уповільнюються, мозок перебуває у стані глибокого трансу і відображає не зовнішню реальність. Зазначимо що дана реальність у повному розумінні цього слова не є власне реальністю суб'єкта – у нірвані відбувається подолання суб'єктного відношення. Людина, що перебуває у стані трансу нірвани і є по-справжньому духовно багата і по-своєму щаслива людина. Шляхом нірвани досягається відсторонення від чуттєвості, яка за східними віруваннями приносить нам страждання. Проте, це не гуманізм у традиційному розумінні, бо тут не має поняття суб'єкта. Це гуманізм скоріше індивідуальності. Іноді нірвану і справді можна вважати осередком щастя, тому що до цього способу своєрідної втечі від бурхливої дійсності, що несе страждання, вдається подекуди і сучасна людина.

Для індійської філософії стародавнього світу найбільш характерне ставлення до світу як до химери; підкреслення ілюзорності природного та тілесного буття; спрямованість на самовдосконалення суб'єкта; та певна пасивність щодо зовнішньої природи.

Підсекція

"ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (НОВИЙ ЧАС ТА ПРОСВІТНИЦТВО)"

М.В. Грицишина, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ЗАСАДИ КЛАСИЧНОГО ЕМПІРИЗМУ В МЕТОДОЛОГІЧНО-ГНОСЕОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Ф. БЕКОНА (КОНТЕКСТ ВЧЕННЯ ПРО ШЛЯХИ ПІЗНАННЯ)

Вчення про "привиди" пізнання повинно було відігравати значну очищувальну роль розуму, після чого потрібно було вирішити, який обрати метод пізнання. Бекон вимагає, щоб цей метод міг стати справжнім "мистецтвом винаходження", відшукування нового знання.

Бекон алегорично описує три існуючі шляхи пізнання, серед яких потрібно обрати вірний: це "шлях павука, мурахи і бджоли".

"Шлях павука" являє собою спробу виведення знання із чистої свідомості. Бекон характеризує цей шлях як необґрунтоване і поспішне перестрибування від фактів до "найбільш загальних аксіом", а потім виведення з них знання, що має менш загальний характер, ніж "аксіоми". Це призводить до дуже ненадійних і поспішних висновків та гіпотез.

Крайній варіант помилок тих, хто йде "шляхом павука" полягає в абсолютному нехтуванні фактами, що було властиво Аристотелю і схоластам. Схо-

ласти постулювали найзагальніші аксіоми, не турбуючись про те, чи відповідають вони реальним фактам, і виводячи з них ряд наслідків, на зразок павука, який вимотує павутину із себе.

"Шлях мурахи" – це шлях людського емпіризму, що в своїй односторонності не менш помилковий, ніж такий однорідний раціоналізм. Емпірики наполегливо, як мурахи, збирають окремі факти, проте не можуть створити з фактів природи цілісну теорію.

Третій шлях сполучає у собі переваги перших перших двох, але вільний від їх недоліків, і є єдино істинним – це "шлях бджоли". В цьому випадку відбувається "безперервне і поступове" сходження від відчуттів до найбільш загальних аксіом, від емпірії до теорії. Поспішність тут може привести на "шлях павука", а побоювання узагальнень – на хибний "шлях мурахи". Тому, рухаючись від досвіду до понять науки потрібно дотримуватись систематичної наполегливості, повільної, але неухильної послідовності.

Сам по собі раціональний шлях, так само як і чуттєвий досвід не може бути керівним у пошуку істини. Потрібно розуму "надати свинцю і важкості", а не крила, і використовувати силу мислення не для побудов фантастичних гіпотез, а для тлумачення даних досвіду, для їх послідовної переробки, як бджола переробляє нектар рослин на мед.

Які саме кроки повинен зробити вчений на "шляху бджоли", що являє собою поступове сходження від дослідів до пізнання причин? Найперше потрібно "розсікти" речі і складні явища на елементарні "природи", а потім виявити "форми" цих природ, що охоплюють єдність всієї природи в несхожих матеріях. Спосіб виявлення форми витікає з того, що "в дії людина не може нічого іншого, як лише з'єднувати тіла природи. Пізнавальне з'єднування і роз'єднування отримує в теорії пізнання Бекона вигляд індукції. Саме вчення про індукцію повинно стати "Новим Органоном" наукового дослідження, подолавши схоластичні шаблони.

О.І. Жерибор, студ., НаУКМА, Київ*
a_zheribor@ukr.net

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВОЛІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ ЛЬВА ЛОПАТИНА

1. Проблема свободи волі є однією з центральних у творчості видатного російського філософа Льва Лопатіна і стрижневою у його етичному вченні. Її розробці присвячено статті "Моральне вчення Шопенгауера" (1888), "Питання про свободу волі" (1889), "Стан етичної задачі в сучасній філософії" (1890), "Критика емпіричних начал моральності" (1890), "Моральне вчення Канта" (1890), "Теоретичні основи свідомого морального життя" (1890) та інші праці мислителя.

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ткачук М.Л.

2. Інтерес Л. Лопатіна до проблеми свободи волі був стимульований його викладанням курсів етики та психології на Вищих жіночих курсах у Москві, а також участю у широкому обговоренні цієї проблеми на засіданнях Московського Психологічного товариства у 1887-89 рр.

3. На переконання Л. Лопатіна, розбудова етики на емпіричній основі є принципово неможливою: вона потребує метафізичного обґрунтування. Йдеться про обґрунтування не самих лише конкретних морально-етичних норм, а розбудову цілісного морального світогляду.

4. У розбудові такого світогляду питання про свободу волі набуває принципового значення. Саме свобода волі уможлиблює існування етики, натомість її заперечення нівелює духовну дійсність як таку [Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. – М., 1996. – С. 88]. Зречення свободи волі, відкидання принципу самодіяльності людини, переконаний мислитель, штовхає її до фаталізму, до нехтування моральною відповідальністю й особистою ініціативою і, як наслідок, до заперечення особистості як такої.

5. Найяскравішим доказом свободи волі є, в розумінні Л. Лопатіна, творча сила духу, яка поширюється і на царину моральних дій. Дух (на відміну від "зашкарублої" фізичної матерії) завжди творить щось нове, те, чого не було раніше. Психічне життя одушевлених істот проникне творчістю. Саме творча причиновість панує у сфері духу.

6. Необхідною умовою можливості моральної свободи, за Л. Лопатіним, є наявність у людині розуму та самовладання. Аби прагнути до добра, людина має розуміти, в чому воно полягає, та нести відповідальність за зроблений нею вибір, за свої вчинки. За ідеєю свободи волі криється не просто можливість вільного скеровування творчих сил духу, а й можливість докорінної зміни всього морального життя особистості. Ця фундаментальна здатність реалізації свободи волі є центральним етичним переконанням Л. Лопатіна.

7. Досліджуючи питання свободи волі, Л. Лопатін звертається до проблеми природи та сутності духу і доходить висновку, що він є корінною, справжньою субстанцією, яка не піддається руйнації. При цьому вона є дієвою, активною, а індивідуальна свідомість, як її породження, демонструє нероздільність свідомості та творчості, бо кожний прояв свідомості є, за своєю сутністю, творчим актом.

8. Вищезазначені погляди мислителя доволі різко дисонують з провідними філософськими настроями доби. Це спричиняє, зокрема, до розгортання гострої полеміки між Львом Лопатіним і Володимиром Соловйовим, що знайшла виразнення у цілій низці їх полемічних статей і засвідчила принципову розбіжність поглядів двох філософів і друзів на проблему свободи волі та природу субстанцій.

9. Філософська творчість Л. Лопатіна є переконливим свідченням могутнього потенціалу російської філософської думки, а також продуктивним стимулом розробки етики як науки.

ІРРАЦІОНАЛЬНІ ПОЧАТКИ У ФІЛОСОФІЇ Р. ДЕКАРТА

Період, який прийнято називати Новий час, докорінно змінив хід історії філософської науки. У цей час відбувається відхід філософії від релігії, вона починає орієнтуватися на людину та її пізнавальні можливості, філософи починають будувати свої концепції у відповідності до законів логіки та механіки, які вимагають, у першу чергу, точності, несуперечності та послідовності. І хоча філософію Нового Часу, як правило, починають з теорії Ф. Бекона, проте, безперечно, центральною фігурою цього періоду став Рене Декарт. Він зумів зробити видатний прорив не тільки у філософії, але і геометрії, розробляючи деякі біологічні та астрономічні концепції. Найбільш значимими для філософії є його теоретико-пізнавальні настанови, які отримали назву "картезіанського методу" та його теза про те, що достатньою умовою для визнання об'єктивності людського існування є мислення самої людини.

Статус фундатора сучасної філософії зіграв з Р. Декартом злий жарт. Його роботи були визнані геніальними як з точки зору літературного стилю, так і щодо змісту самої концепції. Як досить часто стається, таке визнання закрило критикам очі на деякі досить значні недоліки системи Р. Декарта. Зокрема, говорячи про блискучий літературний стиль та "легкість" тексту, вони забули про те, що така стилістика досить часто шкодить доказовій базі того чи іншого твердження. Наприклад, обґрунтовуючи необхідність застосування методу сумніву щодо математики та геометрії, він апелює до абстрактного злого Духа, який міг би завадити об'єктивно сприймати ці дисципліни. Також відомо, що Р. Декарт висував досить суперечливі концепції стосовно того, що душа людини існує у вищевидній залозі та має контакти з "життєвими духами", за рахунок чого і відбувається взаємодія між душею та тілом.

Ці дивні моменти декартової теорії, безперечно, заслуговують розгляду, але, радше за все, вони пов'язані з недостатнім рівнем розвитку математики та фізики та великою фантазією самого філософа. Проте, і у тій частині філософії Р. Декарта, яка вважається найбільш цінною та досконалою, критики не помітили однієї важливої деталі. Говорячи про Р. Декарта, як про фундатора раціоналістичної філософії, захоплюючись простотою та логічністю викладу ним його положення про метод, вони не помітили, що фундаментом для філософії британця стала ірраціональна віра у Бога. Дане твердження, на перший погляд, має досить парадоксальний відтінок, але розглянувши запропоноване Р. Декартом поняття про вроджені ідеї, стає зрозумілим, що це насправді так.

Обґрунтовуючи основне положення своєї концепції, тобто "мислю, отже існую", Р. Декарт стверджує, що це поняття є простим та очевидним, а тому і правильним. Подібними ж він бачить і інші найпростіші ідеї, які здаються нам очевидними. Але ці положення, як і положення про наявність у людини вро-

* Рецензент – канд. філос. наук, асист. Труш Т.В.

джених ідей Р. Декарт обґрунтовує існуванням доброго Бога, який не дає людині зробити помилку. Також, дуже відомим є картезіанський метод аналізу складних тверджень. Він вважав, що для кращого дослідження ми маємо розкласти складне твердження на кілька простих з метою кращого та більш послідовного розгляду. У кінці ми приходимо до тих самих простих та очевидних тверджень, сумнів у яких є зайвим.

Хоча Р. Декарт і ставить у центр своєї філософії людину, досліджуючи саме її пізнавальні спроможності та умови існування у світі, але його філософія все ж має певні точки перетину з Середньовічною християнською філософією, для якої центральним поняттям виступає не людина, а Бог. Адже видатний британський філософ, будуючи свою концепцію відповідно до стандартів Нового часу, все-таки не зумів знайти іншого джерела для своєї концепції, ніж ірраціональну віру у Бога. Саме теза про те що Бог існує робить можливою іншу частину теорії Р. Декарта, адже при умові відсутності апіорно існуючих положень та вроджених ідей, які виведені саме за допомогою віри, а не розуму, стає неможливим подальше розгортання його теорії.

На мою думку, сформулювавши насправді геніальний метод сумніву, Р. Декарт не зумів знайти у ньому точку перетину з своєю концепцією вроджених ідей та власними релігійними уподобаннями і це вилилось у те, що він зробив у цьому методі виключення для своєї ж теорії. Таким виключенням і стала концепція про те, що елементарні ідеї мають прийматися апіорно та не можуть бути піддані сумніву завдяки своїй очевидності. Більш послідовним у застосуванні методу сумніву став інший британський філософ Д. Г'юм, який зумів піддати критиці не тільки існування Бога, але і свою власну теорію, що, нажаль, не вдалося Р. Декарту.

Не зважаючи на всі вищезазнані недоліки, значення теорії Р. Декарта для розвитку філософської думки неможливо переоцінити. Його погляди стали центральними для подальшого розвитку філософії Нового часу, знайшовши своїх послідовників у школі раціоналізму та його критиків серед представників емпіризму. Також, на мою думку, Р. Декарт започаткувавши свій метод, зробив великий прорив, оскільки саме завдяки цьому стала можливою філософська саморефлексія.

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

СИСТЕМАТИЗУЮЧИ ПРИЧИНИ ЗАНЕПАДУ НАУК, НАВЕДЕНІ Ф. БЕКОНОМ

Серед причин неуспіху наук Ф. Бекон називає такі, як:

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

2. Неуважність до природної філософії, а також відокремленість наук від неї. Роз'єднання наук і розрив між ними, коли насправді вони мають бути поєднані в природній філософії. Протиріччя між вченнями, що породжувало

звернення до різноманіття вчень, а не до пошуку істини. Істинне ж погодження полягає в співпадінні вільних суджень.

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

4. Прихильність до "геніальності давнини" завадила дослідженню дійсності. В зв'язку з розрізненням софістичної мудрості та справжніх філософських пошуків, Ф. Бекон зазначає, що час, подібно до річки, доносить до нас найбільш легке та роздуте, поглинаючи найбільш важке і тверде, – що до деяких найбільш відомих філософів стародавності, то вони завжди були дітьми і не володіли ні давньою наукою, ні наукою давнини; вони були швидкі на язык, але не були неспроможні створювати. Їх мудрість уявляється багатою на слова, але безплідною в ділах. Хоч давнина характеризується безхитрісними афоризмами, та й сучасність безпідставно претендує на володіння всеохопним знанням.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

НЬЮТОН ТА НЬЮТОНІВСЬКА ФІЛОСОФІЯ В ПРАЦЯХ ДЕВІДА Х'ЮМА

Інтерес Девіда Х'юма до Ісака Ньютона та його філософії може бути концептуалізований в кількох площинах:

1. В контексті застосування ньютонівської методології до питань моралі.
2. Зацікавленість проблемами натуральної філософії, яка була сучасна Х'юму.
3. Власне інтерес до Ньютона як до історичної особи та як релігійного мислителя.

Вже в своїй найпершій праці Девід Х'юм вказує, що як методологічне підґрунтя для свого проекту розбудови науки про людську природу він використовує "експериментальну філософію". Беручи до уваги, що основними рисами цієї методології Х'юм називає закладеність на досвіді та спостереженні, а також відмову від будь-яких гіпотез, є підстави вважати, що Х'юм мав на увазі саме ньютонівський варіант "експериментальної філософії", оскільки останній не тільки був найбільш поширеним у першій половині вісімнадцятого століття, але й найповніше відповідає вказаним рисам. Подібне використання "експериментальної філософії" спостерігається і в наступних працях Девіда Х'юма, зокрема у "Моральних та політичних есеях" та у "Дослідженні про людське розуміння". Підтвердженням методологічної ролі ньютонівської філософії слугує і лист Девіда Х'юма до доктора Джорджа Чейні у квітні 1734 року, тобто до появи "Трактату про людську природу", в якому Х'юм зазначає, що: "Я прийшов до висновку, що моральна філософія, яка дійшла до нас від античності, ускладнена певними незручностями, що можуть бути віднайдені в її натуральній філософії, оскільки вони були виключно гіпотетичними і залежали більше від вигадки, аніж від досвіду" [The letters of David Hume : in 2 vols. / Ed. by John Young Thomson Greig. – Oxford: Clarendon Press, 1969. – Vol. 1. – С. 16].

Власне наукові ідеї Ісака Ньютона, також цікавлять Девіда Х'юма. Зокрема, під час розгляду питання про вакуум у "Трактаті про людську природу" Девід Х'юм звертається до ньютонівської філософії, характеризуючи її як "до певної міри скромний скептицизм і відверте визнання неспроможності щодо предметів, які перевищують можливості людини" [Hume, David. *A Treatise of Human Nature* – Oxford: Clarendon Press, 1960. – С. 639]

Окрім того, як свідчать фрагменти з "Досліджень про людське розуміння", Х'юм доволі чітко відділяв філософію Ньютона від позицій його послідовників. Зокрема, в главі "Про ідею необхідного зв'язку" він намагається захистити оригінальну Ньютонівську позицію щодо вторинних причин та теорії ефіру від інтерпретацій його послідовників: "Сер Ісак Ньютон ніколи не позбавляв вторинні причини всіх сил та енергій; хоча деякі з його послідовників і намагалися утвердити подібну теорію, користуючись його авторитетом. Навпаки, цей великий філософ звертався до деякого ефірного активного флюїду, щоб пояснити всесвітнє тяжіння; правда, через свою скромність та обережність

він визнавав, що це всього лиш гіпотеза, на якій не слід наполягати без подальших експериментів" [*Hume David. An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – Р. 67–68]. Наролос на гіпотетичності ньютонівської позиції щодо ефіру відтворюється Х'юмом і в "Листі джентльмена до свого друга з Единбургу". Ці фрагменти досить точно співзвучні ньютонівській позиції щодо всесвітнього ефіру, яка викладена у "Математичних принципах натуральної філософії".

Показово, що Девід Х'юм звертається до ньютонівської філософії у тому випадку коли мова заходить про доведення існування Бога, виходячи з порядку і організації всесвіту, тобто про телеологічний аргумент. Адже оригінальна ньютонівська позиція щодо цього питання якраз є позитивною. Як свідчать окремі фрагменти з "Математичних принципів натуральної філософії", з "Оптики", а особливо з кореспонденції Ісака Ньютона до Річарда Бентлі, сам сер Ісаак Ньютон схилився до того, щоб приписувати Богу роль творця та активного учасника космологічних процесів.

Як історична особа Ньютон розглядається Девідом Х'юмом в своїй знаменитій "Історії Англії". В ній Х'юм дає досить високу оцінку внеску Ньютона до пояснення окремих загадок природи за допомогою вдосконалення експериментальної методології, водночас відзначив, що, Ньютон все таки довів і недосконалість механічної філософії [*Hume David. The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688 : in 6 vols.* – Indianapolis: Liberty Fund, 1983. – Vol. 6. – Р. 542]. Пізніше, в "Натуральній історії релігії" Х'юм буде характеризувати Ньютона як аріаніна або соцініаніна, що не дивно, оскільки листи Ісака Ньютона до Річарда Бентлі були опубліковані і його релігійні ідеї стали доступні широкому загалу.

Отже, Ньютон та його філософські ідеї мали досить вагомий вплив на праці Девіда Х'юма. Вони не тільки були предметом його уваги, але й мали методологічний вплив на х'юмівську позицію щодо обґрунтування науки про людську природу. Те, що згадки про Ньютона зустрічаються в основних працях Девіда Х'юма свідчить про важливу роль ньютонівської філософії протягом всієї творчості Х'юма.

3.1. Нікітіна, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
znikitina@gmail.com

ПРИРОДА СПРИЙНЯТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА ТА ДЖ. БЕРКЛІ

Феномен сприйняття є однією з основоположних проблем британської філософської традиції Нового Часу. Саме на його тлумаченні побудовано найяскравіші філософські концепції цього періоду, зокрема вчення таких мислителів як Дж.Локк та Дж.Берклі.

Розглядаючи процес появи, утворення та остаточного формування знання у вигляді ідеї у людини, Дж.Локк наголошує на тому, що людина незалежно від її бажання постійно та неперервно перебуває у процесі сприйняття і не може виходити за його межі. "восприятие – первое действие всех наших

умственных способностей и путь, которым все наше знание входит в наш ум". [Джон Локк. Сочинения в трех томах / Академия Наук СССР. Институт философии "Мысль". – М., 1985. – Т. 1. – С. 198]. Сприйняття таким чином постає у трактуванні філософа як форма прояву людського існування, адже саме за наявністю та досконалістю можливостей сприймати він відокремлює людину від решти тваринного світу. Таким чином сприйняття як форма самовиявлення є унікальною властивістю людини і забезпечується її біологічними та фізіологічними властивостями. На підставі даного твердження Дж.Локк обґрунтовує індивідуальність та особистісний характер сприйняття кожної людини. На думку мислителя, сприйняття можливе лише як наслідок вражень, які людина спроможна отримати в тій мірі, в якій у неї розвинені органи чуття, таким чином фізичні вади стають безпосередніми перепонами для сприйняття як форми опанування світу. "... чем меньше чувств у человека или другого существа, чем малочисленное и бледнее произведенные посредством их впечатления, чем слабее применяемые к впечатлениям способности, тем дальше они от познания ...". [Там же. – С. 197].

Ці ідеї знайшли свій подальший розвиток у філософському вченні Дж.Берклі, який говорить, що робити висновки про існування будь-чого можна лише на основі чуттєвих вражень, тобто сприйнятів. Тому узагальнено про реальні речі говорити не випадає, швидше про речі існуючі для мене, для того, хто їх сприйняв: "... вещи, которые я воспринимаю, суть мои собственные идеи и ... никакая идея не может существовать иначе как в уме". [Джордж Беркли. Сочинения. – М., 1978. – С. 305]. Таким чином сприйняття у Дж.Берклі трактується як "перебування у", тобто, щоб засвідчити своє власне існування, людина повинна водночас і сприймати, і сприйматися, а значить, бути у сприйнятті. Саме сприйняття, так само як і у Локка, розглядається як винятково індивідуальне явище. Проте, якщо у Дж.Локка ми зустрічаємося з розумінням сприйняття, як форми отримання знання про світ існуючих речей, то у Дж.Берклі сприйняття постає як форма утворення знань про світ, як спроба зрозуміти світ як промисел божий. Для нього не існує світу, який слід сприймати, для нього світ сам є сприйняттям, саме тому і постулюється принцип *esse est percipi*.

Тому у вченні філософа ми зустрічаємося з унаочненням того, що залежним від пізнавальних, тобто сприймальних, властивостей людини перебуває і світ, у якому вона існує. Її існування виявляється зануреним у її сприйняття. Вона не може вийти за межі власного сприйняття і в той же час вважає, що сприймає реальний, незалежний від неї світ. Це саме те, про що говорив Дж.Локк і з чим не погодився Дж.Берклі, оскільки висунута ним теорія містила більшу частку особистісного ставлення до того, що сприймається.

Проте, не зважаючи на певні відмінності у трактуванні феномену сприйняття у вченнях даних філософів, все ж можливим є простежити певну послідовність та спадковість, що і дає змогу говорити про важливість витлумачення даного поняття та про ґрунтовність підходу до нього. Зокрема варто звернути увагу на наступні моменти. Перш за все ми побачили, що для досліджуваної філософської традиції характерним є пояснення сприйняття як форми людсь-

кого існування чи як прояву особливої форми існування – людської. Оскільки можливість сприймати та бути у сприйнятті залишається виключно людським "привілеєм". Наступним моментом, на якому варто зупинитися, виступає унікальність та значущість, яку має саме сприйняття для людини, оскільки саме сприйняття виступає унікальним засобом до пізнання, опанування та навіть творення світу для кожної людини: "Восприятие – путь к познанию. Следовательно, восприятие – первый шаг и первая ступень к знанию, путь для всего его материала". [Джон Локк. Сочинения в трех томах / Академия Наук СССР. Институт философии "Мысль". – М., 1985. – Т. 1. – С. 197]. Тому можливим є розгляд сприйняття у співвідношенні з існуванням, оскільки проведене дослідження показало, що сприйняття є проявом та формою існування і без сприйняття про існування у данному контексті говорити не випадає. Не сприймаючи та не сприймаючись, людина втрачає будь-яку можливість пізнання, а відповідно і власної ідентифікації, а тому повноцінне існування поза сприйняттям так само як і сприйняття за межами існування – неможливе. І останнє на чому слід акцентувати увагу, це – комунікативна функція, яку слід також віднести до атрибутів пізнання. Її суть полягає у тому, що пізнання виступає єдиною можливою формою взаємодії у відношенні Людина – Світ і саме актуальна наявність сприйняттяєвої діяльності гарантує можливість взаємовизначення обох складових даного відношення.

Крім того, слід зауважити, що проблема співвідношення сприйняття та існування і їх визначення залишається і сьогодні актуальним питанням для дослідників даного періоду в історії філософії, оскільки запропонована модель розуміння цих феноменів породжена британським способом мислення та існування і не може бути цілковито та досконало розтлумачена іноземними дослідниками, оскільки навіть наявні переклади свідчать про неоднозначність тлумачення даних понять і часто вводить дослідників в оману невиріного трактування та хибних аналогій.

Ю.Д. Оніпко, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ*
Onipko86@mail.ru

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ "ВОЛЯ" ТА "РОЗУМ" В ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМАХ Р. ДЕКАРТА І Г. ЛЕЙБНІЦА

Починаючи з XVII ст. в Західній Європі виникає новий своєрідний напрям філософування який мав назву "континентальний раціоналізм" (від лат. ratio – розум), найбільш славетними представниками якого були видатні філософи епохи Нового часу: Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц та ін. Філософи тієї епохи вірили, що в людському розумі закладена велика могутність та значний потенціал для осягнення таємниць природи, пізнання навколишнього світу і самої людини та побудови справедливого суспільства. Але ще з часів Сократа багатьма мислителями було помічено, що раціональним праг-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Волинка Г.І.

ненням людської природи завжди протистоїть щось ірраціональне, яке найчастіше залишається незрозумілим навіть для самої людини. Це ірраціональне прагнення людської природи отримало назву "воля". Спробуємо розглянути співвідношення цих двох взаємопротилежних понять у філософії Рене Декарта та Готфріда Лейбніца.

Філософське тлумачення співвідношення понять "воля" та "розум" Р. Декарт починає з аналізу феномену людського пізнання. Філософ звертає увагу на те, що під час пізнання оточуючого світу у людини часто виникають певні хибні уявлення про навколишню дійсність. Декарт припускає, що причина цих хибних оман криється у природі самої людини, а саме в її душевних якостях – розумі та волі. В своєму творі "Про першопочатки філософії" Декарт зазначає: "Щоб відкрити причину та походження наших помилок та попередити їх виникнення потрібно зазначити, що вони залежать не стільки від розуму (*intellectus*), скільки від волі" [Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 325]. Продовжуючи цю думку, Декарт розмежує всі дані нашої свідомості на два види: а) сприйняття або діяльність розуму; б) бажання або діяльність волі. Філософ стверджує, що сприйняття завжди є обмеженням своїм об'єктом, а воля завжди є необмеженою. Воля значно ширша за розум, вона поширюється далеко за межі тих достовірних істин, які інтуїтивно ним сприймаються або доводяться логічно. Звідси й виникають помилкові судження, в яких ми щось стверджуємо або заперечуємо щодо речей, про які не маємо чіткого й ясного знання. Декарт стверджує, що людська воля є вільною, в цьому й полягає принципова відмінність людини від машини. Оцінка вчинків та мислення людини відбувається, на думку філософа, саме через людську свободу. Таким чином, зауважує Декарт, помилки які виникають під час пізнання є недоліками саме використання свободи, а не людської природи, бо остання завжди залишається однією і тією ж самою, незалежно від того правильно чи хибно розмірковує людина. Філософ зазначає, що людина помиляється не навмисно, а мимоволі, навіть несвідомо. Для того, щоб уникати хибних суджень, Декарт пропонує стримувати волю і не переходити встановлених меж розуму.

Наступний продовжувач раціоналістичного напрямку філософування Г. Лейбніц багато в чому не поділяв погляди Р. Декарта з приводу співвідношення понять "воля" та "розум". Перш за все Лейбніц не погоджується з картезіанським розмежуванням функцій розуму та волі та, відповідно, й з оцінкою їх значення самим Декартом. Лейбніц вважає зовсім неправильним положення Декарта про те, що воля ширша за розум. Філософ стверджує, що людина не може бажати чогось такого, що не було б якимось чином звернене до розуму. Також неправильним є те, що людські помилки залежать більше від волі, аніж від розуму. В своїх "Зауваженнях до загальної частини Декартівських "Початків"" Лейбніц пише: "Вірити в істинне або хибне, де перше означає пізнавати, а друге – помилятися, є ніщо інше, аніж деяке усвідомлення або пам'ять сприйняття або думок, і тому не залежить від волі, якщо не вважати того, що побічно, іноді без нашого вибору, нам здається, що ми бачимо те, що хочемо. Отже ми виносимо судження не тому, що так хочемо,

а в силу очевидності" [Лейбниц Г.-В. Замечания к общей части Декартовых "Начал" // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томахю. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 180]. Отже, вважає Лейбніц, все це не залежить від волі, бо людина судить про щось не тому, що вона так хоче, а через те, що їй щось таким здається, тобто хибне судження може походити від примарного сприйняття. Філософ також виступає проти утримання від довіри до того, що не є цілком достовірним, як це пропагував Декарт. З цього приводу Лейбніц пише наступне: "Ми володіємо свободною волею не в чуттєвому сприйнятті, а в дії. Від мене не залежить чи уявляється мені мед солодким або гірким, як від мене не залежить чи уявляється мені запропонована теорема істинною або хибною; це є справою усвідомлення (conscientia) – розглядати те, що уявляється" [Там же. – С. 174]. Таким чином, утримуватися від суджень є справою не волі, а розуму, який може утворювати деякі заперечення, бо таким є його природа. Єдиною функцією волі, вважає Лейбніц, є направлення нашої уваги та інтересу під час пізнання, а походження помилок вкорінюється в невмілому користуванні здатностями розуму. Через недостатню зосередженість та увагу людина найчастіше переплутує потрібні та не потрібні логічні операції, може не помічати що-небудь або навіть замовчувати про щось. Лейбніц вважає, що найбільш ефективним засобом проти помилок під час процесу пізнання є звернення уваги на матерію та форму суджень, перевірка та аналіз цих суджень, а також зосередженість до такого ступеня, щоб людина не помічала нічого зайвого під час пізнання.

Таким чином, можна побачити, що в філософських спрямуваннях Р. Декарта та Г. Лейбніца поняття "воля" та "розум" і їх співвіднесеність мають кардинально різні тлумачення, що було зумовлене новим переосмисленням філософії Р. Декарта в творчості Г. Лейбніца та вимогами новоєвропейської філософії та науки.

Е.П. Петров, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
petroff.zhenya1@yandex.ru

ДОСВІД РОЗУМІННЯ У ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА ЛОККА

Вчення Дж. Локка характеризують три твердження: 1) не існує ні вроджених ідей ні вроджених принципів; 2) ніякий, навіть, самий сильний розум не може як створити нові ідеї, так і позбавитись від вже набутих; 3) тому джерелом всього знання є досвід. Локк зображує розум як чисту дошку, яка набуває літер під час досвіду. Ідеї за Локком походять від відчуття та рефлексії. Розум отримує всі ідеї, знання через досвід. Власне відчуття направлені на споглядання зовнішніх предметів, а рефлексія на внутрішні дії розуму, аналіз власної діяльності. Відчуття доставляють розуму певні властивості предметів, які людина спроможна чуттєво сприймати Так людина отримує ідеї гарячого, холодного, жовтого, білого та ін. Далі вже душа розмірковує над отриманими ідеями, і доставляє розуму ідеї іншого роду. Наприклад пізнання, віра, сумнів, мислення. Це і є рефлексія. В основу пізнання Локк поклав про-

сті ідеї, розум під час пізнання цих ідей пасивний. Коли тіла, які нас оточують діють на органи чуття, розум просто змушений сприймати ці ідеї, незважаючи на пасивність. Якості тіл діляться на первинні та вторинні. Первинні якості це такі, які не відокремлювані від тіла (протяжність, фігура, рух). Щодо вторинних ідей, то не можна достовірно за Локком казати, що вони відображають істинні якості тіл (колір, звук, смак). Власне ділення на первинні та вторинні якості тіл потім піддав критиці Берклі, який довів, що вони в принципі не відрізняються. Локк ділить ідеї на прості та складні. Складні ідеї створює розум, шляхом поєднання багатьох простих ідей в одну складну. Таким чином Локк все ж таки визнав певну роль розуму у пізнанні. Складні ідеї бувають трьох видів: 1) ідеї субстанції – річ, яка може існувати сама по собі (людина, свинець); 2) ідеї моди – річ, яка не може існувати сама по собі (трикутник, подяка); 3) ідеї відношення, яка існує в порівнянні певних ідей. Отримання ідей, ще не означає їх розуміння, розуміння відбувається розумом та душею, на основі досвіду. Щоб зробити складну ідею розум повинен осягнути, розуміти всі прості ідеї, хоча інколи це буває недостатньо через обмеженість пізнання.

Взагалі, щоб зробити більш переконливою свою концепцію Локк критикує популярний на той час раціоналізм Декарта. У своїй праці "Досвід" про людське розуміння, де він виклав всі свої ідеї, автор одразу критикує вроджені ідеї, підгрунтя раціоналізму. Він зауважує, що вроджені ідеї базуються на згоді більшості з їхньою істинністю. Але у дітей взагалі не має ніякої уяви про вроджені ідеї. В принципі Локк згоден, що існують, загальні та істинні ідеї, які він називає максимами, але вони ні в якому разі не вроджені, а пізнаються чуттями. Деякі з них людина пізнає дуже рано, але це тільки доводити, що від народження людина сприймає відчуттями безліч предметів, які в неї формують досвід.

За Локком пізнання та формування досвіду може бути трьох видів (за ступінню його достовірності) – чуттєве-пізнання речей, інтуїтивне-пізнання власного існування, демонстративне-пізнання Бога, положень математики. Пізнавати людина може тільки ідеї. Локк вважає, що чуттєве пізнання наближається до достовірного. До речі тут мислитель розділяє декартівське та раціоналістичне твердження, що знання повинно бути достовірним та безумовним. Другий вид пізнання-інтуїтивний, Локк вважає його вищим видом. Інтуїтивно людина пізнає прості математичні та логічні приклади, інтуїція пізнає певні психічні процеси у розумі. За допомогою демонстративного пізнання, Локк вважає, можна дійти до пізнання Бога. Саме пізнання більш обмежене ніж ідеї. "Наше познание более ограничено чем наши идеи. Из всего этого очевидно, что объем нашего познания не только не охватывает всех существующих идей, но и даже наших идей [Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Собрание сочинений. – М.: Мысль 1985. – Т. 2. – С. 16]. За Локком було б добре, якщо б наше пізнання простягалось так же далеко, як і ідеї, хоча він тут же додає, що наші ідеї поставлені в дуже вузькі рамки, і ніяк не можуть осягнути все суще. Щоб яось покращити процес розуміння та пізнання люди повинні направити багато зусиль на пошуки істини. Але й тоді людина ніколи не пізнає та не зрозуміє всі ідеї. Локк наводить приклади: "Існує ідея квадрату, круга,

рівності, але мало ймовірно знайти рівний квадрату круг, та знати це достовірно, існують ідеї матерії та мислення" Науковець замислюється над питанням, чи може матеріальний предмет мислити? Він демонструє обмеженість всіх трьох видів пізнання, так чуттєве пізнання найбільш обмежене, так як чуттєво людина може сприймати тільки в певний момент. Щоб показати обмеженість інтуїтивного та демонстративного пізнання Локк наводить приклад гострого та тупого трикутників, з рівною основою, та наголошує, що не можна достовірно встановити рівність або нерівність їх. Не дуже зрозуміле пояснення. Можливо краще б було сказати, що інтуїція, через свою недостатню достовірність просто не в змозі зрозуміти всі існуючі ідеї.

Загалом локківська філософія мала великий вплив на подальшу філософську думку. Хоча ще Ф. Бекон, засновник емпіризму, перший вказав на вагому роль досвіду у пізнанні, у Локка ця думка набула більш завершеного вигляду, потім теорію емпіризму під його впливом розвивали Дж.Берклі та Д.Юм.

В.Г. Половников, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПОЯВА "ЗНАННЯ" В ЯКОСТІ "ІДЕЙ" ЧЕРЕЗ ЧУТТЄВИЙ ДОСВІД – АНАЛІЗУЮЧИ "НОВУ ТЕОРІЮ ЗОРУ" ДЖ. БЕРКЛІ

Кожен, працюючи з "Досвідом нової теорії зору" Дж. Берклі, має змогу зануритися у самоспоглядання і вирішити, чи хибна або істинна ця сенсуалістична практика. Отже, Дж. Берклі ставить в цьому досвіді перед собою мету з'ясувати, яким чином ми сприймаємо за допомогою зору відстань, величину та положення об'єктів, розглянути в чому полягає різниця між ідеями зору та торкання, та чи існує ідея спільна обом цим відчуттям.

Дж. Берклі, розглядаючи усі ці питання, які розглядалися вченими в галузі оптики, дає на них набагато глибші і, на наш погляд, фундаментальні відповіді, які спочатку руйнують і перевертають наше вузьке, але загальноприйняте розуміння чуттєвості.

Наприклад, як ми сприймаємо відстань, яким чином ми орієнтуємося у просторі і оцінюємо дистанцію до якогось предмету. Тут ми вважаємо кожному і так зрозуміло, що не оком ми бачимо відстань, – розрахунок відстані звісно є актом судження, заснованим на емпіричному досвіді.

Дж. Берклі вступає в дискурс з вченими оптиками, які намагаються пояснити, що люди вимірюють і оцінюють відстань до предмету завдяки куту розходження променів. Дж. Берклі повністю відкидає цю теорію як пояснення чи як причину. Він не намагається спростувати наявність променів в природі, але спростовує твердження, що саме кути розходження променів дають нам змогу оцінити відстань.

Звісно, відстань не може сприйматися сама собою, бо не є по своїй природі сприйнятою, очевидно, що є ще якась ідея, яка сприймається в акті зору та слугує засобом введення в наш дух або глузд ідеї відстані. Отже, так як ці кути та лінії самі по собі не сприймаються зором, то звідси випливає, що дух не за допомогою їх судить про відстань.

Але Дж. Берклі тут вказує на те, що завжди за нашим досвідом існують, поруч з оцінкою відстані та супроводжує велику або маленьку відстань, ці відчуття, які ми отримуємо при спогляданні предмета на великій чи маленькій відстані, і кажуть нам і про саму відстань. Наприклад, через те, що наш дух, внаслідок постійного досвіду знайшов, що ми отримуємо різні відчуття, які завжди супроводжують різні диспозиції очей, та які залежать від відстані предметів, на які ми дивимось, і встановлюється постійний зв'язок між цими двома розрядами ідей відстані і відчуття.

Та зв'язок цей виявляється таким сильним та звичним, що тільки-но ми відчуваємо певні відчуття, що відповідають певній диспозиції очей, як одразу ж в нашому дусі виникає інший розряд ідей, а саме ідея відстані, що навіюється і тісно пов'язана з першою чуттєвою ідеєю. Тобто, характерні відчуття притаманні певній диспозиції очей, напруженні зорових нервів, звуженню, або розширенню зіниці, виявляється збудником вторинної ідеї, яка виникає в нашій душі, слідуючи нерозривно обов'язково безпосередньо за первинною, чуттєвою, і ця ідея і є ідеєю відстані.

Дж. Берклі тут пояснює яким чином в дусі з'являється ідея відстані, але це пояснення стосується тільки близьких об'єктів. Для того, щоб впевнитись у істинності такого пояснення, слід лише провести невеликий дослід і ми певні, що кожен сам зможе прийти до того ж висновку про природу виникнення ідеї відстані, з'ясувавши це на власному досвіді. Беремо якийсь предмет на зразок олівця чи ручки і наближуємо предмет до носа, а потім віддаляємо його, відслідковуючи власні відчуття. Ми можемо зазначити, що відчуваємо певні відчуття, пов'язані зі зміною положення очей. При наближенні чи віддаленні предмету відстань між зіницями то зменшується, то зростає.

З цього всього випливає, що судження, яке ми вносимо про відстань об'єкту, є повністю результатом нашого досвіду. Але, це звісно не єдина ідея, завдяки якій ми робимо судження про відстань.

Якщо наблизити предмет, що знаходиться на відстань в порівнянні з якою розмір зіниці має помітну величину, то ми помітимо, що вид його стає більш нечітким, віддаляємо об'єкт і вид його стає чіткішим. Отже через те, що такі самі відчуття з'являються завжди при наближенні на таку відстань об'єкту в дусі встановлюється сильний досвідний зв'язок відчуттів і ідеї відстані, в якому так-то і так-то відчуття вказують духу на певну відстань. Таким чином, для того щоб одна ідея породжувала або навіювала іншу, необхідно, щоб вони з'являлися постійно поруч.

Отже ось ще один знак, супроводжуючий занадто близьку відстань, який за нашим досвідом завжди з'являється з наближенням предметів на відстань до ока, поряд з якою величина зіниці має помітну величину. Ця неясність зору виникає завжди при суттєвому наближенні, виникає у кожного і супроводжується певним напруженням очей, і тому викликає звичку сприймати такі відчуття, як символ наближення до предметів.

Тут Дж. Берклі показує, як диспозиція очей і неясність зору опосередковано провокують виникнення ідеї маленької відстані, і те, що для того, щоб одна ідея навіювала іншу, достатньо на протязі свого емпіричного досвіду,

завжди споглядати їх разом, і якщо так відбувається, то, як тільки збільшуватиметься неясність зору, так завжди в нас народжується ідея маленької відстані.

Але ж, якщо абстрагуватися від звички та свого суб'єктивного досвіду, то така ідея неясності може породжувати як ідею меншої, так і більшої відстані, або взагалі ніякої ідеї. Отже, народження знання в якості ідей відбувається на ґрунті нашого досвіду.

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПОНЯТТЯ "НАУКОВОГО ЗНАННЯ" ТА ЙОГО ОЗНАК У ФІЛОСОФІЇ Т. ГОББСА

Розробка гносеологічної проблематики у філософії Т.Гоббса як правило пов'язується із висвітленням його вчення про сприйняття та аналізом його теорії виникнення і застосування "міток". При цьому об'єктом історико-філософського дослідження переважно стають "Основи філософії" та "Левіафан". Жодною мірою не ставлячи під сумнів правомірність та плідність такого історико-філософського підходу, видається цікавим звернутись і до більш ранніх досліджень цього непересічного новочасного мислителя, в яких можна спостерігати те, яким чином відбувалось становлення тих чи інших його філософських ідей. У цьому контексті особливий інтерес становить написана у 1640 році відносно невеличка за обсягом робота "Людська природа", в якій викладаються основи гоббсівської філософії. Як відомо, вона вийшла друком лише десять років потому разом з іншим твором – "Про політичне тіло".

Розмірковуючи в цій роботі про феномен наукового знання, Т.Гоббс робить одне надзвичайно цікаве уточнення, яке стосується визначення його специфічних ознак і властивостей. Суть цього уточнення полягає у тому, що ознакою наукового знання повинна бути не тільки істинність, але й очевидність. На перший погляд, сама факт звернення до поняття очевидності є доволі типовим для всієї ранньої новочасної філософії. У цьому сенсі Т.Гоббс мало чим відрізняється від Ф.Бекона або Р.Декарта. Проте, утримуючись від таких, хоча і коректних, але тим не менш доволі поспішних узагальнень, спробуємо більш докладно з'ясувати, який саме зміст вкладається Т.Гоббсом у поняття очевидності.

