

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвях**, 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 № 8 від 28 лютого 2011 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2011", Міжн. наук. конф. (2011 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2011", 20–21 квіт. 2011 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – Ч. 1. – 231 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)"

*А.І. Аветисян, студ., КНУТШ, Київ
riff0706@rambler.ru*

НЕСКІНЧЕННІСТЬ. ШЛЯХ ВІД ЗАПЕРЕЧНОГО ПОНЯТТЯ ДО ПОНЯТТЯ АБСОЛЮТНОЇ ПОВНОТИ

Нескінченність – це теоретична проблема і філософська категорія. Остання пережила змістовне переродження від епохи Античності до філософії християнства. Чому переродження, а не, наприклад, просто розвиток чи розширення поняття? Наголос робиться на тому, що нескінченність не просто стала розумітись глибше, а набула зовсім іншого сутнісного змісту. Вживання цього поняття потребує уточнення контексту епохи. Тому так важливо показати розбіжності у розумінні поняття нескінченності у різні періоди, а саме в Античності і у Середні віки.

Серед особливостей античного світогляду нас цікавить схильність все піддавати вимірюванню. Слово "міра" мало виняткове значення для античного розуміння світу. Все те, що вимірюванню не підлягало, для греків не існувало. Речі повинні були мати форму, а поняття – визначеність. Боротьба зі своєю обмеженістю, спроба порушити свої кордони каралися. З цього "починається" давньогрецька трагедія. Ключовим моментом в ній виступала спроба переступити міру "себе": чи то намагання змінити свою вже наперед визначену долю ("Цар Едіп" Софокла), чи спроба вдіяти проти волі богів ("Прикутий Прометей" Есхіла), чи припущання думок і почуттів, що суперечать законам полісу ("Медея" Евріпіда). А оскільки там, де закінчувалася міра, починалась нескінченність, вона не могла бути осмислена як самосуще, або взагалі піддаватись якомусь аналізу. Вона розумілась лише на рівні символу. Тобто саме слово "нескінченність" існувало, але сприймалось інтуїтивно. Нескінченне – це не скінченне; інакше, ніж через таке недосконале заперечне визначення, окреслити зміст цього поняття греки не могли.

Історичний фон розвитку європейської думки на початку першого тисячоліття нашої ери передбачав докорінну зміну основ світогляду людини. Знаходячись на стику двох епох, втративши все, у що вірила до цього, людина у відчаї приймає те, що відшукати істину лише своїми власними силами вона не здатна, і тоді вона стає відкритою до сприйняття Божественного об'явлення. З цього починається християнський світогляд.

Він передбачає нове розуміння сенсу і значення життя людини, разом із тим відбувається переосмислення основних філософських категорій, серед яких, зрозуміло, і нескінченність. На початку було сказано про переродження цього поняття. Воно втратило зміст, приписаний йому в Античності. Із *порожнечі* нескінченність перетворилась у *повноту*. При чому повноту максимальну, дійсну, актуальну. Повноту Божественну.

Своє довершене визначення нескінченності набула у вченні видатного німецького теолога і філософа Ніколо Кузанського. Чому довершене – бо воно суттєво відрізняється від грецького (заперечувального) уявлення і являє собою цілісну самостійну концепцію.

Нескінченністю автор називає саме *Божественне буття*. Причому як Божественне буття вона розумілася досконалою, повною, абсолютною. У ній розчиняються будь-які градації, неприпустимі порівняння, будь-які пропорції втрачають свій фізичний сенс. Будучи нескінченністю, вона охоплює всі протилежності, виявляє дуалізм в усьому і поєднує в *ціле*. Вона не просто поза мірою, а безмірна. Вона мислиться не поза часом і простором, вона вища за них. Виходячи з цього, Кузанець переосмислює і процес пізнання. Якщо раніше шлях осягнення істини мислився як певне сходження від розуміння одиничних речей до Нескінченного, то тепер пропонується ніби зворотній шлях: якщо ми спочатку наблизимось до розуміння Нескінченного (відмовившись від знання про обмежене), світ скінченного стане для нас очевидним. Це перегукується з мотивом прозріння від сліпоти Едіпа.

Ніколо Кузанський не просто переводить поняття нескінченного у стверджувальну форму, а максимально актуалізує його.

Якщо в Античності нескінченність у співвідношенні з буттям розумілась лише потенційно, то у вченні Кузанця вона набуває дійсності, при чому дійсності абсолютної.

Розуміння нескінченності зазнало суттєвих змін у окреслений період. З безформної, неописаної і такої, що не відчувається, вона перетворилася на природу, що творить, всепронизуючу, єдину. Людський розум нарешті став фіксувати різницю, і різницю сутнісну, між нескінченністю і порожнечею. Вона стала не лише об'єктом вивчення, але почала розумітися як обов'язковий початок всякого пізнання. Вона знайшла цілісність і повноту, стала тим, що затверджують.

Це результат натхненної і скрупульозної роботи багатьох поколінь античних і середньовічних мислителів, які мали сміливість зануритися в такий складний і часом небезпечний предмет філософських пошуків – нескінченність.

А.В. Александрова, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Киев

ПАТРИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ "ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ" А.Ф. ЛОСЕВА

Следует напомнить, что проблема философии имени в России своим истоком имела имяславческие дискуссии российского православия начала XX века, в которых участвовали С.Булгаков, П.Флоренский,

А.Лосев и др. Для А.Ф.Лосева ее решение имело как религиозно-мировоззренческий, так и философский характер. В "Философии имени" (1923 г.) – первой книге цикла – слово Бог не употребляется, однако намеки, содержащиеся в таких понятиях, как "Субъект сверхумного мышления", который "все содержит в себе", "Абсолютный Субъект", "Перво-сущность", "Фаворский свет" и т.д., указывают основную устремленность мысли на Имя и сущность Бога. Кроме того, лосевская теория имени в качестве отражения православных дискуссий содержит в себе единую методологию божественного имени и любого имени вообще, то есть одинаково подходит и Богу, и миру, и вещи. В теоретических трудах мыслителя имяславие превращается в "философию имени" или "просто философию", занимающуюся именованием. "... философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще... Я же скажу больше. Имя – как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще – есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии... Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия... Имя – победило мир" [Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 746]. Из этого следует, что без анализа имени, его природы, не будут возможны ни логика, ни онтология, ни феноменология. В свою очередь, философия имени предполагает выяснение природы становления имени и вещи, связи и соотношения имени и бытия, поскольку сущность спора об именах касается не самих имен или их объективности, но способа обнаружения бытия через имя, "способа употребления разума в имени" (Лосев А.Ф.).

В платонизме имя не есть ни чистая объективность, ни субъективность. Конспектируя "Критику", Лосев выписывает, что имя не просто субъективная картина вещи (432ab), а есть заявление вещи (433d), явление идеальной сущности вещи. И если платонизм – это диалектика, то имя – идеальный диалектический момент в Боге и потому Сам Бог. Говоря о патристических истоках имяславия, имеется в виду также платонизм, но платонизм христианский. Российские философы внимательно отслеживали внутривосточную дискуссию IV века. Они старались не игнорировать любой опыт платонизма, выбирая из него продуктивные моменты. Они умели за полемической остротой проповедников различных христианских школ отыскивать сущность и подлинное значение их слова. Поскольку и каппадокийцы, и их противник арианец Евномий в ряде случаев говорили об одном и том же, но с разными акцентами. Так, Евномий подчеркивал присутствие Бога в именованных вещах, а каппадокийцы – что именует человек, но (!) на основании энергий, исходящих от Бога. Троица видна в лишь своих энергиях. А потому имя обозначает, – настаивает Василий Великий, – энергии сущности, а имена суть живые образы Божественных действий. Его брат, Григорий Нисский еще более обостряет позицию: "Самим Богом вложена в человека "сила измышления", что указывает на божествен-

ную природу нашего ума, причем человеку предоставлена свобода в изобретении имен, поиске тех истинных названий, которые "соглашаются" с предметом или природой вещи" [Цит. по *Лескин Д.Ю.* Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // *Историко-философский альманах: Выпуск 2.* – М.: Современные тетради, 2007. – С. 345]. Итак, с одной стороны, имя не обозначает самой сущности; она выше познания и, следовательно, именованая. В свою очередь, само имя требует неизменности. С другой – имя возможно при участии свободного человеческого разума, то есть при условии примысления. "Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий; человек именуется, а действует Бог в Своей энергии", ибо "имена... – живые идеи вещей, а по отношению к Богу – живые образы божественных действий" [*Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславия и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата "О Божественных именах". – СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга – СПб, 2009. – С. 49].

Взаимопроникновение христианского сознания и диалектического мышления позволило Лосеву обнаружить природу языка в двух сферах: собственно онтологической и субъектно-онтологической, самостоятельных только в абстракции, но в реальности тесно переплетенных между собой. Таким образом, собственно онтологическая сфера – это виртуальная конструкция основания, его перво-сущность, содержащая в себе исток творения и своеобразную гарантию возвращения в божественное лоно. Но в то же время перво-сущность выступает обозначением истока языка. Здесь язык берется пока вне человеческого субъекта. Тут он предстает одной из форм энергийной эманации самой перво-сущности, и такое безотносительное эманирование в форме языка (имени) выступает как ее самопонимание. Хотя последнее и предполагает именование, но в соответствие с исихастской традицией, оно мыслится безмолвным и непроизносимым. (Как отмечалось выше, каппадокийцы считали, что само имя требует исходной неизменности). Такое имя еще всецелое и не тронутно инобытием. Последнее присутствует здесь лишь как потенциальный принцип, лишь способ перво-сущности взглянуть на себя со стороны, и тем самым определить себя как нечто целое.

Как видим, А.Ф.Лосев рассматривает имя как высшую точку, до которой дорастает перво-сущность, с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия. Оно (имя) – высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности. Имя как смысловая стихия выступает целью для всех моментов сущности. Оно есть та сила, которая ведет "Интеллигенцию к Сверх-Интеллигенции, к умному Экстазу" (Лосев).

Наградой индивидуальному постижению станет философское распредмечивание инобытия идеи в триединой связке ее "закона"- "сущности"- "имени". Именем и завершается переход в понятное слово, где последнее, есть "смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность", смысл, данный в ином. "Данность смысла в ином есть его энергия, не-

отделимая от самой сущности, но отличная от его апофатической глубины..." Отсюда "имя есть смысловая, выражающая (или понимаемая) энергия сущности, данная в модусе... самосознания, или самосоотнесенности (интеллигенции)..." [Лосев А.Ф. Философия имени... С. 742-743].

Итак, в диалектике понятий открываются их существенные отношения, а в каждом конкретном случае проявляются глубинные смыслы понятия заглавного. Метафизическое вопрошание постепенно перемещается с рассмотрения сущего на сущее в его бытии, что, по словам Платона, все же труднее, чем "перевернуть черепок". Но для того же Платона, сущее в его бытии есть идея. А потому словосочетание "глубинные смыслы" понятия использованы не случайно, ибо гносеологические связи и смыслы А.Ф.Лосевым обосновываются онтологически, поскольку дополнены погружением в основное существо дела. Так, философия слова предполагает раскрытие его недр и подлинной природы. Поэтому русский мыслитель восходит к основаниям бытия, обнаруживая истоки речи в молчании перво-сущности, а ее идейные (от платоновского – "идея") для слова и языка глубины – в энергии сущности первозданной как божественной производной от перво-сущности. Слово погружено в пространство инобытия, посюсторонность, вещьность, где его новое существо становится предметом распредмечивания, осмысления и энергийного именования человеком. Но в каждом случае именование как обнаружение и оттачивание смысла предполагает возвращение к апофатическому истоку мысли, к полноте молчания, чтобы потом получить синергийный толчок к собственно человеческому делу – вспомним наследие патристов – делу именования.

М.М. Андрущакевич, студ., КНУТШ, Київ
mary_a@gala.net

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ Я. ГУСА ЯК ПРОВІСНИКА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ РЕФОРМАЦІЇ

Ян Гус – видатний філософ, проповідник і теолог свого часу та професор і ректор Празького університету, який за час його ректорства набув статусу Національного. Гус став провісником цілого ряду подій, пов'язаних із Реформацією, що справили вплив на подальший розвиток провідних країн світу.

Культурно-історична ситуація Чехії кінця XIV- початку XV ст. створює сприятливе підґрунтя для виникнення реформаційного мислення. В той час у Чехії набули поширення ідеї гуманізму, які прийшли туди з Італії. У країні відчувався значний культурний підйом, розвивалися література, мистецтво та освіта.

За часів короля Карла IV церква стала дуже заможною та втратила свою духовність. Це підірвало віру у неї з боку простого люду. Діяльність Гуса, таким чином, фактично стала вирішальним поштовхом до початку реформаційного руху у Чехії, а згодом і в інших країнах Європи.

Френсіс Дворнік, відомий американський історик та культуролог чеського походження у своїй книзі "Слов'яни в європейській історії та цивілізації" так описував особистість Гуса: "Гус був надзвичайно талановитим промовцем. Однак, не лише красномовство приваблювало віруючих на проповіді, але також і його взірцеве священицьке життя. Гус був цілком і повністю відданий своєму покликанню, задоволений своєю скромною платнею проповідника і добродісною людиною, яка прагнула лише духовного вдосконалення своїх слухачів і викорінення тих зловживань, які заплямовували бездоганні шати Церкви" [<http://litopys.org.ua/dvornik/dv11.htm>].

Я. Гус вважається палким захисником істинного вчення Христа. Здебільшого він критикує порядки та принципи католицької церкви, а також церковних діячів, зокрема Папу Римського. У своєму головному творі "Про церкву" філософ висловлює свою власну позицію з приводу релігії, в якій він дещо наслідує Джона Вікліфа. У цій роботі ми можемо знайти такі слова: "Таким чином, все те, що у Христовому Євангелії співзвучно їх бажанням, хоча і не відповідає їх милосердному служінню, священики гучномовно приписують собі заради більшої своєї слави. А те, що ясно говорить про працю, про відречення від світу, про наслідування прикладу Ісуса Христа, вони відкидають, як неприйнятне для них, або прикидаються, начебто дотримуються, а насправді не дотримуються" [Гус Я. Про церкву // Антологія чеської і словацької філософії. – М.: Мысль, 1982. – С. 55].

Ці слова цілком відображають тогочасний стан церкви та причину, через яку Гус так завзято осуджував її. На його думку, істинна церква має являти собою зібрання не лише духовних осіб, а й усіх віруючих. Тобто, він вважав хибним розділення всіх віруючих так би мовити на "нижчі" та "вищі" класи та вимагав прирівнення всіх християн перед Богом. Виходячи з цього, однією з головних ідей філософа була необхідність перекладу Біблії на доступну для всього чеського народу мову, щоб кожний віруючий міг читати та слідувати заповідям Бога, а не духовенства, яке, за його переконанням, лише наживає багатства за допомогою віруючих. Він писав: "Будь-яке божє повеління більш обов'язкове, ніж не узгоджений з ним людський припис. Із цього слідує, що ніхто не зобов'язаний слухатися свого прелата, якщо прелат не спонукає до виконання божого повеління або припису. Звідси слідує, що "образ дій" включає необхідну міру розумності припису, яку повинен враховувати той, хто повинен бути слухняним, а також той, хто приписує" [Гус Я. Про церкву // Антологія чеської і словацької філософії. – М.: Мысль, 1982. – С. 64]. Тобто, Я.Гус закликав людей слідувати не життю священиків, а тільки їх вченню, оскільки "вони говорять, проте не роблять". Таким чином, Гус став першим, хто переклав Біблію на чеську мову.

Особливо Гуса обурювали такі положення, як продаж індульгенцій та привілейоване становище Папи Римського. Також він закликав до скасування плати за церковні обряди і викривав верхівку духовенства. Гус захищав бідних та знедолених, за що здобув багато прихильників, проте його категоричність щодо правлячих кіл спричинила реакцію останніх, і зрештою вбила його.