Перш за все, доцільно зазначити, що, вказуючи на істинність та очевидність як дві ознаки знання у точному значенні цього терміну (недарма у главі шостій "Людської природи" Т.Гоббс чітко артикулює думку про те, що поняття знання з необхідністю містить у собі властивості істинності і очевидності), він розрізняє два типи знання, перше з яких є результатом сприйняття (це первинне знання), а інше – є результатом розумової діяльності, що надає нам розуміння істини уявлень, а також правильний зв'язок між іменами, що відображають дані уявлення. Наука, як специфічне знання, що дає розуміння причин речей на основі пізнання речей і розуміння речей на основі пізнання їх причин (ця думка доволі прозоро відображена у гоббсівському визначенні філософії у першій главі першої частини "Основа філософії") має своїм джерелом розум, який, своєю чергою,

оперує поняттями (іменами) речей і причин, що утворюються у конвенційний спосіб, підкріплений тривалим практичним досвідом їх використання. Результатом зазначених операцій розуму є винесення тих чи інших суджень, які, на думку Т.Гоббса, мають властивість бути істинними або хибними. При цьому істинність описується ним у суто аналітичний спосіб як правильне логічне виведення одного імені з іншого (предиката із суб'єкта).

Утім, як виявляється, таке визначення цілі науки, коли вона описується як "пошук істини", практично від самого початку виявляє цілий ряд серйозних зауважень. Головне з них стосується того, що витлумачена у такий спосіб істина може бути пізнана раз і назавжди (через засвоєння не таких вже й складних законів традиційної логіки), що знімає потребу у будь-якому пізнанні. Більше того, асоціюючи пізнавальний і мовленнєвий процеси, Т.Гоббс був змушений визнати, що наука, яка ставить на меті пізнання лише істини, зрештою може бути редукована виключно до науки правильно розмовляти, що по суті є нічим іншим як технічною навичкою, що може передаватись навіть шляхом дресирування. Зважаючи на це, він вводить додаткову властивість, яка на його думку, повинна вирізняти наукове знання від будь-чого іншого. Цією ознакою є очевидність. Згідно дефініції Т.Гоббса, очевидність – це такий специфічний стан, коли всі наші слова супроводжуються відповідними уявленнями. За цієї причини своє визначення науки Т.Гоббс розбудовує через синтез істини і очевидності, а саме – як "очевидність істини, заснованої на певному принципі відчуття". У суто методологічному плані таке поєднання істини та очевидності у визначенні поняття науки та встановленні її цілей (головною з яких є, звісно ж, користь) дозволяє сполучити в одному, хоча й складному, процесі чуттєвість і розум, які постійно контрапунктують у роботі науковця. Зміст цієї "контрапунктації" розкривається через чотири гоббсівські принципи пізнання, які утворюють доволі складну модель взаємозв'язку розуму і світу, в якій у замкненому циклі переплітаються речі, уявлення, мітки, речення та силіогізми: а) принцип наявності уявлень; б) принцип позначення речей, яким відповідають отримані людиною уявлення; в) принцип правильного сполучення імен; г) принцип правильного сполучення речень з метою утворення правильних силіогізмів, які можуть бути пізнані. Нагадаємо, що правильне сполучення імен та речень, внаслідок чого те чи інше судження може отримати ознак істинності або хибності (останнє трапляється у тих випадках, коли процедура правильного сполучення або правильної калькуляції, до якої зрештою зводиться будь-який розмисел, була порушена), передбачає, за Т.Гоббсом, появу так званих "розумових уявлень", які конституюють сенс тих суджень, що були утворені. Зазначені розумові уявлення співвідносяться з чуттєвими уявленнями речей, що зберігаються у пам'яті людини або є предметом безпосереднього спостереження у даний момент. У разі успішності такого співвіднесення, коли спостерігається пряма кореляція між розумовим (сенс) і чуттєвим (образ) уявленням, судження набуває ознак не тільки істинності, але й очевидності. Фактично саме завдяки зазначеній процедурі наукові судження отримують свій практичний сенс, що дозволяє розглядати науку не стільки як сукупність узагальнених теоретичних суджень,

скільки як безпосередню форму розумового опрацювання чуттєвих уявлень і практичного керівництва діяльністю людини.

У більш пізніх працях Т.Гоббса ця модель часто виглядає не так виразно, що наразі породжує хибне історико-філософське уявлення про удавану "прямолінійність" та надмірну "спрошеність" вирішення Т.Гоббсом ключових гносеологічних проблем у частині інтерпретації змісту й специфіки наукового пізнання. З огляду на це, звернення до ранніх начерків гоббсівської філософії слугує корисним "історико-філософським щепленням" від ймовірної спкуси надто спрощеного тлумачення як його розуміння наукового знання, так і його гносеології у цілому.

Н.А. Прядко, доц, ЧДІПСТП, Чернігів

ДЕРЖАВНО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Професори Києво-Могилянської академії, зокрема І. Гізель, Г. Кониський, Й. Кроковський, С. Яворський, Т. Прокопович та ін. належать до тих мислителів XVII сторіччя, які, розбудовуючи підвалини духовності, українського народу, добре розуміли значення волі, енергії, діяльної сили в житті особистості й народу загалом. В морально-етичних вченнях цього періоду домінуючою є ідея про добровільне самозречення власної волі на користь божественної й цілковите підпорядкування останній. Така ідея розв'язувала в теологічній формі важливе суспільне питання: вона санкціонувала й освячувала жертвенність людини в ім'я політичної свободи нації, її інтересів. Зворотним боком цього зречення власної волі й підпорядкування її волі народу стає багаторазове посилення волі та активності самої особистості. (Волію не я, в мені воліє й діє Бог, народ.) Врешті, у цьому відображалися й історичні реалії тогочасного життя українського народу та його козацької республіки. Боротьба за релігійну, національну, політичну свободу вимагала концентрації на цьому всієї волі кожної окремої особистості.

Суспільство у той час могло мислитися лише як сукупність атомарних особистостей. Але вважалося, що останні підпорядковані певним законам (божественному, природному, громадянському) й поєднані спільною метою, яка випливала з їхньої природи, що розумілась як сукупність душі й тіла. Відповідно до цього й мета людей уявлялась подвійною: земною та небесною, її реалізація, згідно з тогочасними концепціями, забезпечувалася певним об'єднанням атомарних особистостей для цілеспрямованої діяльності. Це об'єднання загалом мало вигляд ієрархії. Кожна особистість стояла на певному щаблі ієрархії, належачи до відповідного стану, корпорації й тим самим до ієрархії загалом.

Людина розглядалася переважно як особистість, індивід, що стоїть наодинці перед Богом. Принципово у ставленні до Бога стверджується наявність у людини свободної волі, здатності обирати, що "стосується мети", як писав Г. Кониський. На такому ґрунті набуває особливого значення проблема громадянського обов'язку, ідея патріотизму – любові до своєї Вітчизни,

відповідальності перед рідним народом, яку широко пропагують києво-могилянські професори. Дослідники української філософії називають такий напрям "громадянським гуманізмом", і зазначають, що він знаходить своє відображення не тільки в моральній філософії, а й в літературі, геральдиці, портретному малярстві тощо.

Піднесення професорами суспільної ролі моралі, права і відповідних інституцій, а не особи і волі (радше сваволі) володаря, суперечило східним традиціям у поглядах на державу. Це була певна переорієнтація державотворчих ідей на Захід, на переосмислення всієї логіко-правової системи, що, виходячи ще з римського права, розвивалася й удосконалювалася в країнах Європи впродовж тисячоліття. Проте позиція зазначених мислителів щодо єдності права й моралі при розгляді найвищих пріоритетів державної влади ще не була цілком західною. Вона радше була спробою синтезувати західні та східні традиції в царині правопорядку. Адже, згідно з їх поглядами, володар підпорядковується громадянським законам за своєю власною волею, а це обмежувало чинність і самоцінність права. І все-таки об'єктивно йшлося про формування ментальності, зорієнтованої на правовий категоричний імператив.

Ідея пріоритету закону над особистою волею державців була підхоплена в Україні в козацьких літописах і особливо у творах Ю.Немирича та П.Орлика. А оскільки культура кожної доби має свою світоглядну структуру й певну систему взаємопов'язаних універсалій, що віддзеркалюються одна в одній, то підхід до визнання домінанти закону, імперативу права й моралі був одним з шаблів суспільного руху в напрямку наукової раціональності, автономності людини й громадянського суспільства.

Є. Скопов, асп., ВНТУ, Вінниця

ТЯГЛИСТЬ ПРИНЦИПІВ ОРГАНІЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ СПІЛЬНОТ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ТА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА: АРИСТОТЕЛЬ І ЛОК

Від античності до початку Нового часу спостерігаємо певну низку принципів, *незмінно* присутніх в організації європейських політичних спільнот (поліс, церковна спільнота середньовіччя, протестантська конфесійна спільнота). Попри всі цивілізаційно-культурні зміни, європейська спільнота як інтегральна форма співжиття індивідів містить спільні принципи організації що у IV ст. до н.е., що у XVII ст. після Різдва Христового.

Вже античний поліс дає досить матеріалу для виділення цих принципів: 1) генетична єдність як основа автономії; 2) вихідна рівність індивідів; 3) свобода як форма самообмеження.

Зазначені принципи набувають таких форм.

В полісі: 1) походження від спільного предка; 2) абстрактна рівність перед законом (громадяни можуть мати різний обсяг прав, проте останній визначають спільно прийняті закони а не свавілля); 3) свобода – це сукуп-

ність обов'язків, пов'язаних з вільним статусом, а не улягання індивідуальним бажанням.

В середньовічній церковній спільноті: 1) походження від угоди з Богом (Нового заповіту) і церковної традиції; 2) соціальні розбіжності вторинні перед егалітаризмом Останнього суду; 3) свобода є добровільним прийняттям "хреста".

В протестантській конфесійній спільноті: 1) причетність громади до істинного вчення (обраність до спасіння); 2) рівність як загальне священство; 3) свобода як рабство волі.

Структурна подібність зазначених європейських спільнот засвідчує, що європейська цивілізація, попри істотні зміни (загибель системи суверенних полісів, християнізація, формування церкви як вертикально інтегрованої структури, реформаційний поліконфесіоналізм тощо), понад 2 тис. років позначалась тяглістю засадничих принципів елементарної соціальної організації.

Цей факт знаходить чітке відображення в історії філософії, а саме – у незмінному авторитеті Аристотеля, чимало ідей якого явно чи неявно фігурують у Лока, здавалось би – суто модерного автора, одного з творців лібералізму і, наприклад, у царині гносеології – рішучого опонента перипатетиків. Передовсім йдеться про такі тези: а) людина є політичною істотою, котра, скеровуючись розумом, здійснює власну природу і так досягає блага; б) політичну спільноту слід розглядати як договір громадян задля взаємної користі тощо.

Причинами прийняття цих античних ідей в XVII ст. ми вважаємо не лише геніальність Стагірита чи їхній "загальнолюдський характер", але й подібність соціальної реальності, що її аналізували мислителі таких різних епох. Відтак філософія культури постає важливим засобом історико-філософського аналізу.

Цей аналіз дає підстави для оцінки цивілізаційних змін, що усталились у XIX–XX ст.: а) новочасний принцип толерантності слід сприймати не як опозицію принципу 1), а як фактор його чергової модифікації: генетична єдність зберігається, через референцію до великих буржуазних революцій, нових "сакральних" текстів (як-от "Всесвітня декларація прав людини") тощо; б) принцип вихідної рівності й сьогодні є одним з панівних; в) посилення індивідуалізму як ідеології, занепад релігій, атомізація суспільств істотно підважили принцип 3), який нині є найбільш проблемним і загрожує тому типові цивілізації, що виник з грецького полісу.

Я.М. Солодкий, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
Beo@rambler.ru

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ЖУЛЬЄНА ОФРЕ ЛАМЕТРІ

Витоки вчення французьких матеріалістів, по своїй суті, беруть початок з теорії матерії Декарта, воно певною мірою постає її розвитком. Найкраще

пояснення матеріалістичного вчення – праця Жульєна Офре Ламетрі "Людина-машина". Матеріалізм Ламетрі постає як цілісна теорія, що претендує на істинність. В цілому його вчення має досить антропоцентричне спрямування, вважаючи людину найдосконалішим виявом субстанції. Це однією характерною ознакою є механістичний підхід до вивчення природи людини.

Всі філософські системи, що розглядають людську душу зводяться, вважає філософ, до двох основних: перша система матеріалізму, друга система спірітуалізму. Він заперечує картезіанський дуалізм, і допускає існування однієї субстанції – матерії. Головна помилка Декарта і Лайбніца полягає в тому, що вони не матеріалізували душу, а одухотворили матерію. Картезіанці допускають існування двох субстанцій наче вони їх добре бачили і підраховували. У вступному слові до "Трактата про душу" він пише, що все, що не видобуто з лона самої природи, все що не являє собою феномен, причину чи наслідок – одним словом наукою про речі, – ніякого відношення до філософії не має і походить з невластивого їй джерела. Тому писати для філософа означає вчити матеріалізму. Простежується прагнення Ламетрі ліквідувати спекулятивну метафізику і на її місці створити метафізику природи, як вчення про загальні принципи природознавства і математики. Він вважає, що всі апіорні дослідження приречені на невдачу, тільки апостеріорно можна досягти значно більше у дослідження природи людини. Проблема апіорних теорій полягає в тому, вважає Ламетрі, що вони намагаються абстрактно відділити душу від тіла і розглядати її як матерію, не враховуючи при цьому форму. Та все ж, ні людська природа, ні душа людини не можуть бути пізнаними повністю, так само, як не можна пізнати природу матерії.

Ламетрі виходить із сенсуалізму Локка і визнає об'єктивною основою всіх наших чуттів зовнішній світ. Він доводить, що все людське знання походить з чуттєвого досвіду. В програмі дослідження Ламетрі тільки досвід і спостереження мають цінність. "Людина настільки складна машина, що неможливо скласти про неї чітка ідея, а отже, дати чітке визначення" [*Ламетри Жульєн Офре де. Человек – машина. – Минск, 1998.*]. Таким чином, філософ застосовує схему механізму до людської природи. Це пов'язано з тим, що значний вплив на погляди Ламетрі мали науковці, зокрема Ньютон, а також механістичні концепції, що переважали в тогочасному природознавстві.

Важливою є точка зору Ламетрі, яка полягає в тому що матерія не є статичною, вона знаходиться в постійному русі, рух є невіддільним від матерії. Людське тіло постає машиною, що заводиться сама себе, воно живе уособлення безперервного руху. Джерело руху знаходиться в самій матерії. Однак пізнання сутності руху є не можливим так само як і пізнання сутності самої матерії. Питання щодо мислення Ламетрі вирішує наступним чином: мислення є властивістю певного виду матерії. Розумова діяльність залежить причинно від матерії. Душу філософ вважає матеріальною – двигуном живого організму, вона є невіддільною від тіла, вона навіть певною мірою залежна від тіла. Він висловлює твердження про те, що душа лише пусте слово, якому не відповідає жодне поняття, "душа" – поняття, що повинно позначати мисляче начало. Різноманітні стани душі завжди співвідносяться з станами тіла. Але оскільки всі

властивості душі залежать виключно від особливостей влаштування мозку і тіла, вони повинні ототожнюватися з цим пристроєм. Людина постає в єдності з природою, навіть кліматичні умови впливають на механізми людської діяльності чи поведінки. Навіть мораль залежить від того, яким чином настроєна і заведена наша машина. Перехід від тварини до людини не є різким. Різниця між людиною і твариною у нього лише кількісна – в розмірах і структурі мозку.

Ключовим для Ламетрі є поняття "уявлення". Він вважає, що у нас все – уявлення і всі складові частини душі можуть бути зведеними до одного утворюючого їх уявлення. Отож, судження, міркування і пам'ять являють собою не абсолютні часини душі, а лише справжні модифікації своєрідного "мозкового екрану", на якому відображається зовнішній світ.

Висновок Ламетрі досить однозначний – "Людина – це машина і у всьому всесвіті існує лише одна субстанція в різних формах" [Там же].

Е.И. Сурина, студ., БГУ, Минск, Беларусь
lisitch@mail.ru

ИНТЕГРАЦИЯ ПРАКТИЧЕСКОЙ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ОДНА ИЗ ОСНОВНЫХ СТРАТЕГИЙ ПОСТРОЕНИЯ МОДЕЛИ СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ И.Г. ФИХТЕ И Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

Попытка представить познание сквозь призму субъектно-объектных отношений носит конкретно-исторический характер. Оставаясь в пределах классической философской рациональности, модель субъекта, представленная немецким идеализмом, обладает яркой индивидуальностью на фоне моделей субъекта, репрезентированных предшествующими классическими системами, в частности метафизическими системами Р.Декарта, Б.Спинозы, Г.Лейбница. Поэтому особенности рассматриваемой модели не могут быть редуцированы к единой классической модели, которая представлена в историко-философских исследованиях типов рациональности, нацеленных на выделение наиболее характерных черт для построения предельно обобщенных типологий, но требуют своей тщательной экспликации. Построение модели субъекта познания в философских системах И.Г.Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга реализуется посредством абсолютизации субъекта философских систем, введения исторического измерения в познание и формирование субъекта, а также интеграции теоретической и практической философии, представленной в различных вариантах соединения практического и теоретического субъектов. Данные стратегии выступают следствием стремления Фихте и Шеллинга полностью реализовать инициированное Кантом построение когнитивной парадигмы посредством создания монистической системы, имплицитруемой едиными верховным понятием-принципом. На мой взгляд, особое внимания требуют осуществленная И.Г.Фихте и Ф.В.Й. Шеллингом интеграция практической и теоретической философии и обусловленная ей специфика построения модели познающего субъекта.

В рамках практического наукоучения Фихте обосновывается изначальная определенность Я посредством не-Я, осуществляется дедукция того изначального ограничения, которое делает возможным интеллигенцию (теоретическое Я), а также осуществляется попытка опосредовать практическим Я соотношение абсолютного и теоретического субъектов. В результате абсолют приобретает статус заданного, он проблематизируется Фихте в качестве никогда не достижимой цели стремления практического Я. В наукоучении практический и теоретический субъекты связываются отношением цели и средства, кроме того посредством практического субъекта, понимаемого как стремление к абсолюту, задается не только основание теоретического Я, но также направленность и "мотивированность" его движения. Однако практический и теоретический субъекты не объединяются в едином универсальном субъекте: целеполагающий и целедостигающий субъект не есть субъект познающий, поскольку последний рассматривается в отношении первого как препятствие, которое должно преодолеть.

В "Системе трансцендентального идеализма" Ф.В.Й.Шеллинга единство практического и теоретического субъектов укоренено в самом принципе, систематическое развитие которого является главной задачей философского проекта. Интеграция практической и теоретической философии в системе Шеллинга инициирует создание модели универсального субъекта, который именно в силу своей целеполагающей и целедостигающей активности становится и познающим субъектом. Так, трансцендентально-философская дедукция когнитивных способностей Я и категорий завершается исключительно в практической философии, которая утверждает акт самосознания в качестве необходимого условия возможности сознания. Как действие самоопределения он абсолютно произволен и коренным образом трансформирует когнитивный опыт, изменяя само существо теоретической интеллигенции, которая отныне не совпадает целиком и полностью с собственным продуктом, но становится сознающим субъектом. Когнитивный эффект акта самосознания заключается, как считает Шеллинг, в снятии схематизма: происходит разъединение интеллигенции как продуктивной деятельности и ее продукта, а это значит – разделение понятия, ассоциируемого исключительно с субъективной деятельностью, и созерцания, ассоциируемого с объектом: "То, что мы получаем, обособляя действие как таковое от того, что возникло, называется понятием. Следовательно, с трансцендентальной точки зрения вопрос, как наши понятия соответствуют предметам, не имеет смысла, так как этот вопрос предполагает изначальное различие между ними. Вне сознания объект и его понятие и, наоборот, понятие и предмет – одно и то же, и их разъединение возникает лишь вместе с возникновением сознания" [Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 379].

Кроме того, интеграция практической и теоретической философии в философской системе Шеллинга позволяет продемонстрировать формирование опыта эмпирического субъекта: она демонстрирует возникновение представления об объективном, существующем независимо от Я и вне Я, мире, о

субъективной свободе Я, которая им ограничена, а также понимания познания как соответствие наших представлений предметам. Согласно Шеллингу, данное представление возникает в результате взаимодействия с другими субъектами, а в конечном счете – оно требуется как одно из условий самореализации Я в качестве этического субъекта. Следуя логике практической части "Системы трансцендентального идеализма" приходим к выводу: условием возможности познания (знания) становится (в числе прочих условий) реализация категорического императива, а в самом общем плане – воля, произвольность. Так что "объективный мир", как и "субъект" есть, с одной стороны, условия реализации различных этических практик постольку, поскольку они предполагают осознанную, целеполагающую деятельность, направленную на других субъектов (составляющих объективный мир). С другой – есть результат этических практик (взаимодействия с другими, воспитания), поскольку посредством них ставится требование (императив) реализовать себя в качестве субъекта и признать другую интеллигенцию в качестве субъекта.

А.В. Ульянов, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

ДИСКУРС "ГОСПОДИНА" У ГЕГЕЛЯ И НИЦШЕ, ПРОБЛЕМА ПРИЗНАНИЯ

1. Человек есть признание другого, как утверждает Гегель и сходящаяся с ним в этом пункте современная философская антропология. Является ли бытие в признанности единственным основанием человеческого бытия? В "Иенской реальной философии" Гегель констатирует ситуацию, окгда сталкиваются два наличных бытия, два естественных человека. В результате этого взаимоисключения с необходимостью встает вопрос о признании. Собственность выступает в этом отношении как вещь, которая опосредует признание. Нечто является моим, только если я признан, "это *признание* есть право" [Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Работы разных лет. – М., 1972. – Т. 1. – С. 316]. В "Феноменологии духа" Гегель демонстрирует действительность опыта сознания, который возможен в форме самосознания. Неминуемость встречи Я и Другого, неотвратимость борьбы за признание сходятся в точке столкновения двух самосознаний, обнаруживших в себе вождделение, волю и власть. Жизнь является ставкой в этой борьбе, а победитель обретает истину для-себя-бытия, побежденный же довольствуется бытием-для-другого. Следующий за этим диалектический аттракцион, становление раба господином и наоборот, может быть рассмотрен, как исключительно рабское понимание воли к власти, власти как представлению (representation), где представление понято как превосходство, "признание "одним" превосходства "другого" [Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – С. 49].

2. В философии Ницше "господин", "раб", "воля к власти" это философемы, не отсылающие к объективной реальности, метафоры (в случае с Гегелем это не столь однозначно), служащие исключительно описанию различных модусов мысли и жизни. Общее между господином и рабом – воля к власти, как принцип мышления вообще, т.е. заинтересованного познания истины. Но

осуществляется воля к власти у господина и раба по-разному. Первый, как человек прямой чувственности прямо и непосредственно творит и утверждает свои ценности, борется со своими врагами, но и ценит их (см. Так говорил Заратустра, "О друге", "О войне и войнах"). Господину раб не соперник вовсе, ибо с аристократом может соперничать только аристократ. Раб же, есть действие силы реактивной (*ressentiment*), не властвует, но создает образ власти, образ Господина, моральных ценностей, лишая, однако последние основания, ибо творит их сила активная. Застывшие моральные ценности и, шире Истина, становятся идеологией, философской системой, законом, Сущим, выдаются за ценности универсальные. Не творчество, но хранение ценностей, позволяет рабу осуществлять свою волю к власти, ценности больше не переоцениваются, но наделяются трансцендентным статусом, что позволяет рабу гарантировать хотя бы в будущем актуальность образа господина.

3. Если рабская мораль негативна, говорит "нет" всему отличному от нее, то мораль аристократа основана на утверждении. "Знатная душа чтит себя сама" (Ницше), утверждая свое различие с другим,водя пафос дистанции, господин не нуждается в рабе, раб повинуется господину, а последний самому себе. Господина конституирует воля к самопреодолению, к переоценке и творчестве ценностей, собственному их приятию, иначе говоря к вечному возвращению, понятому как воля к власти. Раб же, который казалось бы тоже реализует свой проект воли к власти, несамостоятелен, несамозаконен, но обладает все же силой, хотя и реактивной. Ресентиментная сила удерживает и передает ценности, которые, как показывает Ницше своим генеалогическим методом, уже подпорчены, и теряют жизнь, в силу того, или, точнее, в слабость того, что не переоцениваются. Вопрос: "в чем ценность морали для раба принципиально риторичен".

В.М. Цуба, асп., НаУКМА, Kuie^{*}
stemeon@gmail.com

ДОКТРИНА ПОДВІЙНОЇ АФЕКТАЦІЇ І ЗНАЧЕННЯ ОБ'ЄКТА

Вчення про "самоафектацію душі" належить до засад трансцендентального ідеалізму І. Канта. Головне питання, що має бути розв'язане, послугуючись принципами цієї доктрини, можна сформулювати так: де пролягає межа співпадіння чистого мислення з чистими формами чуттєвості в пізнавальному акті? Або інакше: як відбувається перетворення перцепції на об'єктивне поняття знання? Відповідь є тільки в тому разі, якщо рефлексивним структурам свідомості задано умови спрямованості трансцендентального на зовнішні чуття суб'єкта. Сказане означає, що, набуття фрагментів досвіду поставлено в залежність від спорідненого з розумом чинника, який би спонукав його до їх упорядкування за певними апіорними правилами. Вплив речей самих по собі ще не є достатньою умовою появи знання, адже, по-перше, ці "речі" в до-

^{*} Рецензент – д-р філос. наук Мінаков М.А.

свіді даються нам як явища, а, по-друге, функція пасивної рецептивності обмежена відчуттями, тоді як концептуалізацію (від уявлення через поняття до ідей) обумовлює первинна єдність самосвідомості. Її природа є такою, що поза можливістю синтези лишається примарною абстракцією, тому поєднання уявлень і підведення їх під загальний принцип відношення відбувається, з одного боку, несвідомо, коли виображення забезпечує триєдиний акт синтези, а з іншого, усвідомлено, коли синтези відводяться розумом під клас понять, що *a priori* зберігають єдність уявлення і його предмету. Проте "зв'язок (*conjunctio*) багатоманітного взагалі ніколи не може бути сприйнято нами через почуття", адже "серед усіх уявлень зв'язок є те єдине, що не дається об'єктом, а може бути створено лише самим суб'єктом" [*Kant I. AA : 3 : 107*]. Справа стоїть так, що безперервність відчуттів проходить категорійну обробку в розсуді, що пов'язує уявлення, ніби провокуючи себе на отримання зовнішнього матеріалу, відповідаючи на "подрознення" з боку об'єктів.

На перший погляд, таке тлумачення "викриває" суб'єктивно-ідеалістичну позицію Канта, та водночас розкриває мотиви подальшого розгортання трансценденталізму в системах Й. Г. Фіхте та молодого Ф. Шелінґа. Уже це демонструє, що Кант залишив означену тему теж не до кінця проясненою. Так, аперцепція є відношенням тотожності емпіричної свідомості до всіх можливих її уявлень, відтак самототожність "я" передує синтетичній діяльності мого "я" щодо предметів емпіричного споглядання, проте ця діяльність потребує ще й закріпленої в актах виображення образної даності. Тим самим синтез є початково подвійним: продуктивним у чистому спогляданні та репродуктивним в емпіричному. Справді, стосунок емпіричної розсуду до аперцепції є стосунком дійсного щодо можливого, себто умовою аподиктичної достовірності. Поміж тим, він є не більше ніж корелятивним, і усуває дилему первинності даного та можливого, що, тим не менше, може бути розцінено як діалектичний виверт, адже при цьому виявляється, що синтез є не створення зв'язку, а усвідомлення його наявності індивідом. Іншими словами, не існування речі визначає поняття про неї, а розум, потребує речі як "приводу" до результату вже закладеної в собі тотожності уявлень [*Kant I. AA : 3 : 118*].

Спроби однозначно задовільної реконструкції вчення про афектацію душі і його спорідненості з походженням предметного знання були здійснені сучасними аналітичними критиками Канта. Особливої уваги в цьому аспекті заслуговують праці П. Ф. Стросона, Г. Елісона та П. Гаєра. Характерно, що інтенції Стросона задають тон дискусії аналітичного кантознавства від часу виходу його монографії "Межі сенсу" (1966). Сутність його зауваг полягає в тому, що знання про дещо існуюче у відношенні до суб'єкта має бути таким, щоб не порушувалася тотожність референції, обумовленої (в силу апіорного походження форм чуттєвості) просторово-часовими ознаками. Матеріальне тіло відповідає цій вимозі, а тому поділ речей на явища та ноумени є суто формальним, і потрібен для пояснення нескінченного розвитку пізнання. Отож, досвід є усвідомлення послідовних зовнішніх афектацій [*Strawson P. Bounds of sense. – London, 1966. – P. 255*]. Вплив на зовнішні чуття повинен включати каузальність, без якої рефлексія лишається незадіяною. Крім того,

навіть у не-ноуменальному вимірі можна припустити існування причини, яка б "кінетично" відсилала не до трансцендентального предмету – корелята апперцепції – а до фізичної реальності [Ibid. – Р. 41]. Питання про сенс афектації він таким чином зводить до риторичної дилеми: або чисті правила пізнання, спрямовані на застосування в досвіді, слід брати в стосунку до емпіричної свідомості, або ми отримуємо дві непов'язані концептуальні схеми, в яких нема місця речам довкола нас. Звісно, вплив продукує уявлення, але самі об'єкти не є тільки уявленнями, позаяк референція до них можлива за єдиними принципами судження різного типу мовців. У критикованій доктрині Стросон вбачає подвійну загрозу – пастку беркліанства та суперечності метафізичного фізичному, тому годі думати про розбудову наук на критичній основі.

Метода Стросона практично одразу викликала хвилю заперечень і серед його колег. Г. Елісон, передусім, наголошує, що аргументи Стросона працюють проти нього ж, оскільки неадекватно відображають Кантів стиль мислення. Так, подвійна афектація не є протиріччям за умови, що інстанція значень перебуває у суб'єкті, а способи пізнання узалежнені не від предмету, а від форм сприйняття. Більше того, категорія причиновості, до якої апелює Стросон, є, за Кантом, чистим поняттям про відношення явищ, а не речей. Нарешті, афектація є подвійною настільки, наскільки й не роздвоєною, бо ж трансцендентальний предмет постає "поняттєвим репозиторієм" змістів досвіду взагалі. Це значить, що ноуменальне й феноменальне є просто двома нюансами однієї сутності [Allison H. Kant's transcendental idealism. – New Haven; London, 1983. – Р. 241, 252], даної умосаяжно або чуттєво, проте у доступний для наших здатностей спосіб. При цьому об'єкт, до якого апелюють, різняться у Канта й Стросона – за Кантом, він є результат знання, об'єктом апіорними підставами, а для його критика – джерелом пізнавального акту. Альтернативне розв'язання суперечки запропонував П. Гаєр, з погляду якого означені труднощі викликані реалізацією Кантом одразу *двох стратегій* – аналізу умов предметів досвіду та єдності свідомості, але таке поєднання призводить до неузгодженості в теорії дедукції, що й підтверджує перше видання "Критики". Гаєр реконструює єдину епістемологічну концепцію, в якій осердям є "об'єктивна" дедукція категорій [Guyer P. Kant and the claims of knowledge. – Cambridge, 1987. – Р. 334-335].

Отже, лімітацію ролі об'єкту в акті пізнання здійснено Кантом з огляду на два провідні мотиви: 1) збереження свободи суб'єкта пізнання, спонтанність якого вимагає автономії від світу речей та права практично використовувати їх, наділяючи ступенем значимості; 2) визнання неможливості побудови аподиктичних засад метафізики та системи наук на сенсуалістському ґрунті. В аналітичній традиції помітно три тенденції прочитання доктрини афектації – (а) орієнтація на пояснення впливу речей як *співпадіння* пізнавальних здатностей та матеріальних тіл ("deskриптивна метафізика" Стросона), (б) захист Кантової філософії з конкретизацією в бік логічної несуперечливості (Елісон) та (в) "реалістичне" примирення обох поглядів через пошук їх витоків у творах Канта 1770-х рр. (Гаєр). В кожному разі успіх реконструкції визначають пріоритети дослідницької методики її автора.

СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ, ПРИРОДИ І ДОЦІЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ І. КАНТА

Які б поняття ми не склали собі про свободу волі, необхідно визнати, що проявлення волі, — людські вчинки, подібно до інших явищ природи визнаються загальними її законами. Історія, на думку І.Канта, що займається вивченням цих проявів, дозволяє вважати, що якби вона розглядала дії свободи людської волі у сукупності, то могла б відкрити її закономірний хід. А те, що не піддається правилу у окремих людей, можна було б визнати по відношенню до всього людського роду як незмінно прогресивний, хоча й повільний, розвиток його первинних задатків. Окремі люди і навіть цілі народи мало думають про те, що коли вони, кожний по своєму розуміють і в збиток іншим, прагнуть досягти своїх власних цілей, то вони непомітно для себе самих ідуть до невідомої їм цілі природи і сприяють досягненню цієї цілі, якої, навіть якби вона була їм відома, вони б мало цікавилися.

Так як люди у своїх прагненнях діють в загальному не чисто інстинктивно, як тварини, але і не як розумні громадяни світу, по узгодженому плану, то здається, що не може бути у них планомірної історії. Дивує навіть те, коли дивитися на дії людей на світовій арені. Тоді виявляється, що при всій тій мудрості яку ми їм приписували, у певних випадках можна знайти, те що будується нерозумно, по якихось дитячих чи незрілих принципах, схильностях до руйнування. І в кінцевому результаті ми не знаємо яке скласти собі поняття про наш рід. Оскільки неможливо передбачити у людей і в сукупності їх вчинків якусь розумну ціль, потрібно намагатися відкрити в цьому плині людських вчинків ціль природи, на основі якої у істот, що діють без власного плану, все ж би була можлива історія відповідно до визначеного плану природи.

Всі природні задатки живої істоти, на переконання І.Канта, призначені для досконалого і доцільного розвитку. Це підтверджується спостереженнями над всіма тваринами і вивченням їх анатомії. Орган, що не має застосування, пристрій, що не досягає своєї цілі, являють собою протиріччя в телеологічному вченні про природу. Природні задатки людини, спрямовані на застосування її розуму, розвиваються повністю не в індивіді, а в роді. Розум, яким наділена істота, — це здатність розширювати за межі природного інстинкту правила і цілі прикладання всіх її сил; замислам людини немає меж. Але сам розум не діє інстинктивно, а потребує для себе випробування, тренування і навчання, щоб поступово рухатись від одного ступеня проникливості до іншого. От чому кожній людині потрібно довго жити, щоб навчитися найбільш повно використовувати свої природні задатки. Природа, на думку І.Канта, визначила дуже короткий термін для її існування, а отже природі потрібний, довгий ряд поколінь, які

* Рецензент — д-р філос. наук, доц. Прокопов Д.Є.

б послідовно передавали б один іншому своє просвітлення, щоби довести задатки в нашому роді до того ступеня розвитку, який повністю відповідає її цілі. І цей момент має бути, хоча б в думках людини, ціллю її прагнень. Як доводить І.Кант, природа хотіла, щоб людина все те, що знаходиться за межами механічної будови її тваринного існування, породила із себе і заслужила тільки те щастя чи досконалість, яке вона створює вільно від інстинкту, своїм власним розумом. Іншими словами, природа не робить нічого зайвого і не затратна в застосуванні засобів для своїх цілей. Вона ніби сама отримує задоволення від своєї бережливості, і тому вона так мало наділила людей тваринними якостями, так строго націлила уже першопочаткове існування людей на вищу потребу, ніби вона хотіла, щоб людина від великої грубості піднялась до найвищої умілості, до внутрішньої досконалості образу думок і завдяки цьому досягне щастя. Щоб тільки людина скористалась плодами своєї праці і була зобов'язана ними тільки самій собі. Природа розраховувала більш на розумну самооцінку людини, чим на її зовнішнє благополуччя і турбувалась не про те, щоби людина жила добре, а про те, щоби вона сама досягла такого положення, коли завдяки своїй поведінці вона стає достойною життя і благополуччя. Старші покоління працюють заради майбутніх поколінь, а саме для того, щоб підготувати їм ступінь, на якому можна було б вище будувати будову, передбачену природою, і щоб тільки пізніші покоління мали щастя жити в цій будові.

Підсекція

"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

*Н.Б. Адаменко, канд. філос. наук, ст. викл.,
НПУ ім. М. Драгоманова, Київ*

З ДОСЛІДЖЕНЬ ПОНЯТТЄВОГО СВІТУ СУЧАСНОГО ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО ДИСКУРСУ: "ПАТАФІЗИКА"

Апелюючи до слів сучасного філософа М.Фуко, стверджуємо, що постмодернізм будує модель пізнавального процесу як максимально віддаленого від постулатів класичної метафізики; висувається вимога "не думати, що світ повертає до нас своє обличчя, яке легко піддається прочитанню, і яке нам залишається всього лиш дешифрувати: світ – не спільник нашої свідомості, і не існує жодного предискурсивного провидіння, що робило б його прихильним до нас [Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 79]. Таким чином, постмодерністський погляд на світ знімає саму можливість дефініції проблеми пізнання як експлікації глибинного змісту об'єкту.

У цьому ключі, прочитуючи праці інших філософів-теоретиків другої половини ХХ ст. (Ж.Дельоз, Ж.Бодріяр, У.Еко та ін.), неодноразово наштовхує-

мося на думку про те, що постмодерністська філософія осмислює себе як "патафізика". Відомо, що винахідником науки патафізики (epi meta ta phusika) є Альфред Жаррі – французький поет, прозаїк і драматург; людина, яка зуміла перетворити власне існування у свідомий і жорстокий хепенінг. Він вигадує науку патафізику про потенціальність можливого, маючи на увазі, що уявні рішення образно наповнюють контури предметів потенційними для них властивостями. Майже усі герої А.Жаррі мають ступінь Доктора Патафізики, втім, як і сам автор. Основи цієї великої науки викладено у праці "Судження і діяння Доктора Фаустроля", написаної ним у 1898 році, проте до кінця життя автора так і не надрукованої жодним виданням. Проте із західних джерел відомо, що вперше термін "патафізика" з'являється у короткій статті *Guignol* А.Жаррі у виданні *L'Écho de Paris littéraire illustré* від 28 квітня 1893 на позначення антинаукового царства поза метафізикою, що досліджує закони, що здійснюють контроль над виключеннями – спроби пояснити уявний космос. Предметом патафізики в точності та недвозначності є великий Поворот, подолання метафізики, сходження по цю або по сю сторону, "наука про те, що прибавляється до метафізики – в ній самій або поза нею, – простираючись так далеко за її межі, як сама вона виходить за межі фізики" [Жаррі Альфред. Деяння і судження доктора Фаустроля, патафізика / Сост. и послесп. Г.Косикова; комент. С. Дубина // Жаррі Альфред. "Убю король" и другие произведения: пьесы, романы, эссе. – М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2002. – С. 251].

У контексті руйнування традиційного концептуального ряду об'єкт (дещо, існуюче в реальній дійсності, тобто незалежно від свідомості) – феномен (об'єкт відчуттєвого споглядання, відчуттєво пізнане явище) – ноумен (об'єкт інтелектуального споглядання, умосяжне явище) постмодерністська філософія осмислює себе як патафізика, як подолання метафізики, яка наглядно ґрунтується на бутті феномену. Таким є висновок Ж.Дельоза, який розглядає патафізику як пророцтво про феноменологію, а дебошира А.Жаррі предтечею Е.Гуссерля, не кажучи вже про М.Гайдеггера. Схожість поглядів останнього і А.Жаррі, Ж.Дельоз вбачає у трьох аспектах: буття феномену, планетарної техніки і виробленні мови.

Для визначення феномену, А.Жаррі вдається до порівнянь, зокрема він зазначає, що годинник виявляє себе щораз круглим, коли ми звіряємо час (повсякденність), або навіть незалежно від користі, у силу одних лише вимог свідомості (повсякденна банальність), чи фасад будинку є квадратним, відповідно до констант редукції. Звідси, феномен – це годинник як нескінченна серія еліпсів або фасад як нескінченна серія трапецій: світ, сформований з одиниць, що себе показують (тоді як явленості суть не що інше, як одиницності, зведені до повсякденного, так, як вони зазвичай являються свідомості). Ж.Дельоз, аналізуючи науку патафізику А.Жаррі, робить висновки, що феномен – у такому вигляді – відсилає не до свідомості, а до буття, буття феномена, суть якого саме в тому, щоби себе показувати. Таке буття феномену – "епіфеномен", не-корисне і не-свідоме, предмет патафізики". Таким чином, епіфеномен, це буття феномену, тоді

як феномен – всього лише суще, або життя. Не буття, а феномен є сприйняття, феномен – це сприймати або бути сприйманим, тоді як Буття – це мислити. Уся метафізика утримується у прихованості буття або в забутті, через змішання буття і сущого. Техніка як діяльнісне панування над сущим наслідую метафізику: вона її завершує, реалізує. У А.Жаррі, як і в М.Гайдеггера, техніка й технізована наука не задовольняються тим, що спричиняють прихованість або забуття буття: буття показує себе й у техніці, адже воно від неї відстороняється, у тому виді, у якому воно від неї відстороняється. Але це можна зрозуміти лише патафізично (онтологічно), а не метафізично. Отже, саме завершення метафізики в техніку й уможливорює подолання метафізики, тобто патафізику. Звідси важливість теорії науки й технічних випробувань як складової частини патафізики: планетарна техніка – це не тільки втрата буття, але й імовірність його спасіння. Викриваючи третій аспект схожості теорій А.Жаррі та М.Гайдеггера, Ж.Дельоз узагальнює, що буття показується не тільки у сущому, але і у чомусь, що виявляє його неминуче відступання; а більше чи менше, ніж буття – у чомусь, що показує його неминуче відступання. Це щось, або Річ, є Знак.Межа мови – це Річ у своїй німоті: бачення. Річ – це межа мови, як знак – мова речі.

Інший французький мислитель Ж.Бодріяр визначає патафізику як науку про симуляції і гіперсимуляції цілком визначеного, достеменного, об'єктивного. Мислитель на пізній стадії своєї творчості відчував потребу у патафізиці у деякому аналітичному контексті – у зв'язку з спробами теоретичного осмислення феномену інтегральної реальності, феномену сучасної реалізації світу, що здійснюється за допомогою всього багатоманіття наших технічних систем. У патафізиці, зазначає мислитель, необхідно вбачати відразу й науку про уявлювані рішення, і міф про них. Більше того, вона сама повинна розглядатися як уявлюване рішення в цій ситуації фінального рішення, яка конститується нинішнім станом справ. Такий поворот до патафізики відбувається, згідно Ж.Бодріяру, виключно в уяві і означає трансформацію сприйняття того, що відбувається. Мислитель застерігає від будь-яких намагань доведення необхідності патафізики, адже це б суперечило її суті: залишаючись сама собою, вона не може бути філософією чи метафізикою. Вона – це завжди і гра, і активно діюче начало.