У вченні Гуса переплелись ранньореформаційні та ранньогуманістичні ідеї, які на той час почали поширюватись у Чехії. Гус одним із перших по-новому подивився на стан релігії в той час та на положення звичайної людини в цій системі. Мислення та ідеї Яна Гуса значно випередили епоху, в якій він жив, і тому були неприйняті церквою. Він виступав не лише проти духовенства, а й проти усієї середньовічної філософської парадигми, яка була панівною на той час у більшості країн Європи. Згодом його переконання стали підґрунтям для Реформації та розвитку гуманістичного напрямку. Погляди Гуса були надалі сприйняті його послідовниками – П.Хельчицьким та Я.Коменським. Згодом прихильниками П.Хельчицького була організована Община чеських братів, які також поширювали вчення Я.Гуса. Проповіді Гуса та його "смерть за ідею" потягли за собою незадоволення народу, наростання внутрішньодержавного конфлікту та, зрештою, гуситські війни.

О.М. Башкина, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
aminta90@mail.ru

МЕТАФИЗИКА И БОГОСЛОВИЕ В УЧЕНИИ ФРАНЦИСКО СУАРЕСА

Франциско Суарес – одна из ключевых фигур в истории западной мысли. Его основной труд – "Метафизические рассуждения" – вобрал в себя всю предшествующую схоластическую традицию и во многом стал почвой для дальнейшего развития философии.

Сам Суарес, начиная свой труд, посвящённый метафизике, делает оговорку – он собирается выяснить её отношение к богословию, "указать, каким образом метафизические начала соотносятся с богословскими и удостоверяют их" [Суарес Франциско. Метафизические рассуждения. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – С. 222]. Метафизика для него не является самостоятельной и отдельно стоящей областью знания, она может и должна рассматриваться только в связи с другим видом знания. Конечно, Суарес ведёт рассуждение о человеческой науке, науке, основанной на естественном свете разума, он спрашивает о её строении, о том, что является её предметом и благодаря чему её предмет конструируется именно как таковой. Его постоянный вопрос направлен на возможность познания того или иного с помощью естественного света. Однако из внимания никогда не выпускается область богословия. Ведь человеческая и божественная мудрость обращаются к одному и тому же, но делают это по-разному. При том, что Суарес занимается очерчиванием границ предмета метафизики, никогда не опускается вопрос о том, что же такое Откровение и что значит быть данным в Откровении. "Онтология и теология, – пишет Суарес, – не могут существовать раздельно. Творение не может быть познано отдельно от Творца, а Творец – от творения" [Суарес Франциско. Метафизические рассуждения. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – С. 230]. Мета-

физика и богословие хотят трактовать о Боге, однако следуют разными путями – божественный свет имеет Бога своим предметом непосредственно, естественный же – лишь через посредство творений. Соотношение именно этих двух способов знания, их существенные характеристики и положение относительно друг друга и интересует Суареса.

О.М. Берник, студ., ВНУ ім. Лесі Українки, Луцьк
annabuschak@mail.ru

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК ЗАСІБ ЗАХИСТУ ВІРИ І ЇЇ БАЧЕННЯ ЛЮДИНИ: ПРАВОСЛАВНИЙ, КАТОЛИЦЬКИЙ ТА ПРОТЕСТАНСЬКИЙ ПІДХОДИ

Для християнської філософії, як і для екзистенційної філософії, головною проблемою є проблема людського буття.

Теологія як одна із форм вираження релігійної свідомості має ряд специфічних рис, котрі відрізняють її від філософії.

Відмінність філософії від теології, на думку релігійних філософів, полягає в тому, що філософія не в змозі осягнути істини одкровення, недосяжні для людського розуму.

Головне питання релігійної філософії – це питання про ставлення Бога до створеного ним світу та до людини і ставлення людини до Бога. Релігійна філософія дає своє вирішення онтологічних, гносеологічних, космологічних, соціальних та інших проблем.

У релігійній філософії яскраво виражається теологічне вирішення антропологічних і соціальних проблем.

Православ'я освячене високим переємництвом духовних вчителів і видатних релігійних мислителів. Ортодоксія (з грецької "правильна думка"), православ'я, це насмперед Східна Церква.

Згідно з вченням Православної церкви, людина має пряме відношення до Бога і світу, розвиваючи образ Божий в собі, який втратила через гріхопадіння, ласку і благодать, зусиллям самовдосконалення, яке супроводжується внутрішньою боротьбою, сумнівами, стражданням, пошуків правди. Будучи створеною в процесі першопочаткової метафізичної зміни, людина змінна, знаходиться в постійному становленні, вдосконаленні.

На подібність людини до Бога вказує і те, що її властивості божественні, такі як свобода волі, від світу і всякої природної повинності. Людина не вичерпується ніяким "що", не обмежується ніяким визначенням. Сутність людини глибинна непізнання, адже людина, як образ Божий, віддзеркалює повноту свого Першообразу, володіє Його непізнанністю.

Образ Божий на думку святих отців розглядається як обожнений стан людини, звільненої від підпорядкування силам природи, маючої змогу вільно самовизначатись.

О. Сергій Булгаков стверджує: "Боговлочення не є катастрофою для людської природи або насиллям над нею, навпаки, її доповненням. Христос будучи справжнім Богом, є і справжньою людиною, явлення

Христа є головним фактом антропології". "Тому в Христі і з цього боку не твориться насилля над людською природою, не вводиться в життя її чогось несумісного, але в Новому Адамі довершується образ Ветхого Адама, його призначення. Людина – це вже готова форма для справжнього богочоловіцтва, якого сама вона не в силах, але для котрої створена і покликана".

Декілька основних тверджень православної антропології як науки про людину:

- Людина – особливе творіння Бога, створена за образом Божим і на Його подоби (Бут. 1, 26).

- Людина має Божественний мандат бути володарем у світі (Бут. 2, 15; Пс. 8, 7-9), і бути відповідальною за всякий лад у ньому.

- Людина – духовно-тілесна істота, яка включає начала двох світів (Бут. 2, 7), матеріального і духовного.

- Людина може брати участь у житті Бога: як і Бог, має безсмертність, раціональність, дар творчості, якого не мають Ангели.

- Людина має свободу, силою якого може уподібнюватись Богу. Через зловживання даром свободи, людина втратила первісну подібність до Бога, коли через Адама впала у гріх. Але в Ісусі Христі вона може знову уподібнитись Богу (Мф. 5, 48), вірою в Нього.

- Людина – істота вічна, і про цю категорію вічності багато говорив Христос (Ін. 6).

- Первісно людина була в стані невинності, тобто вона була в повному ладі з усім світом. У падінні Адама вона порушила свою невинність і свій лад: у самій собі, у відношенні до світу і у відношенні до Бога.

- Людина – вільна істота перед Богом і перед дияволом. На основі своєї волі, віри у Христа і життя в таїнствах – людина не тільки уподібнюється Богу; вона навіть стає учасницею божественної природи (2 Петр. 1, 4).

- Людина є відповідальною за встановлення ладу в самій собі, з усім довкіллям, з Господом Богом.

- Людина – безпосереднє творіння рук Божих, вершина всього Його творіння. Вона така велика цінність, що була варта жертовної посвяти Сина Божого.

- Людина свідомо своєї ціни і своєї свободи перед Богом і дияволом.

Отці і Вчителі Церкви не цурались науки, а залюбки користувались всім, що було споріднене християнській істині, часто доказуючи або пояснюючи істини віри звертались за допомогою до діалектики, філософії, історії, природознавства, антропології та інших наук.

Користуючись мовою і методами філософії для побудови християнської думки святий Григорій Богослов строго попереджав всіх, хто виявляв неповагу до вченості [3, с.63-63].

Митрополит Філарет (Дроздов) писав: "Віра Христова не ворогує з істинним знанням, бо вона не в злуці з невіглаством" [http://www.lviv-orthodox.net.ua/bogoslovia-page/334-antropolo-hija_-_edn28].

Богослів'я базується на одкровенні, а філософія – на ідеях і постулатах. Богослів'я походить з факту, повнота котрого є в Христі.

Для католицької церкви основним філософським підґрунтям виступає неотомізм.

Бог, за основними положеннями метафізики неотомізму, є тотожністю сутності та існування. По-перше, Він створив світ і, значить, світ є проявом Його сил і можливостей. По-друге, людина створена "за образом і подобою Бога", і їй притаманні розум і вільна воля. І, по-третє, Бог не лише створив світ, він постійно керує цим створеним світом. Отже, між Богом і світом існують певні зв'язки, які характеризуються подібністю, аналогіями.

Людину неотомізм розуміє як складну духовно-матеріальну субстанцію (compositum, єдність душі й тіла). Особа в неотомізмі універсальною метою і смыслом свого існування має споглядання божественного блага. Прагнучи до блага, вона набуває інтелектуальних, моральних та теологічних чеснот, на становлення яких і має бути орієнтоване суспільне життя.

Щодо протестантського мислення, то воно виходить із тієї засадничої настанови, що знання релігійної істини дається людині Божественним Одкровенням через активне залучення віруючого до інтерпретації Святого Письма.

*І.А. Бершадська, студ., КНУТШ, Київ
djanayi@ukr.net*

ВИТОКИ ЕТИЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ ФІЛОСОФІЇ ІСЛАМСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Моральна природа людини є однією з головних тем філософських дискусій в арабо-ісламській традиції. Парадоксальність та неоднозначність мусульманської етики створила широке поле для наукових досліджень.

В розкритті даної проблематики необхідно враховувати філософський та релігійний аспекти. Останній висвітлюється через призму двох найважливіших джерел ісламської традиції: Коран і Сунни. Вчення, зафіксоване в Корані, успішно регулювало розв'язання відносно нескладних суспільних проблем періоду становлення держав в Аравії. Однак, разом з історичними змінами, виникла потреба у створенні нового авторитетного джерела, яким стали Суни, що складаються з хадисів (тобто переказів про дії та слова Мохаммеда). Як наголосив Є.Л. Беляєв, опис життя пророка було доповнено повчальними оповіданнями відповідно до новацій в догматичі, обрядовості ісламу та організації суспільних відносин мусульман.

В ісламі відсутнє уявлення про першородний гріх і пов'язаного з ним уявлення про гріховну природу людину. Відповідно до ісламського віровчення людська природа не є "зіпсованою" від народження, і не є приреченою на страждання через чужі гріхи. Натомість, мусульмани спира-

ються на постулат про добровільне прийняття кожною людиною відповідальності за свої вчинки.

В ісламі, людина не визнається істотою божественною. Її нездатність самовільно змінювати бодай щось у світі, компенсована уявлення про постійну турботу Аллаха. Людина несе відповідальність за свої вчинки перед Всевишнім. Моральність особистості витлумачена в ісламській культурі, як максимально наближене до повсякденності, терпеливе і наполегливе уславлення Аллаха. Людська душа, в даному контексті не постає як арена світової боротьби між добром і злом (як в іудаїзмі), а моральність людини не полягає в подоланні власної гріховності (як в християнстві).

Цікавим є тлумачення сенсу і призначення спокус в Ісламі. Зокрема, Ібн Арабі описав наступні: жінками, багатством і владою, дітьми. Перша, спокуса полягає в тому, що чоловік може не помітити прояву Бога в жінці. На противагу властивого християнству визначення жінки джерелом гріха, мусульмани визнавали її – подобою чоловіка, його частиною. В єднанні з жінкою чоловік пізнає себе і віднаходить гармонію, але лише за умови праведних намірів та вірної спрямованості бачення. Так само в ісламській культурі пояснюється і друга спокуса – багатство. Людина не повинна його уникати, адже воно не є дійсним джерелом зла, небезпека криється у невірній спрямованості зусиль людини. Спокуса полягає у захопленні розкошами та прагненні до збагачення заради збагачення, якщо ж багатство використовується задля досягнення праведних цілей, то воно постає джерелом достеменного блага.

Особливе значення в ісламі, має поняття "раб". Згідно усталеного в європейських культурах розуміння, "бути рабом" аморально і принизливо. Основою для такого тлумачення став цілковито безправний статус рабів у римській імперії. Однак в історії ісламського світу, раби обіймали досить гідне соціальне становище з чітко встановленими правами, закріпленими юридично. Імператив доброго і поблажливого поводження з рабом, неодноразово підкреслюється в хадисах, а практика звільнення рабів була достатньо поширеною і шанованою.

Серед різновидів "заблукалих міст", наведених аль-Фарабі, зустрічається і такий, жителі якого "вільні". Поняття "свобода" в даному контексті, постає як "звільненість" від закономірного і правильного. Ця "свобода" асоціюється зі свавіллям, тобто, кінець кінцем, належить до когорти смислів, серед яких "душа, що пробуджує до зла". Це означає, що ісламській традиції свобода не є істиною – в тому сенсі, що вона не несе в собі істини. Людина не просто раб, людина – це "раб Бога". Слід наголосити, що значення поняття "раб" в ісламській культурі асоціюється не з "несвободою", а з "поклонінням", "шануванням".

Таким чином, поклоніння – це те ставлення, яке пов'язує людину як раба і Бога як пана – господаря. Іншими словами, "бути рабом" не означає "бути закріпаченим" чи "невільним", тобто бути нездатним до чогось, знаходитись в становищі пасивності і зазнавати диктату чужої волі. Пасивного підкорення принципово недостатньо, аби бути рабом, необхідна

перш за все здатність до здійснення "поклоніння". Тому становище "раба" є загалом позитивним, в ньому ми здобуваємо, а не позбавляємось чогось. При цьому, щоб поклоніння вважалось дійсним, то необхідні самостійні, автономні дії людини.

Поклоніння виступає як єдність наміру і дії. Молитва промовлена неширо є недійсною. Дії оцінюються відповідно до намірів. Привертає увагу той аспект, що якщо намір людина мала, але не могла здійснити дію відповідно до об'єктивних причин, то дія зараховується їй як здійснена. Це означає, що в ісламі зовнішня формальна сторона ритуальності визнана другорядною стосовно внутрішнього духовного життя вірян. Наприклад, в ісламському судочинстві свідчення очевидців, мають більшу вагу, ніж документальні докази.

О.І. Бойченко, докторант, КНУТШ, Київ

ВЧЕННЯ ПРО ДОГОВІРНУ ПРИРОДУ УТВОРЕННЯ ДЕРЖАВИ В ФІЛОСОФІЇ МОЇЗМУ

Мо-цзи, на відміну від Конфуція, вбачав фундамент розбудови справедливого соціуму не у його впорядкуванні на основі моральних норм через розбудову фундаментальної системи освіти та виховання. Він обрав інші дві основи – принцип всезагальної любові й принцип користі, які, на його думку, й мали призвести до розбудови міцної держави, де усі люди будуть щасливими. Заради обґрунтування цих принципів Мо-цзи, мабуть першим у світі створює концепцію суспільного договору. Вона й справді може мати саме таку назву, бо відповідні просвітницькі концепції майже повністю співпадають з давньокитайською версією.

В частині другій глави "Вшанування єдності", трактату Мо-цзи є доволі струнка концепція розбудови держави за допомогою суспільного договору. В давнину, коли з'явилися люди і ще не було ні законів, ні адміністрації, у кожного був свій погляд на належне. Скільки було людей, стільки й суджень. Кожен дотримувався свого і відкидав судження інших, так що усі були проти усіх. Всі ненавиділи один одного. У Піднебесній люди удавалися до води, вогню і отрути, щоб зашкодити один одному. У Піднебесній існував такий же хаос, як у світі звірів і птахів. Люди врешті усвідомили, що всі незгоди – через відсутність керівництва. Тому вибрали найбільш здатного і гідного в Піднебесній і поставили його Сином Неба. Оскільки цього було також недосить вибрали в Піднебесній ще мудрих і здатних до управління, і поставили їх в якості трьох гунів, потому обрали ще й чиновників.