Російський дослідник творчості Ж.Бодріяра А.Дьяков так описує даний процес: метафізика зміщується патафізикою. Коли смерть пережита, вона більше не становить загрози. Поки ми розчленовували світ за допомогою суб'єктно-об'єктної опозиції, ми нічого, крім цієї опозиції, не бачили. Коли мислення звільнилося від цієї пелени, перед ним відкриваються сяючі простори. Це не наука, тому що наука завжди залишалась мисленням предметним і методичним. Мислення патафізичне – це чистий процес, нічим не здавлений... А значить – філософія наразі вільна від п'ятивікового гніту раціоналістичності.

Отже, розуміння і тлумачення вимоги постмодерних теоретиків сучасності "мислити інакше" відкриває значну кількість філософських проблем, ключем до відкриття яких постає осмислення категоріального і поняттєвого апарату сучасного дискурсу, як-от "патафізика".

"СПОР ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ" В XX ВЕКЕ: ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ

Существует род философских вопросов, которые кажутся нам "делами минувших дней", уже ушедшими в историю; их изучение может представлять собой немалый историко-философский или просто познавательный интерес, но не более. Философская проблема, известная нам как "спор об универсалиях", заставляет в первую очередь вспомнить XII век, когда западная схоластическая традиция эксплицитно ставит вопрос о соотношении вещей и общих понятий и предлагает три известных решения, носящих названия номинализма, реализма и концептуализма.

Если бы мы жили хотя бы в конце XIX века, возможно, эта проблема показалась бы нам маловажной, давно не актуальной и даже надуманной. Однако интеллектуальная история XX века полностью искореняет подобную точку зрения. Развитие логики, лингвистики, аналитической философии позволяет заново взглянуть на обозначенную проблематику, которая внезапно оказывается в самых "горячих точках" современных дискуссий. То явление, которое Р. Рорти назвал "лингвистическим поворотом" в философии, неизбежно гарантирует присутствие "универсалий" в философском пространстве. Об этом свидетельствуют имена Б. Рассела, У. в. О. Куайна, Н. Гудмена, Д. Армстронга; особое место здесь занимают представители Львовско-Варшавской логико-философской школы (Я. Лукасевич, К. Айдукевич, Т. Котарбиньский, С. Лесьневский и пр.). Итак, вопрос об "общих понятиях" и их онтологическом и гносеологическом статусе оказывается заново возрожденным и приковывающим внимание философов.

Но всё же мы обязаны задаться вопросом: насколько далеко простирается аналогия между двумя постановками одной проблемы, которые разделяют восемь столетий? Можно ли понимать сегодня оппозицию номиналистов и реалистов так же, как и в отношении привычного нам из истории философии спора схоластов? Разумеется, при видимом сходстве следует наиболее тщательно установить различия. Трансформация понимания языка и его роли в процессе познания задает самые глубокие основания не только гносеологии, но и онтологии. Это связано хотя бы с тем, что вторичность языковых структур по отношению к "действительности" ставится под сомнение, которое было выражено наиболее влиятельными мыслителями XX века. Более того, особое внимание к проблеме знания как такового и его новые трактовки (а это связано, в том числе, с развитием философии науки и эпистемологии) меняет подход к вопросу об истине и истинности, языковом значении, адекватности языкового выражения и т.д.

Помимо содержательных различий, существует также неоднозначное отношение к самой формулировке вопроса. Будет ли сходство в "проблеме универсалий" только терминологическим (и тогда можно считать универса-

лии пережитком старого способа мысли) или более существенным, задевая фундаментальные предпосылки философских построений?

В любом случае, благодаря философским заслугам прошлого века, спор об универсалиях однозначно получает новый смысл и новые возможные решения. Векторы этих решений не просто направлены в разные стороны, но порой находятся и в разных плоскостях. Так, например, характерное для современной философии стремление к "сотрудничеству" различных направлений (логики, феноменологии, языкознания; ярким примером является идея Д.Л. Остина о лингвистической феноменологии) существует наряду с более классическими подходами (в частности, позицию Д. Армстронга часто называют возрождением аристотелизма).

**О.О. Андрусишин, асп.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ***

ОСОБИСТІСНИЙ ВЕКТОР РАДИКАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ Е. ФРОММА

Власне, про що б не писав Е. Фромм – про буття, державу, деспотії, культуру, нації – власне міркування він починає з людини. Індивід у певній історичній ситуації – соціальний, психологічний, екзистенціальний – такий вихідний пункт його філософствування.

Фромм, в контексті радикалізації власної гуманістичної візії, з абстрактно-гуманістичних позицій піддавав критиці капіталізм, висував утопічний проект створення "здорового суспільства" на основі психоаналітичної "соціальної і індивідуальної терапії".

В певному розумінні, філософська творчість Фромма є синтезом ідей Ф. Достоєвського, Л. Толстого і раннього К. Маркса, З. Фрейда, К. Юнга і Ж.-П. Сартра. Так, концепція "радикального гуманізму" Фромма є дотичною екзистенціалізму, персоналізму, герменевтиці, соціобіології, етиці і політичній філософії.

Справа в тому, що Фромм називав світ, у якому жив, докапіталістичним, а іноді і просто середньовічним, якому, звичайно чужим було буржуазне суспільство. Кінцевою метою всякої праці, будь-якої діяльності має бути самовдосконалення, а найвірніший засіб для цього – господарська самостійність; тому власність може служити не метою, а лише засобом досягнення свободи заради задоволення духовних запитів. Альтернативна роботі Г. Марселя "Бути та мати" – праця Фромма "Бути чи мати?", в якій відстежені негативні аспекти технократичної цивілізації із її неконтрольованим культом споживання.

Сучасна людина має звернутись до початку історії, оскільки історія людства починається з акту неслухняності, що в той же час є початком звільнення і інтелектуального розвитку. Пізніше цю ідею із ентузіазмом підхопило покоління молодих бунтарів шестидесятих ("Революція надії" (1968)).

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ярошовець В.І.

Фромм таким чином бачив механізм "втечі від свободи", що говорив про народні маси змучені національним приниженням, безробіттям, інфляцією – охоче відмовляються від привілеїв, що даються свободою, і з готовністю жертвують ними в обмін на "порядок" і гарантовану миску баланди. Однак, ідея самоактуалізації явно простежується в його думці про головну життєву задачу людини – дати життя самій собі, стати тією особою, якою людина є потенційно. Найважливіший наслідок зусиль людини – її власна особа.

Фромм проаналізував типи соціальних характерів, що формуються різними типами культур, показав роль гуманістичної і авторитарної етики в цьому формуванні і дійшов висновку, що людина може, а значить, і повинна, протиставити власні розум і волю як зовнішньому авторитету влади, так і анонімному авторитету громадської думки. Тобто порятунок від авторитарності у всіх цих її видах Фромм бачив у самостійності і самовдосконаленні людини.

Прихильники радикального гуманізму боронять непідвладність людини ніяким вищим силам. В цьому полягає негативна свобода, свобода "від". Але у свободи є також позитивний аспект – свобода "для". Одна тільки гола свобода "від" нестерпна для людини, – стверджує Фромм в книзі "Втеча від свободи". Тому особа, не зумівши розвинутися до позитивної свободи і одержавши свободу негативну, рятується від неї, тікаючи в обійми нової залежності.

У демократичних *режимах* XX століття особа не підпорядковує себе зовнішній силі, а повністю інтегрується в неї. Людина начебто вдягає себе в барвисту обгортку, щоб якомога дорожче "продатися" на "ринку особистостей" – при влаштуванні на роботу, зав'язуванні ділових знайомств і т.п.

Німецько-американський філософ вказував на наявність історичних дихотомій – суперечностей індивідуального і соціального життя, що не є іманентними для людського існування, а історично обумовлені і в принципі вирішувані. Прикладом історичної дихотомії є, згідно Фромму, інститут рабства в Стародавній Греції.

На думку Фромма, джерелом всіх рушійних сил людини, всіх її пристрастей, афектів, прагнень є необхідність постійного вирішення протиріч свого існування і пошуку все більш високих форм єдності з природою, з іншими людьми і самою собою.

Н.В. Бедрицкая, асп., БГУ, Минск, Беларусь
n.bedritskaja@gmail.com

К ВОПРОСУ О МЕСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В НЕМЕЦКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Обращение к рассмотрению экзистенциальной проблематики как она представлена в немецкой феноменологии (прежде всего, в ранней феноменологии) отнюдь не подразумевает, что в дальнейшем речь будет идти об экспликации проблем, которым уделено внимание о стороны тех, кто в равной степени может быть причислен к двум крайне влиятельным философским направлениям 20-го века (разумеется, в ряду первых возникает фигура М. Хайдеггера). Задача

представленных тезисов состоит скорее в том, чтобы тематизировать основания, сделавшие неизбежным поворот со стороны "строго научной философии" к философии, занятой осмыслением "болевых точек" человеческого существования и тем самым определить, в какой мере "движение феноменологии к экзистенциализму было намечено уже самим Гуссерлем" [Вдовина И.С. Феноменология во Франции. – М., 2009. – С. 9]. При этом мы, разумеется, будем иметь в виду тот общий момент, что понятие "экзистенциальной философии" как в отношении временных границ, так и в отношении содержания, не полностью совпадает с философией представителей направления, обозначенного в истории философии как "экзистенциализм".

Один из наиболее ярких примеров негативной оценки факта обращения феноменологии к экзистенциальным вопросам приводит К.А. Свасьян, характеризуя позицию самого Гуссерля, который "говорит о "мистике" и "моде", об "экзистенциальной гримасе", о "погрязшем в предрассудках и одержимом разрушительным психозом поколении, которое и слышать ничего не хочет о научной философии" [Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – Ереван, 1987. – С. 167]. Сам автор после рассмотрения вопроса о "степени ответственности Гуссерля в случившемся" приходит к выводу, что "хайдеггеровско-сартровские "абerrации", коренясь субъективно в личных психографических особенностях самих философов, объективно были заложены в общем потенциале феноменологии, разумеется, не в актуальной их форме, но именно как потенции [Там же. – С. 169]. Таким образом, акцентуация экзистенциальной проблематики коренится в возможностях и задачах феноменологии.

Среди, несомненно, бесчисленных возможностей феноменологии мы остановимся на рассмотрении двух. Первая возможность коренится в разведении понятий "феноменология" и "гуссерлианство". В итоге открывается перспектива иного (быть может, ещё более радикального) обращения "к самим вещам" в рамках так называемой "реалистической феноменологии", представители которой (А. Райнах, А. Пфендер, М. Шелер, М. Гейгер, Я. Конрад-Мартиус, Д. фон Гильдебранд, Э. Штайн, Р. Ингарден) продолжая в целом следовать предложенной Гуссерлем линии, стремятся преодолеть присущий (на их взгляд) его философии имманентизм, субъективизм и чистый "эссенциализм", посредством обращения к существованию и самому бытию. Это позволяет оценивать данное направление "в качестве "экзистенциального дополнения" и поворота в феноменологии" [Зайферт Й. Введение // Антология реалистической феноменологии. – М., 2006. – С. 43]. Вторая возможность представляется ещё более радикальной и заключается в обнаружении корреляции между феноменологическим методом (а именно, процедурами эйдетической и феноменологической редукции) и процессами религиозного (прежде всего, мистического) сознания [Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses // Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein. – 2003. – S. 54-55]. Эта возможность, на наш взгляд, крайне рельефно представлена в работах С.С. Хоружего, который приходит к выводу, что "анализ, даже не самый

тщательный, обнаруживает обширные и глубокие соответствия, совпадения между феноменологической парадигмой опыта и структурами опыта в духовной (*аутентично религиозной* – Н.Б.) практике" [Хоружий С.С. К пределам феноменологии: Шлет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>]. Возможность подобной проекции феноменологии позволяет задаваться вопросом о связи между феноменологическим методом и религиозным обращением, которое действительно имело место среди ряда учеников Гуссерля. Однако в этом нам видится не только раскрытие возможностей феноменологии, но и последовательная реализация поставленных ею задач.

Первая задача, которую имеет смысл акцентировать, рассматривая интересующий нас вопрос, связана с тем, что сам Гуссерль рассматривал феноменологию как выражение "жизненной нужды" и связывал с ней нечто большее, чем просто решение внутрифилософских или внутринаучных вопросов: "Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохе прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. – СПб, 2004. – С. 187]. Вторая задача, на первый взгляд, представляется сугубо методологической, но ведёт к интересным для нас результатам. Речь идёт о рассмотрении феноменологии как метода, позволяющего выстроить основы всех областей знания – естественных наук, но также права, морали, религии и др. Но проецирование феноменологического метода на такие специфические области, скажем, как религиозная жизнь приводит к существенной корректировке феноменологического метода – в том числе, к обнаружению ограниченности возможностей теоретического и рационального метода и необходимости сконцентрироваться не только на анализе инвариантных структур сознания, но рассмотрении целостной человеческой экзистенции.

Л.С. Боднарчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
lovechik@inbox.ru

БЕРТРАН РАССЕЛ: СВОБОДА ЯК ЛЮБОВ І ЗНАННЯ

Автобіографія Б.Рассела починається зі слів: "Усе моє життя пронизували три пристрасті, прості, але нездоланні у своїй могутності: жага любові, потяг до знань і болісне співпереживання страждань людства".

Мислення за Расселом робить нас вільними; ми не схилиємося більш у східному приниженні перед неминучим, але вбираємо його і робимо частиною самих себе. Відмовитися від боротьби за особисте щастя, позбавитися

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бугров В.А.

від хвилинного бажання і згорати від пристрасті за вічним – ось що таке звільнення, і саме йому поклоняється вільна людина. Свобода виникає із споглядання долі; бо сама доля тепер в підпорядкуванні у розуму, який нічого не залишає очищаючому вогню часу. На думку Рассела, блага життя – це життя, що надихається любов'ю і що направляється знанням. І знання і любов нескінченні. Отже, яким би благим не було життя, воно може бути ще кращим. Ні любов без знання, ні знання без любові не можуть привести до блага життя. Як філософ, що займав активну суспільну позицію, Рассел акцентує увагу на реальних історичних подіях, де людина показала межі своєї жорстокості, слабкості від незнання. Любов без знання може привести до численних людських втрат (як приклад, молитви великої кількості людей при епідеміях в одній церві), а до чого приводить знання без любові очевидно в наш час – численні війни з залученням найновіших наукових досягнень, вплив на здоров'я і психіку за допомогою найрізноманітніших препаратів.

Наука може дати людині волю, блага життя. Але за умови, що та зможе контролювати негативні сторони її розвитку. І їй протиставляється релігія. Суть релігії – в свободі від обмежень, в прагненні до цілісного життя, що звільняє людей з в'язниці суєтних бажань і дріб'язкових думок. Але звільнення приносить тільки та релігія, яка звільнена від догматичних кайданів. Бо догми, що суперечать людському еству, перетворюються на важку ношу, що її людина змушена нести. Щодо знання, то доктрина "знання через безпосереднє знайомство" (knowledge by acquaintance) займає центральне місце в епістемології Рассела. Згідно з цією доктриною, є два види знань: знання речей і знання істин. Знання речей, в свою чергу, поділяється на два різновиди: безпосереднє і таке, що базується на знанні істин. Безпосереднє знання, чи знання через безпосереднє знайомство, полягає у прямому відношенні між індивідуальним розумом та чимось відмінним від нього. Доктрина безпосереднього знання пов'язана у Рассела з емпіричною теорією "чуттєвих даних" (sense-data), але, безсумнівно, має й самостійне значення.

У поглядах на християнство Рассел не вирізняється оптимізмом, вважаючи, що перший та останній християнин помер на хресті. І це стосується не тільки християнства. Говорячи про буддизм, він також звертає увагу на жорстокість буддійських жерців в Тибеті, які є протилежністю ідей буддизму. Релігія, вважає Рассел, своїм джерелом має страх, вона просить людину "стати дитиною". Релігія, як один з найважливіх пороків людства, стала причиною безглуздих смертей людей у всьому світі протягом усього історичного поступу. Страх – основа релігії, страх перед невідомим, страх перед невдачею, страх перед смертю. Практична потреба в моралі виникає унаслідок конфлікту бажань різних людей або конфлікту бажань в одній людині, що з'являються в різний час або навіть одночасно. Якщо говорити про християнство, то на думку Рассела, з нього можна зберегти поклоніння, смиренність, любов. Релігія, позбавлена догм, у певному відношенні у Рассела може бути величнішою, ніж релігія, заснована на вірі в те, що врешті-решт наші ідеали здійсняться в зовнішньому світі. В сучасному світі християнин вже не так фанатично захищає свою віру, він не засуджує невірних, він приймає багатовекторність світу і людини.

Любов, за Расселом, буває двох родів: вибіркова, земна любов до того, що приносить радість; і неупереджена небесна любов, що виливається на все. Тому земна любов з її ворожими таборами і лютими війнами вносить до світу розбрат. Небесна любов не вимагає, щоб її предмет викликав захоплення, був прекрасний або добрий, – вона виливається на все живе, хороше і найгірше, найбільше і найнікчемніше. Вона не тільки співчуття, бо не просто бажає полегшити знегоди, але знаходить радість в тому, що любить, і дарується не тільки щасливцям, але і невдахам.

Важливим поняттям на шляху до звільнення у Бертрана Рассела є смиренність. Смиренність, про яку б релігію не говорили, вимагає високої моральної дисципліни. Є два різних, хоча і взаємопов'язаних, види смиренності: один – перед нашим особистим жалем, другий – перед фундаментальним злом, що існує в світі. Смиренність перед особистими бідами, на думку Рассела, настає у момент підкорення, що приводить до народження неупередженої волі. Коли особисте життя поглинає всі наші думки і бажання, людина опиняється у в'язниці, з якої страждаючій людині немає виходу, – вона повинна скоритись. Покірність звільняє думки і направляє волю на нові цілі, які раніше були приховані за метушливими особистими благами. Тоді піднесене споглядання і загальна любов примушують нас присоромитися за таке життя, а воля відвертається від протесту проти неминучого і прямує на більш загального блага. Таким чином, Рассел наголошує на важливості смиренності перед особистим жалем для загальної любові і неупередженої волі. Тут прослідковується певна паралель між поглядами Рассела та релігійними цінностями як Заходу, так і Сходу. Смиренність не в тому, щоб судити про речі добре, коли вони погані: вона – у свободі від гніву, обурення і вічного жалю. Якщо загальна любов сильна, не відчувається гнів і обурення від спричиненого болю. Де є бажання досягти споглядальної свободи, там немає місця вічному жалю. Людина, для якої споглядання звичне, не дозволяє собі надовго відвернутися від думок, що дають їй свободу в житті, бо за відсутність таких думок вона відчуватиме щось дрібне і негідне – те, що прив'язує нескінченне до кінцевого. Так споглядання і загальна любов породжують смиренність перед особистими знегодами.

Очевидно, що в практичному житті в свободу волі не вірить ніхто. Автор говорить про те, що і характер можна виробити, і застосувати різні методи впливу на людську поведінку. Жити вільно та благородно людині не дає її заклопотаність матеріальним станом, принципами, занадто сильна залежність від соціуму.

Природа, навіть якщо це людська природа, поступово перестає бути якимсь абсолютом і все більше стає тим, що з неї робить наука. Наука може, якщо побажає, дати блага життя, наділити знанням, самоконтролем і характеристиками, які сприятимуть гармонії, а не ворожнечі. В даний час наука вчить наших дітей вбивати один одного. Але цей період закінчиться, коли люди знайдуть таку ж владу над своїми пристрастями, якою вони вже володіють над фізичними силами зовнішнього світу.

Діалог із Бертраном Расселом змусив мільйони сучасників перейняти частку його гуманізму, жадою знань, відданості ідеалам свободи, любові до людини.

ОБҐРУНТУВАННЯ ФЕНОМЕНА МОРАЛІ, ВИХОДЯЧИ З РОЗУМІННЯ НІЩО В ЛЮДИНИ

Мораль – це таке відношення, суттєвою ознакою якого є розуміння іншої людини не як засобу, а як мети. Хоч ця характеристика і не розкриває всіх аспектів моральності, але вона виражає саму її суть. Ми зупинимось на внутрішньому, суб'єктивному, а не на зовнішньому, об'єктивному боці переживанні моралі. Намагання обґрунтувати мораль ні в якій мірі не є сумнів в її абсолютності, а скоріш за все переживання всіх її меж. Моральна реальність може вмістити в собі як абсолютність так і відносність свого буття. Мораль вимагає від людини вихід людини за власні межі.

Відштовхуючись від уявлення людини у трактаті Ж.-П. Сартра "Буття і Ніщо" та його ключового терміну "Ніщо" можна показати як розуміння людського ніщо дозволяє обґрунтувати мораль.

Духовної природи людини недостатньо для самої себе, так як вона просякнута ніщо. Ніщо дозволяє зрозуміти, чому людина не залишається в межах своєї суб'єктивності, а звертається до осягнення суб'єктивності іншого. Крім того стає зрозуміло, чому при одвічній спрямованості до інших природа людини дає збої і людина відсторонюється від них.

Не досить послуговуватися виключно ніщо для обґрунтування моралі, адже в протилежному випадку не можна буде звільнитися від впливу Сартра і побачити позитивність людських стосунків – вони б зводились виключно до боротьби за власну свободу. Ніщо дозволяє пояснити нашу свободу, нашу незалежність від детермінованості світу, але воно не дозволяє пояснити творчий характер свободи, адже людина головним здобутком якої виявляється її ніщо в своєму ставленні до іншого стає ні чим іншим як борцем за власну свободу, за власне ілюзорне існування.

Творчий характер свободи дозволяє пояснити екзистенція, вона дозволяє надати зустрічі з іншим позитивний відблиск взаємозбагачення. Визначити її можна як сенс життя в нас, рухому у своїх можливостях, яку не можна знати у науковому сенсі цього слова, а можна лише відчувати. Вона дозволяє нам відчувати всю глибину і нескінченність життя. К. Ясперс пише про екзистенційну комунікацію, але в нього ця комунікація не набула абсолютного характеру, ставши лише сходиною у зверненні до Бога. В такому випадку виникає небезпека підкорення моральної свідомості релігійній і відповідно загроза її скасуванню або її нестабільності при знесенні релігії. Ясперс намагався уникнути цього шляхом звернення до розуму, але він не може стати основою всіх відносин, навіть якщо і розуміється як такий, що в стократ перевершує розсудок.

Звернення до ідеї Бога вслід за Л. Фейєрбахом показує, що уявлення про Бога зводиться до розкриття уявлення про саму людину, її силу, можливості та нескінченність її екзистенції, яка виявляється настільки ж іманентною до світу наскільки і трансцендентною до нього.

Для нас звернення до трансценденції, про яке писав К. Ясперс видається нам як звернення людини до своєї глибини. Таким чином ми досягаємо абсолютності екзистенційної комунікації, яка не опосередкована ні світом, ні Богом, і відповідно абсолютності морального відношення.

Екзистенції доторкнувшись до ніщо, незважаючи на всі свої творчі здібності не вистачає самої себе, щоб подолати порожнину – тому вона звертається до іншого. В іншому випадку зустріч з іншим ніколи б не відбулася якщо б екзистенції було достатньо самої себе і у людини не було потреби виходити за свої межі. Але людина це екзистенція, яка просякнута ніщо, порожнина в нас дозволяє сприйняти екзистенцію іншого, прийняти в себе його характер його світ. Ця зустріч відбувається в об'єктивному світі об'єктивність якого дозволяє знайти спільну точку для зустрічі, але виводить за його межі будучи не зустріччю фактичності людей, але їх екзистенцій. Ми торкаємося внутрішніми світами один одного, що дозволяє витримати своє ніщо та здобути почуття вічності. Така зустріч може стати дорогою до безсмертя, якщо людина повністю спрямує себе на іншого та забуде про свій страх і свою смерть, спрямує саме на іншого, а не на свої почуття до нього. Тобто тоді, коли вона буде ставитися як до себе так і до іншого, не лише як до засобу, але і як до мети.

Прагнення до таких стосунків мають бути внутрішніми, творчими, так як в своїй зустрічі люди залишаються наодинці, вражені неосаяжністю світів один одного і жодні моральні норми не можуть описати кожну зустріч такого ґатунку, вони лише можуть навчити баченню самотності іншого, тому виключно від людини залежить чи вистачить йому сил пережити як зустріч з екзистенцією іншого, так і власну порожнечу. З розумінням ніщо в людині ми розуміємо сенс моралі, який полягає в тому, щоб дати можливість бути.

О.П. Варениця, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
varenizya@ukr.net

УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЧИ ФІЛОСОФЬКА ЖУРНАЛІСТИКА?

Розуміння того, що таке філософія впродовж тривалого часу визначалось впливом університету як інституту освітньої та науково-дослідницької діяльності. Завдяки цьому філософія сприймалася і як інституціалізована академічна дисципліна, і як спеціалізована галузь виробництва знання, що характеризується своєрідним простором дослідження, професійною мовою та інструментарієм, зрозумілими для неширокого кола спеціалістів. Образ філософії впродовж XIX-XX ст. тісно пов'язаний із феноменом "університетської філософії", що постає як складна система діяльності, яка лише частково може бути пояснена через викладання філософії. В осмисленні університетської філософії можна виокремити дві моделі – німецьку та французьку. Їх формування та розвиток обумовлені особливостями національних систем освіти, а також відповідними інтелектуальними та культурними традиціями. Як приклад розглянемо французьку модель.

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

Професіоналізація філософії у Франції призвела до появи двох полів – наукового (вченого) та світського, що відразу спричинило протистояння університетської філософії та вільної думки, а також критику "філософів за посадою". Одним із перших професійну філософію піддав критиці Е.Муньє, звернувши увагу на її відірваність від реального життя й на дидактичний стиль творів її представників – Бергсона, Бруншвіка, Блонделя, Марітена, які реалізують "жанр, пристосований до читацької аудиторії студентів, професорів..." [Рікер П. Еммануель Муньє: філософ-персоналіст // Рікер П. Історія та істина. – К.: Пульсари, 2000. – С. 141] У 1932 р. Е.Муньє разом з М.Бердяєвим та Ж.Лакруа започатковує персоналістський журнал "Дух" ("*Esprit*"), як альтернативу академічній філософії.

Професійна діяльність в університеті означала приналежність до вченого поля і передбачала проходження академічних інстанцій посвячення, закріплення традицією. Набуття університетського філософського статусу визначалось отриманням наукового визнання. Підтримання та збереження академічної традиції забезпечувалось виданням університетських філософських журналів, адресованих насамперед професійній аудиторії. Утвердження філософії як самостійної дисципліни в університеті перетиналось із розвитком соціальних наук, тому незабаром вона сама "виявилась під загрозою декласування через підвищення наук про людину" [Гэнто Л. Философская журналистика // <http://sociologos.net/textes/pinto/pinto1.htm>]. Існування позауніверситетського визначення філософської діяльності, консерватизм університетської традиції, а також зміни у співвідношеннях між дисциплінами проблематизували становище філософії.

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

Розповсюдження філософської журналістики зробило можливим об'єднання універсуму професіоналів та широкої публіки. Зникнення перешкод сприяло відродження інтересу до філософії з боку суспільства. Встановився тісний взаємозв'язок між інституціалізованою філософською

культурою, з одного боку, та політичним і журналістським дискурсами, з іншого. Поява в інтелектуальному просторі філософської журналістики частково усунула протистояння наукового та світського полюсів французької філософії. Вона забезпечила позанауковий успіх філософії, суттєво підтримавши її у протистоянні з науками про людину. Відбулось закріплення академізму, що сприяло тиражуванню продукції, яка найбільш відповідала внутрішній логіці шкільного відтворення.

Водночас проникнення мас-медіа у філософію означало втручання мас-медіа у царину "філософського виробництва": філософська журналістика почала класифікувати та ієрархізувати філософів, що призвело до розширення звання філософа та применшення його значення.

Зміни в межах університетського універсуму та інтелектуального простору підтверджують важливість врахування не лише інституційного, але й соціального контексту існування філософії. Балансування філософії між університетською філософією та філософською журналістикою свідчить про актуальність проблеми самоідентифікації філософії: філософія змушена постійно вибудовувати власний дисциплінарний простір і власний топос.

С.М. Гейко, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіП України, Київ
svetageiko@rambler.ru

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ ІРОНІЇ – ІРОНІЧНИЙ КОД Р. БАРТА

Символом постмодерністської іронії (як і культурної парадигми Постмодернізму в цілому) є лапки, що задають багатшарову глибину прочитання тексту, реально існуючого як феномен інтертекстуальності. Цей термін належить відомій французькій дослідниці Юлії Кристевій. По-перше, інтертекст вона розуміє не як зібрання "точкових" цитат із різних авторів, але як простір сходження всіляких цитатій. "Цитату слід розглядати лише як окремий випадок цитатії, предметом якої є не конкретні фрази, абзаци або пасажі, позичені з чужих творів, але всілякі дискурси, з яких, власне, й складається культура й в атмосферу яких незалежно від своєї волі поринає будь-який автор. Будь-хто, хто пише, навіть якщо йому не довелось прочитати жодної книги, все одно перебуває під впливом оточуючих дискурсів (соціологічних, побутових, наукових, пропагандистських і т. п.), під впливом яких і виникає новий текст. За своєю природою будь-який текст є не що інше, як інтертекст..." [Кристєва Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С. 428]. По-друге, процедуру виникнення інтертексту Кристєва називає "читанням-письмом": інтертекст пишеться в процесі зчитування чужих дискурсів і тому "будь-яке слово (текст) є таким перехрещенням інших слів (текстів), де можна прочитати щонайменше ще одне слово (текст)" [Там же. – С. 429]. По-третє, інтертекстова структура не наявна, але виробляється по відношенню до іншої структури. Зустрічаючись у інтертексті, попередні тексти вступають у взаємо-

дію один з одним, причому виникнення нової структури передбачає активне прийняття-неприйняття всього того, що передує текстовому матеріалу.

Вихідною й найважливішою умовою творчості виступає в постмодерністській системі відліку іронія, що проявляється у багатоступеневості глибини символічного кодування тексту. Ця тенденція простежується у дослідницьких працях Роланда Барта, який став фундатором постструктуралізму. Він особливо цікавиться текстом як новим об'єктом літературно-критичного дослідження і письмом як сплетінням різних кодів у тексті. На Бартовому розумінні тексту позначився вплив концепцій Ж. Дерріди та Ю. Крістевої. Будь-який текст – це недиференційована маса культурних смислів, що увібрав твір, але ще не підпорядкована його телеологічному завданню. Щоб якось упорядкувати текстову множинність, зробити її хоч деякою мірою доступною для аналітичної об'єктизації, Р. Барт і вводить поняття коду. Бартівський код не має суттєвого відношення до лінгво-семіотичного вживання цього терміну. Його "код" – це "простір цитатій", діапазон, у якому розміщуються найрізноманітніші "голоси", які переплітаються у Тексті: "те, що ми називаємо тут кодом, – це не реєстр і не парадигма, яку слід реконструювати будь-якою ціною; код – це перспектива множинності цитувань, міраж, зітканий із множинних структур; і одиниці, утворені цим кодом, – це ніщо інше, як відголоски чогось такого, що вже було читане, бачене, зроблене, пережите; код – це слід цього "вже". Відсилаючи до вже написаного, іншими словами, до Книги (до книги культури, життя, життя як культури), він перетворює текст у каталог цієї Книги" [Барт Р. S / Z: Пер. с фр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 45].

Р. Барт зазначає далі, що сповіщаючись самим дискурсом, іронічний код наразі є нічим іншим, як експліцитним цитуванням "іншого"; "він завжди щось афішує й вже самим цим фактом руйнує полівалентність, якої можна було б очікувати від дискурсу, побудованого на принципі цитування". Адже полівалентний текст до кінця зберігає свою конститутивну двоякість лише у тому разі, якщо знищує межу між істиною і брехнею, якщо не приписує своїх висловлювань загальноновизнаним авторитетам, якщо він підриває довіру до самої ідеї походження, якщо він знищує будь-який голос, що намагається надати тексту єдність ("органічну"), одним словом, як порівнює філософ, "якщо він подібно безжальному шахраю, стирає ті лапки, які, як вважається за законами порядності, мають оточувати будь-яку цитату, й тим самим юридично розподіляє фрази між різними власниками, подібно земельним ділянкам. Причина у тому, – пише далі Р. Барт, – що полівалентність, яка викривається іронією, є одним зі способів нехтування прав власності. Завдання полягає в тому, щоб подолати стіну, яка відділяє голос від письма, адже письмо відкидає будь-яку вказівку на власність, а отже, за самою своєю суттю, не може бути іронічним: принаймні, в його іронічності ніколи не можна бути впевненим" [Там же. – С. 64].

Фундатор постструктуралізму був проти ідеології, яка, на його думку, придушує первозданність, "свіжість" сприйняття світу. Він намагається пере-

бороти ідеологічну відчуженість і пропонує "антиідеологічні протиотрути", серед яких заслуговує на нашу увагу наступне: спроба протиставити ідеологічним топосам іронію.

Іронічний дискурс перевершує все, що об'єктивується. Тут бартівське розуміння іронії наближається до позиції гегелівського іроніка, який або виходить із своєї причетності до загальної "істини", з висоти якої він споглядає несправжню дійсність, або ставить наперед власну, нічим не обумовлену суб'єктивність, звільняє себе від участі в житті, маніфестує власну надмірність і знаходить вищу насолоду в любованні собою. Щодо Р. Барта, то він підкреслює, що сама надія іроніка на звільнення від ідеології ілюзорна: сама іронічна позиція є нічим іншим як топосом – надійним ідеологічним притулком, звідки доволі безпечно можна критикувати кого та що завгодно.

Отже, ставляться лапки реально або мають на увазі автора, впізнає чи ні читач джерело, що цитується, наскільки зрозуміє він іронію автора та як побудує своє іронічне ставлення до тексту, – все це задає у сучасній філософії безмежну свободу "мовних ігор" у полі культурних смислів. Місце оригінального твору займає констrukція.

К.С. Гончаренко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
agneshka13@yandex.ru

ГІПЕРРЕАЛЬНИЙ СВІТ СИМУЛЯЦІЇ У ТВОРЧОСТІ Ж. ДЕЛЬОЗА І Ж. БОДРІЯРА

"Все, что было сделано, постепенно забывается, покрывается плесенью и уходит в небытие, под землю, в underground. Раскопать, т. е. эксгумировать, вытащить на свет и напомнить о..."

"Симулякр" – це привид, двійник, дещо схоже – те, що є подобою і підміною реальної речі на мертву імітацію; "симуляторум" – розіграш гри "мертвої симуляції" живого, що й розігрується живим. Коли мова йде про подібну гру без правил, гру, що відкриває світ екзистенційних переживань, виникає лише світ постійно вислизаючого смислу. Ж. Дельоз наголошував на тому, що смисл – це дещо ковзке, постійно зникаюче, однак смисл можливо схопити хоча б через оформлення та фіксацію переживань. Смисл є тотожністю і розрізненням. Смисл речі є тим, чим вона відрізняється від всього іншого і за допомогою чого вона ототожнюється сама з собою, тобто ототожнює з собою всі ті моменти, котрі розрізнені в ній, як ті, що вирізняють її від всього іншого. Смисл речі народжується в ту мить, коли до неї застосовано категорії тотожності і розрізнення.

В праці Ж. Бодріяра "Симулякри і симуляції" йдеться про сучасний світ як еру симуляції, в якій реальне замінюється на знак реального: місце реально-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Кириченко М.С.

сті займають оперативні копії. Доступні лише орбітальна циркуляція моделей і симульоване породження відмінностей та як варіант дисимуляція.

Симулювати – вдавати, що в тебе є те, чого ти не маєш, це спроба постулювання відсутності, варіювання в межах уявного та наявного в реальності. Дисимуляція – це ствердження наявності, приреченість на реальність, вдаваність неіснування того що є. Реальність тлумачиться через знак. Для симуляції знак не постає цінністю, в межах неї відбувається перехід від знаків, які дещо приховують, до знаків, які приховують, що нічого немає, а відтак якщо лише знак можна обміняти на смисл (лише знак здатний проникнути в глибини смислу), то можна не віднайти смисл, коли існує лише "копія копії... копій".

Гіперреальний світ постає у вигляді фіксатора ілюзорної подібності реальності до самої себе. Гіперреальне – це синтетичний продукт, що випромінюється комбінаторними моделями у вакуумі. Гіперреальність – це завжди перебільшення. Симуляція триває невизначений час, адже даний світ – це світ трансреальних незліченних симуляцій – "кібербліц".

Поряд з копіями гіперреальний світ переповнений інформацією що поширюється: чим більше інформації, тим менше смислу. Поглинання смислу відбувається швидше, ніж його повторна ін'єкція, інформація прямо руйнує або нейтралізує смисл і значення. Гіперреальний світ – це процес руйнування смислу симуляцією, гіперсимуляцією, що дорівнює попередньому руйнуванню видимого. Сучасна епоха – це епоха подій без запитань, без відповідей, без смислу.

Існують досить вагомі підстави для того аби заявити про смерть смислу. Ж. Дельоз вважає, що смисл не підвладний смерті: смисл може змінюватися лише з історичним розвитком того, в чому він знаходиться. Неможливо відшукати смисл деякої речі, доки не буде виявлено силу, яка привласнює річ, що звернула нашу увагу. Сила є складним поняттям: завжди присутні плюральність розуміння смислу, комплекс послідовностей, що співіснують і перетворюють інтерпретацію в мистецтво. Не існує такої події, феномену, слова, думки, в яких не містилося б всього багатоманіття смислу. Інтерпретація є виважуванням і здатністю проникати крізь маску того, що маскується, і крізь ціль, з якою зберігається маска. Лише завдяки інтерпретації можна подолати маску і надати речі смисл. Таким чином, історичний розвиток речі – це варіація смислу, що інвестується філософією.

М. Фуко наголошує, що симуляцію можливо виявити через вказівку, поза всіма зовнішніми проявами, на модель: "... модель настільки чисту, що актуальна чистота "чистого" лише нагадує її, наближається до неї і по ній вимірює себе; модель, яка існує настільки переконливо, що в її присутності фальшиве марнославство оманливої копії зводиться нанівець" [Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Дельоз Ж. *Логика смысла*. – М.: Раритет, 1998. – С. 443]. В данному твердженні М. Фуко співзвучний з Ж. Дельозом.

За Ж. Дельозом копії – це претенденти, котрі мають претензію на обтяженість подібністю, симулякри – це ті претенденти, що мають претензії, котрі базуються на суттєвих збоченнях та відхиленнях і навантажені розрізненням. "Копія – це образ, наділений схожістю, тоді як симулякр – образ, позбавлений схожості" [Делез Ж. *Платон и симулякр* // Дельоз Ж. *Логика смысла*. – М.:

Раритет, 1998. — С. 335]. Симулякр будується на невідповідності і розрізненні, які несе в собі. Модель по відношенню до симулякра постає як обумовлююча сила внутрішньої неспорідженості. В симулякрі присутня деяка частка затьмарення здорового глузду, деяке невизначене становлення. Він формує світ номадичних розподілів та феєричних анархій. В ньому немає нічого стійкого, а симуляція, як виразник дії симулякра, це "ефект функціонування машинерії" симулякру. Симулякр — це не копія в стані деградації, а прихована позитивна сила, що заперечує не лише оригінал чи копію, але й модель та репродукцію. Симулякр може набувати свого смислу, якщо його окремі асоціативні та конотативні аспекти будуть імпліцитно закладені в ньому адресатом, а потім складуть єдине ціле у сприйнятті.

З точки зору Ж. Бодріяра симулякр — це зображення без оригіналу, це репрезентація того, що не існує в реальності. Утопії — це натуралістичні симулякри першого порядку, що засновані на імітації найменших дрібниць, вони є підробкою ідеального зображення, ідеальне і реальне існують на максимальній відстані. Другий порядок, наукова фантастика — виробничі симулякри, створені через вивільнення безмежної енергії, спрямовані на підвищення продуктивності завдяки матеріальному втіленню в машині, зменшенню відстані між уявним та реальніснующим, яке виявляється в диспропорційності і певною мірою асиміляції симулякром першого порядку з власною своєрідністю у вигляді нарощення механічних та енергетичних можливостей.

Сучасність як імплізівна епоха моделей — це тотальний контроль і суцільна гіперреальність, поглинання відстані між уявним та реальним, відкриття поля симуляції в кібернетичному сенсі, всебічне маніпулювання моделями, інсценування симульованих ситуацій, що не залишає жодного місця навіть для фантастик, для уявного. Вже більше не можна вийти за межі реального і створити щось ірреальне: ситуації створено на симуляції, їм надаються відтінки реального, дещо банального, пережитого. Реінвестування у вигляді ілюзії реального, що бентежить своїми деталями, позбавлене сутності. Ж. Дельоз не заперечував того, що сучасність — це влада людини-симулякру. Однак симулякри, які пропонує Ж. Бодріяр — це штучність, це завжди копія копії.

Світ за Ж. Бодріаром — це руйнація в ім'я зміцнення позиції та увічнення сталих уявлень, моделей та копій; світ, з точки зору Ж. Дельоза, — це руйнація моделей та копій, щоб вивільнити місце для панування споглядаючого хаосу, що приводить в дію симулякр і породжує фантазм.

Гіперреальний світ має справу з ексгумуванням, зокрема з екзгумацією смислу. Процес вмирання поряд з карнавалом змінюючих одна одну копій — це процес постійного повернення, для виявлення деталей розрізнення чекати на які не було жодної підстави. Можна ототожнити всі копії однієї речі, адже симулювання постає у якості прояву, можна надати смисл кожній окремій копії, адже їх теж можливо розрізнити. Смысл — це театр з багаточисельними, миттєвими і швидкоплинними сценами, в якому сліпі жести сигналізують один одному. Повторення не потребує першопочатку, воно знаходиться поза межею гри імітації, звільнене від примушень подібності. Ексгумація

завжди проводиться для експертного ототожнення. Повернення – це постулювання подоби, яка симулюється під дією симулякра. Постійне повернення не передбачає засвідчення того самого чи подібного, воно передбачає через "те саме", що вже встановлено, встановлення "того самого", що є відмінним.

**І.М. Гоян, канд. псих. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ivi1970@mail.ru**

ФІЛОСОФСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ЕМПІРИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ ГЕРМАНОМ ЕББІНґАУЗОМ

Герман Еббінгауз (1850–1909) зазвичай характеризується як психолог-експериментатор, прихильник асоціанізму та теорії психофізичного паралелізму, а також філософ-неокантіанець. Спираючись на ідеї Г. Фехнера, він відмовився від суб'єктивного методу інтроспекції і застосував об'єктивний метод, поєднаний з кількісним аналізом даних. Разом з тим, Еббінгауз був схильний не тільки до чистого експерименту; він намагався узагальнити та систематизувати психологічні знання, визначити місце психології як науки та розв'язати основні філософські проблеми, які постають передумовами вирішення суто психологічних питань, – декларуючи при цьому максимальну незалежність психології від філософії та метафізики. "Звичайно, завжди треба прагнути того, щоб психологія не настільки втратила свої зв'язки з філософією, як це трапилося з багатьма галузями природознавства і з філософією на шкоду для обох сторін. <...> Але саме в наш час зрозуміли, разом з тим, що й для цілей філософії, і для практичних потреб буде значно кориснішим, якщо в психології перестануть думати перш за все про них і заради них шукати якісь результати, а цілком віддадуться поглибленню у вивченні проблем самої психології, виключно заради з'ясування *самих* цих проблем <...>." [Еббінгауз Г. Психология // Философия в систематическом изложении. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 198]. Еббінгауз вбачає заслугу Гербарта у твердженні про те, що душевне життя допускає виміри – не тільки у часі, але й в інших відношеннях. Разом з тим, він визнає також роль інших, фактично вже некласичних філософських течій, або таких, що виходять за межі психології свідомості. Він називає це опозицією проти *інтелектуалізму*, який був властивий Гербарту та асоціаністській психології, або проти механіцизму, за допомогою якого важко пояснити феномени релігії, мистецтва, і взагалі сутність єдиної індивідуальної та своєрідної особистості. В одному ряду у нього тут виступають Руссо, Кант, Фіхте і Шопенгауер, які поруч із життям уявлень розглядають життя почуттів і вольове життя душі, навіть відводячи їй перше місце. Так інтелектуалізму протиставляється *волюнтаризм*. Цей напрямок мав своїм втіленням актуалізацію несвідомої сторони душевного життя, зокрема, у філософії несвідомого Е. Гартмана. У подальшому, виходячи з позицій паралелізму, Еббінгауз припускає існування несвідомого психічного, заперечуючи при цьому ідею несвідомого як фізіологічно-

го. Форма і підстава цього припущення майже повторює перебіг думок Ляйбніца – Еббінгауз визнає й ляйбніціанську ідею панпсихізму. Створення Фехнером психофізики як "точного вчення про відносини між душею й тілом" високо оцінюється Еббінгаузом. Він пише про потрібний вплив Фехнера на розвиток психології. По-перше, він замінив математичні фікції Гербарта точним виміром психічних утворень і реально обґрунтованою чисельною формулою психічної закономірності. По-друге, він пов'язав найменші деталі з найважливішими психологічними проблемами і тим звернув увагу на нову галузь психології "навіть тих дослідників, які дотримувались філософської точки зору". Нарешті, він опрацював ретельні методи психофізичних досліджень, які значно перевершують недосконалі прийоми фізіологів. Дослідження відношень душі і тіла, душі й зовнішнього світу Еббінгауз вважає найважливішими завданнями психології. Він продовжує лінію критики метафізики у психології і як представник психології свідомості, і як психолог, що має певні риси природничо-наукового підходу. Разом з цим, на думку В. Роменця, він ніби відроджує ляйбніціансько-вольфівську проблематику раціональної пневматології, коли порушує низку провідних питань природи душі. Він вважає, що: 1) всі факти у психіці тісно пов'язані один з одним; 2) всі вони належать до суб'єкта; 3) "Я" є простим, і воно існує як щось притаманне всім відчуттям і думкам, однак ми нічого не можемо сказати про цей зміст психічного; 4) "Я" тотожне саме собі і незмінне [Роменць В.А. Історія психології: ХІХ – початок ХХ століття. Навч. посібник. – К.: Либідь, 2007. – С. 239]. Одночасно можна сказати, що Еббінгауз фактично тяжіє до так званої "психології без душі", розкладаючи цю метафізичну сутність на "первинні елементи життя, почуттів і уявлень, а також плановірних дій", які пов'язані з різними частинами мозку. Власну позицію Еббінгауз формулює як своєрідний, дещо модифікований психофізичний паралелізм. Видимість явищ така, мовби зовнішні враження впливають на душу і збуджують її до зовнішніх протидій, але насправді, стверджує німецький психолог, співвідношення тут зовсім інше. Зовнішні явища утворюють неперервний ланцюг матеріальних перетворень у нервовій системі, але в той же час, незалежно від матеріальної видимості і мовби поруч з нею, ці перетворення мають ще й особливе життя в чуттєвих сприйняттях, в думці, у чуттєвості і бажанні. Виходячи з того, що організм є *машиною самозбереження*, засобами якого є боротьба і прояв певної своєрідності, Еббінгауз переносить ці ж самі якості на душу, характеризуючи її як "систему таких, що внутрішньо переживаються, утворень і функцій, спрямованих на самозбереження". У зв'язку з цим він, зрештою, чітко окреслює тих філософських попередників, які вплинули на формування його власних уявлень про людську душу – це Спіноза і Фехнер (щодо атрибутів єдиної субстанції та детермінованості психічних явищ), а також Дарвін (щодо боротьби за самозбереження) та Арістотель (щодо уявлень про індивідуальність, що проявляється в особливих здатностях). Подібний філософський "коктейль" напевно чи міг посприяти методологічній чистоті. Так, виходячи фактично зі спінозівської ідеї про два атрибути єдиної субстанції – протяжність і мислення – Еббінгауз, як і інші представники емпіричної психології,

відкидає поняття субстанції. Щоправда, він ще намагається говорити про психічні елементи як елементи чогось цілого, проте загалом принципово залишається на ґрунті елементів, про що свідчить, зокрема, його послідовність розгляду психічних явищ: 1) враження, спричинені явищами зовнішнього світу; 2) переробка цих вражень душею; 3) реакція на ці враження. Приклад Германа Еббінгауза є характерним в тому відношенні, що намагання експериментальної психології XIX століття звільнитись від метафізики призводило лише до фактичного повернення психологів до метафізичних проблем, які насправді не можуть бути розв'язаними суто науковими (природничо-науковими) методами, і відповідно – до метафізичної плутанини. Звертання Еббінгауза до Гоббса, Юма, Спінози, Ляйбніца, Гербарта, Фехнера, Е. Гартмана, Шопенгауера, Дарвіна та Арістотеля було загалом дещо хаотичним, хоча й проглядалось загальне намагання філософськи обґрунтувати природничо-науковий підхід до психології свідомості.

Р.М. Гречкосій, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

КЛАСИ І НАЦІЯ В ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ: ВЛАДНІ ІНТЕНЦІЇ

Ніцше, поза сумнівом – один із найвеличніших філософів XIX століття. Його ідея надлюдини (*ubermensch*), поставлена в протилежність загальній "людській" спрямованості філософії попередніх поколінь, поставила його в положення ізгоя сучасної йому філософії. Проте подальший розвиток філософської думки, особливо XX століття, показав, що ідея надлюдини зовсім не чужа капіталістичному суспільству, що розвивається. Не випадково такі мислителі, як Хайдеггер і Шпенглер в своїх працях багато в чому базувалися на розробках Ніцше. Звичайно, великий митець філософії Ф. Ніцше зробив прорив у філософії. Але чи став цей прорив подібним до прориву Фрейда в психології, або ж залишився локальним явищем свого часу?

Ніцше не залишив нам багато вказівок щодо того, як розуміти його теорію надлюдини. Як прототип надлюдини розглядався Цезар (Caesar, 100 – 44 до Р.Х.). Але розглядаючи постать, Цезаря, більш конкретно з точки зору самої проблеми надлюдини – то не відповідає ніцшеанським вимогам і сам Цезар. Він влаштовує Ніцше як "римський цезар" – був великим правителем, командував котрий прославляв імперію. Але на думку самого філософа, у нього не було "християнської душі": прагнення до величі людини в своєму духовному розвитку (йдеться про саме подолання інстинктів, самореалізація через творчість).

Беручи до уваги людину котра повинна бути в главі держави: не виникає сумнівів що вона повинна бути з еліти нації. Тільки вона в повній мірі в змозі надати ті матеріальні та духовні потреби населенню. На сьогоднішній день кожна з країн намагається підняти свій статус в економічній, політичній, духовній, філософській та іншій сфері. Але не можливо виконати такі завдання без самої надлюдини, про яку і наголошує Ніцше. Розвиток людства базується на основі сильнішого, могутнішого. Кожна нація пройшла свій етап розвитку через революції та боротьбу за владу.

Саме у надлюдині Ніцше бачить сенс майбутнього, надію на порятунок. У розумінні Ніцше надлюдина є вищою стадією людства, але досягається ця стадія тільки тоді, коли маси принесені в жертву еліті. Одна з умов надлюдини – це експлуатація людини людиною. Ніцше в своїх роботах хоче показати необхідність прагнення до пробудження нового життя. Надлюдина повинна вказати підлеглим їх обов'язки, сильним їх борг і об'єм влади і вести все людство до вищого майбутнього. Кожен в змозі стати надлюдиною, це не вроджена приналежність до певного класу чи стану, людина сама стає тим – ким хоче бути. І саме з відси витікають два різновиди класів.

"Воля до влади", "Так говорив Заратустра", "Мандрівник і його тінь" ці праці про основи права сильного. Людина має досягти вищого ступені розвитку особистості, можна з очевидністю сказати з висновку цих названих праць: людина має бути безстрашна в кожному своєму рішенні.

Існують два класи розвитку людини: підкорювач та підкорений. Ніцше називає їх аристократи та раби. Раб, мається на увазі громадянин котрий не несе відповідальність за свої дії, котрий не в змозі прийняти особисте рішення. Така Людина згодна бути підкорена, вона шукає де б позичити світорозуміння і саме розуміння, щоб не думати самій.

Ніцше вважав систему, де панує аристократія, владою кращих. Аристократ був кращою людиною, яка мала можливість і реалізувала себе в ідеалах Ніцше. Тому саме і виступає філософ проти демократії. Не можливо правити державою, та досягти величі нації в котрій приймають рішення обидві сторони. В такій державі неможливо приймати остаточні рішення. Наприклад проведення демократичних виборів в багатьох країнах наприклад в Індії, супроводжувались масовими терактами и ставило країну на границю з громадською війною. Саме про це Ніцше й каже, що крім страждання нації та самого народу такий вибір ні чого не дає.

*Л.Я. Дідух, асп.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ*
le_di-s@mail.ru*

РАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНЕ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА

Звернення до філософських інтерпретацій діалектики раціоналізму та ірраціоналізму, здійснених Л.Шестовим, обумовлена тим, що саме сьогодні, в епоху постмодерну особливо виразно виявились ті специфічні риси їх суперечливого співвідношення, на які пророче вказував у своїх працях філософ.

Відносно філософської творчості Шестова цілком слушно видається така думка: є художні твори, написані філософом, а є філософія, викладена художником. Життя і мислення у Шестова становлять онтологічну єдність. Філософське мислення вступає у діалог з буттям, відкриває проблеми життя й давати на виклики життя належні відповіді. Тому будь-які твори потрібно

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ларіонова В.К.

читати й розмірковувати над ними з однією метою – навчитися жити, покладаючись на власні потенції та можливості [*Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – М.: ООО "Изд-во АСТ", 2000. – С. 571].

Вдаючись до біблійної образності, філософ наголошує, що дерево пізнання не повинно заглушати дерева життя. Філософія в цьому сенсі функціонує не заради самої себе, а як спосіб і форма, що сприяють зміцненню та інтенсифікації життя людського роду на нашій планеті. Завдання філософа, котрий позбувся страху перед фантастичним та ірраціональним, що його навіяв людям біблійний змій-спокусник, полягає у випробуванні зазіхань людського розуму на володіння метафізичною "вічною" істиною.

Важливою особливістю філософських текстів Шестова є поєднання ірраціонального змісту з раціональною, логічно послідовною формою його викладу. Діалектика ірраціонального і раціонального постає в творах філософа насамперед як діалектика змісту і форми. Викладаючи своє бачення ірраціональної сфери буття окремого індивіда і людства в цілому, Шестов дотримується принципу, що ірраціональні уявлення і фантазії не надаються оцінці у термінах істинності, а можуть бути досягнені виключно у термінах їх відповідності конкретній історико-культурній ситуації. Тому, щоб зрозуміти, чому мислитель у своїх філософських творах основну увагу приділив саме ірраціональній стороні людського буття, надавши їй певної пріоритетності над раціональною стороною, слід зробити стислий екскурс в історію виникнення і поширення абсурду, безгрунтового нігілізму і хаосу в духовній царині Європи.

Релігійна філософія Шестова увібрала в себе і своєрідно відобразила всі зазначені суперечності Нового часу. Насамперед мислитель звернув у своїх творах увагу на ірраціональний бік людського буття і духовної творчості, який так звана "наукова" філософія або не помічала, або свідомо ігнорувала, або не надавала йому належної уваги (і це було найгіршим), намагалася примусово раціоналізувати. Для Шестова ірраціоналізм становить провідний філософський підхід до осмислення матеріальних і духовних реалій, за яким перевага надається не розуму й логічному мисленню, а вищим духовним силам, перш за все вірі у те, що для Бога "все можливо" [Там же. – С. 636].

У передмові до твору "Афіни і Єрусалим" філософ спростовує заповіді раціоналізму, подані у теолого-політичному трактаті Б.Спінози – *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не сміятися, не плакати, не ненавидіти, а розуміти). Л.Шестов наголошує, що у кінцевому рахунку наука, побудована на принципах раціоналізму, так само, як і раціоналістична теологія, спирається виключно на віру. Раціоналізм намагається відібрати у людини коштовний дарунок неба, невід'ємне право брати участь у творчому *fiat* (нехай буде), натомість заштовхати наше мислення у площину скам'янілого *est* (є) [*Шестов Л.* Афины и Иерусалим. – СПб.: Азбука классика, 2001. – С. 335].

Діалектика раціонального та ірраціонального у царині моралі за Л.Шестовим виглядає таким чином: якщо людина, котра втратила останню надію позбутися притаманного їй певного недоліку або хоча б приховати його від себе та інших, спроможеться знайти в ньому власну гідність і вона зуміє переконати у цьому оточуючих, тоді вона досягне подвійної мети: звільняється

від докорів сумління і стає оригінальною [Шестов Л. Апоеоз беспочвенности. – М.: ООО "Изд-во АСТ", 2000., с.554].

Мислитель вважає, що лише усунувши логічні та гносеологічні обмеження, які, на його думку, ні на чому не засновані, людина отримує можливість не тільки вільно висловлюватись, але й вільно творити. Сутність власної творчості Л.Шестов визначив так: "Релігійна філософія не є пошуками одвічно існуючого, незмінного ладу і порядку буття, не є озиранням, не є також осягненням відмінності між добром і злом, яке облудно обіцяє заспокоєння змученому людству. Релігійна філософія є народженням у безмірному напруженні, через відвертання від знання, через віру, подолання хибного страху перед нічим не обмеженою волею Творця, страху, котрий навів спокусник нашому праотцю і переданого нам усім. Інакше кажучи, вона є великою і останньою боротьбою за первісну свободу" [Шестов Л. Афины и Иерусалим. – СПб.: Азбука классика, 2001. – С. 27-28].

Підсумовуючи філософське осмислення Л.Шестовим співвідношення ірраціональної та раціональної сторін людського буття, варто відзначити усвідомлення мислителем, що врешті решт суспільство керується не "безумством, а "мудрістю світу цього". Філософ наголошує, що в цьому полягає головна спокуса і гранична жажливість усякого нового одкровення [Шестов Л. Великие кануны. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – С. 249]. Для того, щоб запанувати над людьми, світоглядна настанова повинна пристосуватися до вимог і потреб суспільства, внаслідок чого вона втрачає свій первісний зміст і формалізується. У випадку, коли світоглядна настанова зберігає первинний зміст (наприклад, як це представлено у біблійних текстах), вона не сприймається і відкидається людством в якості "безумства". Ірраціоналізм і раціоналізм не є повними антиподами як у людському бутті, так і в якості філософських підходів до його осмислення, вони можуть доповнювати одне одного, бути взаємозумовленими.

А.Г. Донська, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
anastazij@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ТА ЛІТЕРАТУРА: ТРИ РІВНІ ОСМИСЛЕННЯ НА ПРИКЛАДІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Філософські тексти ще з античних часів були відомі особливою складністю. Це робило їх недоступними для розуміння широким колом людей і віддаляло філософські ідеї у площину науки та містики. У ХІХ – ХХ ст. була здійснена спроба зняти шар таємничості з філософії та висвітлювати найбільш важливі проблеми людського буття за допомогою літератури. На думку Г.Гадамера, "літературно оформлене слово націлене на те, щоб бути почутим" [Гадамер Г. Философия и литература // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 133]. Художня література дає можливість автору наблизити свої ідеї до світу читача, тим самим глибше вплинути

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Варениця О.П.

на його світорозуміння. Найбільш яскраво це вдалося зробити представникам філософії екзистенціалізму. Вплив ідей екзистенціальної філософії у літературних творах можна дослідити використовуючи методологічний доробок інших наук. Зокрема, сутність людського існування може бути проаналізована на трьох рівнях: мікро-, мезо- та макрорівні.

Мікрорівень представлений розкриттям багатоманітності внутрішнього світу окремої особистості, її внутрішніми переживаннями та розмірковуваннями. Як приклад, можна розглянути повість Федора Достоєвського "Записки із підпілля", яка наскрізь пронизана ідеями екзистенціалізму. У центрі уваги – образ людини-"парадоксалиста", яка змогла створити свою власну систему мислення. Вона протиставляє себе суспільству, страждає від нудьги, шукає причин та засновків свого буття, свідомо замикаючись у підпілля. Герой, розкриваючи поверховість та обмеженість інших людей, вдається до крайнощів. Ф. Достоєвський прагне розкрити соціально-психологічний та метафізичний зміст бунту "зайвої людини", а також філософський зміст проблеми індивідуального буття, натякає на можливість вирішення її у трансценденції, вірі. На мікрорівні головною постає проблема влади над собою, у власному внутрішньому світі, яка дає змогу створювати власну систему моральних принципів.

Тепер доцільно перейти до мезорівня, на якому проявляються особливості комунікації однієї людини з іншою. Як відомо, комунікація в екзистенціалізмі виконує провідну роль у розкритті людського існування. Але долученість до комунікації "завжди пов'язана з ризиком залишитися ... використаним в чийось цілях" [Болльнов О.Ф. Філософія екзистенціалізму // <http://kosilova.textdriven.com/parod/studia/bollnow.htm>]. Вплив однієї особи на іншу в процесі комунікації яскраво зобразив Сьорен К'єркегор у роботі "Щоденник спокусника". Головний герой Йоханес потерпає від беззмістовної нудьги та намагається подолати її, розробляючи чіткий і, водночас, досить заплутаний план того, як спокусити молоду дівчину. Коли ж дівчина поринає в його звабливі чари і віддає йому повну владу над собою, він покидає її. Йоханес прагне досягнути повного щастя за допомогою звичайних засобів, таких як влада та любов. Але, коли він розуміє, що щастя неможливе, до нього приходить розчарування та відчай. С.К'єркегор зобразив людину, яка стала тираном щодо іншої людини після усвідомлення парадоксальності свого існування у процесі комунікації з нею.

Якщо людина відчуває відчай тоді, коли має в своїх руках владу над певною спільнотою людей, то це може призвести до абсурдних ситуацій. Так, макрорівень аналізу людського існування позначений взаємодією людини зі спільнотою. Йдеться про взаємодію однієї особи чи групи осіб на основі влади традицій, звичаїв, лідерства, яка підкріплена правом, а також реалізується через вплив на підлеглих за допомогою безпосередніх наказів. Прикладом художнього твору, що зображує особливості макрорівня, може бути п'єса Альбера Камю "Калігула". Імператор, зрозумівши, що "люди помирають і вони нещасні", провокує ситуацію абсурдної тиранії. Своім свавіллям він прагне звернути увагу людей на беззмістовність та абсурдність світу, спонукати їх до повстання та бунту, який чинив і він сам. А. Камю застерігає своїх читачів від можливості появи тоталітарних режимів там, де принципи правління доходять до абсурду, а взаємодія та взаєморозуміння правителя і суспільства відсутні.

Таким чином, на прикладі аналізу літературних текстів екзистенціалізму можна зафіксувати особливості людського існування. Як у внутрішньому світі людини, у комунікації однієї людини з іншою, так і у взаємодії людини та спільноти виникають нездоланні проблеми існування. Їх філософсько-теоретичне осмислення представлене у художніх творах, які "випереджають будь-яке своє звукове втілення" [Гадамер Г. *Філософія і література // Актуальність прекрасного*. – М.: Искусство, 1991. – С. 134]. Тим самим література допомагає зрозуміти філософію та гармонізувати людські стосунки.

М.Б. Завійська, студ., НаУКМА, Київ*
mzaviyska@ukr.net

ПОНЯТТЯ "ВЕЛИКІ ФІЛОСОФИ" В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

1. Дослідницький інтерес Карла Ясперса (Karl Jaspers, 1883-1969) до феномену особистості засвідчують як його психологічні ("Психологія світоглядів", "Стріндберг і Ван Гог: досвід порівняльного пантографічного аналізу з використанням випадків Сведенборга та Гельдерліна"), так і історико-філософські та філософські праці ("Вступ до філософії", "Всесвітня історія філософії. Вступ", "Ніцше. Вступ до розуміння його філософування", "Великі філософи").

2. Поняття "великі філософи" є одним із ключових в історико-філософській концепції К. Ясперса, яка ґрунтується на розумінні філософії як такого універсального, що реалізується тільки через індивідуальне, одичне. Саме тому осердя історико-філософських екскурсів мислителя становить особистість, що філософує. Разом із тим, поряд з історією філософських постатей історія філософії, на переконання К. Ясперса, охоплює ще дві вагомні складові – історію форм мислення (яка, у свою чергу, може бути історією понять, історією питань або історією систем) та історію філософських змівтів.

3. Особистісна філософська творчість, на думку К. Ясперса, виявляється та інтерпретується в контексті комунікації з "іншими екзистенціями", включеними до філософської традиції. Самий процес філософування розгортається через осмислення власної включеності до історії, через визнання авторитетів та їх "величч", віднайдення себе у віддзеркаленні минулого.

4. Велич, у розумінні К. Ясперса, є тією універсальністю, яка виявляється через неповторність історичної постаті. Проте, велич не може бути всезагальним, яке розчиняється у світі. Вона "промовляє" через особистість тоді, коли власне особистість набуває об'єктивного значення.

5. Як філософ-екзистенціаліст, що прагнув подолати такі "закриті" моделі історії філософії, як доксографізм чи логоцентризм, з їхньою претензією на абсолютну вичерпність, К. Ясперс розвиває історико-філософський проект, ґрунтований на особистості, через філософування якої думка осмислює саму себе і охоплює буття в його цілісності.

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ткачук М.Л.

6. Ясперсова історія філософії, представлена "великими постатями", не є галереєю випадкових портретів. Формування когорти "великих філософів", які творять усесвітню історію філософії, відбувається за чітко сформульованими критеріями. По-перше, до складу "великих" потрапляють тільки ті з філософів, творчість яких, належачи до певного історичного часу, за своїм значенням виходить за межі часу і, зберігаючи історичне місце, є позаісторичною. По-друге, "великих філософів" вирізняє оригінальність, спроможність спричинити "стрибок" в історії філософії. По-третє, "великим філософам" притаманні незаангажованість, душевний неспокій, постійний пошук і відкритість на шляху до істини.

7. Саме через індивідуальні образи "великих філософів" знаходить своє оприявлення позаісторична *philosophia perennis* і, водночас, через універсальність останньої увиразнюється безумовна цінність індивідуального і неповторного одиничного.

8. Досліджуючи спадщину "великих філософів", історик філософії, на переконання К. Ясперса, повинен дотримуватися двох настанов: по-перше, він має спиратися, передусім, на їхні тексти (або, у випадку з найдавнішими з мислителів – на фрагменти чи бодай перекази текстів); по-друге, виявляти їх вплив на наступників, для яких вони постають взірцями і авторитетами.

9. Особистість дослідника історії філософії видається К. Ясперсу не менш значущою, ніж особистість філософа, творчість якого є предметом дослідження. Адже у своїх студіях історик філософії здійснює комунікацію з великими філософами; "опитуючи" їх, він позиціонує себе. Саме ця комунікація, а не обмеження вивченням емпіричного матеріалу та фактів історії, і надає сенсу історії філософії. Відтак для того, аби стати повноцінним учасником цієї комунікації, історик філософії сам повинен бути філософом, а історія філософії – філософією. Історик філософії повинен володіти тим рівнем філософського мислення, що дозволяє запитувати і розуміти великих філософів минулого, адже розуміти, за Ясперсом, означає – спів-мислити.

10. Запропонована К. Ясперсом модель історії філософії, що розгортається на перетині індивідуального та універсального, принципово уникає статусу завершеного проекту. Адже дослідник, який перебуває в конкретній історичній ситуації, навіть за умови повного доступу до історичних матеріалів, не може досягнути історію філософії сповна і до кінця. Але звернення до історії філософії торує шлях до самовизначення її дослідника, до формування його екзистенції.

А.Є. Залужна, канд. філос. наук, доц., НУВГП, Рівне
zaluzhna@yandex.ru

СМИСЛОТВОРЧИЙ КОНТЕКСТ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ **Е. ГУССЕРЛЯ**

Інтелектуальні спроби переосмислення європейської раціоналістичної традиції з притаманною для неї абсолютизацією абстрактно-спекулятивного мис-

лення з чітким протиставленням суб'єкта та об'єкта й прогресивістськими ідеями природничо-наукового осягнення світу, стає відправним пунктом для побудови багатьох оригінальних систем у філософській рефлексії кінця XIX – першої половини XX ст. Драматичні реалії буття, що засвідчили жорстокість, вразливість та не вкоріненість людського існування в світі виразився, з одного боку, в концептах трансформації традиційних ціннісних орієнтирів та їх переоцінки з вимогами звільнення від вищих ідеалів та заперечення дієвості універсальних основ моралі (Ніцше), з іншого боку, в намаганнях відновлення стійких основ духовно-морального буття людини та заняття "етичної позиції", що прослідковується у "вірі в силу та могутність ідеального" Е.Гуссерля. Адже нігілізм ніцшеанської філософії констатував глибоку кризу людської духовності й виклик "Бог вмер цінності знецінюються" вимагала необхідної відповіді у філософській рефлексії, яка в тогочасній інтелектуальній ситуації в значній мірі репрезентувалася в феноменологічній теорії "трансцендентальної суб'єктивності" Е. Гуссерля та її різноманітних онтологічних, екзистенційних та герменевтичних модифікаціях (М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, М.Шелер, М.Мерло-Понті, М.Гартман, Гадамер та інш). Зокрема Є.В. Фальов зазначає: "...історично першим варіантом відповіді на цей виклик стала феноменологія Гуссерля, і вже на її основі стали з'являтися різні варіанти... вирішення проблеми" [Фальов Є.В. Герменевтика Хайдеггера. – СПб., 2008. – С. 23].

Трагічні світоглядні та культурні колізії буття та занепад європейської духовності загалом Гуссерль пов'язує з кризою наукового знання, з "крахом раціоналізму", в його викривленні натуралізмом та об'єктивізмом" [Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. – К., 1996. – С. 94], коли протиставлення суб'єкта і об'єкта призводить до нівелювання людини. Мислитель виступає не стільки критиком розуму, скільки "хибного раціоналізму" з його однобічною раціональністю, що ігнорує всю багатоманітність відносин людина-світ, смислотворчість індивіда та його відкритість до світу. Він не лише сформував діагноз духовної ситуації, але й запропонував можливість виходу з неї шляхом створення абсолютної загальнозначимої науки як фундаментальної основи всієї системи знань. "Філософія як строга наука" в якості феноменології, на думку Е.Гуссерля, повинна стати теоретичним обґрунтуванням конкретних наук та дати нову орієнтацію людському буттю в спрямованості на ідеальне, з акцентуванням на необхідності ейдетичного аналізу та дослідження феноменів свідомості, заклавши ґрунтовні підвалини для цілого феноменологічного руху європейської філософії. Однак, для феноменологічного руху надзвичайний інтерес викликає не стільки обґрунтування трансцендентального ідеалізму, скільки сам метод та його евристичний потенціал: методологія сутнісного прозирання у феномени, дескрипція (опис феноменально даного у свідомості), принцип очевидності, феноменологічна редукція, інтенційний аналіз та інш. А відтак, для онтологічних, екзистенційних та герменевтичних варіантів феноменології з метою застосування феноменологічної методології істотним постає проблема переосмислення вчення Е.Гуссерля (особливо це стосується проблеми трансцендентального ідеалізму та його трансформації в онтологічно-екзистенційні варіанти), яке в своєму розвитку пройшло також значні метаморфози, поступово розкриваючи можливості інтенційної аналітики.

Адже сама постановка проблеми методу трансцендентальної феноменології та її виявлення трансцендентального суб'єкта в контексті конституюючих актів "чистого Я", припадає на творчий період створення "Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії", закладаючи більш високий рівень феноменологічних досліджень в порівнянні з "Логічними дослідженнями". Саме в феноменологічному підході на відміну від дескриптивного, предметом дослідження постає не факт свідомості, а сама свідомість в її інтенційній здатності спрямованості на предмет. Потреба здійснення методологічних процедур феноменологічної редукції та феноменологічного "епохе" демонструє вихід від сфери дескриптивної психології як досвідної науки до сутнісної "ейдетичної". А виключення "природної установки" й інтегрування від свідомості емпіричного суб'єкта до чистої свідомості, в безпосередньому інтуїтивного спогляданні, відкриває сферу трансцендентальної свідомості. Відбувається процес виявлення не фактів і модусів свідомості, а сутнісних, апіорних та конститутивних її структур. Таким чином, феноменологічна установка відкриває тему суб'єктивності у філософії з розкриттям царини трансцендентальної свідомості й аналітичних потенційних можливостей конституювання смислів і значень для предметів нашого досвіду. Ця сфера ідеальних сутностей містить сукупність певних апіорних схем, правил функціонування свідомості, ідеально-нормативних утворень, ідеалізації, логічних форм та інш. Така процедура редукції спрямована не стільки до сутнісного визначення предметів та їх осмислення, скільки до "смыслу самого смысла" як основи будь-якого осмислення загалом. Адже головне призначення світу ідеального полягає не в тому, щоб означати, а "мати значимість", "надавати значення", забезпечувати здійснення смислових зв'язків свідомості, де сама свідомість постає тим місцем в якій дійсність показує себе.

Феноменологія Гуссерля розробила оригінальну методологію дослідження свідомості, яка дала вагомий підштовх для переосмислення засадничих принципів класичної раціональності та переходу до онтологічних та екзистенційних тенденцій у філософії. А її спроби проникнення в глибини людської свідомості та виявлення інтенційних характеристик є надзвичайно плідними і результативним для осмислення духовного життя людини та аналізу найрізноманітніших культурних явищ: релігійних, етичних, естетичних, політологічних, мистецтвознавчих.

Л.А. Замараєва, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
zamaraeva@ua.fm

"СУСПІЛЬСТВО СПОЖИВАННЯ" **ЯК НЕГАТИВНИЙ ПРОЯВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ (ЖАН БОДРІЙЯР)**

Для сучасної філософії розгляд глобалізаційних процесів та їх наслідків у світі залишається актуальним. Та чи є процес глобалізації невідворотнім? Яким чином глобалізація змінює людину і людство? На що перетвориться людство за умови перемоги глобалізації як Ідеї?

Ж.Бодрійяр у статті "Насильство глобалізації" наголошував на тому, що "відтепер панує одне людство, іманентне самому собі, що зайняло місце померлого Бога. Але воно не має кінцевого сенсу, розумної підстави. Не маючи більше ворогів, людство їх породжує зсередини разом з цілим родом нелюдських метастаз" [Бодрійяр Ж. Насильство глобалізації // <http://magazines.russ.ru/logos/2003/1/bodri.html>]. Пізнаючи природу та саму себе, людина поступово створила свій власний світ – світ свого незалежного існування. Спочатку людина керувала речами, а тепер речі починають керувати нею.

Досліджуючи феномен створення суспільства залежного від речей, Ж.Бодрійяр дає йому назву "суспільство споживання" і виокремлює такі його властивості:

Речі керують світом: У суспільстві споживання на перший план виходить не людина з її могутнім розумом, здатністю аналізувати, відчувати, приймати рішення та діяти, а речі. Людина стає залежною, вже не тільки від суспільства й задоволення першочергових і необхідних потреб, вона стає залежною від спожитих нею речей та нав'язаних їй цінностей, які не мають справжньої цінності для неї.

Споживання статусу: Статус, повага й визнання залежать від того, що саме ти можеш дозволити собі спожити. Таким чином ми ідентифікуємо себе в цьому світі – статус визначає нашу належність до певного соціального прошарку і наше місце в ньому – ми споживаємо статус. Людина починає діяти у відповідності з необхідністю підтримувати й закріплювати за собою набутий статус.

Щастя – формалізоване поняття: Ключове поняття соціального устрою – щастя – стає абсолютизованим принципом суспільства споживання. Щастю надаються кількісні характеристики і вимірювані атрибути соціальної диференціації. Щастям стає виконання певної соціальної ролі й реалізація встановленої суспільством програми життя.

Споживання почуттів: Світовий кінематограф наповнює наш повсякденний світ емоціями – сміхом, сльозами, любов'ю, відчаєм, зневірою тощо. Ми живемо не своїм життям і звикаємо до споживання почуттів – чужі почуття сприймаються нами, як власні. Недарма девізом сучасності став вислів з американського мультфільму "Сімпсони": "Халмарк" і "Дісней" викупили всю романтику світу, і тепер розпродають її частинами".

Диктатура ЗМІ: Засоби масової інформації відображають і закріплюють тоталітарний характер суспільства споживання. Суть цього тоталітаризму полягає в "гомогенізації" подій, надання їм рівності перед сприйняттям споживача. ЗМІ знищують реальний світ, беручи лише події, зміст яких зводиться лише до нескінчених посилань одне на одне.

Споживання власного часу: У своїй праці "Суспільство споживання: Його міфи та структури" Жан Бодрійяр зазначав, що сучасна людина більше не живе у часі, не виокремлюючи з нього свій власний вільний час, приємно чи погано проведений, це більше не є фундаментальним критерієм. Час гомогенний у своєму статусі елемента виробництва. Вільний час для сучасної людини – це не більше, ніж час для відновлення працездатності [Бодрійяр Ж. Общество потребления: Его мифы и структуры. – М, 2006].

Суспільство споживання мислить саме себе не інакше, як суспільство споживання. Воно споживає і хоче споживати не маючи іншої мети, окрім споживання, не маючи попереду жодної утопії. Споживчим суспільство стає, коли змінюється ставлення до цінностей, коли цінності, за допомогою радіо, телебачення та різних форм реклами, починають сприйматися суспільством як пусті знаки. У суспільстві споживання Жан Бодрійяр виокремлює до певної міри більше життя – сферу політики, науки, культури, – яке він розмежовує на присутність трансцендентного, і маленький світ повсякденного життя – світ замкнений і цілком іманентний. Поширення знаковості та іманентності на всі сфери суспільного життя, за Бодрійяром, призводить згодом до "кінця соціального, політичного, економічного".

О.І. Захарчук, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
happy_zayats@mail.ru

АКТУАЛЬНІСТЬ "ФІЛОСОФІЇ АБСУРДУ" А. КАМЮ

У французькій філософії середини ХХ ст. проблема абсурду стає чи не однією з найважливіших. Ця проблема пов'язана, в першу чергу, з філософією екзистенціалізму, а насамперед творчістю Ж. П. Сартра та А. Камю. Для того щоб показати актуальність філософії абсурду я звернулася до творчості А. Камю. Перший етап своєї творчості Камю іменував етапом "Абсурду". Це твори написані під час війни і до її початку. До них належать: "Калігула", "Сторонній", "Міф про Сізіфа". Проблемаю абсурду у творчості А. Камю цікавилися, починаючи з часу написання його ранніх творів. По-перше, це була не тільки досить нова проблема, а й актуальна, по-друге, у Камю проблема абсурду знайшла досить цікаве й неоднозначне тлумачення. Камю підніс проблему абсурду до рівня найважливіших проблем людства.

Саме поняття абсурд у його сучасному філософському значенні ввів філософський письменник А. Мальро, тобто абсурд, як характеристика існування людини в сучасному світі. У певному розумінні і Камю, і Сартр вважали Мальро своїм наставником. Камю перетворив абсурд на фундаментальне поняття своєї філософської системи. Сам термін "абсурд" (від лат. *absurdus*) означає безглуздя, нісенітницю, неможливість. А "філософія абсурду" – це напрям філософії, що розглядає людину у контексті її неминучих стосунків зі світом, що позбавлений сенсу і є ворожим людській індивідуальності. Абсурд розглядається Камю не як висновок з аналізу дійсності, а як вихідний постулат, з яким треба співставити дійсність, включаючи в неї людину.

Розглядаючи в такому плані абсурд та "філософію абсурду" так абсурдним слід вважати не лише світ, а й усі категорії людського буття: абсурдне життя, абсурдне самогубство, абсурдна свобода і т. д. У першу чергу Камю звертається до проблеми самогубства. Ця проблема цікавила Камю ще зі студентських років, а в кінці 30-х р. для Франції вона стала особливо актуальною. У Камю самогубство тлумачиться як явище соціальне, але причини його заховані у глибоко суб'єктивних переживаннях. Почуття абсурду, до якого людина здатна

дійти внаслідок розладу між самою собою і своїм життям, на зразок розладу "між актором і його лаштунками", абсурд не міститься ні в людині, ні в світі, а лише в їхній спільній присутності. Поза людським розумом абсурд не може існувати, бо сам по собі світ не має сенсу – сенсу надає йому людський розум. Якщо на початку дослідження Камю ще пробує констатувати абсурдність світу, то у процесі роботи він все-таки доходить до висновку, що сам по собі світ є нерозумний, і це все, що про нього можна сказати, а абсурд однаковою мірою залежить і від людини, і від світу. Людина, яка усвідомила абсурд, на думку Камю, уже навіки від нього залежна. У таких ситуаціях філософи – екзистенціалісти пропонують втечу. Ясперс знаходить вихід в акті віри, у Шестова – це також "стрибок" до Бога і т.д. У свій час Камю писав, що не існує любові до життя без відчаю від життя. Так поряд з абсурдом з'являється надія. Надія як завершення абсурду наявна і в К'єркегора, і у Шестова.

Камю теж шукав виходу з абсурду. Філософ не приймав ані самогубства фізичного, ані самогубства філософського. У Камю філософія абсурду знайшла логічне завершення у бунті. Бунт народжується усвідомленням побаченого абсурду, усвідомленням несправедливої і незрозумілої долі людини. Камю приходить до усвідомлення, що для того, щоб жити, людина повинна бунтувати.

Н.О. Зінченко, викл., УМСА, Полтава

ЖАН БОДРІЙЯР: "МОВЧАЗНА БІЛЬШІСТЬ" VERSUS ВЛАДА

Серед цілої плеяди французьких мислителів другої половини XX століття, які примусили говорити про себе увесь світовий інтелектуальний загал, особливо вирізняється Жан Бодрійяр – ні на кого не схожий, не підвладний жодній усталеній традиції, відомий значним діапазоном дослідницьких інтересів, "модний філософ, співець постмодерну та віртуальної реальності" [Дьяков А.В. Жан Бодрійяр: Стратегии "радикального мышления". – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 4]. Як зауважував Д. Келлнер, Бодрійяра часто сприймають як головного гуру французької постмодерної теорії, проте його можна і потрібно сприймати і як мислителя, який комбінує соціальну теорію та філософію в оригінальній та провокаційній формі. Прикладом такого поєднання соціальної теорії та філософії можна вважати книгу Ж. Бодрійяра "A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social" ("У затінку мовчазної більшості, або кінець соціального", 1982), де автор намагається створити портрет людини-громадянина сучасного західного демократичного суспільства у політичній перспективі.

У сучасній соціально-філософській та політологічній думці досить часто використовуються поняття "політичне номінальне" та "політичне символічне", при цьому перше описує створення або виробництво політики, а друге означає її "упаковку". У сучасних демократичних суспільствах політичне символічне значення стає дедалі важливішим, оскільки символи зменшують комплексність проблем і водночас привертають увагу мас-медіа та їх аудиторії. Зрештою, у сучасних демократичних суспільствах політичне номінальне значення не може бути передане без певного політичного символічного

значення. Зростаюча конкуренція навколо уваги мас-медіа та аудиторії часто навіть призводить до того, що політичне символічне значення накладається на політичне номінальне значення. В усякому разі політичні символи використовуються у межах символічної політики для симуляції уявної політичної реальності, яку, однак, аудиторія ЗМІ не ідентифікує як таку, а сприймає як справжню політичну дійсність" [*Штрмайер Г. Політика і мас-медіа. – К.: Видавничий дім "Київо-Могилянська Академія", 2008. – С. 136*].

Саме проблематика політичного номінального і політичного символічного потрапляє у центр уваги Ж. Бодрійяра у книзі "У затінку мовчазної більшості...", єднальним елементом між цими двома феноменами автор проголошує маси, які характеризують як такі, що вбирають у себе все те, що не може бути освоєно ніякою практикою і ніякою теорією. Атрибутивною властивістю маси є її "радикальна невизначеність", відсутність будь-якої "соціологічної реальності". У масі неможливе відчуження, вона постає "нерозрізненістю нейтрального".

Маси деформують будь-які можливі раціональні схеми, не відображають соціального і самі не відображаються у ньому, більш того, при зіткненні з масами розбивається дзеркало соціального. Масам більше не потрібен смисл, його замінюють яскраві картинки, улесливо пропоновані та розтиражовані засобами мас-медіа, завдяки чому артикульовані раціональні дискурси поглинаються темними глибинами ірраціонального. Саме соціальне втрачає статус самостійної реальності і перетворюється на соціальне символічне, модусом якого стає "суспільство споживання". Певні незворотні метаморфози відбуваються і з політичним, Ж. Бодрійяр оголошує "кінець реальності політичного універсуму", розпочинається ера повного домінування соціального, а політичне може претендувати лише на те, щоб відображати соціальне у "надстроечних" сферах. Соціальне заволоділо політичним, поглинуло його, проте й само не уникло сумної долі, оскільки у соціального більше немає імені, першість захоплює анонімність. вперед виступає Маса. Разом зі зникненням соціального зникає і соціальне означуване, а за ним розсіюється й політичне означуване. Залишається єдиний референт – референт більшості, яка мовчить, не здатний мати жодної репрезентації. Мовчання мас перетворюється на головну проблему сучасності, оскільки наврочує крах влади. Маса вже не виступає ні суб'єктом, бо не має змоги бути носієм автономної свідомості, ні об'єктом, оскільки не піддається інформаційному впливу політиків. Вона зосереджується на приватному житті, і тим самим чинить супротив політичній маніпуляції. Як зауважує Ж. Бодрійяр, маса – медіум значно більш сильний, аніж усі засоби масової інформації разом (mass(age) is message).

У сфері соціального виокремлюються соціальне символічне і соціальне симуляційне, на основі чого мислитель формулює три постулати. відносно соціального:

1. У своїй сутності соціальне ніколи не існувало, мала місце лише його симуляція, на зміну якій у сучасних умовах прийшла десимуляція. Тому будь-яке твердження про соціальне як самостійну реальність – це "гіпостазування симулякра".
2. Соціальність все ж існувала і існує, більш того, вона постійно нарощується.
3. Соціальне, безумовно, існувало повною мірою, але тепер його більше немає, раціональна універсальна соціальність суспільної угоди замінюється множиною тимчасових зв'язків.

Отже, соціальне перетворюється на анонімні маси, які не утворюють нової соціологічної реальності, не є потенційністю, це всемогутність інерції, поглинання і нейтралізації. При цьому мовчазні більшості не можуть мати ніякої репрезентації, нікому не дозволяють виступати від їхнього імені, поглинають політичний простір репрезентації, вислизують від будь-якої мобілізації, і знаменують загибель влади. Атрибутом мас стає гіперконформізм – вони приймають все, що їм пропонується, але ніколи ні в чому не приймають участі і перетворюють будь-яку подію у видовище. Все і вся сприймається з абсолютною іронією, яка робить імпотентною будь-яку владу, поглинає всю її енергію.