Як ми бачимо, Мо-цзи зумів створити концепцію, яка значною мірою співпадала з відповідним вченням про суспільний договір мислителів європейського Просвітництва, зокрема, Гобса та Лока. Природний стан людства, на думку давньокитайського мислителя відповідає тому, що Т. Гобс схарактеризував як "війна всіх проти всіх". На відміну від останнього, Мо Ді обґрунтовує такий стан не природною люттю людини, й

"вовчими" міжлюдськими стосункам, а виходить з множини й розмаїтості первинних людських суджень, які й призводять до суцільної ворожнечі. Учення Мо-цзи нагадує соціальну філософію Дж. Лока, адже основними діючими суспільними важелями в моїзмі виступають усезагальна любов і користь, які формують саму будову суспільства. Так само як Ж.Ж. Русо та Дж. Лок моїсти виходили з того, що коли у суспільному договорі з'являються недоліки й похибки, коли він перестає задовольняти спільний інтерес ("спільне бажання" у Русо) його потрібно змінити. Русо та Лок говорили про законодавчий шлях суспільних змін при укладанні нового суспільного договору, або навіть право на повстання (Дж. Лок) тоді, коли влада прагне диктатури. Цієї ж думки притримувались і моїсти. Суттєвою відмінністю від європейських аналогів цієї концепції було те, що Мо-цзи, обґрунтовуючи момент укладання суспільного договору виходив безпосередньо з загальноприйнятої на той час версії історії Давнього Китаю. Європейські ж мислителі були вимушені описувати ситуацію гіпотетичного укладання суспільного договору, яка (можливо) відбулася у прадавні часи. Історія ж (або міфологія) Китаю змальовувала діяння перших правителів-імператорів, котрі й самі відзначалися високими моральними, господарськими та іншими якостями, і владу передавали не у спадок власним нащадкам, а виключно найкращим людям тогочасного Китаю.

Але, так само як і Європейські просвітити потім, моїсти створювали концепцію суспільного договору, й, особливо, обґрунтовували право на його зміну задля можливості трансформації сучасного їм суспільства.

Г.В. Бокал, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
Xavron@ukr.net

КАТЕГОРІЇ ДРАВ'Я САМАНЬЯ І ВІШЕША В ДАРШАНІ ВАЙШЕШИКА

Згідно вчення мислителів вайшешики, світ об'єктів слід передусім розглядати за допомогою наступних падартг (категорій): *драв'я* (субстанція, первинна сировина), *гуна* (якість, складова), *карма* (дія, універсальний причинно-наслідковий закон, джерело відтворення сансари), *саманья* (загальність, спільність), *вішеша* (особливість, відмінність), *самавая* (істотна невіддільна властивість) та, доданої в пізній вайшешиці, категорії *абгава* (небуття). Термін падартга зазвичай перекладають як категорія. В світлі визначення останньої гранично загальним фундаментальним поняттям, що відображає найбільш істотні зв'язки і відношення реальної дійсності і пізнання, ми можемо погодитись з доречністю такого перекладу.

Драв'я означає те: що може бути носієм певних властивостей і є суб'єктом або середовищем дії. В контексті аналізу падартг вайшешиків, виразно постає обґрунтованість проведення аналогії між ними та категоріями визначеними Арістотелем. Зокрема, перша категорія – драв'я за визначенням індійських мислителів, та сутність за визначенням Стагірита. Обидві об'єднує те, що вони постулюються підметом судження. В арістотелівському вченні сутність розрізняє як: первинну (тобто те,

що не знаходиться у підметі і не висловлюється відносно нього, вона завжди є одиничною і єдиною за числом) та вторинну (тобто, загальне поняття). І мислитель наголосив, що якби не існувало первинних сутностей, не могло б бути і нічого іншого. Як бачимо, так само розмірковуювали і вайшешики, адже драв'я є підставою того, що річ взагалі є. Лише існує має властивості та є суб'єктом дії.

Драв'я, згідно "Вайшешика-сутри", має такі складові (прояви): земля, вода, вогонь (світло), повітря, етер (акаша), час, простір, атман (самість), манас (орган завдяки якому атман присутній у речах зовнішнього світу). Перші чотири – предмети тілесного сприйняття та являють собою сукупності вічних ану (атомів). Слід наголосити, що ану в розумінні вайшешиків є надзвичайно подібним до атому в тлумаченні Левкіппа і Демокріта, за виключенням однієї, але вельми важливої характеристики. Якщо еллінські мислителі постулювали сутнісну однаковість атомів (вони визнавали лише розрізнення буття-наповненість та небуття-порожнеча), то послідовники Канади, стверджували їх сутнісне розмаїття. Отже ану, є різними не лише за формою або розміром, а і за якісними характеристиками "матеріалу" з якого їх створено. Складові (прояви) драв'ї являють собою ключ для систематизації ану відповідно від їх сутнісної специфіки.

На думку деяких дослідників, у вченні вайшешиків лише земля, вода, вогонь і повітря складаються з ану, однак означений постулат є дещо не коректним. Усі складові (прояви) драв'ї – це ану, однак перші чотири охоплюють їх незліченну кількість, а наступні лише по одній. Тобто етер – єдине, вічне, все проникне, не обмежене ану. Те саме стверджується і стосовно часу і простору. А от манас і атман, які беззаперечно також є атомами не є єдиними, та водночас, ану – манас або ану – атман "самотні" в своїй постійній вкоріненості в комбінацію інших атомів. Річ в тім, певне ану, саме по собі не може бути сприйнятим, для цього потрібна комбінація принаймні з трьох. Якщо атоми води або землі мають таку здатність, то манас і атман її позбавлені. Тому, ті драв'ї, що не можуть постати як предмет сприйняття засвідчують свою дійсність виключно опосередковано, тобто для їх осягнення потрібно звернутися до другої прамани – умовиводу.

Через тлумачення утворення або зникнення речей, результатом певного з'єднання або роз'єднання ану, в різних пропорційних співвідношеннях, етер (акаша), час, простір не беруть участі в цих процесах, а постають як їх середовище. Тому, усі існуючі, і подані в сприйнятті предмети, однаковою мірою містять прояви цих трьох драв'ї: через етер мають здатність поширювати звук; через час, мають минуле, теперішнє і майбутнє; через простір є протяжними. Завдяки присутності атомів землі можливе чуття запаху, вода обумовлює чуття смаку, вогонь викликає бачення кольорів, а повітря уможливорює чуття дотику. Якщо в певній речовині відсутні ану, наприклад, води, то вона не матиме смаку. І навпаки присутність великої кількості ану вогню викликає яскраве різнобарв'я. Слід також наголосити, що час, простір, атман є основою та предметами сприйняття "внутрішнього", а решта драв'ї сприйняття "зовнішнього".

Четверта падартга – саманья, значення якої є максимально близьким до аристотелівської вторинної сутності, що віднесена до першої категорії. Утворені певною комбінацією ану речі у відповідності до їх висловлювання – визначення, розподіляються на класи (обсяги) загальних понять. Саманья – термін, вживаний у філософській культурі Індії аналогічно до терміну універсалія (що висловлюється безвідносно до одиничного предмету її обсягу) у європейському середньовічному дискурсі. Здебільшого дослідники визначають вайшешиків як реалістів. Підставою для цього, стали їх міркування про зв'язок між істотною специфікою конкретної речі та тим, яке поняття є адекватним для її визначення. На противагу буддистам, вайшешики стверджували дійсну спільність між речами одного класу (обсягу). Наприклад, саманья корови – це її корівність. В своєрідний спосіб у вченні вайшешика було розроблено родо-видової підпорядкованості. Поняття з максимальним обсягом (роди) визначалися індійськими мислителями за допомогою терміну пара, з мінімальним (види) – апара, а з проміжним (роди і види, залежно від контексту) – парापара.

П'ята падартга – вішеша, що означає дійсну відмінність між драв'ями. Розрізненість між речами, їх унікальність вайшешики витлумачували умовною, адже вона є умовною і відносною. Наприклад: запах однієї речі є слабким або сильним залежно від того з запахом якої іншої речі ми його спів ставлятимемо. Тобто, відмінність запаху різних речей є результатом різної кількості ану землі, що між собою насправді на мають істотних якісних розбіжностей. Отже, достеменна відмінність–вішеша – це принципова не порівнянність якостей різних дравій. Наприклад, безглуздим є судження: "ця річ є більшою мірою солодкою, аніж та гнучкою". Вішеша не власлива тому, що складається з частин (речам), а притаманна виключно ану, і разом зі своїм носієм не сприймається сама по-собі.

Ю.А. Брагіна, студ., КНУТШ, Київ
justjuli@i.ua

ГУМАНІСТИЧНІ ПОГЛЯДИ ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКИ

Відродження – одна з найяскравіших епох в розвитку європейської культури, яка охоплює майже три століття: з середини XIV ст. до перших десятиліть XVII ст.

Гуманістичний пафос епохи Відродження знайшов блискуче відображення в мистецтві, в якому переважало прагнення до реалістичного пізнання людини і світу, віра в творчі можливості і силу розуму, утвердження краси і гармонії дійсності, звернення людини як найвищому початку буття, уявлення про струнку закономірність світобудови.

Гуманізм у загальному розумінні означає прагнення до людяності, до створення гідних людини умов життя. Саме цей термін був запроваджений італійськими гуманістами, які, в свою чергу, запозичили його у римського мислителя Іст. Цицерона, і означає буквально "людяність" (лат. – *humanitas*). Проте гуманізм є цілком конкретне історичне явище, що ви-

никає в епоху Ренесансу. У такому більш вузькому значенні воно виступає як розвиток та поширення певного кола гуманітарних знань : граматики, риторики, поезії, історії, моральної філософії, основою яких виступала класична греко-латинська освіченість. У прямому та "вузькому" значенні цього слова гуманізм якраз і означає світську науку та освіченість на противагу наявному богослов'ю.

Франческо Петрарка – найвидатніший філософ і поет того часу, родоначальник гуманістичної культури Відродження, який чітко визначив істотні ознаки людини цієї доби. Він схиляється до активної самореалізації людини, його антропоцентризм виступає як противага середньовічному теоцентризму.

Якщо в Середні віки шлях від людини та й усі інші шляхи вели неодмінно до Бога, то в Петрарки всі шляхи ведуть до людини. При цьому людина для Петрарки – це насамперед він сам. "Той не мудрець, хто себе не знає, – писав він у трактаті "Про істинну мудрість ". І він аналізує, зважує, оцінює свої вчинки й внутрішні спонукання. Церква вимагала від людини смиренного мудрості, прославляючи тих, хто відрікався від себе в ім'я бога. Петрарка насмілювався "зазирнути в себе" і наповнився гордості за людину.

Франческо Петрарка – поет, громадянин, який зумів узріти цілісність передвідродженських течій думки й об'єднати їх у поетичному синтезі, що стало програмою прийдешніх європейських поколінь.

Франческо Петрарка вважав, що гуманізм зводиться до того, щоб кожна людина розуміла і усвідомлювала свою індивідуальність і неповторність. На його думку людина має якомога більше працювати і різнобічно розвиватись, щоб бути більш яскравою, цікавою особистістю, досягати успіху та нових звершень. Лише в цьому випадку людина зможе залишити свій внесок в пам'яті наступних поколінь. В цьому і полягає гуманізм італійського поета.

Майже весь італійський гуманізм, зокрема, Північне Відродження зі своєю цілеспрямованістю до науковості, етичним ригоризмом і виховно-просвітницькими зацікавленнями знаходило у Петрарки родинні зв'язки – духовну тверезість та безжалісний самоаналіз, які по вимогливості до себе, знаходженню основ людського буття ледве уступають пізньому критицизму. У Петрарки людина стає для самої себе завданням. *Cultus humanitatis*, заняття вільними мистецтвами зараз – перш за все культура людини, обробіток такого прекрасного і доброго, обізнаної і діяльної людської істоти, що відповідало б чистоті свого і божественного образу. Лише пізніше гуманізм став означати заняття певним колом дисциплін, і ще набагато пізніше – культивування, бережливе відношення до людини. Засвоївши блискучу точність Цицерона, мудру проникливість Августина та збентеженість поезії Амора, промова Петрарки піднялась до нової простоти, залогую довгого розвитку. Історія підготувала цей синтез; потрібен був геній, щоб його здійснити. П'ятдесят років літературної роботи Франческо Петрарки, які наповнили всю другу і третю чверть XIV століття, стали головною культурною подією того часу. Дивно, що ідуть суперечки, чи було це початком Ренесансу, або чимось більш раннім, що ще не піддається однозначному тлумаченню.

БОДХІСАТВА ЯК ІДЕАЛЬНИЙ ОБРАЗ ДУХОВНОГО ПРАКТИКА

В найзагальнішому сенсі бодхісатва – це той, хто слідує шляхом буддизму Махаяни. Відштовхуючись від етимології цього слова, прослідковується акцент на специфіці єства "духовного шукача", на його пробудженості. Остання ж в одному із аспектів свого тлумачення полягає у виході за межі дуалістичного сприйняття, що стає першим етапом на шляху вільного творіння істинної реальності.

В буддійській традиції сформувалось уявлення про два рівні бодхісатв. До першого рівня належать так звані "ідеальні" бодхісатви, які вже не приналежні на фізичному рівні до земних вимірів, проте своєю живильною творчою енергією продовжують наповнювати земний простір та серця живих істот. Бодхісатви ж "другого рівня" є тими, що прагнуть просвітлення. Відтак вони ще не досягли найвищого рівня реалізації і можуть проявлятися в фізичних формах в тих чи інших локальних фрагментах дійсності. Серед таких вирізняють тих, що вже вступили на шлях духовного вдосконалення та тих, що тільки потенційно готові до такого кроку.

Образ бодхісатви є неможливим без поняття співстраждання. Сутністю махаянського буддизму є переплетеність порожнечі (шуньята) та спів страждання (каруна). При глибинному осмисленні очевидно стає їх "онтологічна" єдність, оскільки там, де досягається пустотність як відсутність меж та кордонів між елементами світів, закономірним виявляється гармонійне "співіснування єдності з єдністю", оскільки все одвічно перебуває в усьому. І в цьому сенсі "каруна" постає як незнищенна енергія, втіленням якої є бодхісатва.

Співстраждання в певному відношенні заключає в собі непохитну рішучість, що полягає в що миттєвій відкритості світу, а відтак – в смілливості сприймати речі такими, які вони є, в їх істинному світлі. При розкритті природи справжності в кожному явищі, останні вивільнюються із тенет ілюзій і в них проявляється природа Будди.

Бодхісатви є наділеними "основою просвітлення", бодхічіттою, що являє собою свого роду "перетворений справжністю" стан свідомості. На відносному рівні бодхічітта проявляється як бажання вивести всіх живих істот до просвітлення заради їхнього блага. Тому енергія співстраждання, яку "випромінюють" бодхісатви є в той же час і "творчим зусиллям", що спрямоване на трансформацію дійсності на глибинному рівні. Така трансформація в першу чергу полягає у виведенні свідомостей живих істот на принципово інакший рівень. Результатом цього має стати реалізація просвітлення, природи Будди, що закладена в кожному відпочатково.

На абсолютному ж рівні бодхічітта являє собою остаточне глибинне прозріння істинної природи явищ, шуньяти, їхньої свободи від самих себе. Порожнеча-шуньята є відпочатково світлоносною. Її сяйво утворює незліченні світові системи. За таких умов співстраждання-каруну можна розглядати як "проявлену порожнечу", яка своєю активністю висвітлює істину в кожному прояві безміру смислів.

На шляху своєї духовної реалізації бодхісаттви вдосконалюються в шести парамітах – діях, що "переправляють на інший берег", який і є просвітленням. Ці шість параміт являють собою духовну щедрість, моральність, терпіння, медитацію та вище заняття-прозріння. Вони постають як вияви тих чи інших аспектів духовного звернення.

Просвітлення бодхісаттв не є замкненим та відстороненим від світу. Натомість сутність його полягає в розкритті нероздільності просвітлення всіх живих істот. Поки хтось один не досяг звільнення – всі світові системи перебувають в темряві ілюзій та страждань. Тому неперервною є "енергійна творчість" бодхісаттв, що проектується в усіх вимірах всесвіту, наповненого шумнятою.