Н.В. Зудилина, асп., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь
nadiya.z17@gmail.com

ПРО НЕКОТОРЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЧИСЛЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Деление на численную и качественную идентичность традиционно в странах западной Европы, США и Великобритании, однако в странах постсоветского пространства используется редко, главным образом, в социологии. Однако такое деление позволяет снять многие противоречия, касающиеся вопросов идентичности и более чётко классифицировать многообразные явления, связанные с ней.

Численная и качественная идентичность

"Историческое значение *идентичности* (identity) лучше всего сохранилось в его производном *идентичный* (identical) – "тот же самый" [Ayto J. Word Origins: The Hidden Histories of English Words from A to Z. – London, 2005. – Р. 280; *пер. автора*]. "Вещи с качественной идентичностью имеют одинаковые свойства, таким образом, вещи могут быть более или менее качественно идентичными. Численная идентичность требует абсолютной, или тотальной, качественной идентичности, и может содержаться только между вещью и ею самой (Гич (Geach), 1973)" [Identity // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2009; *пер. автора*]. Не бывает "нулевой" качественной идентичности. То есть степень сходства может быть бесконечно близкой к нулю, но никогда не достигнет нуля. Это – косвенное свидетельство единства всего сущего.

Характеристики численной идентичности: 1) единственность (единичность, уникальность); 2) самотождественность; 3) единство как самопреемственность; 4) единство как целостность.

1. Единственность (единичность, уникальность) и самотождественность.

Лейбниц говорит: "...каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении" [Лейбниц Г.В. Монадология: Пер. с нем. // Соч.: в 4 тт. – М., 1982. – Т. 1. – С. 413-429]. Численная идентичность всегда уникальна и самотождественна, поэтому, указывая на авторство, латинское "*idem*" "то же самое", местоимение (образованное от *id* "оно, это, то" с суффиксом *-dem*) использовалось в английском с семнадцатого столетия

для ссылки на ранее процитированного автора или текст" [Ayto J. Word Origins: The Hidden Histories of English Words from A to Z. – London, 2005. – P. 280; *пер. автора*]. Идея тождества привлекает подразумеваемой идеей единства всего сущего. Но ради единства не нужно отказываться от уникальности, единство не требует одинаковости, унификации, – в этом свобода. "Дунс Скот называет принцип индивидуации "этостью" (*haecceitas*, букв. "это-вотость" от *haecce* "это-вот"). "Этость" стоит в средоточии реальности и даёт сущему и индивидуальную неповторимость, и подлинное бытие... идеи в божественной мысли "суть идеи единичного" (Дунс Скот)" [*Жильсон Э. Иоанн Дунс Скот. Введение в его основополагающие тезисы (реферат по книге) // http://antology.rchgi.spb.ru/Joh_Duns_Scotus/Gilson_de_Scoti.rus.html*]. Численная идентичность выражает самоотождество уникального объекта в единстве со всем сущим.

2. Единство во времени (самопреемственность) и в пространстве (целостность).

Для того чтобы объяснить единство численной идентичности во времени и пространстве, обратимся к её структуре. По мнению автора, есть три системы-компонента идентичности:

1. *Метасистема*, содержащая численную идентичность человека *неизменной* во времени и пространстве.

2. *Система потенциальной идентичности*, содержащая все возможные состояния численной идентичности.

3. *Подсистема актуализированной идентичности*, являющаяся частью системы потенциальной идентичности.

Метасистема содержит идентичность человека неизменной в том смысле, что при любых изменениях всегда сохраняется возможность идентификации того, что этот человек тот же самый, именно этот. Например, если сделать анализ ДНК ребёнка и через 80 лет повторить обследование, то мы сможем идентифицировать, что это тот же самый человек, – он будет опознаваем. Если бы идентичность на телесном уровне полностью менялась с течением времени, то, по идее, должны исчезнуть все шрамы и другие нарушения в организме. Метасистема идентичности лежит в области бессознательного и не управляется волей человека. Она дана изначально и не подлежит изменению. Благодаря существованию метасистемы идентичности мы можем утверждать, что идентичность человека абсолютна. Человек всегда узнаваем, его идентичность никогда не может быть утрачена, что, тем не менее, не исключает свободы его развития, так как поле потенциальной идентичности для самоактуализации бесконечно. Итак, *метасистема идентичности обеспечивает самопреемственность человека во времени и его содержание как целого в пространстве (внутреннем и внешнем).*

Система потенциальной идентичности содержит все возможные состояния идентичности. Если метасистему, упрощая, можно сравнить с программой, отслеживающей неизменность идентичности, то система потенциальной идентичности – это содержание этой программы, во всём его возможном многообразии. Различные ситуации жизни являются катализатором для актуализации потенциальной идентичности в том или ином варианте, в зависимости от выбо-

ра человека и его сущности. Потенциальная система идентичности предчувствуется человеком как ощущение безграничности своих возможностей.

Подсистема актуализированной идентичности является частью системы потенциальной идентичности. Это та часть потенциальной идентичности, которая уже приведена в действие, проявлена благодаря переживанию человеком разнообразного жизненного опыта. Соотношение системы потенциальной идентичности и подсистемы актуализированной идентичности постоянно меняется, так как происходит процесс перехода потенциальности в актуальное состояние. Та информация, которая была актуализирована в прошлом, не изменяется, а только дополняется дальнейшей реализацией потенциала в течение жизни человека. Жизнь является условием актуализации идентичности.

Таким образом, численная идентичность выражает самотождество уникального объекта в единстве со всем сущим и является абсолютной в смысле самопреемственности, но есть то, что рождает иллюзию её относительности: переход потенциальности в актуализированное состояние. Поэтому до сих пор существуют споры между приверженцами абсолютной идентичности и относительной идентичности. Мы делаем попытку произвести синтез тезиса и антитезиса и показать, что существует позиция, которая примиряет эти точки зрения.

В.Ю. Калінін, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
kvvy2008@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКИЙ СВІТ Х.Л. БОРХЕСА

Творчість Хорхе Луїса Борхеса є визначним феноменом в літературі ХХ ст. Неповторний стиль, який характеризується вмільм поєднанням раціоналізованого погляду на світ та ірраціоналістю уяви людини, легко впізнається у будь-якому його творі.

Однією з наріжних ідей у філософських есе аргентинського мислителя є спроба визначення провідної сили у Всесвіті. Х.Л. Борхес пропонує дві альтернативи – випадок та закономірність. З одного боку, якщо світ є закономірним й відповідно головну роль в ньому відіграють причинно-наслідкові зв'язки, то фактично визнається абсолютна гностична здатність людини. З іншого боку, якщо світ є породженням випадку, то формуються всі передумови для відмови від закономірностей, а отже й заперечення можливості пізнання світу. У першому випадку створюються всі передумови для складання єдиного всесвітнього плану розвитку для всього сущого, а у другому – визнання анархічної будови світу.

Різниця у погляді на світ має вираження у відмінних формах сприйняття – закономірному світу відповідає числовий вимір, а світу випадковостей відповідає нескінченний набір символів, які постійно анархічно змінюються. У своєму есе "Аватари черепахи" Х.Л. Борхес відзначає, що А може бути причиною В за умови, що існує С, а останнє уможлиблюється при доведенні D й так далі до нескінченності. Дану інтелектуальну конструкцію аргентинський мислитель назвав

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Варениця О.П.

регресивним методом. Особливістю цього методу є ствердження дійсного існування причинно-наслідкових зв'язків світу та навіть, перспектива їхнього дослідження. Існування нескінченного ряду причин призводить до неможливості дійти до першопричини. В той же час регресивний метод є запереченням класифікацій, як способу формування знань людини, через ствердження нелінійного виміру буття людини та світу. При створенні будь-якої класифікації допускається довільний вибір підстав аналізу, проте порівняння є завжди обмеженим через унікальну неповторність предметів, що оточують людину.

Людина здатна витратити все життя на з'ясування причин певних подій, проте оскільки світ є багатовимірним, то ймовірність дійти до першопричини постає практично неможливою. Борхес вбачає проблему не тільки в сутності людини, але й в самій мові: "Говорить – это погрязнуть в тавтологиях" [Борхес Х.Л. Вавилонская библиотека // Письмена Бога / Сост., вступ. стаття и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 223].

Визначальним для творчості Х.Л. Борхеса є питання про місце людини у світі, де одночасно можливо створювати систему знань та стверджувати агностицизм. Письменник пропонує два шляхи її вирішення.

По-перше, людина усвідомлює власне буття й більше не прагне змінювати світ через можливість втрати самого себе. "Кто постиг пламенные мысли вселенной, не станет думать о человеке, о жалких его радостях и горестях, даже если он и есть тот самый человек" [Борхес Х.Л. Письмена Бога // Письмена Бога / Сост., вступ. стаття и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – с. 216].

По-друге, людина створює закритий внутрішній світ з обмеженим досвідом, аби все контролювати. "Ши Хаун-Ди окружил стеной империю, осознав ее непрочность, а уничтожив книги, понял, что они священны и содержат то, что заключено во вселенной и в сознании каждого человека" [Борхес Х.Л. Стена и книги // Письмена Бога / Сост., вступ. Стаття и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 230].

Позицію Борхеса можливо проілюструвати цитатою одного з його есе: "...отыщем нечто нереальное, подтверждающее этот характер" [Борхес Х.Л. Аватары черепахи // Письмена Бога / Сост., вступ. стаття и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 34]. Обмеженість досвіду не є запорукою необхідності ствердження агностицизму – це можливість створювати нові ймовірні варіанти Всесвіту через застосування фантазії. Отже, розширення нашої обмеженої дійсності можливе шляхом уяви.

Б.А. Канівець, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
KanivetsBA@gmail.com

ПОТЕНЦІАЛ "ВИКЛИКУ" І ЕФЕКТИВНІСТЬ "ВІДПОВІДІ" В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ

Звертаючись до витоків понять "виклик" і "відповідь" слід в першу чергу згадати англійського філософа історії А. Тойнбі, який власне ввів зазначенні

поняття у науковий обіг. Проте, ця визначна постать недостатньо досліджена не тільки в Україні, а й загалом на усьому пострадянському просторі. Бракує як ґрунтовних досліджень філософсько-історичної концепції англійського мислителя, так і перекладів його основних праць. До того ж в філософії історії А. Тойнбі поняття "виклик" і "відповідь" постають не лише позначенням критичних ситуацій, а й спробою пояснення процесу історичного розвитку, і методом філософсько-історичного дослідження.

"Виклик" розуміється англійським мислителем як певна кризова ситуація покликана стимулювати динамічне і творче начало людини чи суспільства. "Відповідь" є мірою реакції людини чи суспільства на феномен означений вище як "виклик". Якісна різноманітність "викликів" зумовлює різницю в їх потенціалі. Так, кожен "виклик" має певну силу від якої частково залежить сам факт настання "відповіді". Сила "виклику" є мірою зміни структури тієї системи, на яку безпосередньо діє певний "виклик". Натомість ефективність "відповіді" є мірою адекватності й сили реакції системи на зміну її структури. У суспільно-історичному ракурсі сила "виклику" є мірою змін умов існування певного суспільства, на котре безпосередньо діє "виклик". А ефективність "відповіді" характеризується як міра адекватності та сили реакції суспільства на зміну умов існування, означену вище як "виклик".

Оскільки "виклик" є стимулом, то найбільш потужний "виклик" означає максимально сприятливу передумову для прогресивного розвитку суспільства. Недостатньо сильний "виклик" або буде проігнорованим, або "відповідь" на нього буде такої ж малої сили і це не призведе до яких-небудь кардинальних змін системи, що, у свою чергу, або залишить систему у стані статички, або розпочнуться процеси надлому, деградації і дезінтеграції. Проте існує деякий ступінь сили "виклику", перевищення якого спричинить негативні наслідки. А. Тойнбі називає його "оптимум". "Виклик" сила якого перевищує "оптимум", хоча і є потужним стимулом, але "відповідь" потребує такого напруження "життєвих сил" цивілізації, що в подальшому таке суспільство вже не здатне до нових "відповідей" на "виклики" середовища, а відтак воно переходить до стану регресивного розвитку. У такому ракурсі важливого значення набуває "закон компенсації". Цей закон вказує на те, що надмірна сила "виклику" може бути компенсована за рахунок сприятливих умов внутрішнього або зовнішнього середовища. "Закон компенсації" спрацьовує завдяки тому, що природно-соціальному середовищу іманентно притаманна подвійність. Тобто, "виклик" природного середовища може бути компенсований сприятливим соціальним середовищем, а "виклик" соціуму – відсутністю "викликів" природи. Так, "виклик" неродючої землі може компенсуватись через відсутність зазіхань на цю землю з боку оточуючих суспільств, бо неродюча земля є некомфортною для розвитку суспільства. У свою чергу, постійний тиск з боку означених вище суспільств може бути компенсований за рахунок сприятливих природних умов. Тобто, для досягнення "викликом" максимальної ефективності сила вже скомпенсованого "виклику" повинна відповідати "оптимуму". Така постановка проблеми сили "виклику" була названа англійським мислителем "золота середина". Згідно з вищесказаним, можна окрес-

лити таку схему співвідношення сили "виклику" і процесу історичного розвитку: недостатньо сильний "виклик" – статичність або регресивний розвиток; надмірно сильний "виклик" – процеси надламу, деградації і дезинтеграції (регрес); "виклик" сила якого дорівнює оптимуму – прогресивний розвиток.

Ефективність "відповіді" та й загалом її настання, безпосередньо залежить від двох факторів, а саме: сили "виклику" і наявності у суспільстві "творчої меншості". Щодо сили "виклику", можна навести схему за аналогією із схемою співвідношення сили "виклику" й процесу історичного розвитку. Недостатньо сильний "виклик" – недостатньо ефективна "відповідь", або її відсутність; занадто сильний "виклик" – неефективна "відповідь"; виклик, сила якого відповідає "оптимуму" – повністю ефективна відповідь. Також А. Тойнбі виділяє групу "відповідей", які можна характеризувати і як ефективні, і як неефективні. Такі відповіді англійський мислитель називає "відповіді, здійсненні за допомогою ривка". "Відповіді, здійсненні за допомогою ривка" визначаються британським дослідником як "відповіді", які, з одного боку, досягають повної ефективності, але з іншого – сам ривок вимагає надзвичайно великого напруження сил суспільства, що у свою чергу призводить до перенапруження життєвих сил суспільства в наслідок чого воно втрачає здатність відповідати на нові "виклики" середовища. Отже, "відповіді здійсненні за допомогою ривка", можна кваліфікувати як повністю неефективні, тому що їх наслідками у кінцевому результаті є руйнація суспільства, або у кращому випадку стан стагнації.

Таким чином, потенціал "виклику" детермінує "відповідь", яка може бути ефективною чи взагалі здійснитись за умови наявності "виклику" сила якого дорівнює "оптимуму" з урахуванням "закону компенсації".

О.О. Капустін, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
vita_est_ars@mail.ru

КРИТИКА М.О. ЛОССЬКИМ ГНОСЕОЛОГІЇ Б. СПІНОЗИ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ІНТУЇТИВІЗМУ

У своїй ранній праці "Обґрунтування інтуїтивізму" (1905) М.О.Лосський аналізує вчення багатьох представників філософії у їх відношенні до інтуїтивізму. Починаючи від мислителів Нового часу, Лосський дає власну оцінку їх інтелектуальним надбанням, здебільшого торкаючись питань гносеології. Серед представників раціоналізму Лосський відмічає Декарта, Спінозу та Ляйбніца. Вчення кожного з них він піддає критиці, виходячи із загальної тези про невизнання цими філософами чуттєвого пізнання як такого, що дає адекватне знання про дійсність. На противагу ним, Лосський вважає, що будь-яке пізнання може давати істинне знання про світ, маючи характер безпосередності та очевидності. Саме завдяки цим властивостям пізнання отримує змогу адекватно відображати дійсність. Їх сукупність Лосський й називає інтуїцією, наділяючи всі три види пізнання інтуїтивним характером. Натомість, представники Нового часу, зокрема й раціоналісти, розглядали інтуїцію як окремий вид пізнання, а не як властивість пізнання.

Серед критики інших представників Нового часу, Лосський розбирає теорію Б.Спінози. Так російський філософ схвалює його гносеологію за відсутність в ній положень, які б схилили до заперечення безпосереднього пізнання у чуттєвому досвіді, не вважаючи людський дух субстанцією. Лосський навіть приписує транссуб'єктивні елементи чуттєвому пізнанню. Проте ці елементи не наділяють чуттєве пізнання якостями безпосередності. На підтвердження своїх думок щодо елементів інтуїтивізму у філософії Спінози, Лосський наводить аксіому 1 (після леми 3) з другої частини "Етики", де яскраво представлена ідея зв'язку суб'єкта з оточуючим його світом. "Всі стани (модуси), в які певне тіло приводиться дією іншого тіла, впливають як з природи тіла, що було піддано дії, так й з природи тіла діючого" [*Спіноза* за Б. Етика // Об усовершенствовании разума: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 644]. З цією аксіомою тісно пов'язана теорема 16 тієї ж частини: "Ідея будь-якого стану, в яке людське тіло приводиться дією зовнішніх тіл, повинна включати в себе як природу людського тіла, так й природу тіла зовнішнього", а також два короларія, які виводяться з неї: "[...] По-перше, що душа людська сприймає разом з природою свого тіла й природу багатьох інших тіл. [...] По-друге, що ідеї, які ми маємо про зовнішні тіла, більше відносяться до стану нашого тіла, ніж до природи тіл зовнішніх [...]" [Там же. – С. 648-649]. У цих теоретичних положеннях Спінози Лосський бачить можливість зробити висновок, що у випадку наявності природи іншого тіла у тілі того, хто пізнає, адекватне пізнання останнього за допомогою чуттів виявляється очевидною річчю. Тому Лосський дивується, коли Спіноза не робить подібного висновку, а навпаки, вважає емпіричний досвід недостовірним для пізнання світу. Проте, виходячи з гносеології Спінози, можна побачити, що лише ідея здатна давати адекватне знання. Так, Спіноза у схолії 2 теореми 40 другої частини "Етики" виділяє три види пізнання. Перше – це *гадка або уява* (які Спіноза ще називає пізнанням через безладний досвід та пізнанням через асоціації). У теоремі 41 другого розділу "Етики" голландський філософ називає цей вид пізнання єдиним джерелом заблудження, на відміну від інших його родів: "Пізнання першого роду є єдиною причиною хибності, пізнання ж другого та третього роду необхідно істинні" [Там же. – С. 666]. Причину ж неадекватного пізнання Спіноза вбачає у здатності людської душі сприймати тіло вже неіснуюче, яке до цього знаходилось у межах його відчуттів. Беручи до уваги недосконалість знань, які надає тіло, Спіноза робить висновок про хибність чуттєвого сприйняття й неприйнятність його застосування у пошуку істини. Іншою причиною критики чуттєвого сприйняття є те, що голландський філософ вважає одиничні речі випадковими та швидкоплинними, виводячи це як раз із неможливості схопити їх сутність: "Про продовження окремих речей, що знаходяться поза нами, ми можемо мати лише досить неадекватне пізнання. [...] Звідси слідує, що всі одиничні речі випадкові та схильні до руйнування" [Там же. – С. 659]. Іншими двома видами пізнання, за Спінозою, були розсудкове та інтуїтивне. Щодо них, то Спіноза вказує на їх істинність (теорема 41). Це, знову ж таки, має місце тому, що ці види

пізнання схоплюють лише істинне знання, яким є знання про ідеї, котрі на відміну від одиничних речей мають характер всезагальності, знаходячись у всіх речах одночасно. "Пізнання другого та третього роду, але не першого, вчить нас відрізнати істинне від хибного" [Там же. – С. 666]. Отже, Спіноза жодним чином не зміг би наділити чуттєве пізнання адекватністю. Що ж стосується аксіом 1 та теореми 16, то їх двозначність роз'яснюється в колораріях теореми 16. Перший з них ніби схиляє до критичного погляду Лосського, бо, згідно цьому положенню, душа сприймає природу чужого тіла разом з власним тілом, таким чином здійснюючи безпосереднє чуттєве пізнання. Проте другий короларій прояснює думку Спінози до кінця: по-перше, голландський філософ підкреслює у ньому, що істинне знання про речі може виводитися лише з ідей; по-друге, Спіноза схиляється до принципу вроджених ідей, вказуючи на те, що ідеї стосовно природи зовнішніх тіл притаманні людині до чуттєвого пізнання. Цю думку можна пояснити тим, що всі ідеї входять у атрибут мислення, який в свою чергу включений у Бога. Таким чином, маючи незмінну сутність, ідеї можуть бути пізнанні з очевидністю, без ризику їх плинності (що притаманно одиничним речам), проте лише шляхом раціонального або інтуїтивного пізнання. Хоча Спіноза зазначає, що ідеї та речі співпадають. Але судити про істинність речі не є можливим, тільки до ідей дозволено застосовувати цей критерій, визначаючи її відповідність чуттєво даному об'єкту. Таким чином, емпіричне пізнання, що фіксує наявність предмету в даний момент, ще потребує перевірки більш достовірного раціонального та інтуїтивного видів пізнань. Зовсім по іншому розглядає чуттєве пізнання Лосський, більше схиляючись до емпіризму (навіть назвавши своє вчення містичним емпіризмом) ніж до раціоналізму. Хоча чуттєва інтуїція також обмежується у своїй діяльності, маючи доступ лише до емпірично даної дійсності. Встановленням причинно-наслідкових зв'язків займається інтелектуальна та містична інтуїція, відповідно до своїх сфер функціонування. Отже, причина розбіжності двох філософських концепцій полягає у розбіжності в гносеологічному підґрунті: для Спінози адекватними є лише раціональне та інтуїтивне пізнання, для Лосського ж – всі три види пізнання, враховуючи те, що інтуїція, як найбільш досконалий вид пізнання у російського мислителя присутня у всій трьохчленній пізнавальній побудові.

І.В. Ключков, канд. філос. наук, доц., НУХТ, Київ

НЕВЕРИФІКОВАНІСТЬ ВІРИ ТА МЕТАПРОБЛЕМНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

Проблематика людської суб'єктивності, в контексті світоглядних ідей французького філософа ХХ сторіччя Г. Марселя, актуальна у межах сучасного історико-філософського дискурсу. Насамперед мова йде про осмислення ключових питань індивідуальної окресленості людини, на тлі визначення теоретико-пізнавальної значущості внутрішньої, екзистенціальної присутності у світі.

Специфіка існування, виходить за межі каузальних зв'язків, сфери винятково біологічно-психологічних детермінант. Межі людської суб'єктивності значно багатогранні і містичні за своєю природою. Спроба розуму створити досконалу картину дійсності, вдатись до суворого логічного заперечення надраціональних характеристик буття є однією і доволі обмеженою.

Феномен індивідуально-особистісного передбачає наявність інших смислових компонентів, які актуалізують сенсожиттєві горизонти. А саме, мова йде про визнання унікальності буття особи, з проекцією відповідних аксіологічних установок, що здатні подолати суперечливу ідею редукціоністських зазіхань інтелектуального досвіду, претензії механічного зведення індивідуальної реальності до сфери винятково емпіричних методів дослідження. Висхідним моментом для висвітлення внутрішнього світу особистісного стає проблематизація власного Я. Теоретичні конструкції онтологічної таємниці та інкарнація (відтворення індивідуально-неповторного), здатні розкрити істотну роль, вказати на справжню співучасть, призначення людини у світі. Раціональні претензії, у яких вияскравлює образ наукової верифікації, здатні лише доповнити достовірні знання, але безсилі проти віри. Будь-які преференції щодо досконалості наукового дослідження, відтворюють тотальне всевладдя розсудку, занурюючи віру до темного світу емоційних переживань або суб'єктивного свавілля. Віра і здійснення суцільної перевірки дослідних даних, скоріше ділема онтологічного порядку. Сфера особистісного виходить за межі раціонально-схематичного. Саме у межах когнітивного кола розгортається полеміка пізнання і віри, анти-тетика аксіоматичного доведення і позарефлексійності. Об'єктивний факт чи внутрішня розташованість, прирівнюються до зусилля зрушення з місця цілої гори. Подібна ситуація не антиномічна, а скоріше засвідчує про наявність асиметрії віри та верифікації об'єктивного, інтелектуального дисонансу. Г. Марсель неодноразово зауважує, що для науки Бог є недосяжним. Віруючій людині зовсім не обов'язково шукати доведених аргументів, котрі змогли б засвідчити істинність сфери трансцендентного. Остання знаходиться поза лаштунками детерміністичних схем, причинно-наслідкових відносин.

Зберігаючи особливості внутрішньої налаштованості – втаємниченого сприйняття, суб'єкт віри, як неповторюваний світ, індивідуальність вибору, є відкритою ситуацією можливостей. Її не можна підмінити на іншу, протилежну дійсність чи взагалі перетворити на зразковий шаблон посередницької дії. Наукова теорія здатна бути верифікованою. Для неї зовсім байдуже ставлення до особистісних першоначал, винятковості екзистенції. Важливим залишається гносеологічний оптимізм більшості, достовірність одноманітної теорії, з якою погоджуються майже усі. Але усе це суперечить вірі. Перед Богом моє власне Я не можна замінити на протилежну, доповнювальну сутність, розсудковий конструкт. Суб'єкт віри не одновимірне мислення, а скоріше істота більш конкретна, яка знаходиться поза лещатами спрощених фактів, історії релігії. Власне і сам світ сприймається в іншій проекції, невідомій допитливості науки. У сфері наукового дискурсу процвітають безкінечні рахунки та звіти, світ віручого – радикальна метафізична випадковість. Саме випадковість не продукує образ науки про Провидіння, а врешті-решт призводить до неможливості ви-

значення надії. Асиметрія віри та досконалість наукової верифікації, пов'язана з дистинкцією між проблемністю та метапроблемністю людського існування. Традиційний підхід, починаючи з філософії періпатетиків, тривалий час розповсюджений у межах раціоналістичної інтерпретації проблеми буття, забув про унікальність його індивідуальних характеристик.

Поняття буття опинилось у сфері різноманітних псевдопроблем. Але справа полягала зовсім в іншому. Якщо мова йшла винятково про питання фізичного гатунку, на кшталт хімічних, біологічних, то ми могли б опинитись перед невідомими чинниками, які б засвідчували на існування певної площини реальності, частково невіддільної. Відпрацювання наукових методів дозволило б говорити про винайдення пізнавальних умов дослідження природи об'єктивних явищ. Але сфера проблемності існування містить інші моменти. Коли мова заходить про людину, розпочинається власне процес запитування, в той ж саме час поруч із онтологічною проблемою розгортається безодня. Я, що ставить питання, запитує себе про буття, від початку не розуміючи, чи існує воно насправді, або залишається незмінним. Сама проблема поступово трансформується до сфери суб'єктивного існування, стає метапроблемою. Онтологічна проблема, відтворюється не лише у межах логічного, а підіймається на рівень вищих порядків, реалізує себе у стихійності духовних цінностей – вірі, надії, любові. Справжня відданість буття проявляє себе у визнанні абсолютної особистості (Бога), яка створює і закликає до відповідальності бути собою і не зраджувати власним ідеалам. Логічна невибагливість розуму, лише перепони самої проблеми, яку жахає сам виклик вибору і відмова від утилітарного споживання (володіння). Таємність буття розглядається у сфері метапроблемності надії – сподіванні, внутрішньому передчутті волі безкінечного.

*О.А. Кобзева, асп., ДНУ, Донецьк**

СОЦІОТИЛЕСНА ВЕРСІЯ ФЕМІННОГО ТА МАСКУЛІННОГО В ІСТОРІОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ

Багато чинників у гендерних дослідженнях антропологів, соціологів, філософів другої половини ХХ сторіччя привели до вибуху посиленої уваги до тілесної проблематики, що спостерігається у вітчизняному та західному дискурсі – як в академічних колах, так і в масовому вимірі. Інтенсивні соціально-економічні трансформації сучасного суспільства сприяли зміні у відносинах між статями. Основна – зміна уявлення про гендерну ідентичність чоловіків і жінок, позбавлення жінок рис фемінного, втрата чоловіками маскулінності. У сучасному соціальному просторі одним з істотних чинників, що зробили вплив на зростання значущості проблематики тілесності, є зміцнення позицій фемінізму. З 70-х років феміністичні дослідники показують інший від традиційного стану жінки, добираючи найбільш точні терміни: гноблення, насильство в будь-якому прояві, але, насамперед, відносно її тіла. Від соціальної сфери

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ємельянова Н.М.

дослідження переходять до сексуальної, яка тісно пов'язана саме з проблемою тіла і найбільш, на думку феміністок, антижіноча за її сучасною спрямованістю і характером орієнтації. Дослідниці творчості Зігмунда Фрейда Л. Іригарай та С. Кофман активно критикують його уявлення про жінку. Деконструктивний аналіз теорії Фрейда робить Сара Кофман у праці "Загадка жінки: жінка в текстах Фрейда", де показує хибність у віддачі перевазі чоловічій сексуальності. Сара Кофман доводить, що теорія Фрейда суперечить сама собі, більш того, завдяки деконструктивному прочитанню його праці, усупереч своїй волі, чоловіки виявляють загрозливу міць і примат жіночого начала [Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998. – С. 143-144]. Думку С. Кофман поділяє Л. Іригарай. Вона рішуче критикує концепцію жінки Фрейда як неповноцінного чоловіка, стверджуючи, що в своїх уявленнях про жінку він виявився бранцем традиційних філософських і соціальних забобонів. У працях середини 70-х років "Хірургічне дзеркало про іншу жінку" і "Ця стать, яка не є однією" Люс Іригарай пропонує інший, новий погляд на фемініне та маскуліне у творчості З. Фрейда. Загострення феміністичною ідеологією проблеми "жінка та суспільство" сприяло висуненню до центру уваги різних аспектів соціокультурного буття тілесності жінки, але біологічні (тілесні) особливості, складаючи основу статевої дивергенції, зумовили також і соціальні відносини. Спираючись на тілесний чинник, дитині із раннього дитинства нав'язують соціальний стиль поведінки, до основи якого покладена універсальна модель стратифікації, що властива кожному суспільству з давніх часів: поділ за статтю, тобто на чоловіків і жінок.

На початок XX ст. рівність статей відіграє величезне позитивне значення для суспільства в цілому і, зокрема, для становища жінок у ньому. Ще з 80-х років феміністки намагалися домогтися "повного звільнення від тіла" [Быховская И.М. "Homo Somatikos": аксиология человеческого тела. – М., 2000. – С. 184], що спричинило ряд негативних наслідків. Дійсно, і чоловіки, і жінки мають рівне право особистого вибору видів і форм діяльності для самореалізації; за своїм інтелектуальним і фізичним потенціалом жінка ні в чому не поступається чоловіку, але це не означає, що фізіологічні особливості жінок не можуть обмежувати їхні фахові можливості. В історіософському дискурсі сучасності така постановка питання означає, що рівність статей не може бути абсолютною, лише достатньо повною. Гендерні дослідження соціального статусу жінки в класичній і посткласичній соціології, з цього погляду, доцільні при вивченні сучасних гендерних відносин. До ряду негативних наслідків призвела відмова феміністсько спрямованих напрямків брати до уваги теорії, які враховували статево дивергенцію в класичній та посткласичній соціології: зниження з 70-х років рівня народжуваності до мінімуму; зменшення чисельності населення; відмова жінок від створення сім'ї і народження дітей на користь кар'єрного рівня; руйнація сім'ї як соціального інституту; "зниження функцій жінки щодо зберігання сім'ї та, як наслідок, ріст темпів злочинності серед неповнолітніх" [Хегай М.Н. Гендерные аспекты занятости // Гендер и культура. – Душанбе, 2000. – С. 26]; руйнація самого суспільства через старіння населення, незважаючи на високий рівень життя.

На нашу думку, загальна фемінізація традиційно чоловічих сфер життя призводить до вкрай негативних наслідків, і окрім руйнації і кризи усередині самого суспільства, відбувається нівелювання чоловічої ролі. Інваріантність маскулінних ролей для будь-якого суспільства чітко окреслена: солдат, експерт, годувальник і повелитель [Тартаковская И.Н. Мужчины на рынке труда // Социологический журнал. – 2002. – № 3. – С. 116]. Кожна з цих ролей передбачає реалізацію якогось сценарію, від успішності якого залежить соціальна успішність індивіда, його самооцінка і сприйняття навколишніми людьми, що його оточують. Такі "зриви сценаріїв" постійно відбуваються в будь-якому товаристві, що знайшло відбиток у понятті "маскуліність, що не відбулася" [Хегай М.Н. Гендерные аспекты занятости // Гендер и культура. – Душанбе, 2000. – С. 114].

В історіософському дискурсі еволюція гендерних відносин пов'язана з кризою маскулінності. Поводження у приватному житті, сфері зайнятості чоловіків при кризі маскулінності досить специфічне, таке, що породжає проблему переосмислення статевої ідентичності. При цьому з боку жіноцтва виникає дисонанс: сприйняття чоловіка відповідно до стереотипів традиційно прийнятої чоловічої ролі та штучне "нав'язування" перерозподілу ролей. Вагомий внесок у гендерні дослідження (саме з гендерних стереотипів поведінки) зробив Дон Зиммерман та Кендес Уест. На думку останніх, філософське обґрунтування маскулінності та фемінності з позиції ролевих функцій не відповідає соціальним чеканням, тобто віднесення індивідів до тієї або іншої категорії за ознакою статі є істотно значущим для соціально компетентного поведіння. Успішна комунікація спирається, як правило, на можливість однозначної ідентифікації статі співрозмовника.

Таким чином, соціотілесна версія фемінного та маскулінного в історіософському дискурсі другої половини ХХ століття розсунула рамки старої системи і змінила ролі, що здавалися непорушними, та запропонувала вишукувати нову парадигму взаємовідносин між статями.

Д.І. Кобрин, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*
facha@ukr.net

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ ДИСКУРСУ У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ: ДИСКУРС МОВИ

У процесі взаємодії люди створюють заходи проти можливих проблемних ситуацій, адже за відносно високої сприйнятливості повсякденної комунікації до її порушень запитання та відносні у пізнавальному сенсі відповіді є нормальною складовою частиною комунікативної практики. Що ти маєш на увазі? Дискурсивне обґрунтування перетворює тлумачення на інтерпретацію, твердження на пропозицію, пояснення на теоретичне пояснення і виправдання на теоретичне виправдання. З цією метою ми мусимо перейти від мови, яка є комунікативною дією, до мови як дискурсу.

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Бугров В.А.

Дискурс слугує обґрунтуванням проблематичних претензій на значення думок та норм. Саме тут дві надзвичайно важливі точки зору, за допомогою яких можна відрізнити роль дискурсу від ролі інтеракції. Дискурс наполягає на своїх власних претензіях, що є результатом імовірності тих спонук до дій та вчинків, які мають спричинитися до того, що всі мотиви перебуватимуть за межами спільної здатності до порозуміння, і тоді питання про значення відокремлюються від питання про його походження. По-друге, дискурс наполягає на ймовірності претензій на значення, що мусить обернутися тим, що ми оголосимо екзистенційні застереження стосовно предметів комунікативної дії.

У наївному припущенні значення тої чи іншої норми дій та вчинків міститься надто далекосяжна претензія, без якої ніколи не можна було б досягти контр фактичної сили природного імунітету проти подальших розчарувань. Я хотів би виходити з того феномена, що інтуїтивно кожен діючий суб'єкт перебуває в конкретній, теперішній ситуації. Коли ми зустрічаємо іншого як суб'єкт, а не як предмет, яким можна маніпулювати, ми (неминуче) вважаємо його наділеним здоровим глуздом. Ми можемо лише тоді вступати у взаємодію з іншою людиною, зустрічати її у сфері інтерсуб'єктивності (як ми її назвали), коли ми вважаємо, що ця людина може відповісти на наші запитання, дати звіт про свої дії та вчинки. Ми мусимо, якщо ми бажаємо ставитися до іншого, як до суб'єкта, виходячи з того, що ця людина може сказати нам, чому вона в конкретній ситуації поводить себе так, а не інакше. Ми вдаємося до ідеалізації, надто ж, коли справа стосується нас, коди ми дивимося на іншого суб'єкта очима, якими ми вдивляємось у самих себе; ми вважаємо, що інший, коли ми його запитаємо, зможе назвати такі самі підстави для дій та вчинків, які, за нашим переконанням, назвали б ми самі, коли б хтось запитав нас про це. Таке інтуїтивне переконання (бо факт підстановки в ході виконання дії приховується від самого себе) можна описати у формі двох контр фактичних очікувань: Ми чекаємо, що діючий суб'єкт інтенціонально дотримується усіх тих норм, якими він керується. Адже ми не можемо у процесі взаємодії описати підсвідомі мотиви поведінки іншого. Якщо ми це робимо, то, таким чином, ми залишаємо сферу інтерсуб'єктивності й поводимося з іншим як з об'єктом, стосовно якого ми спілкуємося з кимось Третім, а не з ним самим. Це внутрішнє, інтенціональне очікування включає, окрім усього іншого, визнання того факту, що всі поза вербальні явища, безумовно, можуть бути втілені у мовних висловлюваннях. Ми також очікуємо, що діючий суб'єкт керується лише тими нормами, які здаються йому справедливими. Але ми неспроможні нічого сказати про норми іншого, яких він дотримується у процесі взаємодії, коли він сам їх не визнає. Стосовно такого суб'єкта ми уявляємо собі такі загальні принципи, виходячи з яких його дії могли б бути справедливими. Це легітимуючи очікування включає, поряд з іншим, припущення, що тільки ті норми (чи загальні принципи) в очах діючого суб'єкта є справедливими, які, на його думку, витримали б обговорення у невимусовній та необмеженій дискусії. Ми переконані, що кожна, наділена здоровим глуздом людина може вийти з проблемних ситуацій за допомогою дискурсу.

Обидва контр фактичних очікування, що містять у необхідній для діяльності ідеалізації взаємні несправедливі звинувачення, посиляються на розуміння, принципово можливе у практичному дискурсі. Сенса претензій на значення норм діяльності полягає, насамперед, в обіцянці того, що фактична діяльність суб'єкта може відбуватись як відповідальна діяльність розумного суб'єкта. Отже, значення норм полягає у претензії на дискурсивну обґрунтованість: ми приписуємо суб'єктові те, що він може сказати, яких норм він додержується і чому він вважає ці норми справедливими; водночас ми уявляємо собі, що суб'єкт (і дискурсивно можемо це показати) не виконує обидві з названих умов, ігнорує відповідні норми, і його поведінка змінюється.

Якщо ідеології насправді вдається легітимувати норми у значенні нібито справедливих, то саме тому, що її претензії на дискурсивне обґрунтування неможливо перевірити; помилковим є загальний і незалежний критерій, за допомогою якого ми могли б це зробити, коли ми перебуваємо в межах ідеологічної свідомості і свободу дискурсу для нас силоміць припинено; про умови дискурсу ми говоримо фактично лише між собою.

Н.М. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ГІЛОКІНЕТИЧНІ, ДИНАМІСТИЧНІ, ЕНЕРГЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ МАТЕРІЇ У ФІЛОСОФІЇ М. ЛОСЬКОГО

В об'єктивній дійсності матерія і матеріальний процес мають настільки важливе значення, що можна з повним правом говорити про існування "царства" матеріального буття. У філософській традиції існує значна кількість підходів до розуміння матерії. Відійшовши від питання про співвідношення матерії, життя і духовного процесу, М. Лоський, використовуючи класифікацію підходів до осмислення феномену матерії Е. Гартмана, виділяє три групи теорій щодо розуміння матерії: 1) в першій групі теорій (гілокінетичних) в основу розуміння матерії покладаються поняття "простору", "часу" і "маси", а матерія, загалом, розглядається як рухома маса; 2) друга група вчень про матерію (динамістичних) виходить з понять "простору", "часу" і "сили", за цими теоріями матерія є виявом взаємодії відштовхування і притягування у просторі; 3) третю групу складають теорії (енергетичні), котрі виходять з понять "простору", "часу" й "енергії", в межах яких матерія розглядається як комплекс енергії.

Гілокінетичні вчення, за М. Лоським, є найбільш типовими. Серед них можна знайти найяскравіші зразки неорганічного вчення про матерію, котрі розвиваються, зазвичай, в руслі субстанціоналізму. А відтак, саме з цього напрямку М. Лоський розпочинає аналіз вчень про матерію. У Давній Греції представниками гілокінетичного вчення про матерію були Левкіп і Демокріт. Особливого поширення гілокінетичні вчення набули у XVII ст. у філософії Т. Гоббса, Р. Декарта. Більшість представників гілокінетичного вчення стверджують, що матерія складається з атомів, тобто з найдрібніших неподільних (принаймні, фізичним шляхом) часток. Уявлення про атом в межах гілокінетизму дається досить просте: кожен атом є маленьким тілом, яке є про-

тяжним, абсолютно непроникним і має незмінну масу. Деякі з прихильників гілокінетизму (Р. Декарт, Т. Гоббс) вважають, що матерія, маючи протяжність, ділиться до безкінечності, обґрунтовуючи це нескінченністю простору. Все протяжне, що має об'єм, за такого підходу мислиться як складене з багатьох частин. Ці частини мають менший об'єм і перебувають всередині одна одної, хоча й злиті в єдине ціле. За твердженням М. Лоського, гілокінетична теорія матерії є яскравим прикладом неорганічного вчення, адже природа за цією теорією складається з цілком самостійних елементів, незалежних за своїм буттям один від одного. Згідно з гілокінетичною теорією, навіть, якби внаслідок знищення зникли б усі атоми, окрім одного, то цей атом зберіг би той самий об'єм, що й раніше і продовжував би вічно свій рух з тією ж швидкістю і в тому ж напрямку. Таке вчення цілком можна розглядати як механістичне. Однак, поділяючи ціле на самостійні елементи і розглядаючи властивості елементів як незалежні один від одного, прихильники гілокінетичної теорії матерії абсолютизують і елементи, і їх властивості. Насправді, на думку М. Лоського, всі властивості матерії мають відносний характер, існують лише у системі цілого. Їх абсолютизація в межах гілокінетичної теорії не знаходить підтвердження. Так непроникний об'єм тіла завжди мінливий, співвідноситься із зростанням чи зменшенням тиску навколишнього середовища, а відтак, існує не абсолютно, а відносно до системи цілого.