К.О. Гончарук, асп., КНУТШ, Київ
katjagoncharuk@meta.ua

"ДІ-АЛОГ" ЯК ДІАЛЕКТИКА І ДІАЛЕКТИКА ЯК "ДІА-ЛОГ": СОКРАТ – ПЛАТОН

Зародження філософсько-діалогічної свідомості відбувається за часів Античності, з її діалектичністю як спробою осмислити буття несуперечливо (зокрема поняття руху та множинності). Саме протиріччя у мисленні стимулює для пробудження душі до подальших розмислів, тобто спонукає до провокативності, ба навіть свідомої авантюри духу. Поступово об'єктивна діалектика, що панує у стосунках людини і природи, а також стихійний космологізм натурфілософів, завдяки софістам, Сократу та сократикам набуває іншого статусу. Ставиться питання про свідомість як усвідомлення людини, яка намагається віднайти сутність того чи іншого поняття. Однак віднайти сутність найбільше прагнув Сократ, діалектика ж софістів нагадує "діалогізм" найвитонченішого красномовства, гнучкість понять, але, на жаль, без онтологічної основи освіти і морально-виховного спрямування. Істинним для софістів є те, що корисне в конкретному випадку, тому і хіба, часом, якщо зручно, може набувати статусу істини. Живий, змістовний, мисленнєвий діалог часом перетворювався на формальне мистецтво вести бесіду і переконувати. Сократівська ж тенденція моністично-антропологічного світогляду, відкриває новий спосіб пошуку Істини через принцип розрізнення образу та першообразу. Останнє – незмінне, тобто сутність, що не відкривається нам просто так, тому і виникає потреба (у формі запити) вироблення особливого способу його осягнення, що відповідно, вимагає особливої організації свого власного єства. Оскільки людина одразу бачить не речі, а контури речей, то смислове наповнення здійснюється тільки в семантичному полі думки та мисленнєвої діяльності. Істина не прихована в голові окремої людини, вона народжується у єдиному просторі думки, тобто поміж людьми, які шукають істину, в процесі спілкування. Так "душа, розглядаючи речі, подумки віднаходить Логос, що складається з питань і відповідей, стверджень і заперечень, внаслідок цього, вона

приходить до чогось несуперечливого і сталого..." [Платон. Тезтет // Платон. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 283]. Основною умовою такого пізнання речі, що має розкритися у визначенні не просто родового, а сутнісного поняття, Сократ визначає свободу розмислу в мисленні від і через протиріччя. Це і є шлях діалогу як діалектики. Для цього також необхідні певні якості, що мають бути притаманні людині доброчесність та самодисципліна. Тим самим підтверджується гасло – "як я мислю, так я і живу", тому саме по собі вбачання Єдиного у множинному і навпаки не є метою повивальних діалогів Сократа, основне завдання – отримати в теорії практично-етичне її втілення. Скоріш за все, саме таке обмежене (етичною сферою) використання діалектики і не дало Сократу можливість дійти до несуперечливого мислення Єдиного. Виходить, що ані софісти, ані Сократ ще не переймалися загальною, структурно-методологічною стороною питання про діалектику.

В ранніх діалогах "Федон", "Федр", "Менон" чи, наприклад, в перших главах "Держави" Платон ще й сам наслідує свого вчителя, вузько використовуючи діалектику в формі бесіди, що допомагає з'ясувати природу "справедливості", але згодом відчуває потребу виходу на вищий рівень загальних понять, на рівень трансцендентних ідей (ейдосів). В цьому і полягає оригінальна властивість платонівського тексту, в ньому термін "ідея" розуміється вже як принцип осмислення речі (її смислове Начало). Таким чином знімається протиріччя в мисленні "Єдиного", залишаючи це право за пізнанням матеріальних речей, що швидко змінюються. Також констатується логічна системність у використанні діалектики як діалогу. Логос (закон, ідея) – всезагальність, що уможливорює існування окремих речей, містить живу здійсненність смислу і спосіб витлумачення його єдиногоздільної природи. В діалозі "Бенкет", процес пізнання та засвоєння істини досягає трансцендентально-діалектичного осмислення (епоптичне сходження) сутності, що вже передбачає вихід за межі слова у споглядання з подальшим поверненням. "Справжнім предметом споглядання є найвище буття, котре досягається умом по очищенню від чуттєвого образу та раціонального вираження – коли повністю зібравшись в собі, він торкається самого згустку сущого. І тільки потім на основі такого інтуїтивного схоплення буття в його існуванні, отримує своє особливе прояснення у вигляді ідеї, та усієї низходящої діалектики, коли весь уможлядний світ структурується в залежності від першоєдиного завдяки внутрішній експлікації, а сама низходяща діалектика переходить у концептуальну сферу буття" [Фестужьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009. – С. 6]. Критерієм ефективності такого повернення є подальше пробудження людської душі для самостійного вивільнення внутрішнього слова-думки. Як бачимо, росту душі буде сприяти тільки знання, отримане діалектичним мисленням, і таке, що безпосередньо пов'язане з онтологічною теорією ідей, а не таке, яке може вдало бути підлаштованим людиною під ситуацію, як у софістів. Видається, що платонівська діалектика не випадково знаходить своє вираження в діалозі, який з боку форми

постає в якості мистецтва ставити питання і давати відповідь, а змістовно породжує інтенцію віднаходження в мисленні логосу (закону) речі через "споглядання" ідей в якості надмовних сутностей. В цьому зв'язку до діалектики Платона, пов'язаної з діалогом, належить також визначення мислення як "беззвучної розмови душі з самою собою". "Чи не є думка і мовлення одним і тим самим за винятком лише того, що беззвучна бесіда, що відбувається в душі і називається мисленням" [Платон. Софіст // Платон. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1993. – С. 338–339]. Що не менш важливо, що саме платонівська діалектичність, будучи водночас дискурсивною та інтуїтивною, долає дуальність світу.

Навіть, розмежовуючи позиції Сократа і Платона, все одно буде наявна певна філософська контрверза, у Сократа діалог постає як діалектика, тоді як у Платона діалектика набуває форми діалогу. Але в обох "діалектика" – це дійсно не чиста логіка, а скоріше певна духовна вправа, що потребує від співбесідника внутрішнього налаштування (інтенції) та "епохе".

Р.Й. Димерець, канд. філос. наук, МСУ, Київ
drostyslav@yahoo.com

ЙОАН ФІЛОПОН ПРО ЧИСЛОВЕ І ЕЙДЕТИЧНЕ БАЧЕННЯ

Як філософ-неоплатонік, Йоан Філопон був зосереджений на питанні про умови існування єдиного як такого. На його думку, єдине існує як єдине, а не як множинне, лише за умови всезагального сприйняття його в єдиному ейдосі єдиного поняття (логосу). Тож необхідною й достатньою умовою існування єдиного як певного (тобто визначеного у межах певного ейдосу) предмету є існування відповідного поняття, що несе в собі інформацію про відповідний порядок сприйняття цього предмету, що має дотримуватися за всіх можливих обставин явлення цього предмету.

З огляду на необхідність для існування певного предмету існування певного відповідного поняття, в якому завжди і скрізь однаково сприйматиметься цей предмет, постає питання про спосіб утворення такого єдиного, спільного для всіх поняття єдиного предмету. За Йоаном Філопоном, таке поняття утворюється лише в акті ейдетичного бачення предмету, яке він протиставляє числовому баченню. Предмет лише тоді є єдиним (природа предмету лише тоді є єдиною), коли він явлений і сприймається в єдиному ейдосі (іпостасі).

Але яким чином предмет може бути для всіх, скрізь і завжди явлений однаково, тобто як певний єдиний для всіх і в усіх можливих обставинах ейдос? Яким чином *одне явище* (іпостась) може бути однаковим для всіх, скрізь і завжди (яким чином воно може сприйматися всіма, скрізь і завжди однаково)? Відповідь Йоана Філопона є такою: лише завдяки єдиному (для всіх і в усіх можливих випадках) способу його явлення в спрямованому на нього баченні, який має бути тотожним цьому предмету як явищу.

Це неможливо, якщо ми дивимось на єдиний предмет як на *число*. Тобто, коли ми бачимо його як *один із (багатьох) предметів*, як пред-

мет *серед* предметів. У такому баченні він втрачає свою єдність (єдність *своїї природи*). За Йоаном Філопоном, єдине "загальне поняття" (кпйпнт кбЯ кбиьлпх лыппт) розкладається на багато понять, коли докладається до багатьох предметів, існуючи при цьому у кожному предметі цілком, а не частково. Наприклад, певне бачення (іеюсзмб) закономірності, що існує як єдине (явище) в голові вчителя, при передачі учням стає множинним. На думку Йоана Філопона, це означає, що при числовому баченні єдність первинного змісту поняття не зберігається, позаяк число не несе в собі єдиний спосіб сприйняття цього поняття.

Єдність змісту поняття забезпечується, за Йоаном Філопоном, лише завдяки єдиному виду (ейдосу), котрий містить у собі єдиний спосіб свого сприйняття.

Звідси Йоан Філопон робить висновок, що одні й ті самі речі в одному відношенні є множинними, а в іншому – єдиними, в залежності від того, в контексті якого бачення ми їх розглядаємо – числового чи ейдетичного.

Розрізнити на практиці числове й ейдетичне бачення буває важко – через те, що поняття числа, як зауважує Йоан Філопон, застосовується не лише у відношенні до речей перервних, але й у відношенні до речей безперервних ("сполучних", фщн ухнечщн). Так, наприклад, кажуть про колоду, що вона має розмір у два лікті. Однак, зазначає Йоан Філопон, вона є два у можливості, тоді як у дійсності вона є одне, а не два. Саме те, що річ може бути розділена на дві частини, дозволяє нам казати, що вона складає два лікті чи щось іще.

Тобто, розглядаючи колоду як певний ейдос, бачимо *одне*, але, вимірюючи колоду й прирівнюючи її при цьому до певного мірила, тобто докладаючи її як певний ейдос до іншого ейдосу (мірила), ми, додаючи до колоди певне мірило, створюємо *два* (два ейдоси), водночас складаючи (але не єднаючи) одну колоду й одне мірило (позаяк ми, фактично, визначаємо колоду цим мірилом як якимось "нормативним", але *іншим за своєю природою*, зовнішнім, стороннім, чужим по відношенню до неї, ейдосом) й розкладаючи єдину колоду на число застосувань цього мірила до цієї колоди (одним мірилом ми визначаємо *одну* колоду *багато* разів, створюючи, таким чином, *третій* ейдос – число (кількість) визначень-докладань, тобто *число актуалізацій* другого ейдосу). Розкладання одного на багато дорівнює кількості докладань до нього мірила, що застосовується для вимірювання-визначення цього одного. Одне стає багатьма тоді, коли ми зосереджуємо свій погляд на процедурі докладання до нього мірила. Роблячи це, ми, фактично, замість того, щоб зосереджувати свій погляд лише на колоді, зосереджуємо його по чергово то на колоді, то на мірилі (наш погляд зміщується з колоди на мірило, потім з мірила на колоду і т.д., тобто, коли ми рахуємо, ми по чергово підміняємо один предмет іншим – тим, який ми до нього докладаємо, – накладаючи їх по чергово один на одний), й у результаті отримуємо число, котре дорівнює кількості разів зосередження нашого погляду на мірилі у відношенні його до даної колоди. Це означає, що, коли ми рахуємо, ми і предмет, стосовно якого ми здійснюємо акт розрахунку, і мірило

беремо почергово то як підкладку, субстрат, матеріал, якому ми, вимірюючи його, надаємо форми, то як форму, якої ми надаємо матеріалу. (Коли йдеться про мислення як рахування, поняття і предмет, до якого воно докладається, бачаться нами то як форма, то як матерія.) Таким чином, у такому нашому погляді ми постійно підмінюємо один ейдос іншим ейдосом, втрачаючи, таким чином, єдність ейдосу. Роблячи це, ми, фактично підмінюємо в своєму розгляді один предмет іншим предметом, втрачаючи єдність предмету, який замінюється *складеним* предметом.

Тому, згідно з Йоаном Філопоном, єдність поняття, а разом із ним і єдність предмету, можливо зберегти лише в єдності *бачення предмету у певним чином спрямованому погляді* (іеюсзіб), й аж ніяк не в уявній єдності *предмету*, на який спроектоване бачення, і який є проекцією цього бачення. Бо ми не можемо бути впевненими в єдності предмету, на який спрямоване наше бачення, якщо до того не забезпечимо єдність цього бачення. Інакше кажучи, ми не можемо контролювати єдність предмету розгляду, якщо до того не встановили контроль над спрямованим на цей предмет баченням. За Йоаном Філопоном, єдність об'єкту залежить від єдності акту сприйняття (акту, спрямованого на цей об'єкт бачення) суб'єкту, а не навпаки. Саме тому він наполягає на тому, що для збереження єдності певного буття вкрай важливим є попереднє створення єдиного способу бачення природи існуючого, яким необхідно має бути ейдетичне, а не числове, бачення.

О.С. Довгань, асп., ЧНУБХ, Черкаси
olchik@uch.net

МАНІФЕСТАЦІЯ ФЕНОМЕНА ТРИВАЛОСТІ У ФІЛОСОФІЇ НІКОЛАЯ КУЗАНСЬКОГО

Епоха Ренесансу, яка деякими провідними істориками філософії поцінюється як пізня схоластика (див. В.Віндельбанд "Августин і середні віки"), становить важливий і невід'ємний етап у розвитку історії філософії, а також тих її ідей (а серед них і феномен тривалості) та концептів, які поступово починають звільнятися від схоластичної теології Середньовіччя, а їх зміст отримує нову наповненість. Хоча на даному етапі відбувається культурно-філософське відродження ідеалів античності, їх дослідження і вивчення у першопочатковому вигляді, однак філософія знаходиться у певній координації з середньовічною церковною теологією, ідеї якої активно використовуються і обговорюються. У зв'язку з цим у загальній генезі феномену тривалості, проблематика якого набуває розгорнутості у власне феноменологічній філософії, на особливу увагу заслуговує філософія видатного європейського мислителя епохи Ренесансу Ніколая Кузанського.

Дійсно, найвідомішим фрагментом у вченні філософа є його концепція Бога як абсолютного буття, яке обумовлює буття світу та людини. Бог є тим "єдиним, простим, вічним, початком всього" [Кузанский Н. О

мире веры // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 33], який містить у собі всі речі і водночас розлитий у них. Згідно вчення філософа весь тварний світ і усі речі та люди у ньому беруть свій початок від первинної єдності, якою є Бог. Великий Творець є згорнутим образом єдності всього, який, розгортаючи себе із себе самого, породжує багатоманіття всесвіту. Інакше кажучи, "Бог у універсумі є "контрактом" (тобто співдією), а тому і "єдність проявляє себе у багатоманітті, просте – у складному, спокій – у русі, вічність – у чергуванні часів" [Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. – СПб.: Петрополис, 1995. – С. 257]. Така пантеїстична тенденція філософії Ніколая Кузанського, яка пізніше проявиться у філософських побудовах Джордано Бруно та Бенедикта Спінози, дозволяє через свої інтерпретації виявити феномен тривалості, що маніфестує себе на ґрунті взаємозв'язку вічності та часу.

Мислитель послуговується середньовічною дихотомією двох світів: божественного і земного, нетварного і тварного, вічного і часового. Вічність ототожнюється з Богом, а тому не є створеною, не має початку на відміну від часу, точка відліку якого знаходиться у моменті творення світу. Саме тут Ніколай Кузанський відроджує античне Платонове розуміння часу як образу вічності: "Час – творіння вічності, тому він не є вічністю, що присутня цілком і відразу, а її образ, що існує у послідовності" [Кузанский Н. Игра в шар // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 296]. Про яку послідовність тут йдеться? Філософ розмірковує про частини, моменти часу: минуле, теперішнє і майбутнє. Особливе місце серед них посідає "тепер" (як у Арістотеля), чи "теперішнє", у якому час перебуває у своєму згорнутому стані, тому що "...минуле було теперішнім, майбутнє буде теперішнім, і у часі не знаходимо нічого, окрім послідовного порядку теперішніх моментів. Відповідно минуле та майбутнє є розгортанням теперішнього... Єдине "тепер" згорнуто містить у собі всі часи..." [Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 104]. Така послідовність часових моментів утворює тривалість (*duratio*).