Динамістичне вчення про матерію виходить з понять "простору", "часу" і "сили". У різних формах воно було розвинуто такими філософами, як Г. Лейбніц, І. Кант, Ф. Шеллінг, Г. Гегель, Е. Гартман, В. Соловйов та ін. Власне саме до динамістичного вчення у розумінні матерії схиляється і сам М. Лоський. Наповнення простору як непроникної об'ємності розглядається у цьому вченні як прояв сил відштовхування і притягування. Насправді непроникність матеріальної частки, заповнення нею певного об'єму є відштовхуванням всього того, що прагне проникнути в цей об'єм. Згідно з гілокінетизмом непроникність є станом матерії, завдяки якому вона здатна здійснювати відштовхування. Натомість за словами М. Лоського, в межах динамістичної теорії відштовхування є чимось висхідним, що створює непроникну об'ємність матерії. З огляду на це, матерія не може розглядатися як вічний стан або незмінна присутність. Вона є процесом, дією, котра розвивається у часі. За висловом М. Лоського природознавці люблять наголошувати, що матерія ніколи не перебуває у спокої. Однак, під цими словами, зазвичай, розуміється лише те, що непроникні незмінні частки речовини постійно перебувають у русі. Прихильники динамістичної теорії йдуть набагато далі, оскільки виходять не лише з руху часток матерії, а й визнають, що частки та їх об'ємність є процесом, тривалим зусиллям посідання певного місця у просторі.

За твердженням М. Лоського об'єм не може з'явитись лише через дію сил відштовхування, котра діє прямолінійно. У процесі створення об'єму вся множинність сил повинна мати нерозривну єдність, а відтак, в основі цієї множинності має лежати єдине начало, діяч, і субстанція як носій сили. Таким чином, сила розглядається як відсторонене начало. А відтак, мислячи силу, необхідно мислити конкретну істоту, яка є володарем і носієм сили.

Щоб підкреслити конкретний і діяльнісний характер цього начала М. Лоський пропонує називати це начало не субстанцією, а субстанційним діячем. Субстанційні діячі і сили, якими вони володіють, не мають просторових характеристик, вони можуть виявляти свою діяльність у будь-яких місцях простору у відповідності з безпосередніми відносинами між собою. Субстанційні діячі, з одного боку, є розділним, а з іншого боку – тотожними, єдиносутнісними один одному. Завдяки єдиносутності субстанційні діячі створюють і підтримують матеріальну природу одночасно і з її просторовою формою, і з її змістом. Саме з цієї причини простір не передує процесам відштовхування і притягування і, навпаки, ці процеси не передують простору.

У фізиці сер. ХХ ст. домінували підходи, за якими всі зміни у матеріальному середовищі є перетворенням енергії або перерозподілом її у просторі. Саме на підставі цього формуються енергетичні підходи щодо розуміння матерії. Своєрідне місце серед них посідає "якісний енергетизм", згідно з яким матерія не має енергії, а є комплексом енергії у просторі. Прихильники цього напрямку (Е. Мах) зробили спробу побудувати вчення природу матерії у формі опису матеріального процесу. Визнавши на основі досвіду наявність декількох якісно відмінних видів енергії (механічної, теплової, електромагнітної) і встановивши математичні формули їх еквівалентності під час перетворень, прихильники "якісного енергетизму" не вважають за потрібне досліджувати глибші проблеми, зокрема пояснити, яким чином один вид енергії замінюється іншим, (наприклад, механічна енергія перетворюється на теплову). Таким чином Е. Мах зовсім знецінює ідею зрозумілості, зводячи її до звичної для нас діяльності. У світі він вбачає лише зміну подій, без будь-яких ідеальних основ, і навіть закони матеріальних процесів, згідно з його теорією пізнання, є створеними розумом дослідника формулами з метою економії мислення. На підставі цього М. Лоський пропонує енергетизм Е. Маха відносити до одного з видів актуалізму. Загалом, висуваючи поняття "енергії" як основне, прихильники енергетизму схиляються або до актуалізму, або до відстороненого ідеал-реалізму, зводячи оформлення матерії до процесів опосередкованої діяльності.

Ю.В. Ковтун, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ЄВРАЗІЙСЬКИЙ ДИСКУРС РОСІЙСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

Динамічні зміни у сфері національної й соціальної буттєвості першої чверті ХХ століття зумовили формування у середовищі європейської інтелектуальної еліти новітніх зразків традиціоналізму. Однією з найбільш контраверсійних форм російського традиціоналізму означеного періоду стало євразійство. Становлення євразійства припадає на початок 20-х років минулого століття. Остаточного євразійський рух оформився в кінці 1924 р. у Відні, після того, як було створено керівний орган євразійців – Вищу Євразійську Раду. Склад євразійського руху був досить різноманітним: громадський діяч і правознавець М. Алексєєв, історик Г. Вернадський, філософ і історик Л. Карсавін, лінгвіст і етнолог М. Трубецький, економіст і географ П. Савицький, мо-

вознавець і культуролог П. Сувчинський, богослов Г. Флоровський, філософ К. Чхеїдзе. Ідейне підґрунтя євразійства, на перший погляд, пов'язане зі слов'янофільським рухом. Однак у слов'янофільстві критика західного способу життя не була настільки радикальною, як у євразійстві. Навпаки критика Європи слов'янофілами, Ф. Достоєвським і К. Леонтьєвим йде начебто зсередини, це критика чогось рідного, близького. Навіть найбільш різкі висловлювання Ф. Достоєвського про Захід часто поєднуються з освідченнями в любові до нього. Натомість висловлювання євразійців про Європу є знеособленими, чужими і однозначно ворожими. Справжнім джерелом євразійства є творчість російських мислителів XIX ст. В. Ламанського, М. Данилевського, М. Страхова, у працях яких простежується жорстка критика західної культури.

За твердженням євразійців, в результаті сприйняття західної культурної моделі російська вища верства відмовилась від центральної ідеї, на котрій базувалась політична культура Росії, – від релігійно обґрунтованої ідеї обраності "святої" Росії і Московського царства. Якщо більшовики "золотий вік" Росії вбачали у щасливому майбутньому, євразійці його шукали навіть не в найближчому монархічному минулому. Прихильники євразійства відкидали Петербурзьку Росію на користь давньої Московської Русі з ідеєю "третього Риму". Подібні ідеї євразійців співвідносились з досить поверховою ідеалізацією Московської Русі слов'янофілами. Проте, для євразійців була характерна й інша ідеалізація – глорифікація імперії Чингізхана й Золотої Орди, котрі панували на Русі протягом 240 р. На відміну від усталеної російської історичної традиції, євразійці вважали саме імперію Чингізхана, а не Київську Русь прямою попередницею Російської імперії. Чингізхан, стверджували вони, був чи не першим поборником грандіозної ідеї єдності території, яку євразійці розглядали як самостійний континент "Євразія" – території, яка пізніше відповідала володінням Російської імперії. Натомість державницька традиція Київської Русі, порівняно з монгольською, розглядалася як провінційна (М. Трубецький). Велике князівство Московське саме від татар успадкувало ідею єдиної Євразії, на теренах якої виник унікальний мультикультурний синтез – так звана туранська спільнота, котра відрізняється і від семітського і перського культурних субстратів на Сході, і від романо-германської моделі на Заході.

Туранські народи, на думку євразійців, схильні до легкого переймання чужих культурних і релігійних моделей, а згодом і до фанатичного їх обстоювання. Для цього культурного типу не властиві типові для семітів, персів і західноєвропейців метафізична меланхолія, пошуки суперечностей і їх вирішення. Мислення представників етнокультурного туранського субстрату схематичне і має швидше горизонтальний, а не вертикально-глибинний характер. В межах туранської ідентичності немає розриву між теорією і практикою, в ній все підкорене пануючій ідеї і державі, котра реалізує цю ідею. Доречно наголосити, що введення представниками євразійства поняття "туранські народи" має штучний характер, туранський субстрат є швидше "уявною спільнотою" (С. Гантінгтон), а не відображенням існування реальної етнокультурної спільноти. З часом вказане поняття набуде широкого використання

для обґрунтування міфічної "євразійської етнокультурної спільноти" в межах ідеології російської держави кн. XX – поч. XXI ст.

Загалом в ідеологічній доктрині євразійців, за твердженням В. Макарова ["Рах гоsssica". История евразийского движения и судьбы евразийцев // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 107], можна виділити три найважливіші позиції: 1) осмислення геоетнічної даності Росії як конструктивного фактору розвитку країни, її державності; 2) постановка проблеми Росії-Євразії як модифікації російської ідеї через опозицію Схід-Захід; 3) ствердження ролі "ідеї-правительниці", "правлячої верстви", "ідеократичної держави" в розвитку нової державності Росії.

Революційні події 1917 р., на думку євразійців, сприяли поверненню російського суспільства до суспільної однорідності допетровського періоду. Той факт, що більшовики встановили в Росії деспотичний режим і диктатуру однодумства, їх майже не хвилював. Євразійці вважали, що і деспотичний режим, і відсутність плюралізму цілком відповідають російській традиції. Вони критикували не форму більшовицької диктатури, а її зміст, оскільки більшовики після руйнування петербурзької Росії продовжили, по суті, справу Петра I і знову перетворили Росію в експериментальне поле для європейських ідей. За твердженням євразійців пролетарська культура більшовиків не має оригінального характеру, а є примітивним калькуванням західної буржуазної культури. А майбутнє Росії полягає не у відродженні її як європейської держави, а в тому, що вона може стати на чолі світового повстання проти засилля Європи. Це повстання має бути спрямоване не стільки назовні Росії, скільки в її середину з метою нівеляції у суспільній свідомості стереотипу про власну неповноцінність.

Слід наголосити, що євразійство як філософсько-соціальна концепція навіть в колах емігрантських залишалося маргінальною течією. Якщо євразійська ідеологія фактично не спрацювала у міжвоєнний період, то вона виявилася цілком затребуваною (у формі неоевразійства) у російському суспільстві кін. XX ст. – поч. XXI ст. У цей період адепти російської імперської ідеї розпочали активні пошуки нової ідеології, котра об'єднала б більшість народів колишнього СРСР. Саме з цієї причини в багатонаціональній Російській Федерації було реанімовано є ідею існування туранської національності, під яку легко можна підвести всі національності, від слов'янських до фінно-угорських і тюркських.

Е.А. Кострова, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия*
elizakos@mail.ru

ХАЙДЕГГЕР И ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Ф.Розенцвейг – философ, имя которого связано с рождением философии диалога, – в одной из своих последних статей ("Перепутанные фронты", 1929), обсуждая результаты давосского диспута, недвусмысленно обозначает родство своих идей и своего направления с позицией Хайдеггера. Такое сближение не

* Рецензент – д-р филос. наук Сокулер З.А.

было чем-то неслыханным для ранних комментаторов и исследователей творчества Розенцвейга. Однако после Второй мировой войны, когда Розенцвейг стал играть роль одного из важнейших философов послевоенного еврейского сообщества (прежде всего, в США), проводить подобные аналогии стало неловко: слишком существенную роль стали играть мотивы национально-политические, а не философские. Это в некоторых случаях давало даже повод усомниться в целостности умственных способностей автора на момент написания статьи. Тем не менее, объективный взгляд на вещи может открыть за внешними противоречиями и даже противоположностями достойные внимания моменты родства.

Сопоставление с Хайдеггером позволяет отчётливо увидеть как существенные моменты сходства в решении ряда вопросов, так и границы этого сходства. Естественно общее для обоих авторов отталкивание от предшествующей философской традиции, через критику которой они прокладывают себе путь. Наиболее очевидная близость друг другу этих авторов лежит в особом экзистенциальном пафосе их сочинений, а также в том значении, которое они придают временности и смертности человека, фактически выстраивая на них фундамент всей системы. Любопытное сходство прослеживается даже на уровне терминологии и стиливой компоненты: примером тому может служить сравнение "Бытия и времени" с новым немецким переводом Библии, который осуществили Бубер и Розенцвейг.

На материале сочинений прежде всего самого Розенцвейга, а также других авторов-диалогистов можно, кроме того, проследить пункты расхождения между данными философскими направлениями. Характерно, что линия водораздела проходит непосредственно по центральной для философии диалога проблематике – а именно, там, где решается вопрос о месте другого в онтологической системе. Хайдеггеровский дазайн остаётся принципиально одиноким, так что другой человек существует либо наравне со всеми предметами мира, либо как столь же одинокое и замкнутое в себе присутствие. Философия диалога и, в частности, Розенцвейг строит онтологию, которая позволяет человеческому существу посмотреть в лицо другому, сохраняя при этом всю полноту подлинного бытия. Представляется, что вопреки всем трудностям, которым даёт жизнь попытка кардинального изменения онтологической модели, философия диалога имеет преимущество, поскольку допускает (и даже требует) существование живой и деятельной социальности, преодолевающая изолированность и замкнутость индивида, которая остаётся неизбежным и необходимым выводом из философии Хайдеггера.

К.В. Кошова, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ*

СВОБОДА ЯК УСВІДОМЛЕННЯ СТАНУ АБСУРДУ

Екзистенціалізм, або філософія існування – одна із самих впливових та популярних течій сучасної суспільної думки. Цим власне пояснюється трагіч-

* Рецензент – д-р філос. наук, проф. Ярошовець В.І.

на інтонація та загальна песимістична окраса більшості положень філософії екзистенціалізму.

Основними проблемами екзистенціалізму є: людина як унікальна істота, філософія буття, гуманізм, історія західноєвропейської цивілізації, проблема свободи та відповідальності, смерті як найпотаємнішої суті людського існування, проблема часу як характеристики людського буття.

Екзистенціальні проблеми – це питання самого факту існування кожної людини і переживання свого способу існування.

Свобода в розумінні екзистенціалістів – це сама екзистенція, екзистенція – це і є свобода.

Свобода – це особливий спосіб детермінації духовної діяльності. Духовність є специфічною особливістю існування (екзистенції), а свобода виявляє себе безпосередньо в людській життєдіяльності, що і складає взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) і природних (біологічних) чинників.

Свобода, насамперед, є усвідомленням меж можливостей людської поведінки, що залежить від конкретної ситуації людського існування (як індивідуального, так і суспільного) і при подібному розгляді є або усвідомленням необхідності (Б.Спіноза, Г.Гегель), або усвідомленою необхідністю (Ж.-П.Сартр).

Свобода як важкий тягар, який повинна нести людина, оскільки вона особистість. Вона може відмовитися від своєї свободи, перестати бути самою собою, стати "які усі", але тільки ціною відмови від себе як особистості. Людина приречена бути вільною, якщо вона не бажає померти як особистість, духовно.

Абсурдизм – система філософських поглядів, яка розвинулась із екзистенціалізму, в рамках якої утверджується відсутність смислу людського буття (абсурдність людського існування).

Передумовами для виникнення філософії абсурду стала низка світових війн початку XX століття, страждання і загибель людей у яких, а також соціальна необлаштованість суспільства стали підґрунтям для розвитку і поширення ідей екзистенціалізму як в першу чергу гуманістичного руху.

Життя людини у складному світі людських взаємин, яка глибоко усвідомила власну конечність та неunikну кризу, – абсурдне. Абсурдність і суперечливість світу не піддається зусиллям розуму, щоб його осмислити. На хвилі підвищеного інтересу до праць Сартра та Камю у першій половині XX століття почалася популяризація ідей філософії абсурду. Камю перетворив абсурд на фундаментальне поняття своєї філософської системи. У "Міфі про Сізіфа" А. Камю розглядає абсурд як конфронтацію, протистояння, конфлікт між двома ідеалами. "Міф про Сізіфа" – філософське есе, в центрі, якого знаходиться людина і абсурд як головні персонажі тотальної буттєвої драми. Найвищою радістю абсурду, його феноменом є творчість. Мистецтво для А. Камю це та захоплююча гра, яка водночас звільняє людський дух і дисциплінує його волю, робить ясним розум людини і створює ілюзію, є бунтом людини проти власної долі і свідченням її гідності. Життя, як вистава, у цій грі людина має змогу вибирати одну з трьох ролей.

Концепція бунтуючої людини – логічне продовження вчення щодо абсурдності світу. Для Камю, самогубство-це визнання того, що життя просто не варте, щоб жити. Постановка проблеми самогубства в філософії Камю велими характерна ознака кризи свідомості суспільства, його занепаду. коли бунт є непокорюю долі, то самогубство, як втеча від від абсурду. Метафізичний бунт – повстання людини проти свого призначення. Бунт можна збагнути, лише досліджуючи спосіб його дії, його вимоги та його завоювання. Бунт – усвідомлений виклик абсурдові.

Ю.М. Кравченко, канд. філос. наук, Університет м. Лодзь, Польща
kravchenko.u@gmail.com

ПРОГРАМА "ФІЛОСОФІЯ ДЛЯ ДІТЕЙ": НОВИЙ ПІДХІД У ВИХОВАННІ ОСОБИСТОСТІ

Сучасна освіта ставить собі за мету виховати всебічно розвинену особистість, яка б успішно давала раду цивілізаційним викликам сучасності. Однак часто під "всебічним розвитком" розуміється висока ерудиція, досконале знання свого фаху і вміння професійно реалізовувати це знання. А вміння мислити і оперування підставовими поняттями, що окреслюють суть буття людини – часто залишається поза горизонтом актуальної освіти. За формування вміння мислити завжди відповідала філософія. На жаль, сьогодні не кожен випускник університету похвалиться вмінням ставити питання, аргументувати свою точку зору стосовно, не фахових, а загальнолюдських проблем. Однак мислити повинен кожен не залежно від здобутого фаху і навіть, взагалі, при відсутності його.

Вміння мислити потрібно формувати і розвивати в людині з дитинства. Одним з механізмів виховання цієї здатності є знана з античності сократівська метода ставлення питань – майевтика, певна форма діалогу, дискусії, яка в певний спосіб була реалізована в другій половині XX століття у вигляді освітньої програми "Філософія для дітей". Програма була створена в 70-х роках XX століття колективом американських науковців на чолі з професором М. Ліпманом в Інституті розвитку філософії для дітей (Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPS) при Державному університеті Монтклер (Montclair State University) в штаті Нью-Джерсі. Метою програми є формування культури самостійного мислення дитини, "мистецтва вміння вести мудру дискусію щодо проблем загального характеру", зосереджуючись переважно на питаннях "логіки, етики, естетики і суспільствознавства" [Gutowska K. Kurs "Filozofii dla dzieci" // Edukacja Filozoficzna. – 1993. – Vol. 15. – S. 139]. При розробці програми науковці відмовились від "засад догматичного, ідеологічного виховання, використанні маніпуляції свідомості" [Machnacz J. Filozofowanie z dziećmi // Przegląd Powszechny. – 1992. – Nr 2. – S. 309]. "Філософія для дітей" спочатку була призначена для учнів початкової школи та середніх класів, однак пізніше була інтегрована і до впровадження в дитячих садках, а також для учнів старших класів та для студентів. Пізніше ідея викладання курсу "Філософії для дітей" з захопленням була сприйнята європейськими вченими, спочатку голандцями, а згодом поширилась серед науковців інших країн.

В якості основних завдань програма "Філософія для дітей" прагне виховати в дітях:

- ✓ вміння переходити від здивувань і неясних інтуїцій щодо проблем до чітко сформульованих питань;
- ✓ навички і вміння віднаходити аргументи для доведення своєї позиції;
- ✓ здатність виражати свої думки в такий спосіб, щоб вони стали предметом міркування співрозмовників;
- ✓ готовність до трансформації своєї точки зору в ході ведення дискусії;
- ✓ налаштованість на самокритичність, і постійний контроль над власним процесом мислення [Piłat R. "Filozofii dla dzieci" M. Lorpmana jako program etyki dla szkół podstawowych // Etyka. – 1993. – Nr 26. – S. 135-136];
- ✓ вміння комунікації в групі [Pobojewska A. Warsztaty z dociekań filozoficznych // Edukacja Filozoficzna. – 1998. – Vol. 25. – S. 118].

Заняття з філософування протікає за такою схемою:

1. Учні разом з вчителем сидять колом, що "полегшує появу нового виду комунікації в групі: формулювання і виголошення думки не є інформацією скерованою виключно до вчителя, але до усіх учасників діалогу" [Filozofowanie w szkole – Studium dla Nauczycieli przy IfiS PAN // Biuletyn Olimpiady Filozoficznej. – 1993. – Nr 6. – S. 7].
2. Заняття розпочинаються з читання по черзі тексту усіма учасниками.
3. По прочитанню тексту учні формулюють проблеми у формі питань, викликані прочитаним і прослуханим текстом. Потім методом голосування, відбирається до дискусії одне питання.
4. Дискусія. "В ході заняття обговорюється лише те, що виголошено самими учнями. Дискусія повстає через заохочення до вираження своїх думок учасниками" [Ibid. – S. 8].
5. "В філософських пошуках важливо зрозуміти проблеми, які не мають остаточного вирішення.... Важливим тут є момент критичного підходу до пропонованих рішень і спроба усвідомлення собі зв'язку між власною точкою зору і правдою про світ" [Ibid].

В ході такого заняття у дитини формується вміння критично мислити, толерантне ставлення до думки партнера, впевненість у вираженні власної. Програма "Філософія для дітей" не ставить собі за мету виховати філософів-професіоналів, а лише особистостей, які б "знали свої духовні та інтелектуальні можливості, які б активно могли творити культуру і цивілізацію, а не тільки могли до неї пристосуватися" [Filozofia – nie tylko dla dorosłych // Ład. – 1993. – Nr 51].

О.Д. Лаута, канд. філос. наук, асист., НУБіП України, Київ
phylosoph_elena@ukr.net

ПРОБЛЕМА ДОСВІДУ У ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ Ж. ДЕЛЬОЗА

Значення проблеми досвіду, його принципова позаспрямованість у дискурсі постмодернізму розкривається в працях постструктураліста Ж. Дельоза. Вихідним пунктом дослідження Дельоз вважає визначення принципових моментів, що конституують "дух часу". Головне у філософській творчості, з

погляду Дельоза, – знаходження понятійних засобів, що адекватно виражають силові різноманіття й рухливість життя. Стратегію ж філософського подолання парадигм трансценденталізму й феноменології Дельоз вбачав у сфері мови як, у першу чергу, носія вираження. З погляду Дельоза, "про характер будь-якої філософії свідчить, насамперед, властивий їй особливий спосіб розчленовування суцього й поняття" [Делёз Ж. Фуко / Пер. с фр. Н. Семиной. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – С. 164].

Репрезентативній моделі державної філософії Дельоз протиставляє номадичне мислення, що прагне зберегти різницю й різнорідність понять там, де "державне мислення" вишиковує ієрархію й зводить усе до єдиного центра-суб'єкта. Поняття, звільнене від структури репрезентації, являє собою точку впливу різних сил, які протиставляються Дельозом владі. Остання є продуктом репрезентації й спрямована на створення ієрархії, у той час як вільна гра сил руйнує будь-який централізований порядок. Поняття "номадичне мислення" не є негативним, а покликане виконувати функцію позитивного твердження на противагу нігілістичній негативності державної теорії репрезентації. Поняття, згідно Дельозу, не повинно співвідноситися ні з суб'єктом, ні з об'єктом, тому що воно являє собою сукупність обставин, вектор взаємодії сил. Номадичне мислення апелює до первісного досвіду досуб'єктивного стану – до "дикого досвіду" [Можейко М. Дикий опыт // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 232].

Ця метафора Дельоза використовується для позначення вихідного стану суб'єктивності, тобто свого роду до-суб'єктивності, зрозумілої як тотальна неструктурованість і принципова неорганізованість, тобто "натуралізм" досвіду (Дельоз). Подібний стан досвіду виступає основою для відповідного стану свідомості, що Дельоз визначає як "дика" (до-предикативна) свідомість". Зафіксований Дельозом феномен "дикого досвіду" може бути оцінений як аналог вихідного суб'єктивного хаосу, – як у плані відсутності вираженої структури, так і в плані потенційної креативності: саме "дикий досвід" виступає висхідною субстанцією конституювання суб'єктивності у власному сенсі цього слова, що реалізується в процедурах складання як інтеріоризації зовнішнього.

У свою чергу, зовнішнє в даному контексті трактується Дельозом у якості "неоформленого зовнішнього" як принципово номадичного розподілу інтенсивностей. При всій своїй термінологічній специфіці семантична фігура "дикого досвіду" Дельоза виражає одну з фундаментальних парадигмальних установок постмодерністської філософії, у силу чого функціонально-семантичні аналоги фігури "дикого досвіду" можуть бути виявлені й в інших авторських побудовах постмодернізму (фігура "долюдського анонімного потоку" у концепції самоорганізації свідомості М. Мерло-Понті, фігура "текстового хаосу" у концепції семантики І. Хассана та ін.). Чистий розум намагається впровадити стихію дикого досвіду.

В основі філософування Дельоза лежить, з одного боку, звертання до класичної філософії від стоїцизму до І. Канта, а з іншого – використання принципів літературно-філософського авангарду й ліворадикальних політич-

них рухів 1960-х. Докладно вивчаючи історію філософії, Дельоз прагне відшукати філософів, що протистоять основній лінії метафізики від Платона до Гегеля. Це – Лукрецій, Г'юм, Спіноза, Ніцше й Бергсон, які закладають основи критики пануючих у західній філософії теорій репрезентації й суб'єкта. Слідом за "трансцендентальною діалектикою" Канта він відкидає ідеї душі, світу й Бога: ніякий можливий досвід не в змозі обґрунтувати твердження субстанціального ідентичного Я, тотальності речей і першопричини даної тотальності. Реставрація метафізики, похитнутої критикою Канта, позначається Дельозом як "діалектика". Діалектика посткантіанства, обожнює людину, що повертає собі всю повноту, раніше приписувану Богові.

Проблема повторення, таким чином, виявляється для Дельоза однією із центральних: при зробленому повторенні для раціоналістичної філософії тяжко зафіксувати відмінність. Дельоз до певних меж наслідую логіку Канта: справжня відмінність – це не та відмінність, яку можна виявити між двома поняттями, але відмінність, що змушує мислення ввести розходження у власні тотожності, і тим самим, особливність – у загальні подання, точність – у поняття. Щире розходження є розходженням між поняттям і інтуїцією, між досяжним розумом і чуттєвим. Тим самим, у Канта філософія розходження з'являється як своєрідна теорія чуттєвого, зрозумілого в якості різноманітного. При цьому Кант осмислював розмаїтість а priori, тобто те, що виступає загальним для всіх інтуїцій. Дельоз відзначає, що теорія чуттєвості а priori за своїм визначенням спрямована на всякий можливий досвід: акцентувати будь-який досвід означає мати місце тут і тепер. Проте "Трансцендентальна естетика" не фіксує, за Дельозом, уваги "на реальному досвіді в його розходженні із просто можливим досвідом".

Отже, теорія досвіду, за Дельозом, не має права не зачіпати його апіорних умов. За переконаннями Дельоза, "те, що явно було присутнє в Канта, є присутнім і в Гусерля: нездатність їхньої філософії порвати з формою загальнозначущого змісту. Визначення трансцендентального як споконвічної свідомості виправдане, оскільки умови реального об'єкта знання повинні бути тими ж, що й умови знання; без цього припущення трансцендентальна філософія була б змушена встановити для об'єктів автономні умови, вирішуючи тим самим сутності й божественне буття старої метафізики.

*І.-Р.П. Литвин, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ro666@mail.ru*

ПОГЛЯДИ Е. ФРОММА НА ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ ФАКТОРІВ У ФОРМУВАННІ ЛЮДИНИ

Дослідження людини, її сутності та факторів, що впливають на формування особистості є актуальним і займає вагоме місце у сучасній філософії. Важливі положення щодо вияву впливу суспільства на розвиток людини висловив у своїх філософських працях Е.Фромм – представник неопсихоаналітичного напрямку у філософії першої половини ХХ ст.

Людина є основою соціуму. Е.Фромм розглядав людину як унікальну істоту, яка повноцінно формується і розвивається тільки у суспільному середовищі. При вивченні співвідношення "людина-суспільство" він поєднував психологічні та соціальні чинники.

Е.Фромм взяв за основу вчення З.Фрейда, однак доповнив його певними положеннями із філософської антропології та соціально-філософськими ідеями К.Маркса, таким чином поєднавши психоаналіз із соціально-філософським вченням. Співвідношення "людина-суспільство" є центром його філософських пошуків, при розгляді якого мислитель, не відкидаючи біологічних факторів, доводить вплив соціального середовища на процес формування особистості.

Вагомим внеском у розробку особистісного підходу в осмисленні проблем соціального життя людини, що утвердився у XX столітті, є виявлення Е.Фроммом особливості зв'язку та взаємодії психічного стану людини та якісної характеристики суспільства в різні історичні періоди. Мислитель вивчав фактори, що впливають на формування людини для того, щоб знайти шлях виходу із кризового стану індустріального суспільства. Під час аналізу якості станів суспільного життя Е.Фромм виявив наявність відповідності між станом соціуму і людини. "Емоційно-експресивний інтерес філософа до людської сутності пов'язує його творчість, з одного боку, з гуманістичною традицією європейської філософії, з іншого – обґрунтовує застосування психоаналітичного методу при вивченні зв'язку індивіда та суспільства" [<http://www.lib.ua-gu.net/diss/cont/156762.html>].

Властивості характеру людини формуються залежно від якості суспільного середовища. Недосконалість соціуму відбивається на людині, оскільки вона змушена пристосовуватися до стереотипів певного суспільства. Залежність розвитку людини апіорі від розвитку суспільства і апіорна здатність соціуму до саморозвитку та самовдосконалення в ході історії забезпечують можливість людині вийти із психічної замкненості власного "Я" на рівень її соціальної сутності.

Е.Фромм розробив власну філософську концепцію "радикального гуманізму", в якій врахував соціальну зумовленість людини і формування у неї певного "соціального характеру", який визначається мислителем як взаємозв'язок індивідуальної психічної сфери і соціально-економічної структури. З досліджень Е.Фромма випливає, що "соціальний характер" слід розглядати як активний психологічний фактор соціального процесу, який сприяє ефективному пристосуванню до вимог суспільства. Соціальний характер є результатом динамічної адаптації людської природи до структури суспільства. Філософ вважав, що "саме від типів соціальної структури залежать типи соціального характеру. Аналізуючи цей взаємозв'язок, він виокремлює наступні типи "непродуктивних" орієнтацій соціального характеру: рецептивний (зорієнтований на те, що одержання всіх благ зовнішнього світу відбувається пасивним шляхом), експлуататорський (агресивно-пануючий), накопичувальний (користолобний) і ринковий (орієнтується на цінності обміну)" [История философии: Учеб. пособие для вузов / А.Н. Волкова, В.С. Горнеев, Р.Н. Данильченко и др.; Под ред. В.М. Мапельман и Е.М. Пенькова. – М.: ПРИОР, 1997. – С. 352].

Взаємодія людини із суспільством дуже тісна, адже вона (людина) є основою соціального процесу. Тому, для того щоб зрозуміти динаміку соціальних процесів, які відбуваються в суспільстві, необхідно зрозуміти суть психологічних механізмів, які керують окремою людиною. "Людська природа" не є сталою, незмінною. Е.Фромм стверджував, що в ході еволюції людина набуває нових якостей, які зумовлює соціальне середовище. Мислитель вважав, що "найпрекрасніші, як і найпотворніші, схильності людини не витікають із фіксованої, біологічно зумовленої людської природи, а виникають в результаті соціального процесу формування особи" [Фромм Э. Бегство от свободы: пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990. – С. 26]. Прагнучи створити діалектичне уявлення про людину, філософ писав, що "людську природу не можна розглядати ні як біологічно зумовлену внутрішню сукупність бажань, ні як мляву тінь культури, до якої вона (людина) змушена пристосовуватися" [Там же. – С. 28]. Людська природа – це основа людини і, як вважав Е.Фромм, є сукупністю біологічних та соціальних факторів.

**О.Г. Льовкіна, канд. філос. наук, доц., докторант,
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
peggy@ukr.net**

ПРАКСЕОЛОГІЯ Т. КОТАРБІНСЬКОГО

Шляхи розв'язання багатьох проблем, пов'язаних із необхідністю підвищення ефективності людської діяльності в умовах глобальної трансформації сучасного світу, може окреслити теорія праксеології, яка була розроблена польським філософом, одним з головних представників Львівсько-варшавської школи Т.Котарбінським. Практиксологію він тлумачив, насамперед, як варіант загальної теорії організації діяльності людини й суспільства. Він був впевнений, що саме праксеологія стане універсальною методологією адекватного пізнання світу та універсальним інструментом ефективної діяльності у ньому. Головною причиною праксеологічних розвідок була відсутність самостійної дисципліни, що переймається вивченням умов максимальної ефективності дії. Завдяки Т.Котарбінському праксеологічні ідеї набули інституалізації в теоретичних та практичних філософських й наукових дослідженнях. Теорія Т.Котарбінського мала багатьох послідовників, а останнім часом значного прогресу досягли галузеві напрямки праксеології, серед яких можна назвати вчення про наукову організацію праці, евристику як науку про розв'язання творчих завдань, педагогічну праксеологію, теорію організації управління тощо.

Праксеологічна проблематика стала актуальною завдяки досить активному обговоренню в межах різнопланових наукових дискурсів проблем організації та управління процесами, яке відбувалось на початку ХХ століття. Практиксологія Т.Котарбінського стала логічним продовженням цих дослідницьких розробок, але створив він її вже після другої світової війни. Польський вчений серед головних завдань своєї теорії зазначав аналіз техніки та аналітичний опис елементів і форм раціональної діяльності, створення "граматики

дії", продукування загальних стандартів максимальної ефективності дій, створення загальних технічних рекомендацій та застережень щодо індивідуальної і колективної професійної діяльності. Головним її завданням є продукування норм найбільшої доцільності.

Корифей праксеології, розглядаючи питання загальних принципів будь-якої діяльності, вважав, що потрібно розробити такий спосіб дії, що за умови докладання необхідних зусиль гарантував би найоптимальніший ефект та забезпечував би навіть у найбільш суттєвих моментах відповідність застосованих засобів декларованим цілям. Відповідно, центральним поняттям праксеології стає поняття методу, а увага до цього поняття сприяє перетворенню праксеології на загальну методологію. Практик праксеології вчений розумів як теорію удосконалення методів людської діяльності, інакше кажучи, як таке вчення, що являє собою загальну практичну науку і надає будь-якій діяльності, що має чітку ціль і конкретну мету, методологію її ефективної реалізації. Вона продукує та пояснює практичні директиви, що сприяють підвищенню ефективності дії. Йдеться про техніку раціональної діяльності як такої, про вказівки та застереження, які є важливими для будь-якої ефективної діяльності. До них належать команди, заборони, обмеження, які необхідно співвідносити із кінцевою метою даної діяльності. В основу праксеологічного аналізу покладений наступний принцип: праксеологія як загальна методологія розглядає будь-які способи діяльності (в тому числі мисленнєвої) з поглядом їх практичних наслідків, тобто їх ефективності. Тобто "раціональна праксеологія" є теорією ефективної організації діяльності, що відстоює ідею максимально ефективної дії. Польський філософ прийшов до висновку, що для того щоб бути ефективною, діяльність має бути результативною, продуктивною, плідною (досягати поставленої мети), "правильною" (точно, адекватною, максимально наближеною до заданого зразка або норми), "чистою" (максимально віддаленою від непередбачуваних наслідків, і непотрібних додаткових включень), "надійною" (розрахованою на високу ймовірність досягнення необхідного результату) та послідовною (логічно детермінованою і причинно зумовленою). Основним критерієм "успішності" дії є її доцільність.

Виходячи з того, що будь-яка діяльність пов'язана із філософією, зокрема методологією, щодо організації й підвищення рівня дисципліни свого суб'єкта, можна сказати, що методи науки, які були розроблені Т.Котарбінським, можуть бути задіяні у всіх творчих напрямках практичної та інженерної діяльності, що виходять за межі дисциплінарних методів роботи. Ознайомлення із працями апологетів теорії праксеології дозволяє створювати дієві програми виходу з кризових ситуацій. Практик праксеологічної інтерпретації в працях Т.Котарбінського таких понять як "боротьба", "винуваєць дії", "ініціативна препарація", "теорія агонології" є актуальними й за сучасної доби. Слідування рекомендаціям щодо запровадження методів ефективної діяльності сприятиме позитивному перетворенню дійсності. Одним із реальних та ефективних шляхів подолання сучасних негативних явищ може стати повернення до основних ідей праксеології, їх популяризація та втілення у різних видах діяльності.

СВОБОДА ЯК СПОСІБ БУТИ САМИМ СОБОЮ У ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА

Авторитетним дослідником поняття свободи є Еріх Фромм, для якого феномен свободи розкривається в тісному зв'язку з осмисленням природи людини, її життєдіяльності, умов існування в суспільстві. Ідеал свободи, на думку мислителя, має глибокі корені в людській природі, саме завдяки цьому ми можемо прослідкувати те, що це ідеал був ідеалом, і для древніх євреїв в Єгипті, і для рабів Риму, і для німецького християнина XVI ст. і для німецьких працівників, але зміст цих ідеалів змінювався. Ці передпосилки Фромм намагається підкріпити тим, що його ідеї перегукуються з Марксом. Звичайно вірним є те, що свою теоретичну основу свободолюбства він знайшов в теорії Маркса. Але потрібно розуміти, що тут ця теорія ґрунтується на історизмі. Ніхто інший, окрім Маркса, який довів, що не існує абстрактних ідеалів, які б були вічно притаманні людині. Уявлення людей про любов, ідеали частя, і свободи істотно змінювалися від покоління до покоління. І ці ідеали існували не завжди, кожного разу вони породжувалися певними конкретно історичними умовами, і мали особливий зміст.

Свобода – це самовираження особистості, пише Фромм, це вираження її духовних, емоційних і почуттєвих здатностей (талентів). Але сам Фромм в такому разі потрапляє в бінарну ситуацію, з одного боку, особистість має почувати себе комфортно в суспільстві, а з іншого, свобода стосується її власного я. Тобто живучи в суспільстві людина має обмежити свою свободу для того, що б почувати себе в суспільстві "своїм".

Фромм був упевнений у тому, що для кожного історичного періоду характерний прогресивний розвиток індивідуальності в міру того як люди боролися за досягнення більшої особистої свободи в усіх своїх потенційних можливостях. Проте значний ступінь автономії і свободи вибору досягається ціною втрати почуття повної безпеки, і появи відчуття особистої незначущості. Люди потребують того, щоб мати владу над своїм життям і право вибору, але їм також необхідно відчувати себе об'єднаними і пов'язаними з іншими людьми.

Дуже часто людина живучи в суспільстві відчуває себе не комфортно. І от подолання почуття самотності, власної незначущості і відчуженості вимагають відмови від свободи, пригнічення своєї індивідуальності. Фромм описав декілька стратегій "утечі від свободи":

- ✓ авторитаризм, що визначається як "тенденція поєднати самого себе з кимось або чимось зовнішнім, щоб набути сили, втраченої індивідуальним "Я": мазохістична форма авторитаризму виявляється в надмірній залежності, підпорядкованості і безпомічності, садистська форма – в експлуатації інших, домінуванні і контролі над ними;
- ✓ деструктивність – подолання почуття неповноцінності шляхом знищення, підкорення або приниження інших;
- ✓ конформність – абсолютне підпорядкування соціальним нормам, що регулюють поведінку, через що людина стає такою, як всі інші, поводить себе загальноприйнятно.

Проте Фромм вважав, що люди можуть бути автономними й унікальними, не втрачаючи при цьому відчуття єдності з іншими людьми та суспільством, називаючи це позитивною свободою. Досягнення позитивної свободи вимагає від людей спонтанної активності в житті, дій відповідно до внутрішньої природи. У книзі "Мистецтво любити" Фромм підкреслював, що любов і праця – це ключові компоненти, за допомогою яких здійснюється розвиток позитивної свободи.

Фромм переконаний, в свободу, в право людини бути самою собою, відстоюючи себе і даючи відпір всім тим, хто посягає на право людини бути собою. Але свобода це дещо більше ніж відчуття обмеженості. Це не тільки "свобода від", це "свобода для" – свобода стати незалежним; свобода бути більшим, а не володіти більшим: використовуючи речі і людей.

Отже, чим гуманістичнішим є суспільство, тим меншою є потреба індивіда вибирати між ілюзією від себе самого та ілюзією від людства, тим більшою свободою володіє кожна людина.

Свобода і незалежність можуть бути досягнуті тільки тоді, коли зламані окопи ілюзій – зазначає Фромм. Хотілося б надіятися, що в майбутньому людство зможе відкинути невидимі ланцюги, які обмежують мислення. Причому ні абстрактний гуманістичний розум до якого постійно апелює Фромм, ні проникність психоаналізу, самі по собі не врятуються від омани. Шляхом для перемоги над ілюзіями є активна участь в боротьбі за дійсно соціальну та політичну свободу людства.

О.В. Медкова, асп., НМетАУ, Днепропетровск
elenka.med@mail.ru

ЧЕРТЫ ФИЛОСОФИИ НЕОПЛАТОНИЗМА В УКРАИНСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ: РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ

XX ст. характеризуется тенденцией к формированию новой парадигмы мировосприятия. Происходит пересмотр устоявшихся подходов и оценок, утверждается диалогическое, плюралистическое понимание историко-философского процесса. В историко-философской науке уменьшается количество "белых пятен". В связи с этим целью данной статьи является анализ одного из подходов к исследованию проблемы происхождения и развития украинской философской мысли.

Как считают многие ученые, украинская философская мысль уходит корнями в эпоху существования Киевской Руси, где она представляла собой достаточно оригинальное образование, сложившееся под влиянием византийской, античной, болгарской культуры, а также культур других стран Запада и Востока. Наибольшее влияние на философию Киевской Руси среди античных источников имела философия неоплатонизма, которая перекликалась с христианской моделью мира.

Из неоплатонизма были взяты такие важные вещи, как апофатика и понимание зла. Первая – это апофатика, а именно отрицательное богословие, познание единого. Из апофатики Плотина христианские богословы сделали важный

вывод, что Бог не определим потому, что он Личность, а следовательно, может быть познаваем только в личном мистическом опыте, лицом к лицу: "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине" [Иоан. 4, 24]. Вторая – понимание зла. Именно с "Ареопагитик" начинается средневековое понятие зла, отвлеченное от персонификации зла. Зло понимается в двух смыслах: зло как физическое зло, причина разрушения, и зло как моральное зло.

Неоплатонизм в Украине широко распространяется в эпоху Ренессанса и Просвещения (XV – XVIII вв.). Значительную роль в развитии гуманистических и реформационных идей в Украине эпохи Ренессанса сыграли братские школы – Львовская, Киевская, Луцкая, Острожская и др. В братских школах изучались произведения Иоанна Златоуста, "Диалектика" Иоанна Дамаскина, Платона, Аристотеля, особенно труды Псевдо-Дионисия Ареопагита, которые цитировали Иван Вышенский, Захария Копыстенский.

Философской платформой в стремлении И. Вышенского к чистому созерцанию является неоплатонизм в его ареопагитико-исихастском варианте. Высший жизненный идеал он видит в полном самоотречении, отчуждении от мира, а высшее благо отождествляет с Богом, который сам является абсолютным совершенством и высшей истиной.

Черты метафизики неоплатонизма имеют место и в философской мысли учеников Киево-Могилянской академии. В частности, в своем "Метафизическом трактате" Иннокентий Гизель развивает взгляды на природу сущего. Первым его признаком является "Единое" – ключевое понятие неоплатонической традиции.

Наиболее последовательным неоплатонистом среди учеников Могилянской академии был Г.С. Сковорода. Он в своем стремлении ошачливить человека, помочь ему постигнуть свою причастность к Богу, свою божественную природу, склонялся к философии мистического неоплатонизма, который представлял И. Вышенский и его последователи. Согласно этому учению, человек должен не столько стремиться подняться до величия Абсолюта и безграничности его совершенства, сколько пытаться познать в себе Бога, что и означает приобрести бессмертие, блаженство путем интенсивности духовной жизни.

Таким образом, в украинской философской мысли существовала стойкая мистическая традиция, которая базировалась на христианской идее о духовной сущности человека, что обуславливает его стремление уподобиться Богу, приблизиться к нему и воссоединиться с ним.

*Г.О. Мирошниченко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ**
galinamir2005@ukr.net

ДРАМАТУРГІЯ ЯК "ДЗЕРКАЛО" ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ Ж.-П. САРТРА

Драматургія Жана Поля Сартра являє собою не просто одне із його багатьох літературних захоплень, в якій він проявив себе як талановитий письменник.

* Рецензент – д-р філос. наук, доц. Прокопов Д.Є.

менник і власник рідкісного таланту, але є тим своєрідним "полем випробування", на якому він демонструє і розвиває власні філософські ідеї та концепції. З цього погляду театр для філософа не є випадковим захопленням, адже він запрошує глядача в першу чергу не до співпереживання, а до власних висновків. Тому цілком справедливим є твердження про те, що театр Сартра – це перш за все театр інтелектуальний, раціоналістичний, герої його драми завжди на межі вони страждають від абсурдності існування і не знають як розпорядитися власною свободою.

Відомо, що філософія екзистенціалізму усвідомлює людину не як розумну істоту, не як мислячу річ, а насамперед як "екзистенцію", як унікального суб'єкта, здібного до вибору власної сутності або долі. Людина – це не просто вид живих істот серед інших, адже у неї є щось специфічне, що дозволяє їй долати власні межі. Філософія екзистенціалізму є останньою історичною інтерпретацією людини, після неї настала ситуація Постмодерну, в якій суб'єкт радикально трансформується. Постмодернізм, являючись новим віянням сучасної культури, несе в собі інше в порівнянні з екзистенційним розумінням людини, що відображається не лише у філософський літературі, але і в реальному житті. У своїй реконструкції він руйнує буквально всі ідеали, цеглини, на яких вибудовувалось буття, ліквідовуючи поряд з раціональними, ідеальними і всі трепетно-екзистенціальні, глибинно буттєві і значимі принципи для самої людини. Екзистенціалізм, знищуючи примат раціоналізму, виходить до власної, буттєвої проблематики людини – до екзистенції. Чому людина це екзистенція і що зрештою означає цей тип буття людини?

Достеменно стати собою для людини означає подолати свою самодостатність, виступити за свої межі назустріч світу і ближньому, стати відповідальним за свою долю, знайти свободу, тобто можливість вибору. Така не проста задача полягає і перед героєм п'єси Сартра "Мухи" Орестом, який до останнього не може зробити вибір, що змінить життя народу і його власне, а також цілого міста Аргоса в якому він народився. Орест, чужоземець з початку та добровільний вигнанець в кінці, але це і є вільна людина, яка свідомо взяла на плечі весь тягар свого вибору. Кожний приречений бути вільним, а це означає, що він не самотній, виштовхнутий зі всесвіту, загублений в безодні і зневірившись в підтримці звідки б то не було, засуджений нести відповідальність за себе і за інших. Саме у цьому сенсі слід розуміти думку Сартра про те, що "моя свобода – це і є мій вчинок". Розкриття свободи виникає в тривозі, що означає усвідомлення людиною її власного буття, яке творить себе як ніщо, тобто усвідомлює свободу. Людина тікає від тривоги, намагаючись тим самим піти не тільки від своєї свободи, тобто майбутнього, але й від свого минулого. Цей вільний вибір, який повинен бути вільним від усього – від пристрастей, влади, зовнішнього примусу, тиску обставин або чужої свободи, поєднує всі теми творчості Сартра.

Отже, як це відображено у драматургії Сартра, предметом філософії екзистенціалізму є людина, її внутрішній світ переживань. Людина розглядається як ціннісний центр всього. Екзистенція, як специфічно людський спосіб існування, дозволяє розглянути людину як унікальну істоту, що несе в собі сенс.

Основні поняття екзистенціалізму, такі як екзистенція, межева ситуація, екзистенційна криза, формують особливу проблематику філософії Сартра. Це на-самперед: проблема "конечності" людського існування, сенс життя як безперервний пошук виходу за межі екзистенції; пошук сенсу людського життя, того, що продовжує її духовне існування після фізичної смерті; відношення людини з навколишнім світом, моральність як специфічний духовно-практичний спосіб освоєння світу, сутність яви та емоцій як особливого прояву людської свідомості у світі; проблема самотності і прагнення до свободи від влади соціальних авторитетів, традиційної системи цінностей, релігійних догматів; виявлення таємної сутності людини речей через усвідомлення її неминучої загибелі, смерть як провідний елемент життя, що додає їй особливий і неповторний сенс; людина як ціннісний центр всього.

Таким чином екзистенція у філософії існування і драматургії Ж.-П. Сартра оголошується виразником справжніх характеристик буття світу, свободи, часу, суспільства, історії, результатів своєї творчої діяльності. Радикально поділяючи, людське буття й буття інших, філософія існування в цілому визнає як культуру, духовну творчість екзистенційних особистостей у сукупності з їх творінням. Так як розкриття дійсності світу, суспільства, свободи часу, історії відбувається відповідно у "самопроекуванні", свободи особистості, тимчасовості, історичності, то культура виявляється в специфічно людсько-му способі буття людини, яка проявляє себе в суспільстві як особистість.

І.А. Павленко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

СУПЕРЕЧНОСТІ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ СВОБОД В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Сучасна вітчизняна політологія значно розширила коло проблем, дослідження яких стало нагальною потребою в умовах розбудови демократії і громадянського суспільства в Україні. До таких проблем належить вивчення основних моделей політичної свободи. Актуальність цього дослідження зумовлена недостатнім вивченням концепцій політичної свободи, які були сформовані ідеологами європейського просвітництва та систематизовані в теорії класичного лібералізму. Дослідження генези цього феномена уявляється необхідним для його типологічного визначення, а також для виявлення його історичних форм. Філософсько-політичні надбання видатних представників європейського Просвітництва, Дж.Локка, Ж.-Ж. Руссо, І.Канта, Гегеля, К.Маркса, Дж.Мілля та інших у дослідженні політичної свободи у цьому плані являють собою багату скарбницю, з якої сучасні представники українських політичних сил мають можливість черпати ідеї, погляди, уявлення для розбудови демократії.

Недостатній рівень розвитку української національної політичної самосвідомості в східних і південних регіонах України – це тінь минулого, це відлуння багатолітнього панування московського деспотизму та комуністичного тоталітаризму. Тому немає нічого дивного, що значна частина українського суспільства не сформувала національної волі до свободи. Очевидно, справа в тому, що в західному регіоні, який перебував у складі Австро-Угорщини, де вже було

конституційне право, статті якого визнавали рівні права і політичні свободи громадян незалежно від етнічної належності та релігійної конфесії, сформувалися національний світогляд і світовідчуття. Таким чином, конституційне право Австро-Угорщини у другій половині XIX – на початку XX ст. стало принциповим політико-правовим фактором для долі майбутньої української нації.

У політичних світоглядних ремінісценціях взаємодовіри в українському суспільстві критичний самоконтроль здійснюється, на жаль, під впливом історично сформованої самосвідомості. В західному регіоні національно-патріотична українська спорідненість постійно орієнтує людей на боротьбу за національну державність, мову, культуру. У цьому західноєвропейському, в основних рисах, інтегральному політичному досвіді мешканці західного регіону дотримуються за будь-якої владної сили принципу національно-державницької свободи, співзвучної розумінню того знання про свободу, яке домінувало в кінці XIX – на початку XX ст. в Західній Європі. У значної частини мешканців східного і південного регіонів, навпаки, розуміння свободи імпліковане в російськомовну культуру і великодержавницьку ідею Москви.

Особливістю сучасних політичних трансформацій країн пострадянського простору є виразне, дедалі масовіше усвідомлення зрушень до зміцнення національних держав, спрямованих на формування громадянського суспільства, яке дбає про розвиток політичних прав і свобод всіх етнокультурних груп. Слушним також є і те, що громадянська перспектива політичної самоорганізації національної держави має пов'язуватися з новою свідомістю, яка включає не тільки розуміння політичних свобод, але й реконструкцію світогляду, який включає концепцію активної політичної участі у реалізації прав і свобод всіх громадян, незалежно від національної самоідентифікації, нове толерантне сприйняття етнокультурних відмінностей. Йдеться про такі маніфестації політичної свободи сучасної політичної теорії, в якій тримала значення й розмах не лише національна парадигма державотворення, а й більшою мірою громадянська, що набуває на відміну першої хвилі політичної волі націй до свободи і самовизначення інших форм реалізації політичних свобод, безпосереднього втілення громадянських прав і свобод.

Громадянське суспільство як суб'єкт політичної діяльності не може сформуватися інакше, як подолати в свідомості націоналізм – цю фундаментальну парадигму, що стає джерелом політичної нестабільності. Націонал-патріотичні моделі свободи від імперської залежності та свободи для національної спільноти втрачають своє вирішальне та домінуюче значення, передусім, як спрощені. Головним мотивом постмодерних політичних дискурсів свободи дедалі більше стає теза, згідно з якою класична парадигма національного суб'єкта державотворення погордливо нехтує потреби інших етноспільнот, які історично спільно проживали в межах однієї території. Політично етноспільноти, разом з українською нацією розбудовують державу, не чужі одне одному. Ідеологія усупільнення чи одержавлення інтересів і потреб людей взасадищує комуналізм, котрий поглинає особу.

Отже, важливо нарешті зрозуміти, що в постмодерній політичній системі на перший план вийшла проблема громадянських прав і свобод та формування на їх світоглядній основі інтерсуб'єктивності, в якій національна ідея підтримується і поновлюється громадянським дискурсом.

ОТНЯТОЕ БЫТИЕ

Поначалу может показаться, что философия М.Хайдеггера, невзирая на критику им предыдущей метафизики, слишком умозрительна и метафизична, не в лучшем смысле этого слова. Однако центральное понятие хайдеггеровской философии – присутствие (Dasein) – ни что иное как человек, просто оно лишено ненужных ассоциаций и предрассудков, а также указывает на фундаментальную связь с бытием, которое нас, собственно, интересует постольку, поскольку присутствие с ним связано. А бытийствует присутствие в мире, и связь между присутствием и миром настолько неразрывна, что мы даже не можем рассматривать присутствие вне мира, если, конечно, не хотим пренебречь его сущностью, или её исказить. Поэтому о бытии присутствия можно говорить как о бытии-в-мире. "Присутствие... своим миром захвачено" [Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод с немецкого В.В. Библихин. – М., 1997. – С. 113]. Но также оно захвачено "другими".

Если отношения присутствия с сущим (неприсутствиеразмерным) – это отношения "имения-дела", с "другими" всё иначе. Они настолько же неотделимы от присутствия и его бытия-в-мире, что, можно сказать, присутствие – это обязательно со-присутствие в бытии-в-мире, а бытие – это со-бытие. "Не дано голого субъекта без мира" [Там же. – С. 116]. Бытие происходит обязательно в модусе со-бытия, в таком ключе даже одиночество – это тоже модус со-бытия, только дефективный, со знаком "минус". "Другие" везде. И даже то, что мы считали самым своим, оказывается в итоге "другим". Мы не можем разделить мир на субъекты и объекты, не можем сказать: "Вот он – я, а остальное – это не я, это другое". Мы перемешаны с другими, и даже, казалось бы, наше Я – это уже "другое" Я.

Итак, если соприсутствие – это "другие", возникает вопрос о "кто" присутствия. И ответ на него далеко не обязательно "Я". И ответ этот зависит как раз от характера отношений присутствия с "другими". "Другие" – это не остальные, это не все, кроме меня; человек не отличает себя от "других", "другие" – это в том числе и он сам. Здесь мы в очередной раз сталкиваемся с "особенностью" хайдеггеровского понимания даже привычных слов и наблюдаем диалектику Я-"другие", где Я не есть собственно Я, а "другие" – не совсем другие. Бытийное отношение к другим является проекцией своего бытия к самому себе на "другое": "другой – дуплет самости" [Там же. – С. 124], т.е. "другие" – это своё-другое.

Эта связанность себя с другими приводит присутствие к неподлинному, несобственному существованию, к потере себя в других. Речь идёт не о психологическом состоянии, а о сущности бытия присутствия. "Присутствие как повседневное бытие оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие" [Там же. – С. 126]. И в этом случае отве-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Варениця О.П.

том на вопрос "кто" будут "люди". Люди не как количество определённых или не очень людей, а, скорее, как качество, как абстрактная категория. Люди – это все вместе, но никто в особенности. Для обозначения этих "людей" неизвестного рода Хайдеггер ввёл термин "das Man"; man, которое употребляется для создания неопределённо- и обобщённо-личных предложений, приобретает у мыслителя характер существительного.

Люди – не где-то там, они тут, в тут-бытии, т.е. в присутствии, т.е. в каждом. Присутствие растворяется в них, существует так, как существуют люди. Причём, опять же, характеризуя данный модус существования, Хайдеггер не имеет в виду то, что может случиться, речь идёт о присутствии как оно есть в его бытии и ближайшей повседневности, т.е. в том, в чём непосредственно существует человек. И "люди предписывают повседневности способ быть" [Там же. – С. 127]. В этой же повседневности, отмечает философ, наблюдается тенденция к облегчению и упрощению присутствия, люди же устроены так, что идут ей навстречу. Стремление к упрощению проявляется срединностью, или усреднённостью, существования, что есть ничто иное как публичность.

Таким образом, "каждый оказывается другой и никто не он сам" [Там же. – С. 128]. Мы не можем "вычленивать" собственное бытие, собственную самость из человека-самости, образованной испорченной формой существования, когда Я подменяется людьми, Я смешивается с людьми, Я теряется среди людей. "Другие" отнимают собственное бытие, а присутствие его отдаёт. "Присутствие запирается от самого себя" [Там же. – С. 129] в людях, пренебрегает своей связью с бытием, поскольку собственное бытие, которое есть обязательно со-бытие с другими, становится скорее просто бытием-других, а от присутствия остаётся разве что форма. Бытие, благодаря которому мы есть то, что мы есть, отнято и отдано, и присутствию предстоит проделать долгий путь для возвращения своего собственного бытия.

О.Б. Применко, доц., ІСНіС МАУП, Київ

ОНТОЛОГІЯ НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сучасна людина переживає вплив глобальних трансформаційних процесів, що поширюються з економічної сфери в усі інші – політичну, соціальну, культурну, а також здійснюють докорінні зміни в людській свідомості. Політологія, соціологія та інші гуманітарні науки, в результаті ґрунтовних досліджень, мають підстави стверджувати не лише про позитивний, але й, у більшій мірі, про негативний характер впливу глобалізації. Філософія також не залишається осторонь сучасних подій, шукаючи нові виміри екзистенційного аналізу проблеми людини, сенсу її буття.

Серед гуманітарних розробок альтернатив глобалізації варті уваги концепції українських мислителів Романа Кіся, Василя та Петра Іванишиних, – що формуються у національно-екзистенційному вимірі. Р.Кісь розглядає динамічну "коаліцію культур", "міжнаціональний діалогізм", що неможливий без "відносної окремішності, психокультурної самотності та самодостатності

комунікантів, – національних аґентів тієї комунікативної життєдіяльності, в процесі якої передаються, інтерпретуються, використовуються, обростають новими смислами певні культурно-інформаційні потоки" [*Роман Кісь. Глобалізація – локалізація – ґлобалізація* (американське, шведське і українське бачення) // <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/kis.htm>]. Екзистенційний характер діалогу націй Р.Кісь розкриває, послугуючись працями відомого німецького філософа ХХ століття Карла Ясперса.

В.Іванишин та П.Іванишин визначають національно-екзистенційну методологію як таку систему регулятивних принципів, "що впливає з класичної філософії національної ідеї та онтологічно-екзистенційної інтерпретації сенсу національного існування і спрямована на освоєння, вивчення і захист буття нації" [*Іванишин В. Тезаурус до курсу "Теорія літератури"*. – Дрогобич, 2007]. Зазначена методологія є тим універсальним інструментом, що дозволяє людині не розчинитися в глобалізаційному схематизмі, віднайти та ідентифікувати себе, своє справжнє буття. Онтологічний характер національно-екзистенційного Іванишини виявляють крізь призму філософії Мартіна Гайдеґґера, відомого німецького екзистенціаліста ХХ століття.

У своїй філософській концепції М.Гайдеґґер відкинув класичне метафізичне розуміння людини, заперечив сучасну йому гуманістично-філософську традицію розуміння істинності людського буття. Проблема існування, самоідентифікації людини мислитель досліджує в онтологічно-історичному вимірі, протиставляючи безликий людині – людину, в якій проявляється справжня екзистенція.

М.Гайдеґґер визначає екзистенцію не лише як наявність ("я є"), але й як таке, що знаходить себе ("я є тут і тепер"), володіє здатністю самореалізації, руху. Dasein виявляється у часі, тобто має історичний характер, більше того – є світом. Звідси, екзистенція не є абстрактною, але такою, що тісно пов'язана зі світом і часом, в яких вона існує. Як екзистуюча, людина несе в собі "тут-буття", оскільки робить це "тут" як просвіток Буття своєю турботою [*Гайдеґґер М. Лист про гуманізм // Час і буття: Статті та виступи*. – М.: Республіка, 1993]. "Людина належить своєму сущому настільки, наскільки чує вимогу Буття", – зазначає німецький філософ.

Історичний характер Буття розкриває міцний зв'язок екзистенції з цілим "комплексом смислів", що визначаються соціальною системою. Екзистенція – це не лише те, що "є", але й те, "що є" – світ культурних традицій, історичного досвіду, національного самовизначення. Згідно з положеннями Гайдеґґера, не людина створює буття, а буття "досягає" людини, виявляється присутнім у її існуванні "тут і тепер". Це не означає підневільне становище людини, сліпе слідування долі, тотальний контроль зовнішніх, не притаманних людській сутності, імперативів. Це – абсолютна свобода екзистенції у відкритості Буттю, розуміння на онтологічному рівні національно-екзистенційного зв'язку, тотожного природі людини.

За Гайдеґґером, людське розуміння сущого виявляється у наперед заданих основоположних поняттях, є характеристикою "онтологічної інтерпретації": у розумінні вже наперед зрозуміла екзистенція, а в екзистенції вже наперед присутнє розуміння. Таким чином, "перед-судження" складають основу свідомості людини як виразника національного буття. Екзистенцією німе-

цький філософ називає співвіднесеність до свого власного буття, що вимагає здійснення, ствердження, реалізації.

Екзистування Dasein "завжди здійснюється у відкритій і багатовимірній перспективі розуміння власної фактичності і проектування власного майбутнього, в якому для кожної буттєвої моделі існують як альтернативні можливості, так і багатоманітні можливості продовження" [Там само]. Фундаментальним вибором М.Гайдегґера називає вибір між справжнім і несправжнім буттям, тобто вибір між "бути самим собою" і "бути не самим собою". Таким чином, людина – це те, чим вона стає. Спосіб розкриття світу і себе самого залежить від способу реалізації суб'єкта, якому розкривається світ, або який розкриває його "через себе".

Відкидаючи розрізнення понять "існування" та "сутність" – класичне положення метафізики – М.Гайдегґер так само заперечує субстанційний характер екзистенції. На його думку, екзистенція – це спосіб, яким людина у своїй справжній сутності "перебуває у відкритості Буття", "стоїть у просвіті Буття". "Стояння у просвіті Буття" робить людину мислячою істотою, надає їй, можна сказати, людських рис. Це – "турбота про власне буття", "витримувannya у граничному (буття до смерті)" [Гайдегґер М. Введення до: "Що таке метафізика?" // Гусев В. Вступ до метафізики. – К., 2004]. Усвідомлення своєї екзистенції збігається з усвідомленням "закинутості в світ", "укоріненості в ньому". У цьому проявляється "справжнє буття" людини.

Глобалізація "знекорінює" людину. Апелюючи до М.Гайдегґера, можна побачити як сучасні глобальні трансформації ставлять людину перед усвідомленням того факту, що "світ має характер повної незначущості" [Гайдегґер М. Час і буття: Статті та виступи. – М.: Республіка, 1993], за яким нічого не приховується. Глобалізація формує "Das Man", безлику людину, яка прагне позбавитися "тягаря співвіднесеності з Буттям", втікає, ухиляється від власної екзистенції, падає у порожнечу безвиході, апатії. Це все є проявом "несправжнього буття".

Апатія та зневіра наповнюють сучасну людину, яка втрачає основи самоідентифікації, розчиняється у глобальному консумеризмі (споживацтві). Слідуючи за М.Гайдегґером, можливо розкрити сутність "справжнього буття" людини – це "абсолютний стрижень", який можна віднайти у глибинах власного духу. Слідуючи за В.Іванишином та П.Іванишином цей "стрижень" – національно-екзистенційна методологія, використання якої є справжньою альтернативою тотальним глобалізаційним процесам.

М.Д. Решетник, доц., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ПОНЯТТЯ RESENTIMENT У ФІЛОСОФІІ Ф. НІЦШЕ

Термін ressentiment у французькій мові означає: 1) злопам'ятство, злоба, гіркий спогад; 2) озлоблення, ворожість.

У природному французькому слововжитку ressentiment означає, перше, інтенсивне переживання і наступне відтворення певної емоційної реакції у відповідь на іншу людину, завдяки якій сама емоція переноситься в

центр особистості; тим самим емоція усувається із зони виявлення і дії особистості. Причому, постійне повернення до даної емоції, її переживання, різко відрізняється від простого спогаду про неї й про ті процеси, відповіддю на які вона була. "Це – переживання заново самої емоції, її "після-почування", "знову-почування" (М.Шелер). По-друге, вживання даного терміну передбачає, що якість цієї емоції носить негативний характер, тобто містить певний імпульс ворожості (М.Шелер). Іншими словами, термін *ressentiment* позначає психологічний комплекс станів безсилої злоби, затаєної образи, озлоблення, ворожості, боягузтва, жаги помсти тощо.

Ф.Ніцше запозичив даний термін з французької мови і вживав його без перекладу, оскільки не вдалося перекласти його німецькою. До того ж завдяки Ф.Ніцше "даний термін було розроблено до *Terminus technicus*" (М.Шелер). Потрібно зазначити, що у творчості Ф.Ніцше відбувся радикальний зсув всієї філософської проблематики, що спричинило колосальний приріст нового концептуального знання. Якщо головні ідеї ("метаобрази-концепти") – воля до влади, вічне повернення, надлюдина –були розроблені і мали, так би мовити, законний статус, то пізній період творчості Ф.Ніцше характеризується обґрунтуванням нових концепцій. Так, з'являються терміни нігілізм (1884-1885 рр.), декаданс (1886), а в 1887 р. – ключові поняття *ressentiment* і генеалогія.

Поняття *ressentiment* Ф.Ніцше вперше вживає у праці "Генеалогія моралі", яка має красномовний підзаголовок: "Полемічний твір як додаток і пояснення до недавньої праці "По той бік добра і зла" (1887). Також ми зустрічаємо дане поняття в "Антихристі", "Ессе Homo".

Можна стверджувати, що поняття *ressentiment* – то неперевершене відкриття генія Ф.Ніцше. Річ у тім, що проблема моралі, її походження є однією з ключових у філософії Ф.Ніцше.

Перший поштовх оприлюднити дещо з власних гіпотез походження моралі дала праця д-ра Пауля Ре "Походження моральних почуттів" (1877). Ф.Ніцше пише, що йому ще не доводилося читати чогось іншого, крім цієї книжки, де б він фразу за фразою, висновок за висновком заперечував усе, кажучи сам до себе "Ні" без найменшої досади та нетерплячості. Потрібно зазначити, що Ф.Ніцше тією чи іншою мірою торкався проблеми моралі в багатьох працях: "Людське, надто людське" про подвійну передісторію добра і зла (саме зі сфери аристократії та зі сфери рабів), а також про цінність і походження аскетичної моралі; про "моральність звичаїв", тієї набагато давнішої та первіснішої моралі, що діаметрально далека від альтруїстичного способу оцінки; або ще в "Мандрівникові", "Ранковій зорі" про походження справедливості як балансу між приблизно однаковими силами (рівновага як передумова всіх угод, відтак і права взагалі), про походження покарання тощо.

Ф.Ніцше стверджує, що християнська мораль, цінності, а особливо християнська любов – то "найвитонченіша квітка *ressentiment*". "Ось сама подія: зі стовбура дерева помсти й ненависті, єврейської ненависті – щонайглибшої і найвитонченішої ненависті, яка витворює ідеали і змінює цінності, яку ні з чим на світі не можна порівняти, – зросло щось не менш незрівнянне – *нова любов*, щонайглибша й найвитонченіша з усіх видів любові: а з якого ще іншого стовбура вона могла б прорости?.. Одначе не варто навіть подумки припускати, що вона зрос-

ла як пряме заперечення тієї самої жадоби помсти, як цілковита протилежність єврейської ненависті! Ні, насправді все навпаки! Ця любов зросла з тієї ж ненависті як її крона, що, тріумфуючи, все могутніше й ширше розросталась у чистій блакиті та промінні щедрого сонця; і що глибше та ненаситніше впилося коріння тієї ненависті у глибини зла, то нестримніше ця крона тягнулася до царства світла та височині, – власне, до мети, яку ставила перед собою ненависть, до перемоги, здобичі та спокуси..." (Г.М., перший розділ, фрагмент 8).

"Повстання рабів у моралі починається з того, що *ressentiment* сам стає творчим і породжує цінності: *ressentiment* істот, які не здатні на справжню реакцію – реакцію вчинку – і які ховаються неушкоджені за уявною помстою. Тоді як уся шляхетна мораль проростає з тріумфального самоствердження, рабська мораль від самого початку виголює своє Ні всьому "чужому", "інакшому", "не собі", і це Ні якраз і є її творчою діяльністю. Такий поворот оцінювання, ця необхідна потреба спрямовувати все назовні, замість на самого себе, якраз і є характерною рисою *ressentiment*: мораль рабів для свого виникнення потребує насамперед ворожого зовнішнього світу, потребує, кажучи мовою фізіології, зовнішніх подразників, щоб збуджуватися взагалі, тобто її активність може в принципі бути лише реакцією..." (Г.М., перший розділ, фрагмент 10). Даний підхід Ф.Ніцше не поділяв М.Шелер – "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (1912).

Ю.М. Решетнікова, асп., ІФ ім. Г. Сковороди НАН України, Київ
juli_reshe@yahoo.com

АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ ОБМЕЖЕННЯ СВОБОДИ ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ У ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ ТА ЙОГО РОЗВИТОК У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ПОСТМОДЕРНУ

Європейська філософія наприкінці минулого століття втратила свій колишній статус універсального розуму, роль опікуна і наставника всього людства. Невідомі раніше нові об'єктивні умови людського буття породили потребу і в новій, адекватній сьогоденню, філософії. Постмодерн і можна розглядати як результат світоглядного розчарування сучасних мислителів неможливістю здійснення проєктів модерну. Тому постмодерн і є "більш скромнішим" модерном, позбавленим самовпевненості.

Світоглядні системи модерну, що базувалися на вірі у всемогутній розум та претендували на totale остаточне пояснення реальності, виявили свою неспроможність й неадекватність.

Постмодернізм у своїй філософській поставі сформувався, насамперед, як опозиція, виклик "модерністському проєкту" критичної раціональності. В цьому сенсі постмодернізм пропагує себе як емансипатор свідомості цивілізації від ідеалів минулої доби, що обмежували процес самореалізації особистості. Модерністське прагнення перетворити життєвий світ на упорядковану розумом систему, з якої усунені будь-які нерозумності, призвело до витиснення творчих поривань особистості, адже творчість не завжди піддається тотальному логічному осмисленню, а, навпаки, – пов'язана з намаганням "виходу" за рамки логічного. Вітальні джерела особистості, пов'язані з вільним волевиявленням

особи, також несумісні з різноманітними варіантами обмеження, навіть, з обмеженням можливого диктату вже раніше встановлених цінностей.

На відміну від модерністського розуміння раціонального пізнання як просування до глибшого збагачення субстанціонального порядку світу, постмодерністи почали сприймати таке пізнання як накопичення наративів про Всесвіт. Подібний опис Всесвіту не претендує на вичерпність, адже не базується на вірі в існування деякої надчасової системи незаперечних універсально-загальних правил, яким має підкорятися будь-яка людська життєдіяльність.

Одним із найбільш значущих джерел антропологічної настанови філософії постмодерну є ідеї екзистенціалізму. Продовжуючи лінію міркувань екзистенціалістів теоретики постмодерну почали критикувати раціоцентричні світоглядні схеми як такі, що обмежують свободу творчої особистості.

Екзистенціалісти, так само як і представники постмодерну, критикували раціоналістичну філософію, стверджуючи її відрив від живого конкретного досвіду існування людини, в нав'язуванні рацію в якості єдиної сутнісної її характеристики. Надаючи абсолютний пріоритет феномену екзистенції, представники класичного екзистенціалізму протиставили науково-рефлексивному аналізу власні уявлення про те, якою має зробити себе реальна індивідуальна свідомість аби об'єктивно і раціонально пізнавати світ; вони створили особливу "програму" аналізу та опису екзистенційних структур повсякденного досвіду людини в термінології, яка, на їхню думку, відтворювала подібний досвід у його повноті, конкретності та особистісній унікальності. Раціоналістичній позиції класичної метафізики представники екзистенціалізму, так само як і згодом постмодерністи, протиставили конкретну людину з її реальною ситуацією, з феноменологічним сприйняттям безпосереднього життєвого досвіду.

Згідно з теорією "проекту" Ж.-П. Сартра, індивід не є заданий самому собі, він, насамперед, проектує себе. "Екзистенція" постає як повсякчас живий момент діяльності індивіда. До того ж не "стійкої", усталеної субстанції, а, радше, ситуації, яка характеризується постійною втратою балансу життєвих можливостей. В філософії класичного екзистенціалізму, так само як згодом і у постмодерністському мисленні, "здобування" смислових констант було пов'язане не зі сприйняттям загально усталеної мети суспільної діяльності, не з "причетністю до здійснення цієї мети кожним окремим індивідом, а зі спроможністю людини через акти свідомості та власного вибору формувати смислові координати своєї життєдіяльності, тобто, з спроможністю індивіда самочинно надавати світу відповідних значень. В антропологічній концепції Ж.-П. Сартра людина не піддається конкретному визначенню саме тому, що спочатку від своєї появи у світі нічого собою не являє. Людиною вона стає пізніше. До того ж такою людиною, якою вона сама себе запроєктує, і згодом зробить. Сартр відмовився від домінування в мисленні першовизначальних причин, загальних понять та абстракцій, які у попередній філософії визначали природу людини. Індивід, згідно з його антропологічною концепцією, висловленою у праці "Буття та Ніщо", стає таким, яким в реальності є його "проект буття-для-себе". Тому свобода людини у її екзистенціалістському тлумаченні і означала відмову від апеляції до "верховного суду", до найвищих інстанцій, якими б вони не були – відмову від всевладдя феномену Бога, Розуму, Природи, або метафізичної сутності.

**ПРОГРАМА "ФІЛОСОФІЯ – ДІТЯМ" М. ЛІПМАНА
У СУЧАСНОМУ ОСВІТНЬОМУ ДИСКУРСІ УКРАЇНИ**

Протягом останнього десятиріччя спостерігаються тенденції до зміни старої, інформаційної, моделі освіти на нову – рефлексивну, що робить акцент на розвитку мислення. Ця зміна стала предметом широкого обговорення, внаслідок активних теоретичних і практичних зусиль філософів. Вони вважають за необхідне довести важливість їх професійного інструментарію для розвитку у дітей навичок критичного, творчого мислення та грамотного міркування. Неминучі світоглядні зміни у розвитку сучасного суспільства вимагають переорієнтації процесу навчання і виховання підростаючого покоління у напрямках його гуманізації та гуманітаризації. У зв'язку з цим, важливим кроком для реалізації зазначених напрямків є необхідність набуття досвіду філософування з раннього дитинства.

Вперше програма "Філософія для дітей" була підготовлена в Інституті з розвитку філософії для дітей (Монтклер, США). Її головними розробниками є проф. М.Ліпман, а також проф. Е.Шарп, Ф.Осканян, Р.Рід, Г.Метьюс, М.Притчард, Ф.Кем та інші. Ця програма розрахована на учнів школи з 1 по 11 класи. Вона зарекомендувала себе як ефективний засіб розвитку розумності і етико-демократичних навичок дітей і отримала високі оцінки авторитетних міжнародних організацій (ЮНЕСКО, Комісії з освіти Європарламенту, а також Міністерства освіти США та ін.). Протягом двох десятиліть вона адаптувалася в різних країнах і сьогодні має статус міжнародної.

В Росії вченими Інституту філософії РАН пророблена значна робота з апробації теоретичного і педагогічного змісту програми "Філософія для дітей". Особливістю російської розробки програми є те, що вона розрахована і на заклади дошкільної освіти. Зі змістом Програми були ознайомлені вчені філософського факультету МДУ ім. Ломоносова та Академії педагогічних наук. Для реалізації цієї програми були підготовлені кадри.

Російські автори програми "Філософія для дітей" вважають пріоритетною форму навчання особливі світоглядні, філософські діалоги. Історичним прототипом повноцінних філософсько-світоглядних діалогів є діалоги Сократа і Платона. Початковим матеріалом для організації навчальних сократівських діалогів слугують вже наявні у дітей (спонтанні) світоглядні уявлення (образи, смисли, пов'язані в свідомості вихованців з такими абстрактними словами, як "добро", "краса", "щастя" та ін.) Розвиваючись в діалозі, спонтанні світоглядні уявлення стають культурними, і в цій якості опосередковують, регулюють поведінку дітей.

В школах України філософська освіта реалізується через предмети "Людина і світ", "Ми – громадяни України", "Планета міркування", "Етика", "Естетика". На рівні дошкільної освіти, на сьогодні, розроблена програма "Я у світі", яка, наразі, є недостатньо доступною для широкого загалу і тому немає можливості дати їй остаточну оцінку. Ця програма забезпечує практику взаємодії суспільного і родинного виховання, психологічну підтримку на різних

етапах розвитку дитини, проте не допомагає розвитку міркування дитини, тобто, вона допомагає дитині "увійти" в світ, адаптуватися в ньому, та не розмірковувати про нього. Вона наче "занурює дитину у воду", але разом з тим не "навчає її плавати".

На відміну від вище згаданих програм, програма "Філософія для дітей" пропонує новий шлях входження філософії в освітній простір творчості школяра. Слід втілювати практику філософування із початкових класів, роблячи акцент на зміст ідей філософів, а не лише на окремі філософські постаті. Основу програми, звісно ж, складають тези і висловлювання філософів різних епох. Та задачею цієї програми є не змусити дитину запам'ятовувати, хто саме висловив ту чи іншу ідею стосовно деякої тематики, а допомагати дитині навчитися розмірковувати, формувати власну унікальну точку зору відносно філософських, етичних та естетичних проблем. Тим самим, стимулювати у дитини критичність мислення, вміння "слухати" і "чути", шукати аргументи на користь власної точки зору. При розробці програми головним інструментом є сократичний метод, основу якого складає діалог між дітьми. І задача вчителя в цьому процесі – координувати бесіду, іноді задавати уточнюючі запитання, але не нав'язувати дітям своє ставлення і пам'ятати, що на філософські питання не може бути неправильних відповідей.

Таким чином, в Україні є передумови і необхідність впровадження програми "Філософія для дітей". Практика розповсюдження філософських знань допоможе поєднати виховання мислячих, активних, свідомих і небайдужих громадян держави і спрощення адаптації підростаючого покоління до реалій сучасного життя. В українській програмі "Філософія для дітей" слід врахувати досвід розробників аналогічних програм з інших країн, але основні акценти ставити на особливості українського менталітету, використати національну літературну спадщину, народну мудрість, педагогіку та, особливо, філософію.

**Є.Ф. Сластенко, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ,
І.П. Скиба, асп., НАУ, Київ**

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ

Філософія техніки одна із молодих галузей філософського знання. Хоча, починаючи ще з давніх часів деякі філософи (Аристотель, Альберт Великий, та ін.) приділяли увагу техніці, а соціальні проблеми породжені технікою ставали предметом філософської рефлексії (в стародавньому Китаї "Книга про дао і де", "Дао-децзин" засуджували прогрес техніки), проте техніка не досліджувалась як самостійний феномен. І лише з усвідомленням того, що техніка в сучасному суспільстві відіграє одну з вирішальних ролей, визначаючи життя суспільства (Тоффлер, Белл), виникає справжній інтерес до філософського дослідження власне техніки.

Аналіз об'єктивної логіки розвитку техніки, передбачає розгляд техніки в рамках наступних підсистем: "техніка – природа", "техніка – людина", "техніка – наука", "людина – техніка – людина", "людина – техніка – соціальне середовище". Філософія техніки відповідає на такі питання: що таке техніка? Яка її природа? Які її витoki? Що вона може дати людині? На рівні з власно фі-

лософською основою, філософія техніки включає і інші форми рефлексії з приводу техніки – історичну, світоглядну, методологічну, аксіологічну, проєктну. До сфери філософії техніки відносять і прикладні задачі, і проблеми, такі, як визначення основ науково-технічної і гуманітарно-технічної експертизи, методологія науково-технічного прогнозування та ін.

Філософія техніки – галузь філософських досліджень, спрямованих на осмислення природи техніки, на оцінку її впливу на науку, суспільство, культуру і людину, на прогнозування можливих соціальних перспектив технічного розвитку. Філософія техніки спрямована на дослідження технічного знання, аналіз і оцінку результатів технічної діяльності.

Основною проблематикою досліджень в сучасній філософії техніки є проблема побудови штучного інтелекту та соціальні наслідки комп'ютеризації, проблеми оцінювання техніки, питання про походження техніки і її зв'язку з природою та суспільством.

В умовах інформатизації, коли техніка все більше перетворюється в вирішальний фактор, який визначає майбутнє людства, питання про зв'язок техніки з природою і суспільством стає одним із ключових.

Традиційне розуміння парадигми технічного прогресу як безграничного процесу "покращення" ґрунтувалося на двох базових ідеях, вироблених наукою і філософією Нового часу. Перша з них – це уявлення про необмеженість природних ресурсів, а друга – розуміння людини як "царя природи", що повинен хазяйнувати над нею. Обидві ці позиції виявилися помилковими, крім того, все більшу популярність сьогодні набуває інше розуміння місця людини в природі, що базується на визнанні того, що людина лише частина природи, що не має можливості існувати поза нею. На початку ХХІ сторіччя техніка набуваючи майже домінантної ваги в житті людства, несе як позитивні, так і негативні наслідки, часом завдаючи невивірної шкоди, створюючи глибокі кризові явища, які охоплюють весь світ.

Цим пояснюється необхідність філософського осмислення сьогодишнього стану техніки і феномена технічного прогресу як зв'язку між технікою, природою та людиною. Варто зазначити, що аналіз на основі лише внутрішньої логіки розвитку техніки залишився в минулому і вже не може задовольняти сьогодення. Очевидно, що прогрес техніки не може спрямовуватися і вимірюватися лише технічними ідеями і їх реалізацією без врахування економічних, соціальних, політичних, етичних, і екологічних параметрів. Тобто багатогранність буття техніки вимагає, щоб вона досліджувалась як соціокультурний феномен, у взаємодії з іншими формами соціального і духовного життя. Такий ракурс дослідження дозволяє говорити про неї, як про закономірний розвиток культурної творчості людини у всій багатоманітності її відносин з навколишнім світом.

На сьогоднішній день, коли розвиток техніки базується виключно на науковій раціональності, вона набуває статусу домінантного і практично незалежного елементу. Оскільки результати розвитку техніки і їх вплив на наше життя стали зростати з більшою інтенсивністю, то і як наслідок вони залишили далеко позаду всі інші форми і види культурного розвитку. Це породжує подвійну природу техніки в сучасній культурі. З одного боку, вона несе потужний конструктивний потенціал для розвитку культури, з другого саме такий

її розвиток має яскраво виражені негативні наслідки. Співвідношення техніки з культурою бачиться нами як продуктивне. Дійсно, якщо техніку розуміти як таку, що визначається лише цілями технічної раціональності, то неможливо пояснити чому ми маємо суперечливі результати її розвитку.

Техніка – це засіб, а не ціль в культурі. Вплив техніки на культуру відбувається через діяльнісні орієнтири, які визначає людина. Тому, на думку Рампа Ф., пасивне прийняття чи активну підтримку сучасної тенденції до зростаючої технізації слід розуміти як культурну дію, тобто як згоду з певною системою цінностей. Тобто спроби вирішення проблем, негативних наслідків спричинених технічним розвитком без переосмислення існуючих уявлень про характер технічної діяльності, системи соціальних цінностей і цілей, що регулюють цю діяльність, є безперспективним [Рамп Ф. Перспективи філософії техніки // Філософія техніки в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С. 83-84].

Технічний прогрес має сенс тільки в тому випадку, коли він покращує умови людського буття, підвищуючи рівень матеріального життя людей, веде і до духовного зростання або принаймні відповідає його рівню. Як влучно висловився Швейцер А. "Фатальним для ...культури є те, що її матеріальний бік розвивається набагато сильніше, ніж духовний. Рівновага її порушена...культура, що розвиває лише матеріальний бік без відповідного прогресу духовного, подібна до корабля, який... мчить назустріч катастрофі" [Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973. – С. 98].

На сьогоднішній день все більше значення набуває відповідальність вченого, інженера, техніка за свої дії перед природою і суспільством. В самому інженерному середовищі виростає необхідність філософського усвідомлення феномена техніки і власної діяльності з приводу її створення і соціальним наслідкам технічного розвитку. В філософії техніки формується програма гуманізації і гуманітаризації світогляду як вираження людської сутності.

Я.А. Соболевський, магістр філософії, Київ
jedysob@mail.ru

ФОРМУВАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

В останні десятиліття не лише в католицизмі, але й у філософських колах все більшу підтримку здобуває вчення про людину Кароля Войтили, яке він розробляв починаючи з 1950-х рр. (50-ті рр. XX ст. – це найбільш інтенсивний період його наукової праці). Займаючи досить консервативну позицію в питанні оновлення католицької догматики, К. Войтила завжди виступав за оновлення філософської бази Католицької Церкви, особливо стосовно вчення про людину і суспільство.

Саме в часи Другого Ватиканського собору (1962-1965) К.Войтила ставить за мету створення нової філософсько-теологічної концепції особистості. У 1966 році в польському науковому журналі "Знак" ("Znak") він публікує працю під назвою "Персоналізм томістичний" ("Personalizm tomistyczny"), в якій формулює своє прагнення розробити нову концепцію розуміння людини, щоправда, не в аспекті персоналістичної онтології, а швидше етики та прак-

сеології. Цей задум виник, як відповідь на твердження церкви, в середині минулого століття, про відсутність католицької антропології.