За своєю природою час є таким, що постійно прагне наблизитися до вічності, як творіння до свого Творця. Тривалість виконує роль своєрідного містка, що пов'язує час з вічністю, однак, на відміну від середньовічного трактування (див. Тома Аквінський "Сумма теології"), тривалість вже не має безпосереднього божественного походження. Звідки тоді вона виникає? Хто є її творцем? Мислитель дає однозначну відповідь: "Як прекрасно вона (мається на увазі вічна премудрість – Бог) розмістила сполучаючу ланку універсуму – людину, цей мікрокосм, – на верхній сходинці чуттєвої і на нижній сходинці умосвяжної природи, поєднавши у ній як у посередникові нижнє часове і верхнє вічне. Вона дала їй місце на горизонті часу та вічності, як того вимагав досконалий порядок" [Кузанский Н. Охота за мудростью // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 399–400].

І дійсно, людина використовує такі інструменти для вимірювання часу, як: рік, місяць, година. Завдяки нашій уяві ми поєднуємо окремі ча-

сові проміжки, миттєвості у певну послідовність – часову тривалість, без якої ми не здатні помислити вічність. Саму ж тривалість ми можемо уявити лише через конституювання послідовності моментів часу у нашій свідомості. Виходячи з визначення часу як міри руху, Ніколай Кузанський зазначає, що й рух ми вимірюємо розумом, який мисленнєво "пов'язує будь-який наступний рух з попереднім" [Кузанский Н. Простец об уме // Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 442], утворюючи його тривалість. У людському розумі, який є образом розуму божественного, минуле перетікає через теперішнє у майбутнє: події минувшини актуалізуються у пам'яті, пов'язуються з подіями теперішнього, завдяки чому ми здатні певною мірою наперед очікувати те, що має відбутися у майбутньому. Доречним тут навести приклад Ніколая Кузанського з годинником, задум якого він порівнює з вічністю. Тоді послідовний хід годинника буде часовою тривалістю: спочатку ми будемо чути бій шостої години, потім сьомої і лише потім восьмої. Виникає своєрідний часовий континуум, завдяки якому час уподібнюється вічності, яка згортає в собі і розгортає з себе послідовність часу.

Таким чином, тривалість як посередник між божественною вічністю та створеним часом, формується розумом людини, який за допомогою уяви, свідомості, пам'яті здатен гармонійно поєднати частини часу, завдяки чому здійснюється перехід від послідовності дискретних часових моментів до єдиного гармонійного цілісного уявлення про абсолюtnу тривалість, якою, за вченням Ніколая Кузанського, є вічність.

С.П. Дронь, студ., КНУТШ, Київ
Solomya_dron@mail.ru

ПОНЯТТЯ НЕПОДІЛЬНОГО МОМЕНТУ "ТЕПЕР" У АРИСТОТЕЛІВСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЧАСУ

Тема часу, не дивлячись на багатовікову історію її осмислення, продовжує залишатися в колі інтересів не тільки професійних філософів і вчених, а й пересічної людини, яка замислюється над сенсом свого перебування на землі. В період Античності Арістотель здійснив один з найрозгорнутіших аналізів поняття "часу". Поштовхом до створення власної концепції стали апорії Зенона та вчення Платона. Для вирішення апорій Зенона Арістотель створює нову систему понять, до якої вводить такі терміни: *"неперервність"*, *"послідовність"*, *"суміжність"*. Основною властивістю часу є неперервність – такий тип зв'язку між елементами системи, який припускає нескінченний поділ цих елементів на подільні частини. Принцип неперервності ґрунтується на визнанні потенційної нескінченності. Актуальну нескінченність Арістотель не допускає.

Природу часу Арістотель розглядає у IV книзі "Фізики", де наділяє його специфічними особливостями, найпоказовішою з яких є неможливість сприйняття часу як чогось безпосередньо даного людському сприйняттю. Складові часу – минуле й майбутнє – не мають реального

існування, а теперішнє – вислизає, при спробі схопити його, стискається у нескінченно малу мить, тривалість якої є невлвовимою для людини. Арістотель заперечує платонівське вчення про виникнення часу разом із космосом, та приходить до висновку, що час існував завжди як і рух.

Зазвичай час представлений рухом або зміною речей, однак, ототожнити час з рухом ні в якому разі не можна. Час не є рухом, але без руху не може бути й часу. Події, що відбуваються в житті людини мають свій особливий порядок "протікання". Сприймаючи цей порядок, ми сприймаємо час. Час для Арістотеля не існує без свого змістовного наповнення, і являє собою розрізнення в події моментів "до" і "після". "Знаходиться у часі" – для Арістотеля означає вимірювати рух або спостерігати його відсутність. Оскільки вимірювати може лише душа, то і час можливий там, де є душа. Власною душею ми сприймаємо потік часу, при цьому, не спостерігаючи ніяких змін в просторі, але, помічаючи зміни, що відбуваються у самій душі. Тим самим душа ніби ділить час на частини, помічаючи різні моменти "тепер".

Більша чи менша величина оцінюється числом, а величина руху оцінюється часом. Тому час – це деяке число. "Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему" [Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – 149 с.]. Окрім того, що час виступає числом всякого руху, він являється ще й мірою руху. Визначаючи час як число руху, Арістотель слідує за Платоном, в якого час біжить по колу згідно з законами числа. Однак на відміну від Платона, він жодного разу не співставляє час із вічністю. Те, що існує поза часом, за Арістотелем існує "завжди". Оскільки Платон співвідносить час з трансцендентним йому прообразом – вічністю, то відповідно, він розрізняє три онтологічні рівні: те, що існує вічно (ненароджене, нестворене) – "вічний зразок", наслідуючи який деміург створив космос; те, що існує завжди (створене, але не підлягає знищенню) – власне сам космос; те, що існує тимчасово (створене і приречене на загибель) – емпіричні явища, світ становлення, який виникає і зникає у часі.

Знову ж таки, на противагу Платону, в якого число містить субстанційний момент і пов'язане з життям космічної душі, Арістотель звільняє число від його метафізичного сенсу і трактує його крізь призму виміру. Єдине – це перш за все міра. Сутність єдиного в тому, що воно являє собою початок числа; цим початком є перша міра у всякому роді буття, те, за допомогою чого ми цей рід пізнаємо. Тобто, єдине є початком того, що може бути пізнаним людиною, і ця міра має бути "неподільною". Відповідно в часі повинна існувати такого роду міра, одиниця, за допомогою якої уможлиблювалося б пізнання самого часу. Цією одиницею у Арістотеля виступає неподільний момент "тепер". Саме "тепер" забезпечує обґрунтування реальності часу, оскільки є початком самотождності в самому часі, без нього час утратив би свою визначеність і перетворився б у чисту неоформлену невлловиму матерію.

В силу своєї "неподільності" момент "тепер" є межею між минулим і майбутнім. Ця межа в свою чергу є початком форми, що дозволяє будь-

якій реальності, в тому числі й часу, отримати визначеність. Момент "тепер" не являється частиною часу, навіть якимось мінімальним відрізком, це саме деяка межа. Подібно до числа та величини, час має своє межю, тільки ця межа не "вниз" як у числа, і не "вверх" як у величини, а в середині. Існування й пізнання часу неможливе без моменту "тепер". Оскільки "тепер" є початком і кінцем, то час являється нескінченним в обидва боки – і в минуле, і в майбутнє. Тому його кінцем, чи межею являється момент теперішнього. "Тепер", виступаючи одночасно початком майбутнього і кінцем минулого, не тільки розділяє, але і являється умовою єдності часу, являє собою діалектичну єдність протилежностей. "Тепер" тотожне собі в одному відношенні, і відмінне в іншому. Воно тотожне за своїм субстратом, а відмінне за буттям. Отже, за Арістотелем рухається не час, а момент "тепер", який відноситься до часу так, як рухомий предмет до руху. Відчуття потоку часу з'являється внаслідок того, що ми рухаємось разом із "тепер", яке в даний момент відкриває даний зріз подій. В "тепер" відбувається безперервний процес становлення. Таким чином, час не складається з неподільних моментів "тепер"; ці моменти є позачасовими початками часу.

Отже, мислитель окреслює час так би мовити, із двох боків: визначаючи час як число руху, Арістотель вказує на сутність часу, а визначаючи його як міру руху – на його функцію. Всупереч тому, що час мислиться Арістотелем космічно та пов'язується з рухом, все ж таки він неможливий без розумної душі, якій відоме число та яка може лічити, а різні моменти "тепер" постають певними віконцями, через які людська душа проривається до вічності. "Аристотель прекрасно чувствует чистую длительность и полную иррациональность времени, с одной стороны, а с другой – и всю необходимость для времени быть сосчитанным, без чего оно не могло бы переходить от одной точки к другой и быть прерывным, без чего необходимая для него прерывность оставалась бы слепым и никому не понятным абсолютным становлением. Таким образом, вполне заметна как связь Аристотеля с Платоном, так и тот огромный шаг вперед, который Аристотель делает в сравнении с чистым платонизмом" [Посев А.Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – С. 134].

К.Б. Зборовська, студ., КНУТШ, Київ

СВІТОПОРЯДОК ЯК СИМВОЛ СХОДЖЕННЯ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ У ТВОРАХ НІКОЛО КУЗАНСЬКОГО ТА ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА

За Біблією, перед людиною постає декілька шляхів пізнання Бога; один із них – через дослідження світобудови, світопорядку, у процесі якого людина осягає і саму себе. Саме тут світ постає як дуальний символ: це і "поцейбічний" символ Божественного буття, і, водночас, символ сходження людського духу, становлення людської особистості.

Мета цієї роботи – показати взаємозв'язок обох сторін символу та, що найголовніше, виявити основні аспекти символу сходження людсь-

кого духу у роботах Ніколо Кузанського та Діонісія Ареопаріта. Саме вони – спадкоємці краших ідей неоплатонізму (як у їх античному, так і в християнському прояві), продовжувачі традицій символізму неоплатоніків – спробували розкрити питання діалектичного співвідношення Бога і світу, показавши сенс буття як такий, через пізнання якого людина віднаходить власну сутність як символ Божественного ідеалу. – Чому саме символ? (Нагадаємо, що символ – це ідеальна конструкція речі, що містить у собі всі її можливі прояви та можливості безкінечного розгортання в думці). Якщо образом символу є увесь світ, то співвідношення ідейної образності Бога і Самого Бога можна констатувати як співвідношення світу і Божественного Першопочатку.

Для буття особистістю людина повинна (як єдине створіння, що усвідомлює себе) стати мікрокосмом, тобто свідомо відкривати Єдність у світі множинного та брати участь у підтримці Божественного світопорядку. Іншими словами, вона повинна стати тим, хто собою (своїм інтелектом, інтуїцією, що народжуються із зіткнення тілесного і духовного) поєднує два плани дійсності: трансцендентальний та поцейбічний. Але для цього людині необхідно навчитися читати "книгу природи": (1) розуміти світопорядок як символ Божої присутності; (2) у множинності – бачити Єдність, зв'язок; (3) "узрівати" Трійцю, тобто дивлячись на цей світ фізичними очима, одночасно сприймати його духовним зором лише як символ Божественного буття, Його участі та присутності в бутті.

Символом Божественної присутності у видимому світі є як окрема річ, так і світ в цілому, однак смисл символу і в одиничному, і в загальному постає як динамічна тенденція "зіткнення" і злиття у ньому духовного і матеріального, бо "він не даний – він заданий" [Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – К., 2001. – С. 158]. Цей смисл не розкривається однозначною логічною формулою, – його можна пояснити лише на інших символічних зчепленнях; але й це не приведе нас до повної раціональної ясності. Ось чому Кузанця обтяжує формальна логіка, – його цікавить мистецтво осягнення нескінченного, що породжує "знаюче незнання". Адекватним у *corpus areopagiticum* є усвідомлення "неосяжності неосяжного", тобто відмова від чисто розсудково-логічних спроб пізнання Бога. Саме на основі цього методу пізнання і будується апофатична концепція імен Бога у Ареопаріта, – участь Бога в світі "закодована" в Його Іменах: "Ім'я сущого розповсюджується на все існуюче, але і перевершує його; ім'я життя – на все живе, перевершуючи його; ім'я ж премудрості – на все мисляче, словесне та відчуваюче і (разом з тим) вище всього цього" [Ареопарит Д. О Божественных именах // Корпус сочинений. – М., 2006. – Гл. 5, п.1]. І тут філософ підводить нас до розуміння Божих імен як метасимволів. Метасимвол має трансцендентальні межі і не відділений від інших символів своєю субстанційністю, він "розповсюджується на все і за межі всього через невичерпні дари та безмежні енергії" [Там само. – Гл. 8, п. 1]. Флоренський сказав щодо цього: "Ім'я є Таємниця ним названа; поза таємницею воно не тільки безжиттєве, але й взагалі не є ім'ям (...) Особисте Ім'я – Ім'я імен – символ Таєм-

ниці – межа філософії, вічна її задача" [Флоренський П.А. У водоразделов мысли: В 2 т. – М.: Правда, 1990. – С. 149]. У вирішенні цієї задачі Ареопagit та Кузанець йшли діалектичним шляхом, реінтерпретуючи символічне співвідношення Бога і світу, тобто "відштовхуючись від усього сущого і за аналогією з усім тим, причиною чого Він є".

Оскільки ця проблема посідала важливе місце у corpus areopagiticum, то у Кузанця, який зазнав значного впливу Д. Ареопagита, вона знайшла своє повноцінне втілення і стала центром його філософських пошуків. У обох філософів це питання невіддільне від його гносеологічного аспекту, адже саме розуміння Бога – або в руслі апофатики, або катафатики – провокує розкриття співвідношення Бога і світу у той чи інший специфічний спосіб, розуміння їх діалектичної єдності. Не менш важливим є і те, що апофатичне богослів'я – це не лише особливе прочитання світу як символу Божого буття, а й "терен" розумової аскези, Божественного одкровення, інтелектуальної інтуїції і "безодні сенсів" (що характеризує метасимвол). "Бог пізнається в усьому, а вірніше – поза всім, пізнається одночасно віданням і невіданням" [Ареопagit Д. О Божественных именах // Корпус сочинений. – М., 2006. – Гл. 7, п.3]. Бо "недарма суть (quidditas) речей, істина сущого неосяжна в своїй чистоті. І чим глибшою буде наша вченість в цьому незнанні, тим ближче ми підійдемо до істини" [Николай Кузанский. Об учёном незнании // Философские сочинения: В 2 т. – М., 1979, – Т. 1, кн. 1, гл. 3]. Саме таке пізнання є одним з найбільш цікавих моментів, бо це і не містичний екстаз, і не розсудкове формально-логічне знання, – це інтелектуальне бачення, інтелектуальна інтуїція (у Кузанця) та вихід розуму за свої межі, перевершуюча розум Єдність (у Ареопagита).

Отже, завдання людини як особистості є подвійним: по-перше, відкривати нескінченні сенси, проникаючи як найглибше у повноту Божого замислу (хоча остаточне осягнення повноти істини людиною неможливе, "як скінченням неможливо вичерпати безкінечне" [Там само. – кн. 1, гл 1]); по-друге, плекати особистісний потенціал Божої "подобі" (який також не даний людині, а лише заданий) шляхом "відкритості" Його присутності, досягнення молитовного стану душі і т.п. Підкреслюючи інтелектуальний характер останнього завдання, філософи, однак, надають йому діалектично-містичного характеру, бо це, по суті, – духовний діалог, в якому людина не лише пізнає Бога через метасимволи, але, вміщуючи у собі всю розумову та чуттєву природу, стягує в себе увесь Всесвіт. Тоді вона насправді стає мікрокосмом, малим світом, як називали її древні [Там само]. Таким чином, шукаючи вирішення проблеми діалектичної єдності Бога і світу у вченнях Ареопagита та Кузанця, ми знаходимо класичний досвід "абсолютного буття" Бога як підґрунтя становлення людської особистості [див.: Александрова О.В. Християнське осмислення абсолютної реальності як основи становлення людської особистості // Дні науки філософського факультету – 2010: Матеріали доповідей та виступів. – К., 2010. – Ч. 1. – С. 3]: саме в пошуку Бога, у пізнанні світу та "виході з себе" людина "поєднується з максимальністю", в ній "всезагальне обмежене буття всіх творинь

поєднується з абсолютним буттям Всесвіту" [Николай Кузанский. Об учёном незнании // Философские сочинения: В 2 т. – М., 1979. – Т. 1. – С. 119]. Метасимвол у цій єдності знімається: об'єкт та символ об'єкту зливаються у цілісну єдність, і вони вже не іманентні одне одному, але мають спільну точку комплікації – Боголюдину.

Д.Р. Ісполатова, студ., КНУТШ, Київ

ВИТОКИ ФОРМУВАННЯ "ХРИСТИЯНСЬКОЇ КАБАЛИ" В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Істотний перегук вчень християнства та кабали, привертав увагу європейських мислителів від часу виникнення останньої. Спільне для іудаїзму та християнства першоджерело – "Старий Заповіт" – "Танах", попри відмінності редакцій, єднає ці віровчення (навіть всупереч бажанню ортодоксів).

Особлива роль гностицизму відслідковується як в історії християнства, так і в історії кабали. Зокрема, на цьому наголошує, російський дослідник, доктор філософських наук, Дьяков О.В.

Засновниками "християнської кабали" стали видатні мислителі доби Відродження Пікко дела Мірандола та Якоб Бьомер. Актуалізація кабали для християн, відбулась не лише в межах філософського дискурсу, але й в офіційних колах релігійних ієрархів. Зокрема, перше друковане видання "Зоару", було здійснено за особистим наказом Папи Пія IV в 1559 році. Водночас, слід наголосити, що уся талмудична література іудеїв, перебувала, під забороною та переслідувалась інквізицією.

Християнські кабалісти XVII ст., на чолі з Кнорром, вбачали в кабалі найбільш чисте і повне втілення єдиної традиції, істинної *prisca theologia* (лат. – прадавня теологія), коріння якої, сягає часів Адама, Авраама і Мойсея. Ця традиція, на їх думку, тою чи іншою мірою представлена в усіх релігіях та філософських системах, та може стати ґрунтом для подолання будь-яких суперечок та протистоянь.

Слід наголосити, що на думку багатьох дослідників з вченням "християнської кабали", тобто кабалою в християнській інтерпретації, були добре знайомі такі видатні мислителі доби Відродження та Нового часу як: Дж. Бруно, Т. Кампанелла, М. Монтень, Г.В. Лейбниц, У. Блейк, Фр. Бекон, Спіноза, Берклі.

В контексті виявлення головних істотних спільних рис та відмінностей між вченням кабали та християнства, передовсім варто звернутися до аналізу тлумачення їх представниками шляхів пізнання Бога і сутності гріхопадіння.

Спільним постулатом є: трансцендентність Бога, а отже і даремність намагання описати і пізнати Його, за допомогою визначення. Зокрема Августин Аврелій наголосив, що: "Все можливо сказати про Бога, та все сказане про Бога не гідне Його", а Нікола Кузанський ствердив: "Бог не-сказанен и таков потому, что бесконечно выше всего именуемого. Ввиду бесспорной истинности этого мы ближе к истине, когда высказывае-

мсья о Боге через отстранения и отрицания, подобно великому Дионисию, утверждавшему, что Бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было выражаемое в словах" [Кузанский Н. Об ученом незнании: Пер. с лат. // Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1979. – Т. I. – С. 93]. В збірці праць знаного кабалістичного мислителя Баалія Суляма "Внутрішнє споглядання", ми знаходимо дуже схоже міркування: "Когда речь идет о Высшем Мире, независимом от понятий времени, места и движений, нет у нас слов для его описания, потому что весь наш словарь взят из ощущений наших земных органов".

Також спільним постулатом є: визнання істинності переказу про перше гріхопадіння Адама, та тлумачення його порушенням божих заповідей. Згідно вчення Августина Аврелія, людині Богом дарована свобода волі, а отже вона вільна обирати зло і вчиняти грішно, тобто суперечити волі Творця. Через перше гріхопадіння, естwu людині притаманна грішність, тому навіть за благих намірів, результати людських дій можуть бути злими.

Однак, оцінка наслідків гріхопадіння в християнстві та кабалі відмінні між собою. Перш за все, через вагу і значення для християн образу жертви Ісуса Христа. Головна відмінність, в даному контексті, полягає у тлумаченні раю. Для кабали він – це стан самовіддачі, абсолютної цілковито позбавленої егоїзму любові, а вигнання з раю – це не фізичне падіння а якісна трансформація першої людини. Після гріхопадіння Адама потрапив на землю, яку почав обробляти і яка насправді є проявом його власних змін, адже земля – це бажання (від гебрійського "ерец" – "рацон" – "бажання"). Отже поверхня до раю – це зворотнє трансформування людини, яка замість егоцентричного прагнення володіти, має поринути в стан цілковитого самозречення та самовіддачі. У християн рай – передовсім нагорода для праведних, – вічне блаженство, сутність якого не співмірна і не пов'язана з марнотою світу грішних людей.

І в кабалі і в християнстві людина до вигнання з раю і людина, що повернулася до нього, відмінні між собою. Вертання до раю відбувається після пізнання свободи та виявлення нових можливостей людини і Бога. Але, якщо в кабалі шлях людини від Бога (гріхопадіння – егоїзм) та до Бога (праведність – самозречення), є бажаними для Всевишнього і передбаченими від самого початку, то християнство потребує жертвовної спокути Ісуса Христа, що має виправити в цілому безглузде гріхопадіння Адама.

***Д.И. Кирюхин, канд. филос. наук, науч. сотр.,
ИФ им. Г.С.Сковороды НАН Украины, Киев***

ПОНЯТИЯ ΕΙΣΙΚΕΙΑ, AEQUITAS И IUSTITIA В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятием *aequitas* (лат. равенство, эквивалентность, соразмерность, справедливость) обозначается в философско-правовой мысли Древнего Рима правильность, естественный порядок вещей, диктующий свои требования праву, в этом отношении справедливость как *aequitas* можно уподобить онтологической справедливости. Одновременно с

этим *aequitas* трактуется римскими мыслителями и как нравственное понятие – добродетель (так, в работе "О пределах блага и зла" (*De Finibus*. I, 15) Цицерон пишет о "справедливом суде" как "...*te enim iudicem aequum puto...*"). В противоположность *aequitas*, справедливость как *iustitia* является справедливостью практической и означает воздавать каждому свое. (Ср. определение справедливости, которое дает Ульпиан (*Dig.* 1): *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. То есть, "справедливость – стойкая и неизменная воля давать каждому то, что ему принадлежит". И определение справедливости, которое дает Цицерон (*De Invent.* 160): *iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*. То есть, "справедливость – это вызванная потребностью общего добра склонность души в каждом уважать свойственное ему достоинство"). Очевидна близость римского понятия *aequitas* с аристотелевским понятием *epieikeia*.

В "Никомаховой этике" Аристотель отмечает возможность напряжения, а то и прямого конфликта между универсальной правовой нормой и добром, справедливостью (*epieikeia*). Как отмечает Стагирит, всякий закон (*nomos*) суть универсальное правило, установленное для общего случая, но он не способен предусмотреть все многообразие случаев и конкретных ситуаций, "о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]" (EN 1137b15). Однако неспособность закона разрешить какую-либо конкретную ситуацию отнюдь не является доказательством его неправильности, свидетельством ошибки законодателя. Погрешность содержится "в природе предмета, ибо именно такова материя поступков (*hylē tōn praktōn*)" (EN 1137b20). Оказывается, что универсальность законодательной нормы для того, чтобы в условиях бесконечного многообразия практических ситуаций, требующих правового разрешения, обеспечивалась правосудность (*dikaíosynē*), для того, чтобы закон сам не превратился в источник несправедливости, требует своей коррекции, которая возможна в том случае, если индивид действует так, как будто является законодателем. К такому исправительному действию, направленному на реализацию принципов справедливости, способен добрый, справедливый (*epieikes*) человек, обладающий свойством "сознательно избирать [добро] и осуществлять это в поступках" (EN 1137b35) и не требовать точного соблюдения правовых норм в ущерб другим людям. Тем самым добро способствует возникновению справедливости: *epieikeia* (добро) "есть право, однако право не в силу закона, а [в качестве] исправления законного правосудия (*nomimon dikaion*)" (EN 1137b11-12). Аристотель раскрывает ограниченность универсальной правовой (этической) нормы. Обозначенная им проблема соотношения закона, который сам по себе является воплощением справедливости (*dikaíosynē*), и логики повседневной практики, зачастую требующей коррекции или полного изменения установленного закона, чтобы или не допустить несправедливости, либо впервые создать правовую норму для этой ситуации, остается актуальной для современной философии права и этики.

Понятие *epieikeia* нашло свое продолжение не только в последующей правовой, но и в религиозно-этической мысли. Средневековые

схоласты придали этому термину иное, нежели у Аристотеля значение. Сохранив приоритетный характер *epieikeia* по отношению к позитивному праву, они развили аристотелевскую мысль, приравняв *epieikeia* к высшему праву. С другой стороны, мыслителем эпохи Реформации Вильямом Перкинсом, *epieikeia* связывается с правовой справедливостью, которая сопровождается божественным милосердием, поскольку, утверждает он, общество не могло бы сохраняться, в том случае, если бы правовые нормы реализовывались на основе ригористского подхода

Сходным образом *aequitas* выполняет в рамках римской правовой мысли функцию коррекции развития позитивного права (соответственно и право, которое определяется *aequitas* обозначается как *ius aequum* в противоположность старому строгому праву – *ius strictum*, и совершенно несправедливому, неравному праву – *ius iniquum*), не выступая при этом источником права. *Aequitas* в данном случае, скорее, некий принцип, чем четкая норма, своеобразный "масштаб для критики" (Т.Кипп) позитивного права. Уже с конца республиканского периода, т.е. к моменту становления империи, "многие юридические решения были вдохновлены принципом *aequitas*" [Berger A. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. – Clark: The Lawbook Exchange, Ltd., 2008. – P. 354], что в немалой степени обусловлено фактически отождествлением в этот период *aequitas* и естественного права (ср. трактовку Цицероном (*Topica* 9) права как установленной справедливости – *Ius civile est aequitas constituta*) и связано с осмыслением римскими философами и юристами на следия стоиков. Именно корректирующая роль *aequitas* (римские юристы в своей практике зачастую заменяли устаревшую правовую норму в соответствии с новыми представлениями о *aequum ius*) стимулировала развитие римского права, обеспечивая преемственность правовых норм, вместо их кардинального пересмотра.

Аристотель же принадлежит к лагерю тех, для кого сама по себе власть, на которую опирается законодатель, не является исчерпывающей для обоснования справедливости устанавливаемой им правовой нормы. Стагирит видит проблемы, связанные с практической реализацией универсальных (общих) норм, разрешением которых считает их индивидуализацию (согласно удачному выражению Макса Майера, индивидуализация является душой справедливости) в соответствии с *epieikeia* – добротой, справедливостью, связанной скорее с совестью, чем с буквой закона. Продолжателями, а если быть более точным, то фактически первыми, кто развернуто теоретически обосновал эту позицию, стали римские мыслители.

Г.В. Клепцов, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
klgleb@yandex.ru

БОГ И БОГИ В СИСТЕМЕ "ЙОГА-СУТР"

Йога, в отличие от ее идейной предшественницы санкхьи, в исследовательской литературе признается теистической системой. Осно-

ванием для этого является введение данной школой бога Ишвары. Его функция – помогать йогину достичь сосредоточения. Однако йога не является очевидным образом монотеистической системой, признавая существование также и других богов, классифицированных и наделенных особой ролью. Ишваре и другим богам посвящены совершенно различные конгломераты сутр. Нигде не уточняется их иерархия, соотношение, связь между ними. Несмотря на то, что оба типа божественных сущностей обозначаются как **deva** (боги), кажется, это совершенно различные концептуальные элементы учения. Данная работа ставит своей целью прояснить статус Бога и богов и установить отношение между ними.

Слово Ишвара произошло от корня **ish** – "управлять, командовать" и **vr-** "выбирать". Точным переводом будет избранный на царство, правитель. Тем не менее, сами сутры не подчеркивают никакой активной, управляющей деятельности Ишвары. Он выступает скорее как принцип, способствующий продвижению йогина, но только при условии активной работы самого йогина. Более того, Ишвара определяется как особый вид Пуруши, не затронутый клешами, кармой и процессом ее созревания. Как известно, Пуруша в онтологии йоги – начало пассивное, созерцающее, бездействующее. Учение йоги основано на том, что Пуруша вступает в контакт с Пракрити, теряя при этом свою обособленность. Цель учения – вернуть эту обособленность, познать нетождественность Пуруши и Пракрити.

Важно подчеркнуть отличие Ишвары как особого вида Пуруши от антропологического Пуруши: он никогда не входил в контакт с Пракрити. Он является идеальным выражением сущности Пуруши, называясь "вечно освобожденным". Объясняя, каким образом существует Ишвара, Вьяса делает ссылку на шрути – тексты ведийского корпуса. Эти тексты считаются священными, а йога как ортодоксальная система признает авторитет вед, что делает возможным и приемлемым подобное доказательство. В исследовательской литературе распространен взгляд, что Ишвара имеет функцию проводника потенциальной энергии Пракрити. Однако, Дасгупта замечает, что, хотя в комментаторской традиции принято приписывать Ишваре способность управлять модификациями Пракрити, в текстах Сутр ни о чем подобном не говорится. На мой взгляд дальнейшая комментаторская традиция, чувствуя недостаточную основательность концептуализации Ишвары, была вынуждена наделять его дополнительными функциями. В первоисточниках же, действительно, ни о чем подобном не говорится.

Однако определенной ролью Ишвара обладает и в первоисточниках. Цель Ишвары согласно сутрам – приносить пользу живым существам. Однако характер этой пользы до конца не определяется. Не совсем очевидно, каким именно образом Пуруше, вечному недействующему началу, удастся приносить пользу йогину. Также неясно, зачем Патанджали вводит в свою "научную" систему теологический элемент, ведь культивирование сосредоточения возможно и без вмешательства Пуруши.

Ответ отчасти дан в сутре 2.27, где говорится "Его (Ишвары) [вербальное] выражение – священный слог Ом". Произнесение и концентрация на слог Ом – традиционный элемент психических практик в Индии. Монотонное его произнесение и повторение погружает сознание в особое состояние отрешенности от мира, называемое кайвальей. Слог Ом наделяется мифологической сущностью, ведь йогин имеет особый феноменальный опыт, настолько сильный и не имеющий ничего общего с эмпирией, что он обожествляет его. Тональность слога Ом, представляющего собой колебание воздуха, существует вечно, до человека. Человек может лишь приобщиться к ней, рецитируя слог Ом. Отсюда – представление о вечности чистого Пуруши, понимаемого как трансцендентная волна. Это позволяет нам ответить на вопрос, в каком смысле Ишвара является проводником энергии Пракрити. Понятый как "Ом", он действительно снимает преграды, уничтожает болезни. Таким образом, введение Ишвары – это мифологизация эффективнейшего средства обуздания сознания.

Далее – о богах. Космос в учении йоги состоит из семи миров. Вьяса указывает, что в каждом небесном мире существует различное число классов богов. На каждом более высоком уровне способности богов и их срок жизни возрастает. Среди способностей называются подчинение себе великих элементов, способность уменьшаться до размера атома, господство над первопричиной. Образы этих богов, хотя о них и говорится в космографической части йога сутр, также как и образ Ишвары, на наш взгляд, имеют иллюстративную цель.