В його дисертації "Оцінка можливості створення християнської етики на основі системи Макса Шелера" (1959), а також в книгах "Таємниця та людина" (1951), "Любов та відповідальність" (1960) антропологічна проблематика ґрунтується на етиці й тісно з нею пов'язана. Ще одна праця К.Войтили "Особистість і вчинок" (1969), яка акцентує увагу на таких етичних проблемах, як людська гідність, соціальні права та особистість, викликала жвавий інтерес в католицьких наукових колах. Вона з'явилась в умовах "специфічного клімату", який супроводжував її написання та спонукав його до роздумів [Wojtyła K. Osoba i czyn. – Kraków, 1969. – S. 23-24]. Цим своєрідним кліматом, про який йдеться, була соціалістична Польща, з тогочасним протистоянням католицизму та марксизму. Такі складні соціокультурні умови потребували нового дослідження, чим саме і займався К. Войтила.

Філософські праці польського філософа і теолога складно співвіднести з конкретним філософським напрямом чи течією: погляди К. Войтили балансують на межі етики та філософської антропології, можливо з невеликою перевагою в бік першої. І це не дивно, адже він 25 років був завідувачем кафедри етики Люблінського католицького університету.

Працюючи над дисертацією, тоді ще молодий священик був вражений томізмом, його могутністю та простотою. Ця любов до томізму пройшла крізь все його життя, а постійне порівняння з іншими школами спонукало до думки про необхідність укріплення неотомізму феноменологією. У своїх дослідженнях К.Войтила використовував не тільки вчення послідовників Томи, але й попередників: Платона, Арістотеля, Августина, а також філософів Нового часу – Д.Юма, І.Канта. На вчення останнього він звернув увагу завдяки М.Шелеру, і навіть, запозичив мотиви категоричного імперативу для аналізу персоналістичної норми поведінки.

Незважаючи на позицію Ватикану, який негативно ставився до багатьох тогочасних філософських течій, і зокрема, до екзистенціалізму та феноменології (енцикліка папи Пія XII "Humani generis"), Войтила активно використовував їх у своїх наукових дослідженнях. З його точки зору, ці напрямки вкрай необхідні для пізнання людини "з середини", щоб доповнити неотомізм, який спрямовує свої сили на вивчення "ззовні". Людина є "єдиним об'єктом, який необхідно досліджувати ззовні та з середини" [Wojtyła K. Dyskusja // Znak. – Kraków, 1951. – № 1. – S. 7]. Окремо, жодна з цих систем не дає повноцінної картини, бо неотомізм не досліджує внутрішній стан людини, а феноменологія не звертає належної уваги зовнішньому духовному стану людини. Войтила не є послідовником Гуссерля, він успадковує загальну позицію феноменології, використовуючи її суб'єктивно-ідеалістичну установку для доказу релігійних положень об'єктивно-ідеалістичного положення на світ.

Виступаючи на науковій конференції в Люблінському університеті, К.Войтила наголошував на необхідності розгляду неотомізму, як відкритої до інших філософських течій системи. В той час, як багато хто з католицьких вчених скептично оцінювали можливості неотомізму стати основою для сучасного католицизму, К.Войтила виступав з пропозицією об'єднання неотомізму, як різновиду об'єктивного ідеалізму і феноменології, як різновиду суб'єктивного ідеалізму.

ІНШИЙ ЯК РЕАЛІЗАЦІЯ МОЄЇ ДОСТЕМЕННОСТІ

Проблема Іншого голосно звучить в філософській думці протягом всього її існування. Але питання яке б мені хотілось підняти стосується не тільки коекзистенціальної проблематики, але й моментів які пов'язують людину зі світом як з Іншим та виражають її сутнісний зв'язок у відношенні Ми. Тож проблема Іншого розглядається тут в троїстому союзі: Я-ТИ, Я-МИ та Я-СВІТ.

В екзистенційній філософії достеменна реалізація людини, її духовне та моральне творення, її творчий потенціал та навіть вдовolenня її життєвих потреб чітко пов'язуються з існуванням Іншого, як сутнісного вираження мого потенціалу, як відображення та віддзеркалення мого внутрішнього світу та моїх інтенцій спрямованих назовні, а отже не доступних та незрозумілих мені без очей стороннього. Але в такому разі постає питання, ким же для мене є той Інший, особливо в сьогоdnішньому світі? На мій погляд ми не можемо дати чіткої відповіді на поставлене питання, оскільки Інший, як суттєво інший прояв буттєвості завжди є в-собі буттям, а отже закритий для нас, та ми можемо хоча б спробувати наблизитись до розуміння його як Іншого для мене. Також ми не можемо заперечувати існування оточуючого світу для нас. Саме в цій реальності ми і здійснюємо свій власний проект. Вона виступає нашим підґрунтям, помічником, провідником та почасти й рушійною силою нашого власного проекту, нашого шляху до достеменного відродження своєї особистості. Як зазначає відомий іспанський філософ Х.Ортега-і-Гассет людина наче кентавр: одна частина її належить світу і є нерозривною з ним, а інша тяжіє вийти з нього і належить вже надприродному потягу до трансцендентності, до творчої реалізації себе, наближення до буття. В своїй потребі жити людина досягла не аби яких успіхів і таким чином довела, що цей світ багато значить для неї, використовуючи його потенціал вона реалізує свій, та в той же час використовує це задля подолання перешкод, які власне створює людині цей світ, аби вона змогла виявити і зреалізувати себе. Отже світ виступає Іншим для нас, таким же загадковим, незрозумілим та інколи навіть страшним, але без усвідомлення першоосновного зв'язку з ним людина ніколи не зможе наблизитись до Іншого Я та досягти своєї достеменної повноти.

Відношення Ми – складне та неоднозначне, особливо сьогодні, коли це слово викликає навіть певну відразу. Індивідуалістичні прояви у всіх сферах життя людини настільки поглинули її сьогодні, що говорити повною мірою про це відношення Ми майже неможливо, тому що його майже не існує. Але відчуження від колективу, від соціуму, від Інших ніяк не зможуть допомогти людині в досягненні щастя, адже будь-який проект так чи інакше пов'язаний з Іншим, з його допомогою. Самотужки нам не під силу реалізація багатьох речей. Спрямування на відношення Ми не означає колективізацію, воно означає віру в Іншого як можливість та сприйняття його як допоміжної ланки, останньої картинки величезного пазлу моєї особистості, особистості кожного з нас. Вираз, що сьогодні "кожен за себе" не може мати реальної сили та

ваги для людини, яка прагне пізнати світ, пізнати себе, відкрити в собі свій творчий потенціал та сенс свого існування.

Та відношення до Іншого лише як до засобу реалізації моїх потреб та планів також неприйнятне, адже воно затуляє бачення його сутності, його достеменності, а отже не може відкрити нам нашої. Перш за все ми повинні сприймати Іншого як свободу, таку саму як і ми. За допомогою таких понять як віра та любов (за Дж.Ваттімо) ми в змозі встановити вільний комунікаційний простір, здатні вести діалог та вміти почути Іншого, що дозволить нам почути і себе. Н.Аббаньяно вважає, що ми природно пов'язані з Іншими через поняття народження та смерті, що вже ставить нас в залежність від Іншого. Ми з'являємось в світі, де вже є Інший, та залишаємо його так само як і всі Інші. Форми відношення можуть бути різними: любов, дружба, ненависть, відроза – та всі вони відкривають нам безмежний світ Іншого як наближення до буття, який може бути відчинений нам лише через початкове відношення довіри.

Отже коекзистенційна проблематика, співіснування людини з людиною прописано нам від початку до самого кінця нашого існування. Не ворожість Іншого та не ворожість до Іншого – основа довіри до світу. Принцип індивідуальності, як не парадоксально це звучить, не може не бути суспільним. Людина прагне достеменності, та лише єднання з іншим як зі світом можливостей через коекзистенційне відношення Ми, через відкритість та довіру Іншому може відкрити нашу власна сутність, наш власний достеменний проект.

Л.В. Філь, асп. ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

КОМУНІКАТИВНА ПРИРОДА СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ У КОНТЕКСТІ ОНТОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ДЖ. Р. СЬОРЛЯ

Фундаментальні зміни у сучасному глобальному світовому просторі позначаються майже на всіх соціальних сферах життя суспільства. Динамізм соціальних процесів, загострення протиріч міжкультурних відносин і продукованих ними кризових станів обумовлюють актуальність дослідження соціальної реальності у соціально-філософському контексті. Сучасне наукове знання про соціальну реальність не може бути сформоване без скрупульозного аналізу праць представників західної соціально-філософської думки. Тим більше, що у сучасній філософії аналіз соціального буття часто поєднується з логіко-лінгвістичним. "Лінгвістичний поворот" у філософії середини ХХ ст. характерний для таких філософських напрямків, як феноменологія, герменевтика, структуралізм. Відтак в межах цих напрямків формуються "філософія лінгвістики", "комунікативна практична філософія", "аналітична філософія" та ін.

Філософське осмислення феномену мови в аналітичній філософії сприяє аналізу мови, який розуміється як шлях до філософського дослідження мислення і знання. В аналізі мови суттєвою стає характеристика співвідношення мови та позамовної реальності, співвідношення мови і діяльності людини, у тому числі і соціальної. Виходячи з цього, завдання філософії полягає у вияв-

ленні формальних механізмів, які роблять можливою передачу та розуміння мовного значення від того, хто говорить, до того, хто слухає. Передусім, здійснюється спроба виявити вплив пізнавальних здібностей людини на сприйняття та розуміння мови та світу, а мова, у свою чергу, все більш починає розглядатися як засіб аналізу феноменології людського сприйняття і комунікації.

Комунікативну природу соціальної реальності у своїх працях досліджує американський філософ і логік XX ст. Дж. Р. Сьорль. На його думку, у процесі комунікації відбувається конструювання соціальної реальності, з яким пов'язана проблема здійснення символічного примусу, як свідомого, так і не-свідомого. Комунікація розглядається як рух смислів у соціальному часі й просторі. Дж. Р. Сьорль класифікує висловлювання на основі думки про те, що деякі висловлювання (констатації, описи, твердження, пояснення та т. і.) націлені на те, щоб слова відповідали світу, а інші висловлювання (вимоги, накази, клятви, обіцянки і т. і.) пов'язані з необхідністю відповідності світу словам. Ця ідея є продуктивною як для дескрипції різних типів висловлювань, так і для розрізнення функцій того, хто передає, і того, хто сприймає повідомлення: адресант здійснює пристосування світу до слів, в той час, як адресат навпаки – пристосовує слова до світу.

Дж. Р. Сьорль робить акцент на відмінностях між притаманними об'єкту та залежними від спостерігача властивостями, тому що соціальна реальність може бути досліджена тільки на основі аналізу цих відмінностей. Дослідження Дж. Р. Сьорля соціальної реальності мають онтологічний характер. Соціальна онтологія конкретизована Дж. Р. Сьорлем в концепції інституціональної реальності. В якості необхідного і достатнього методологічного апарату він використовує три поняття: "колективна інтенціональність", "призначення функції" і "конструктивні правила". Для адекватного розуміння соціологічної конструкції Дж. Р. Сьорля необхідно прийняти до уваги ще один елемент – "Background" – це здібності, завдяки яким стає можливою взаємодія людини з її оточенням. Послідовне розкриття цих категорій складає зміст соціально-онтологічної концепції Дж. Р. Сьорля.

Функції за Дж. Р. Сьорлем не властиві самому об'єкту пізнання, а залежать від спостерігача. Колективна інтенціональність – це не тільки участь у спільній діяльності, а й поділ загальних інтенціональних станів, таких як переконання, бажання і наміри. Визначення змісту колективної інтенціональності необхідне для розкриття сутності соціальних фактів. Але колективна інтенціональність не може бути редукована до індивідуальної інтенціональності. За Дж. Р. Сьорлем, існують також правила, які не тільки регулюють, а й створюють саму можливість соціальних дій. Ці правила Дж. Р. Сьорль називає конструктивними правилами.

Дж. Р. Сьорль у контексті конструювання соціальної реальності досліджує проблеми мови, яка імпліцитно містить у собі ті чи інші соціальні структури. Проблеми мови, її відкритості, потенцій, механізмів і засобів впливу на соціальні зміни досліджували такі зарубіжні та вітчизняні філософи, як Ф. де Сосюр, Е. Бенвеніст, Дж. Остін, Л. Вітгенштейн, О. Потєбня, Ю. Лотман, М. Попович та інші. Теоретичні уявлення про те, що соціальна реальність конструється в її репрезентаціях, пов'язані з працями класиків соціології –

М. Вебера та Е. Дюркгейма. Ці проблеми мають місце у роботах як соціологічного, так і міждисциплінарного спрямування П. Бергера, Т. Лукмана, П. Бурдьє, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, С. Московичі, М. Фуко, А. Щюца; у структурно-семіотичному аспекті – у роботах Р. Барта, У. Еко та ін.

Зусилля дослідників спрямовані на створення загальної теорії мови, яка була б адекватною вирішенню сучасних проблем в галузі лінгвістики, психології та ін. Дослідження Дж. Р. Сьорля у сфері створення штучного інтелекту зосереджені на можливості комп'ютерного моделювання психіки людини, його інтелектуальної діяльності. Його відомий мисленевий експеримент ("аргумент китайської кімнати") покликаний довести, що маніпулювання формальними символами, котрі складають основу "обчислюваної" моделі свідомості, не дає розуміння самого змісту висловлювань. Як підкреслює Дж. Р. Сьорль, комп'ютерним програмам властивий синтаксис, однак у них взагалі відсутня семантика (яка не може розглядатись окремо від інтенціональності мови та суб'єктивної свідомості).

Підводячи підсумки, можна підкреслити необхідність теоретичних і практичних досліджень мови і мислення. Переосмислення уявлень про сутність і функціонування соціальної реальності сприятиме глибшому розумінню соціальних процесів, що, в свою чергу, дає можливість їх прогнозувати.

І.П. Цимбалій, канд. філос. наук, асист., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ

ПРИНЦИП ІСТОРИЗМУ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФУВАННЯ ПОЛЬСЬКИХ РОМАНТИКІВ

На початку XIX ст. в національних культурах відбувається глибоке зацікавлення власною історією. Основою, на яку спирався такий інтерес було просвітницьке та передромантичне захоплення історією та проблема збереження пам'яті народу.

Польська дослідниця творчої спадщини польських романтиків М.Яніон говорить про історизм, як про фундамент романтизму. Вона наголошує, що романтизм інакше від попередніх напрямків розглядав сенс історії, що історіософічні пропозиції романтизму надали йому нового звучання [*Janion M. Romantyzm i jego media // Prace wybrane: w 5 t. – Kraków, 2001. – Т. 4. – S. 192*].

Головною причиною актуалізації історичної тематики у польському романтизмі було не стільки бажання осмислити минуле свого народу, скільки прагнення спроектувати відродження колишньої слави у майбутньому. А.Міцкевич, читаючи лекції в Коллеж де Франс, неодноразово підкреслював думку про те, що дослідження будь-якого минулого не є головною метою романтика, а у своїй збірці філософських сентенцій "Думки і зауваження" він писав, що давнина мала свідчити про майбутнє, оскільки минуле завжди містило у собі передумову майбутнього [*Mickiewicz A. Dziela. – Warszawa, 1955. – Т. IX. – S. 31*].

У польських працях з історії ідей поняття "історіософія" часто перекидається терміном "філософія історії". Історіософія тут означає загальні роздуми над історичними подіями та їхнім перебігом, виявленими в його процесі закономірностями, над напрямом, сенсом і остаточною метою історичного

процесу. Однак у польських романтиків вона мала ще одне значення, яке відрізняло її від філософії історії, і полягало воно в тому, що історіософія окрім минулого стосувалася ще й майбутнього.

Характерною рисою польської романтичної історіософії було перенесення минувшини у сучасність і майбутнє, яке поєднувалося із зворотнім процесом – перенесення сучасності в минуле.

До площини історіософії належить ідея єдності слов'ян. Окрім того, однією із основних проблем романтичної історіософії є вміщення слов'ян у створені ними схеми загальної історії, тобто пошук початку історичного шляху та призначення слов'ян.

Спроба "включення" слов'ян у загальноісторичні рамки створювала перспективу для роздумів над слов'янською проблематикою. Однак його значення полягало у впровадженні цієї перспективи до ширшого проблемного кола, в якому питання про слов'янщину торкалися основних проблем епохи. Серед них: стан тогочасної Європи і напрямки її політичного та цивілізаційного розвитку, роздуми над сучасною цивілізацією, переоцінка поглядів на історичний процес і вирішальні історіотворчі чинники. Безперечно, що найважливішим досягненням було визначення в польській романтичній історіософії слов'ян як суб'єкта загальної історії, який був рівноправним із рештою спільнот, але мав на меті виконання власної історичної місії.

Польські романтики були переконані, що історія є цілісністю, в якій окремі події внутрішньо пов'язані між собою, втілюють у собі чітко окреслені закономірності, а історичний процес рухається у наперед визначеному напрямку до чітко визначеної мети. Така мета, як вони наголошували, знаходиться за межею сучасності, хоча проникнути до неї, поглибити і оцінити її цілком можливо. Ця історіософія бачила майбутнє як здійснення всеслов'янської єдності, яка трактувалася як член загальнолюдської та загальноісторичної спільноти. Історичний процес для польських романтиків був реалізацією певних цінностей, його сенс становили цілісність, закономірність, напрямок та мета.

Вони були переконані, що сутнісною характеристикою історії є закладений в ній моральний порядок, одвічна боротьба добра і зла.

Історію романтики розуміли з одного боку, як таку, де проявляє себе Бог, а з іншого – як особливий шлях спасіння людства.

У дослідженні історії польські романтики надавали дуже великого значення поняттю дії, яка є, на їх думку, предметом історії. Навіть епохи вони схильні були розрізняти за подіями, що мали великий вплив на життя людства і викликали в ньому великі зміни (наприклад, французька революція).

Історіософія польського романтизму керувалася культом великих героїв і часто насичувалася містичною інтерпретацією. Особливо ця тенденція проявлялася під час прочитання історичного процесу крізь призму визначних періодів рідної історії, які мали б стати орієнтиром і взірцем для сучасності.

Рушійною силою історії польські романтики вважали дух народу, який виражається в його традиціях, ідеях, моралі. Окрім того, важливу роль, на їх думку, тут відіграє визначна особистість, яка є виразником національного духу і діє у відповідності з національною традицією. Така людина була своєрідною "таємницею історії".

Роль визначної особистості, на думку польських романтиків, міг виконувати не лише окремих індивід, але і цілий народ.

Таким чином, можемо зробити висновок, що принцип історизму є засадничим у філософії польського романтизму. Дослідження проблем, якими переймалися мислителі польського романтизму є надзвичайно актуальними і сьогодні.

***О.К. Шевченко, канд. филос. наук, ст. науч. сотр.,
Ливадийский дворец-музей, Ялта***

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Вопрос о существовании национальных школ в философии истории не так прост как кажется на первый взгляд.

Принято говорить о французской, английской, немецкой, иногда русской школы в философии истории. При этом немилосердно обделяются другие нации Европы. И если об итальянской или испанской школах можно встретить глуховатое упоминание в литературе (как правило связанное с двумя-тремя именами) то об австрийской, швейцарской, венгерской или польской школе – тишина. Для анализа особенностей малоизвестной национальной школы в философии истории возьмем польскую историософскую традицию.

Причины несправедливости по отношению к польской философии истории кроются, по видимому, в нашем понимании концепта "школа" в Философии истории. При ее выделении в некую обособленную данность речь идет прежде всего об особенных, нормированных, максимально формализованных методологических принципах познания прошлого. В этом смысле о национальной польской историко-философской школе не может идти даже речи. Она не имеет оригинальных и вместе с тем конкретных, доведенных до уровня формулы методик познания прошлого. Но следует только обратиться к предельным основаниям польской философии истории, взглянуть на общие принципы исторического познания, как она обретает самостоятельность и гносеологическое своеобразие. Причем последнее, присуще только польской философской школе.

Три исходные посылки польской философии истории [Vykoukal J. Polska historiografia XX wieku czyli przygody pewnych motywów historii nowożytnej i najnowszej (oczami czeskiego historyka) // <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/vykoukal.pdf>]:

1. Жесткая, неподвергающееся сомнению детерминация прошлого и будущего.

Польские историки легко и непринужденно обосновывают целесообразность процессов прошлого исходя из гипотетичного варианта будущего... и наоборот. Для польской историографии нет прошлого как такового, как отдельного объекта изучения. Более того, историческое прошлое не является предметом, хладнокровно расчленяемым академическим сообществом. В каждой научной работе польские историки опровергают и разрушают тезис о том, что "история не знает сослагательного наклонения". То, что не произошло в прошлом, обязательно произойдет в будущем. Старая ситуация будет "переиграна" по новому. Чтобы быть готовым к этому необходимо четко отработать на интеллектуальном уровне альтернативную историю и спроецировать ее на поступки людей в будущем.

2. Историография любого вопроса это не поиск фактов, событий, аналогий, а ревизия прошлого с позиций морально-политической необходимости.

Практически любая, сколь ни будь серьезная историческая книга вышедшая в традициях Польской национальной школы – архи актуальна. Ибо она создается в контексте нравственной и властной необходимости дня сегодняшнего. Именно пресс морали и политики выжимает для польской историографии сок фактов, событий, аналогий.

3. Видение истории в антиномиях, контрастах: нация-государство, реализм-идеализм, оптимизм-пессимизм, Запад-Восток.

Польские историки принципиальны и жестки в своих тезисах и выводах. Классификация событий всегда тверда, цельна и не знает неопределенностей или двусмысленностей. Эта ситуация задается жесткой матрицей формальной логики: истинно либо "А", либо "Б", справедливо, положительно... либо "А", либо "Б". Любой исторический процесс протекает в изначально очерченном русле, границами которого является в конечном счете "Добро" и "Зло". Цель историка – выявить этот контент в любом событии и связать полученный результат с судьбой Польши.

Нельзя не признать, что эти базовые посылы, придают польской философии истории особый шарм и колорит. Они позволяют вполне обоснованно утверждать, что конкретные методы исторической науки для польской философии истории проблема второстепенная, прикладная, всецело подчиненная главной цели: формированию целостного, яркого и красочного исторического сознания польской нации.

А.А. Шеститко, БГУ, Минск, Беларусь*
Anna_Shestitko@mail.ru

ПОВОРОТ К ЯЗЫКУ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЯЗЫКЕ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Современное социальное пространство может быть описано как пространство коммуникативного взаимодействия, осуществляемого в языке. Специфика определения сущности языка в тех или иных программах современной философии задает соответствующую перспективу рассмотрения особенностей социального, межкультурного, политического взаимодействия в целом.

Традиционно языковую проблематику в философии связывают с онтологическим проектом М. Хайдеггера, герменевтическим проектом Х.-Г. Гадамера, экзистенциальной программой Ж.-П. Сартра. Еще одним фундаментальным направлением в философии XX века, обратившим внимание не только на проблему науки и статуса научного знания, является аналитическая философия.

Долгое время в отечественной литературе доминировала точка зрения, согласно которой аналитическую философию XX века ассоциировали исключительно с этапом логического позитивизма. В результате, все многообразие аналитических концепций и методологических программ сводилось к методу логиче-

* Рецензент – канд. філос. наук, доц. Легчилин А.А.

ского анализа. На протяжении XX века в истории аналитической философии можно зафиксировать отдельные этапы, связанные со сменой предмета и трансформацией самого аналитического метода: от логического анализа периода логического позитивизма, к лингвистическому анализу периода формирования концепций философии языка к концептуальному анализу, тесно связанному с холистскими направлениями в аналитической философии второй половины XX века.

В этом отношении и лингвистический поворот, который принято связывать с одноименным сборником Р. Рорти, был не единственной языковой революцией в аналитической истории. Трансформацию представлений о языке можно обнаружить на следующих этапах.

Прежде всего, это логический проект Г. Фреге, задавший своеобразный языковой акцент для формирования любых научных программ, которые неизбежно будут описывать мир с помощью языка. Сюда же можно отнести проект раннего Л. Витгенштейна, периода "Логико-философского трактата". Язык на данном этапе развития аналитической философии выполняет второстепенную по отношению к научному знанию роль и призван, прежде всего, быть предельно ясным, логически непротиворечивым и универсальным, отражая в вербальной форме знание о мире. Фундаментальным тезисом для логических программ данного периода является высказанное еще Парменидом положение о тождестве бытия и мышления, которое представители аналитической философии трансформируют в тождество структур мира языковым структурам, обозначив, тем самым, условие и основание для построения идеальных языковых моделей, способных описать все факты мира.

Вторая "языковая революция" связана с "Философскими исследованиями" Л. Витгенштейна и изложенной австрийским мыслителем теорией языковых игр как форм жизни [Витгенштейн Л. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Т. 1]. Язык в философии позднего Л. Витгенштейна приобретает онтологический статус, но не искусственно созданный по образцу математического знания идеальный язык, а язык повседневного общения, речевого взаимодействия – язык практики. Дальнейший поворот к обыденному естественному языку нашел свое продолжение в работах Г. Райла, Дж. Остина, Дж. Серла, П. Грайса. При этом характерной особенностью данного периода является представление об обыденном языке как бесконечной совокупности различных речевых актов. Речевой акт выступает не просто произнесением различных предложений, но полагается в качестве коммуникативного действия, а, следовательно, предполагает направленность на другого субъекта взаимодействия, наличие мотивов и целей. А главным требованием философского анализа речевого акта становится требование контекстуального анализа, т.е. анализа всякий раз уникального и единичного коммуникативного взаимодействия в конкретной речевой ситуации. Кроме того, представление о языке как языке общения оказывает влияние и на традиционную для аналитической философии проблему значения, которое определяется уже за пределами классической теории референтности, но отсылает к тезису Л. Витгенштейна о том, что значение есть употребление.

Наконец, третий, условно называемый нами, "лингвистический поворот" в аналитической философии XX века ассоциируется с т.н. холистскими кон-

цепциями языка, связанными, прежде всего, с именами У.В.О. Куайна и Д. Дэвидсона. Представители данного направления аналитической философии возвращают статус собственно логическим проблемам языка, стремясь объединить логическую, семантическую и прагматическую составляющие, которые были разорваны представителями философии языка, сделавшими акцент на языковой прагматике. Язык для У.В.О. Куайна и Д. Дэвидсона предстает в качестве неразрывного единства трех перечисленных компонентов. В аналитическую философию данного направления возвращается проблема взаимодействия языка, сознания и мира, снятая, а фактически не решенная философией лингвистического анализа. Для программы "радикального перевода" У.В.О. Куайна значение наших высказываний о мире определяет не только языковое пространство, аккумулирующее конвенционально закрепленные значения, но также мир как таковой [Куайн У.В.О. Слово и объект. – М., Логос, 2000]. Натурализм У.В.О. Куайна подчеркивает непродуктивность (что подтверждает ситуация с переводом совершенно незнакомого языка) отождествления языка и мира. Анализ, таким образом, предстает как всякий раз уникальная процедура соотношения значений языка с реальными фактами, преодолевающая разрыв между языком, сознанием субъекта и окружающей действительностью. Принципы холизма, когерентности и доверия, выдвинутые Д. Дэвидсоном в теории "радикальной интерпретации" также подчеркивают необходимость преодоления такого рода разрыва, а также обосновывают ценность понимания как основной цели коммуникативного взаимодействия как взаимодействия в языке.

Взаимодействие философии и науки, гуманитарного и естественно-научного знания на протяжении всей истории их существования являлось противоречивым, отражало стремление предпочесть одну форму описания мира другой. Сегодня, когда к философским исследованиям предъявляют требования практической значимости, организованной в соответствие с идеалами научных результатов, представителям гуманитарного знания брошен очередной вызов. Стремление перевести современные философские исследования в разряд разновидности научных нивелирует статус и роль философии как таковой. В этом отношении, программа аналитической философии представляется существенным ответом на вызовы со стороны науки, ибо является одним из немногих в современной философии направлений, сохранившим собственно философские принципы описания мира с помощью логического, лингвистического, концептуального анализа, который оказывается продуктивным при исследовании самых различных объектов социо-культурной реальности.

Л.Л. Шкіль, асп., КНУ ім. Т. Шевченка, Київ
Shkill@bk.ru

СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ АНАЛІЗУ ВЛАДИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

Темою влади філософи цікавилися в різні періоди нашої історії. Ця тема є актуальною і в наш час. Для французького філософа Мішеля Фуко тема влади

була центральною в останнє десятиліття його життя. В багаточисельних історичних аналізах, які він зумів проробити у відношенні притулків, безумства, медицини, тюрем, сексуальності, він вивчав швидше її функціонування, те, "як" вона реалізується. Філософ стверджує, що "ми існуємо в умовах влади, котра бере на себе відповідальність і за тіло, і за життя, або, якщо завгодно, бере в цілому відповідальність за життя з обома її полюсами – тілом і населенням" [Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1975 – 1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – С. 267]. Отже, влада функціонує як відповідальність за життя. Якщо у Т. Гоббса й інших філософів влада виводиться як результат суспільного договору й добровільних обмежень, прийнятих з метою самозбереження, то у Фуко порядок сам формує своїх суб'єктів. Це перевертає традиційну політичну антропологію.

Найбільш цікавим у М. Фуко є соціологічний аспект аналізу влади, що безпосередньо пов'язаний з юридично-державною моделлю примусу громадян, як абсолютної привілегії державного апарату по відношенню до суспільства і особистості. Він задається питаннями: як політичне буття людини включається і функціонує в соціальному просторі? Які при цьому діють механізми державного всепідкорення особистості?

Якщо припустити, вважає філософ, що юридична влада – це єдина влада в державі, то як тоді бути з наявністю законодавчої, виконавчої влади? Необхідно визнати, що такий розподіл влад і є розподіл державної праці з метою досягнення оптимальних умов для його кращого функціонування і відповідного примусу громадян. М. Фуко переконаний, що держава в організації суспільства не може володіти монополією влади, як єдиної тотальності соціального буття. Влада ніколи не належала їй одній. Мислитель дистанціюється від прагнення відкрити владу в її чистому виді або досягти її останні цілі або причини.

М. Фуко показує, що окрім політичної влади в суспільстві існують владні відношення, які проявляються в економічній, духовній, релігійній, моральній сферах, причому саме остання сфера являється розподілом між державним і політичним суспільством.

В процесі дослідження французький мислитель зіткнувся з проблемою співвідношення влади і суспільства, а також з труднощами визначення механізму відчуження людини від держави. На думку Фуко, владні відносини в суспільстві і влада держави – далеко не одне і теж. Отже, в умовах різноманітних владних відносин в суспільстві зведення держави до домінуючих, виключно політичних відносин неправильне.

Стурбованість автора проблемою співвідношення держави і людини призводить до більш широкого погляду на питання примусу і підкорення, що пронизує ледь не всю ієрархізовану реальність. В цьому зв'язку проблема держави, влади і насилля займає особливе місце в роботах М. Фуко, який підходить до їх аналізу з позицій глибокого вивчення культури, як оновоположного пласти людської цивілізації, що існує поза свідомістю індивідів, але який визначає їх поведінку і відношення до держави.

Мислителя ж цікавить влада як подія, себто незалежно, від чийого імені вона маніфестує себе, є вона легітимованою чи ні. Він відмовляється від

визначення влади владної функції через модус володіння: хтось, хто посідає владу, є суб'єктом влади.

У розумінні М. Фуко влада є способом, яким певні дії модифікують інші дії. Таким чином, не існує влади у чистому вигляді – влада існує лише у процесі своєї реалізації. Крім того, влада не є функцією згоди, або делегацією повноважень.

Влада, на протипагу насильству, визначається тим, що це є спосіб дії, який не впливає на інших безпосередньо і миттєво. Таким чином відносини влади можуть реалізуватися, коли "інші", стосовно кого влада здійснюється, визначаються як дійові особи. І тому лише у процесі реалізації конкретних владних взаємин можливе розкриття цілого поля реакцій та результатів. Зрозуміло, що ця концепція не заперечує зв'язку влади із застосуванням насильства та отримання згоди. Механізм виключення все ж таки є складовою влади, і користується цими механізмами, насамперед, держава.

Влада спрямовується не вибірково, а присутня завжди і скрізь і цією своєю присутністю пронизує усі рівні соціального буття. Сама заборона на обговорення тих чи інших тем в цих умовах виступає як означаючий фактор, тому основна мета роботи філософа і полягає в тому, щоб розшифрувати симптоми мовчання, змусити говорити все – і безумство, і сексуальність, і злочин, і хворобу.

Отже, центральним моментом філософії влади М. Фуко є критика здійснення влади як панівного утворення. Адже говорячи про владу ми спонтанно уявляємо її собі як закон і заборону, як заборону та пригнічення, і важко уявляємо її собі в якості позитивних механізмів та ефектів. Характер влади, на його думку, маючи широкий спектр прояву, дуже важко вхопити й визначити остаточно.

ЗМІСТ

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Античність, Середньовіччя, Відродження)"

Александрова О.В.

Християнське осмислення абсолютної реальності
як основи становлення людської особистості 3

Богун К.М.

До проблеми співвідношення принципів антропоцентризму
та теоцентризму в античній та середньовічній філософії 5

Бойченко О.І.

Легізм: вчення про три чинники стабілізації державної влади 8

Бокал Г.В.

Категорії пракрити та пуруша
в філософській спадщині даршани санх'я 9

Бугайченко А.І.

Час як рухомий образ вічності у Платона 11

Будз Г.І.

Формування кореспондентської концепції істини
в античній філософії 13

Василенко К.М.

Закони Лікурга і Солона як реалізація концепції однорідності політичної влади
та культурної традиції в античному світі 14

Василенко Ю.В.

Образи цзюнь-цзи і шен-жень
як смисложиттєві рівні представлені в "Лунь Юй" 16

Вербицька І.В.

Діатонічна будова космосу в філософії Платона 18

Гончарук К.О.

Діалогічне розуміння апофатичного "ні" в світлі божественного "так"
("Corpus Apeoragiticum") 20

Дойчик М.В.

Філософія гідності доби Відродження 23

Дронт С.

Августин і Д. Юм: два вектори в розумінні часу 26

Дудолодова Л.В.

Специфіка античного бачення людської тілесності 29

Зборовська К.Б.

Вплив творів античних мислителів (Платона, Арістотеля, Цицерона)
на державну концепцію Ф. Прокоповича 31

Кірюхін Д.І.

Інтегративна функція iustitia commutativa в теорії справедливості Арістотеля 32

Михайлова І.І.	
Щодо "благочестивого платонізму" Марсіліо Фічіно	34
Нікітіна М.	
Рудольф Штейнер: "Град Божий" в августинівському християнському містицизмі.....	36
Омельяничук О.	
Християнська спів'єдність любові-істини та гностична антиспрямованість	38
Петік Я.О.	
Діалектика єдиного та іншого у діалозі "Парменід"	
як аргументи проти критики теорії ідей.....	40
Петленко І.В.	
Специфіка статусу даршан чарвака і локаята у філософському дискурсі Індії.....	40
Плакида А.О.	
Нумерологія в філософській культурі Стародавнього Китаю	43
Рудич О.Ю.	
Реалізм чи утопія як одна з антиномій людського розуму	44
Саліженко Ю.С.	
Феномен совісті в античній та християнській свідомості	46
Сідоріна Є.В.	
Ісихастський досвід на шляху побудови нової антропології	48
Стародубець Х.В.	
Усвідомлення через свободу волі єдності знаючого	
та знання у містичній філософії Я. Бьоме	49
Тарасенко А.О.	
Античний скептицизм та розвиток науки	52
Терехова Л.В.	
Містика Хільдегарди Бінгенської у контексті та поза контекстом містики любові	54
Тищенко М.В.	
Моя доля: свобода чи необхідність?.....	57
Труш Т.В.	
Синергія рецепції філософії й теології у християнському Середньовіччі	59
Хавроненко В.Д.	
Головні складові критики конфуціанства у "Мо-Цзи"	61
Чалаби Б.Ф.	
Діалектика глаголів "творить" и "воссуществовать"	
в древнеегипетских космогониях	63
Чорна Л.О.	
Любомудр скіф Анахарсіс та його роль в історії філософії.....	65
Шевченко Т.Г.	
Розуміння віри в античній філософії та Біблії	66
Ярошовець В.І.	
Гуманістичні інтенції в філософії Стародавньої Індії	67

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Новий час та Просвітництво)"

Грицишина М.В.	
Засади класичного емпіризму в методологічно-гносеологічній концепції Ф. Бекона (контекст вчення про шляхи пізнання)	70
Жерибор О.І.	
Проблема свободи волі у філософській творчості Льва Лопатіна	71

Загороднюк В.В.	
Ірраціональні початки у філософії Р. Декарта	73
Кириченко М.С.	
Систематизуючи причини занепаду наук, наведені Ф. Беконом	74
Кольцов М.О.	
Ньютон та ньютонівська філософія в працях Девіда Х'юма	76
Нікітіна З.І.	
Природа сприйняття у філософії Дж. Локка та Дж. Берклі.....	77
Оніпко Ю.Д.	
Проблема співвідношення понять "воля" та "розум" в філософських системах Р. Декарта і Г. Лейбніца	79
Петров Е.П.	
Досвід розуміння у філософії Джона Локка	81
Половников В.Г.	
Поява "знання" в якості "ідей" через чуттєвий досвід – аналізуючи "нову теорію зору" Дж. Берклі.....	83
Прокопов Д.Є.	
Поняття "наукового знання" та його ознак у філософії Т. Гоббса	85
Прядко Н.А.	
Державно-правовий аспект релігійно-філософських вчень Києво-Могилянської Академії	87
Скопов Є.	
Тяглість принципів організації політичних спільнот у європейській культурі та філософська думка: Аристотель і Лок.....	88
Солодкий Я.М.	
Філософська спадщина Жульєна Офре Ламетрі.....	89
Сурина Е.И.	
Интеграция практической и теоретической философии как одна из основных стратегий построения модели субъекта познания в философских системах И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга	91
Ульянов А.В.	
Дискурс "господина" у Гегеля і Ницше, проблема признания	93
Циба В.М.	
Доктрина подвійної афектації і значення об'єкта.....	94
Шмагель І.	
Співвідношення свободи, природи і доцільності у філософії історії І. Канта	97

Підсекція "Проблеми сучасної світової філософії"

Адаменко Н.Б.	
З досліджень поняттєвого світу сучасного постметафізичного дискурсу: "патафізика".....	98
Алфимова Ж.П.	
"Спор об универсалиях" в XX веке: возрождение и переосмысление.....	101
Андрусишин О.О.	
Особистісний вектор радикального гуманізму Е. Фромма	102
Бедрицкая Н.В.	
К вопросу о месте экзистенциальной проблематики в немецкой феноменологии	103
Боднарчук Л.С.	
Бертран Рассел: свобода як любов і знання.....	105

Бондаренко О.В.	
Обґрунтування феномена моралі, виходячи з розуміння ніщо в людині.....	108
Варениця О.П.	
Університетська філософія чи філософська журналістика?	109
Гейко С.М.	
Постмодерністське тлумачення іронії – іронічний код Р. Барта	111
Гончаренко К.С.	
Гіперреальний світ симуляції у творчості Ж. Дельоза і Ж. Бодрієра	113
Гоян І.М.	
Філософське обґрунтування емпіричної психології Германом Еббінгаузом.....	116
Гречкосій Р.М.	
Класи і нація в філософії Ф. Ніцше: владні інтенції	118
Дідух Л.Я.	
Рациональне та ірраціональне у філософії Лева Шестова.....	119
Донська А.Г.	
Філософія та література: три рівні осмислення на прикладі екзистенціалізму	121
Завійська М.Б.	
Поняття "великі філософи" в контексті екзистенційної історії філософії Карла Ясперса	123
Залужна А.Є.	
Смислотворчий контекст феноменологічної методології Е. Гуссерля.....	124
Замараєва Л.А.	
"Суспільство споживання" як негативний прояв глобалізації (Жан Бодрійєр)	126
Захарчук О.І.	
Актуальність "філософії абсурду" А. Камю.....	128
Зінченко Н.О.	
Жан Бодрійєр: "мовчазна більшість" versus влада	129
Зудилина Н.В.	
Про некоторые характеристики численной идентичности	131
Калінін В.Ю.	
Філософський світ Х.Л. Борхеса.....	133
Канівець Б.А.	
Потенціал "виклику" і ефективність "відповіді" в контексті історичного розвитку.....	134
Капустін О.О.	
Критика М.О. Лосським гносеології Б. Спінози у контексті філософії інтуїтивізму.....	136
Клочков І.В.	
Неверифікованість віри та метапроблемність людського існування у філософії Г. Марселя	138
Кобзева О.А.	
Соціотілесна версія фемінного та маскулінного в історіософському дискурсі другої половини ХХ століття	140
Кобрин Д.І.	
Тлумачення поняття дискурсу у філософії ХХ століття: дискурс мови.....	142
Ковтун Н.М.	
Глокінетичні, динамістичні, енергетичні підходи до розуміння матерії у філософії М. Лоського	144
Ковтун Ю.В.	
Євразійський дискурс російського традиціоналізму	146
Кострова Е.А.	
Хайдеггер и диалогическая традиция.....	148

Кошова К.В.	
Свобода як усвідомлення стану абсурду	149
Кравченко Ю.М.	
Програма "філософія для дітей": новий підхід у вихованні особистості	151
Лаута О.Д.	
Проблема досвіду у дискурсі постмодернізму Ж. Дельоза	152
Литвин І.-Р.П.	
Погляди Е. Фромма на вплив соціальних факторів у формуванні людини	154
Льовкіна О.Г.	
Праксеологія Т. Котарбіньського	156
Матвієнко І.С.	
Свобода як спосіб бути самим собою у філософії Е. Фромма	158
Медкова О.В.	
Черты философии неоплатонизма в украинской метафизике: ретроспективный анализ	159
Мирошніченко Г.О.	
Драматургія як "дзеркало" екзистенційної філософії Ж.-П. Сартра	160
Павленко І.А.	
Суперечності інституалізації політичних свобод в сучасній Україні	162
Пислар К.В.	
Отнятое бытие	164
Применко О.Б.	
Онтологія національно-екзистенційного у філософії М. Гайдеггера як альтернатива глобалізації	165
Решетник М.Д.	
Поняття ressentiment у філософії Ф. Ніцше	167
Решетнікова Ю.М.	
Аналіз проблеми обмеження свободи творчої особистості у екзистенціалізмі та його розвиток у філософській думці постмодерну	169
Рогачова О.Л.	
Програма "філософія – дітям" М. Ліпмана у сучасному освітньому дискурсі України	171
Сластенко Є.Ф., Скиба І.П.	
Деякі особливості сучасної філософії техніки	172
Соболевський Я.А.	
Формування антропологічної концепції Кароля Войтили	174
Старокожева М.С.	
Інший як реалізація моєї достеменності	176
Філь Л. В.	
Комунікативна природа соціальної реальності у контексті онтологічних досліджень Дж. Р. Сьорля	177
Цимбалій І.П.	
Принцип історизму в контексті філософування польських романтиків	179
Шевченко О.К.	
Современная польская философия истории	181
Шеститко А.А.	
Поворот к языку: трансформация представлений о языке в аналитической философии XX века	182
Шкіль Л.Л.	
Соціологічний аспект аналізу влади у філософській концепції Мішеля Фуко	184

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2010

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2010 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА I

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 13.04.10. Формат 60х84^{1/16}. Вид. № 197-1. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 150. Ум. друк. арк. 11,16. Обл.-вид. арк. 16. Зам. № 210-5192.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.