Следующие сутры описывают сверхъестественные способности, который йогин приобретает в результате практики сосредоточения. Среди них упоминаются те же способности, что были присущи богам. Возникает вопрос: становится ли йогин в результате своих практик богом? Очевидно нет, поскольку судьба йогина – полное отрешение и уход из сансары. Боги, в отличие от людей, сансарны и обречены пребывать в мирах.

Путь йогина – постоянное совершенствование мастерства сосредоточения, в процессе которого он обретает те или иные способности. Основное отличие от способностей богов в том, что эти способности даны богам раз и навсегда, они составляют их непосредственные атрибуты. Йогин же получает эти способности на ступенях своего продвижения. Способности и качества богов служат иллюстрацией особенностей тех ступеней, которые йогин проходит на пути к полному сосредоточению.

В конечном итоге, мы можем сказать, что не совсем верно называть йогу теистической системой. Оба типа богов, и тип Ишвары, и тип богов всех семи миров, являясь не объектом поклонения, а метафорой ступеней пути йогина. Несмотря на то, что в тексте Йога-сутр говорится все же о поклонении Ишваре, это также возможно проинтерпретировать как иллюстрацию и мифологизированное изображение ступеней йогической практики.

**ПАНТЕИЗМ ЗООЛОГИЧЕСКИХ ФОРМ В ИСКУССТВЕ
СЕВЕРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ КОНЦА XIV В. – НАЧАЛА XV В.**

В первой четверти XV в. по приказу правителя Асикага Ёсимоги японский мастер Дзёсэцу создал картину "Ловля рыбы тыквой", или "Ловля сома тыквой-горлянкой". Эта средневековая жанровая сценка отнесена к наиболее ценным произведениям национального японского искусства. Над излучиной реки старик в рубище протягивает к воде тыкву с узким горлышком; в прозрачном потоке виден плывущий вверх по течению сом. Несколькими цветовыми пятнами и линиями художник попытался сказать, как достигается познание [Конрад Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии, 7–16 вв. – М.: Искусство, 1980. – С. 122]. По воле автора, серая рыбка, увлекаемая течением, стала воплощением ускользающей истины, а старик с узкой тыквой-горлянкой в руках – человеческого разума, на первый взгляд неспособного ее принять. Они утратили свое первоначальное значение и стали знаком, удобным для прочтения.

В европейском искусстве изображение природы и вещей, положившее начало развитию пейзажа и натюрморта в качестве самостоятельных жанров, корнями своими уходит в искусство позднего средневековья и Северного Возрождения. Автору одного из первых европейских трудов по эмблематике "Sinnepoppen" ("Эмблемы") (1614) Румеру Висхеру (1547–1620) принадлежат слова: "В предметах нет ничего пустого (праздного), лишеного смысла" [Лернер П. Красноречие вещей // Юный художник. – 2010. – № 2. – С. 40–43]. В качестве первой иллюстрации фигурирует гравюра, на которой рука опускает из облаков в воду некий сосуд; надпись над ней гласит: "Jovis omnia plena" ("Бог все наполняет"). Автор связывает сосуд, наполненный воздухом, с целым миром, невидимо наполненным божественным присутствием. Висхер создал данный труд, опираясь на искусство Северного Возрождения, склонного, по словам П.А. Флоренского, к "пантеистической фосфоресценции" [Флоренский П.А. Иконостас / [авт. вступ. статей игумен. Андроник (Трубачев) и др. ; подгот. текста и коммент. А.Г. Дунаева]. – М.: Искусство, 1995. – С. 139]. Обращение художников к окружающему миру, где каждый предмет, каждое живое существо – воплощение божественного замысла, отражение Бога в материальном мире, характерно для средневековой картины мира. В "Герметическом корпусе" Гермеса Трисмегиста находим: "У него [Бога – прим. авт.] нет тела и у него множество тел, более того, он в каждом теле" [Мид Дж. Р. С. Трижды величайший Гермес / Пер. с англ. А.П. Хомик. – М.: Алетейя, 2000. – С. 81]. Каждый фрагмент сотворенного мира составляет символ, звук божественного слова, содержит в себе тайный смысл, разгадав который, человек способен понять и принять мир в целом. Богатство зоологических форм средневекового искусства, своими корнями восходящего к зоо-

морфным изображениям античных и древних культур, указывает на стремление художников передать предметный и животный мир во всем его многообразии и многоликости [Средневековый bestiарий / Автор ст. и коммент. К. Муратова; Пер. старофранц. стихов В. Микушевича. – М.: Искусство, 1984. – С. 10]. Преемственность готической традиции изображения животных в ранний период Северного Возрождения позволяет проследить ряд работ XIII в. – начала XV вв., среди которых стоит остановиться на произведениях французской, а также немецкой школ, оказавших влияние на становление фламандской школы.

Ко второй половине XIII в. относятся иллюстрации Псалтыри Людовика Святого со сценами Ветхого завета, уникальный образец средневекового искусства [Любимов Л.Д. Искусство Западной Европы [Средние века. Возрождение в Италии] Книга для чтения. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Просвещение, 1982. – С. 109]. Одна из миниатюр Псалтыри представляет широко известную в Средние века притчу о Валааме (между 1252 и 1257 гг.). Композиция в обрамлении растительного орнамента выдержана в приглушенных тонах красного и синего цветов в сочетании с белым. Валаам едет верхом на ослице, во главе процессии слуг и царей моавитских, справа ангел преграждает ему дорогу. Для фигур героев этой миниатюры характерны готическая непропорциональность и определенное положение рук. На темно-коричневом фоне проступают сине-красные одежды, бледные лица, кисти и ступни. Копыта серой ослицы и коня голубого цвета едва касаются красновато-коричневой земли. Смысл притчи раскрывается перед зрителем через противопоставление образов людей и животных: их реалистичность, грациозность, поворот головы и красноречивый взгляд валаамовой ослицы вступают в стилистическое противоречие с застылыми человеческими образами.

От книжной миниатюры наивную повествовательность заимствует более поздняя алтарная живопись. На створках Грабовского алтаря, выполненного между 1367 и 1410 гг. для церкви Св. Петра в Гамбурге немецким Мастером Бертрамом из Миндена (1345–1415), разворачиваются события Святого Писания от "Сотворения мира" до "Истории Иакова" и от "Благовещения" до "Бегства в Египет". В бесхитростном, архаическом повествовании Мастер Бертрам отказывается от сопоставления легенд Ветхого и Нового завета, располагая рассказ в хронологическом порядке [Либман М.Я. Дюрер и его эпоха. Живопись и графика Германии конца 15-го и первой половины 16-го века. – М., 1972. – С. 41–42]. В сцене "Сотворение животных" (1379 г.) общий для алтаря золотой фон, яркие краски голубого хитона и розового гиматия Бога создают праздничное настроение. Мастер Бертрам старательно отмечает особенности птиц, рыб и животных, пусть и наивно трактованных, но не лишенных реалистических деталей (когти медведя, крылья летучих мышей, чистящая перышки сорока) [Мировое искусство: Мастера Северного Возрождения / Сост. И. Г. Мосин. – СПб.: СЗКЭО "Кристалл", 2006. – С. 132]. Творчество Мастера Бертрама стилистически перекликается с живописью другого немецкого художника, Конрада из Зёста

(конец XIV – начало XV вв.). Единственной работой, подписанной и датированной художником лично, является алтарь церкви в Вильдунге, один из наиболее красивых полиптихов ранней немецкой живописи, относящийся к 1404 году [Мировое искусство: Мастера Северного Возрождения / Сост. И.Г. Мосин. – СПб.: СЗКЭО "Кристалл", 2006. – С. 108]. В "Рождестве Христовом" на левой створке мастер сочетает яркие краски одеяний, красного покрывала на ложе Марии, с жанровостью сцены: на первом плане выделяются фигура Иосифа, стоящего на четвереньках перед костром, и трогательная сценка счастливого материнства, объединяющая Марию и младенца Христа. На втором плане ангел с благой вестью в руках обращается к пастуху, стоящему среди мирно пасущегося стада. И лишь осел и бык в полуразрушенном хлеву своей реалистичностью придают всей сценке торжественное звучание.

Выводы: Названные выше примеры книжной миниатюры и алтарной живописи дают представление об определенной преемственности между готической, позднесредневековой традицией изображения животных и реалистичностью зоологических форм Северного Возрождения. В основе их лежит идея самообожествления мира, восходящая к средневековому мистицизму и символизму. Значимость каждого предмета, каждого образа и детали создает удивительную картину материального, возвышенного из тлена и предназначенного для изучения.

Т.В. Кутова, студ., КНУТШ, Київ

ЄВАНГЕЛІЄ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ ОРІЄНТИР СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Епоха Середніх Віків відома нам фундаментальними змінами в ціннісних орієнтирах світобачення людини. Не зважаючи на закарбоване клеймо "темні віки", маємо цілком протилежну – світлу картину, яка стала відправною точкою в вирішенні світового координатора нової епохи людства. Звісно, йдеться про нову релігію, яка докорінно змінює античне розуміння світобудови як Космосу і земне призначення людини. Християнство дає нам Абсолютного Бога, який є єдиний і трансцендентний в своїй сутності, а Його Слово стає новим Логосом, з якого твориться світ.

Унікальним феноменом християнської релігії є послання Нового Завіту – Євангеліє – як вияв Слова, Волі Божої, яку здійснює Месія. В чому ж постає унікальність й значущість керманіча нової релігійної епохи?

Євангеліє ще не є філософським твором як таким, проте потенційно – це є невичерпне джерело, в якому закладені не лише морально-етичні, теологічні засади, а й нові філософські цінності, на які спирається вся середньовічна доктрина. Євангеліє розглядаємо не лише як джерело нахнення віруючих, а разом з тим, як цілком авторитетне джерело, рефлексія над яким створює якісно нову філософську думку. Розвитком подій стає філософування в вірі, філософування поза вірою та проти віри, але ігноруючи Євангеліє та його думку, людство жити вже не могло.

В античності поняття віри знецінене, воно зводиться скоріше до чуттєвого пізнання, тоді коли особливу цінність містить саме пізнання, в християнстві ж віра постає в абсолютно новому просторі, це є не просто віра в основні християнські цінності, а віра в трансцендентного – всеохлоплюючого і перебуваючого поза межами

людського пізнання, Бога – "творця видимого всього і невидимого"; вона є посередником між Богом та людиною, класичним виразом якої є молитва: "Ти ж, коли молишся, ввійди в кімнату твою і, зачинивши двері твої, помолися Отцю твоєму, потаємно; і Отець твій, який бачить таємне, воздасть тобі явне" [6:6 Мв.]. "І все, що не попросите в молитві з вірою, отримаєте" [21:22 Мв.]. Це є стежка до Богопізнання в аспекті Бог – людина. Віра має цінність лише для того, хто перебуває в її просторі, для невіруючого вона знецінена, проте з появою Євангелій поза контекстом вона бути не може.

Серед ряду теологічних проблем, які цікавлять філософію, є співвідношення віри та розуму. Цю проблему розглядає Катехізісна школа Александрії, а свого яскравого вирішення вона набуває в Августина, ставши центральною проблематикою схоластики. Сократівський апогей розуму не знецінюється християнством, проте особливе місце належить вірі як новому координатору сенсубуттєвих орієнтирів. Віра – беззаперечне прийняття Бога, проте це розумне його прийняття: "Ісус сказав їм у відповідь: віддавайте кесарево кесарю, а Боже Богу" [12:17 Мк.] – тобто, вірте, але не сліпо, а з розумом, останній застосовуйте для вирішення життєвих колізій. Сам Ісус є поєднанням розуму та віри. Людина теж створена божественним Розумом, вона найбільше наближена до Нього. Відповідно – розум не може заперечуватися з причини "розумності" самого Бога.

Любов є основною заповіддю Христа, без якої не належить бути іншим. На відміну від античного Ероса, який постає як снага до пізнання та самовдосконалення, християнське поняття любові – Агапе розкривається в якості божественного дару, приймаючи який людина має змогу наблизитися до божественного Абсолюту. Християнська любов необмежена, як і сам Бог, Ісус вперше говорить про любов не лише до ближнього, а й до ворога, рівносильно любить людей в їх силі та слабкості, в самопожертві на христі. Глибоке тлумачення любові знаходимо в Посланні Апостола Павла до Коринфян: "Якщо я говорю мовами людськими і ангельськими, а любові не маю, то я – мідь, котра дзвенить чи кімвал, котрий звучить... Любов довготерпить, милосердствує, любов не завидує, любов не превозноситься, не гордиться, Не безчинствує, не шукає свого, не дратується, не мислить зла, Не радіє неправді, а співрадіє істині; Все покриває, всьому вірить, всього надіється, все переносить... А тепер перебувають ці три: віра, надія, любов; але любов із них більше" [13:1;4-7;13 Перше Послання Апостола Павла до Коринфян].

Надія є невід'ємним аспектом віри. Не можливо сказати, чи надія породила віру, чи навпаки, але лише в невід'ємній єдності. Апостоли є втіленням суцільної надії – дітей на Батька, учнів на Вчителя. Надія хворих передусь ціленню. "І ставши позаду ніг Його, і плачучи, почала

обливати ноги Його сльозами і витирати волоссям голови своєї, і цілувала ноги Його, і мазала миром" [7:38 Лк.] – приклад істинної і сокровенної надії.

Народження Спасителя людства – Сина Божого – є радісною вістю, що проймає все Євангеліє. Вона є там, де є Христос: радість апостолів, перебуваючих поруч з Вчителем, радість зцілених, радість Божественної трапези (причастя), радість Воскресіння. Ісус – втілення радості: "Це сказав я вам, та радість Моя у вас перебуде і радість ваша буде досконала" [15:11 Ін.].

Вперше в Новому Завіті постає питання совісті, тоді коли в Старому Завіті – це страх перед Богом. Ісус "вितягує" з закам'янілих сердець почуття совістності: "... Хто з вас не без гріха, першим кинь на неї камінь" [8:7 Ін.]. "Вони ж почувши те і будучи "обличаєми" совістю, стали йти один за одним, починаючи від старих і до останніх; і залишився один Ісус і жінка, яка стояла посеред" [8:9 Ін.].

Ще одним цікавим аспектом Євангелія є благий сумнів, адже зазвичай сумнів передбачає негативний зміст, проте християнська релігія – вільна релігія, яка дає людині право вибору, а останній містить сумнів. Сумнів не завжди передбачує обрання гіршого вибору, а часто – кращого, істинного. Невіру апостола Фоми не слід сприймати категорично негативно, адже він сумнівається, щоб повірити.

У всіх чотирьох Євангеліях наявні притчі Ісуса Христа. Чому Він говорить саме притчами? Ось як це пояснює Апостол Матвій: "І приступивши, учні сказали Йому: для чого притчами говориш їм? Він сказав їм у відповідь: для того, що вам дано знати таємниці Царства Небесного, а їм не дано" [13:10-11 Мв.]. "Тому говорю їм притчами, що вони бачачи не бачать, і слухаючи не чують, і не розуміють" [13:13 Мв.]. Притча є зразком рефлексії над релігією, яка згодом переросте в філософію; це є підґрунтя всього християнського світу, і світу з позиції його християнського осягнення. В такий спосіб Месія дає відповіді на питання, які ставить Старий Завіт; алегоричні відповіді (тому що іудейський світ просто не міг прийняти нові християнські цінності; для кардинальних змін в свідомості треба значний відрізок часу), які знаходять все нові й нові тлумачення. Притчі передбачають наявність слухачів, учнів, а це є зразком процесу навчання, який є провідним для нової епохи. Притча – це своєрідна здатність нести християнство "в народ", тут є безліч закодованих смислів з унікальною можливістю інтерпретації. Невичерпність змісту породжує таїнство християнського містицизму, який набуває яскравого висвітлення в філософській думці Мейстера Екхарта.

Отже, Євангеліє є не лише релігійним посланням. Заперечити його авторитет не наслідиться жоден історик філософії, адже Євангеліє надає нове, векторне розуміння історії. Завдяки середньовічним мислителям на сьогодні маємо структуровану, традиційну історико-філософську думку, яка бере свій початок, напевно, задовго до Сократа й триває до тепер.

ЖЕНСКОЕ ТЕЛО И ЕГО РОЛЬ В СУДЬБЕ ЖЕНЩИНЫ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Что собой вообще являло тело в Средние века? Во-первых, однозначного понимания нет, во-вторых, душа и тело в христианстве противопоставлены, но не так, как в неоплатонизме. От греческих патристов, представленных пониманием человека как целостности, где душа и тело составляют диалектику единства, до Фомы Аквинского, для которого холизм человека состоял в соответствии тела душе, когда последняя способна выстроить адекватное себе тело. Но было очевидно и противоречие, так, к примеру, старики были общепризнанны как хранители опыта и мудрости, но с другой стороны они являли собой образ немощи физической и моральной. Также тело было метафорой, описывающей общественные институты. Тело могло выступать в качестве символа единения или конфликта, порядка или беспорядка, но, прежде всего, как символ естественной жизни и гармонии. Оно всегда сопротивлялось подавлению. Как писал Ж. Гофф, на смену античным театрам и стадионам новой отдушиной становился карнавал, который давал возможность отдохнуть от постоянных постов и воздержаний.

Переход от Античного восхваления свободы сексуальности и тела всячески обеспечивали монашеские ордены, которые вводили "аскетический" способ жизни. В то время женщина демонизировалась, и если сексуальная жизнь уходила под контроль священников, то тело рассматривалось как тюрьма души и отравляла разум. Одновременно с этим Церковь провела грандиозный переворот в понимании Библии и первоначального греха. Библейская литература дает огромное количество возможностей для трактования того или иного сюжета. Так, к примеру, возникла новая интерпретация поступка Адама и Евы, совершивших грех из любопытства, гордыни и жажды познания. Но церковникам удобнее было преподнести этот грех как падение плоти и искушение ее дьяволом. И наиболее подверженным такому искушению казалась женщина. Идея о том, что Бог создал по образу и подобию Своему человека "мужчину и женщину сотворил их" (Быт.1, 27), священство предпочитало идею создания Евы из середины тела Адама. Женщина стала рассматриваться даже не как дополнение к мужчине, перестала играть даже второстепенную роль. Более того она считалась не только не равной мужчине, а лишь функциональным дополнением, дабы ему не было одиноко. И так как Средневековые мыслило символами, то верхняя часть(разум и дух) были мужскими началами, а низ(тело, плоть) – женскими. Большую роль сыграл здесь и Аристотель, который рассматривал женщин как "неудавшихся мужчин", что послужило для восприятия женщины как физически и психологически неполноценного существа. Одновременно с этим женщина была коварным запретом, к примеру проституция всячески запрещалась Церковью, а сами представи-

тельницы данной профессии считались отверженными, но именно они выполняли регулирующую функцию для выражения мужской сексуальности и мужественности (так как если мужчина должен придаваться любви только для зачатия ребенка).

Даже старость женщинам не давала покоя. Так, в средневековых текстах, в поучительных историях (*exempla*), часто встречалось слово *vetula*—"старушонка", персонаж которой всегда приносил несчастье. В особенности таким старушкам начали приписывать невероятные сверхчеловеческие силы, которые якобы были даны дьяволом [Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // Одиссей—1996]. Последствием этих сказок стало появление таких понятий как ведуньи, ведьмы, колдуньи. Этим женщинам вменялась в вину духовная и плотская связь с дьяволом, которая заставляла их насылать беды на других людей. Внешний их образ мог меняться, в одном случае она являлась— старухой, в другом—молодой красивой девушкой [Токарев, Мелетинский Е.М. Мифология. Мифы народов мира. — М., 1997. — Т. 1].

Для общения с другими нечистыми силами они слетались на шабаш. Образ которого несет в себе огромное количество возможных значений-истоков: агрессивный стереотип по отношению к еврейским общинам, первым христианам и средневековым еретикам. В последствии этот образ был воссоздан инквизиторами, светскими и церковными демологами со всеми устрашающими красками, такими как канибализм, зооморфизм и сексуальные оргии [Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. — М., 1990. — С. 133—134]. Также следует отметить, что проводимые Святой Инквизицией меры по противостоянию ведьмовству в Европе 15-17 веков являли собой, как считает Фрезер Д.Д., скорее кровавую игру по устранению конкурентов(-ок) в светском обществе, и устранения женщины, как хранительницы устной архаической культуры (культы продородия и поклонение "рогатому богу") и возможной создательницы "антиобщества" перед мужским засильем. Страх перед ведьмовством отступает с наступлением эпохи Ренессанса, давая возможность просмотреть все факты с научной точки зрения и осмыслить ошибки, которые были совершены ранее церковниками [Мишле Ж. Ведьма. Женщина. — М., 1997]. С другой стороны, женщина воспринималась как нечто среднее между образами Евы и Марии. Ева—искусительница, первая грешница, спутница Адама, красота физическая которой фактически прославлялась в искусстве этого времени; Мария—искупительница грехов, красота которой была священной. Однако в искусстве с начала XIII века и оба этих образа ставали свидетельством живой женской красоты [Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с итал. А. Шурбелева. — М.: Алетея, 2003. — Серия "Библиотека Средних веков"].

Нагота тоже была противоречивой, так например телесная красота Адама и Евы скрывалась из-за первородного греха, но с другой сто-

роны носила оттенок невинности. Одновременно с этим шла борьба одежды и наготы, греха и невинности, украшений и простоты. Так Франциск Асизский предстал пред епископом нагим дабы показать, что отрывается от земных (материальных) благ. Вместе с этим вырисовывается идеал куртуазности: женщина подчеркивала красоту нагого тела волосами, собранными в косы, мужчина—красив от головы до пят [Гофф Ж., Трюон Н. История тела в Средние века. — М.: Текст, 2008].

Итак, нужно отметить, что женское тело сохранило в себе всевозможные исторические изменения восприятия тела в целом, так и в отдельных его частях. Женщина послужила тем предметом извечных споров, что изменяли религиозное, культурное, историческое, общественное и философское отношение к миру, и она не могла сдержаться даже в рамках средневековой аскезы.

I.I. Мухайлова, асп., КНУТШ, Київ
mykhailova.iryana@gmail.com

ПОНЯТТЯ *RELIGIO* У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ НІКОЛАЯ КУЗАНСЬКОГО ТА МАРСІЛІО ФІЧІНО

Питання про сутність та значення релігії часто ставало предметом середньовічних дискусій. В епоху Ренесансу ці дискусії не тільки продовжувалися, а навіть розгорнулися зі ще більшою силою. Причиною цього була напружена, складна політична ситуація, в якій опинився християнський світ в XV столітті: війна між християнським та мусульманським світами. Найважливішими учасниками означеної дискусії, безперечно, є Ніколай Кузанський та Марсіліо Фічіно. Обоє мислителів турбувала одна і та сама проблема — проблема втрати людиною внутрішньої духовної єдності та нескінченні конфлікти між людьми на релігійному ґрунті. Відштовхуючись від пошуку цієї єдності, Кузанець і Піко сформували власні оригінальні вчення про релігію.

В термін *religio* Кузанець вкладав цілу низку значень, використовуючи його як синонім до таких суміжних понять, як *fides*, *cultus divinus*, *devotio*, *contemplatio* та ін., і пов'язував *religio*, перш за все, з шанобливим ставленням до Бога, благочестям та смиренністю. Спробу виявити сутність та значення релігії Кузанець здійснює в трактаті "*De paci fidei*" ("*Про згоду віри*"), який був написаний мислителем у зв'язку із завоювання турками Константинополя в 1453 році. На сторінках трактату Кузанець шукає спосіб примирення релігій, припускаючи, що всім релігіям властиве єдине підґрунтя. Таким підґрунтям, вважає мислитель, є ідея вічного життя, яка для релігій "іудеїв, християн, арабів, та більшості інших людей" є найважливішим принципом [Nicholas of Cusa. *De Pace fidei* // Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa. — Minneapolis; 2001. — P. 655]. Кузанець вважає, що прагнення людини досягнути вічного, блаженного життя (*felicitas*) є найглибшим духовним прагненням, яке закладено в людині Богом. В XIII главі *De pace fidei* Ку-

занець пише: "Люди шукають щастя (яке є вічним життям) ні в чому іншому, як у власній природі. Людина бажає бути лише людиною – не ангелом чи будь-ким іншим. Вона прагне лише бути людиною, яка досягнула максимального щастя" [Ibid. – Р. 656]. Цим щастям є досягнення вічного життя шляхом єднання людської душі як *imago Dei* зі своїм Творцем. Це прагнення є природженим бажанням для всіх людей, незалежно від їхнього віросповідання. Ця ідея з'являється і в інших творах Кузанця, таких, як *De coniecturis II* ("*Про припущення*") або *Idiota de mente* ("*Простець про розум*"). В останньому, наприклад, він використовує таке поняття, як *connata religio*, тобто "вроджена, внутрішня релігія", яка і є узагальненою формою релігії: "Релігія, яка є усередині нас...яка присутня в світі в численній кількості модусів, свідчить про те, що безсмертя розуму є нашим природним даром" [Nicholas of Cusa. *Idiota de Mente* // Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa. – Minneapolis; 2001. – Р. 588]. Зважаючи на життєву необхідність релігії для людини, саму людину за Кузанцем можна визначити як *homo religiosus*. Треба зауважити, що у вчення Кузанця про релігію поєднуються антропологічний та теологічний мотиви, а ідеї безсмертя та воскресіння, возз'єднання душі із її Творцем взагалі є найголовнішими для цього вчення.

Ідеї щодо релігії Марліно Фічіно дуже співзвучні ідеям Кузанця. Як і Кузанець, Фічіно також стверджував, що будь-яка релігія ґрунтується на ідеї безсмертя. Проблема вічного життя турбувала Фічіно чи не найбільше, ніж будь-яка інша проблема, а релігія в свою чергу, вважав флорентійський неоплатонік, може вказати шлях досягнення вічного життя. Фічіно, як і Кузанець, розглядає релігію крізь призму власних антропологічних уявлень. Релігія є піднесенням людського розуму до споглядання божественного, тому вона необхідна людині, аби відчувати повноту свого буття. Вона є абсолютно необхідною умовою існування внутрішнього духовного досвіду людини. В XIV книзі *Theologia Platonica* ("*Теологія Платона*") Фічіно пропонує два визначення релігії. Перше базується на відмінності людини від тварини, друге – на природності релігії, її вродженості. Фічіно доходить висновку, що саме наявність релігійного почуття в людині відрізняє її від тварин, адже тварини володіють певним інтелектом, власною мовою, але не мають уявлення про божественне. Релігія необхідна людині, як "ірвання для коня або гавкіт для собаки" [Marsilio Ficino. *Platonic Theology*. – Harvard University Press, 2004. – Vol. 4, books XII-XIV. – Р. 293]. Далі Фічіно визначає релігію як "інстинкт, який є спільним та природним для всіх людей" [Ibid. – Р. 295]. Треба відзначити, що релігія для Фічіно хоча і носить природній характер, проте не є одночасно і божественним даром – світлом, пролитим Богом на людину. До всього вищесказаного слід додати, що різниця між двома ренесансними мислителями полягала в тому, що, за Кузанцем, у всіх релігіях імпліцитно містилася певна єдина для всіх ідея, але при цьому Кузанець не прагнув створити єдину для всіх людей релігію. Кузанець скоріше обстоює віротерпимість та наявність для всіх релігій єдиної сутності на фоні розмаїття релігійних течій. Фічіно теж прагнув

знайти підстави для людського взаєморозуміння, але він намагався розробити універсальне релігійне вчення (*docta religio*), яке б могло замінити всі існуючі релігії.

Зважаючи на різку схожість поглядів на релігію Фічіно та Кузанця, залишається відкритим питання про те, чи читав колись Фічіно твори Кузанця. Існують припущення, що Фічіно знав про існування Кузанця, на що вказує хоча б той факт, що в своєму листі до Мартіна Преннінгера від 12 червня 1489 року Фічіно згадує ім'я німецького мислителя. А друг Фічіно, лікар Пієрлоне де Сполето взагалі стверджував, нібито бачив примірник трактату Кузанця *De pace fidei* з помітками на полях, зробленими рукою Фічіно. Ці свідчення наводить Р. Клібанскі в своїй книзі "Die Wirkungsgeschichte des Dialogs "De pace fidei" (1984). Проте, вони, на думку більшості інших дослідників, є сумнівними і не доводять, що Фічіно запозичив свої ідеї саме з творів Кузанця.

Г.О. Орендарчук, доц., ТНЕУ, Тернопіль

tomik-95@mail.ru

О.О. Петрушин, викл., ДХТУ, Дніпропетровськ

petral1@yandex.ru

ПРОБЛЕМА МУДРОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

"Чи справді існує така річ, як мудрість, а чи те, що здається мудрим, є тільки до краю витонченим безумством?" [Рассел Бертран. Історія західної філософії / Рассел Бертран. – К.: Основи, 1995. – С. 6] – на це сформульоване у свій час Б. Расселом запитання шукали відповіді філософи з часів зародження давньогрецької філософії. Уже в античності формувалось розуміння того, що мудрості як ідеалу знання і поведінки, без якого людське життя не є гідним і витрачається даремно, можна набути власними зусиллями. Джерелом мудрості є знання і прагнення до морального удосконалення.

Піфагор підкреслював, що мудрий – це той, хто прагне відкривати істину і не хоче бути ні рабом слави, ні рабом багатства. Філософ не стверджував, що він – мудрець, володар істини. Ніхто не може повністю володіти нею, крім богів. Він лише прагне до неї, як до недосяжної цілі. Він не є втіленням мудрості, а тільки "любомудр", любитель мудрості [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – С. 334].

Прагнення до мудрості, з точки зору перших філософів, полягає в тому, щоб досягнути знання особливого виду "єдиного у всьому", відмінного від знання про окремі предмети. Геракліт говорив про те, що накопичення знань – це ще не мудрість. Мудрість – це пізнання істотного, всезагально-го, прагнення зрозуміти світ як цілісний і єдиний у своїй основі.

Софісти вперше в історії філософії виступили як учителі мудрості, відкинувши запропоноване Піфагором розуміння мудрості. Вони ототожнювали мудрість із знанням, умінням, здатністю доводити те, що вва-

жаєш необхідним, правильним, вигідним, тобто, мудрість – це вміння відстояти свої інтереси силою слова. Саме вміння переконувати, спростовувати необхідні були жителям тодішніх держав-полісів для участі у зібраннях, судових засіданнях. Мудрість – це мистецтво розмірковувати, доводити, переконувати, з допомогою якого освічена людини завжди здатна перемогти невігласа. Таке розуміння мудрості як світського знання вступає в конфлікт з попередніми уявленнями про мудрість.

Із софістським трактуванням мудрості не погоджувались Сократ і Платон. Сократ впевнений, що у всій різноманітності життєвих переживань є деякий спільний смисл, який може бути виражений єдиною ідеєю, поняттям, і мудрість полягає в тому, щоб у хитросплетіннях і хаосі людських вчинків, справ, думок, у різноманітних зв'язках речей бачити не тільки змінність і текучість, але й деяку постійність, єдність. Сократ підкреслював, що мудрий не той, хто самовдоволено бажає, що володіє істиною. Він вважав, що знання, мудрість можна набути лише у безпосередньому розумовому контакті з іншими людьми – в діалозі, практичній зустрічі умів. Говорив, що кожна людина може його чомусь навчити, оскільки кожен з нас "ховає" в собі істину. Мудрість, говорив Сократ, це вміння людини володіти своїм розумом, своїм духом і будувати своє життя у відповідності з природою, Космосом.

Платон доводив, що мудрості, істинного знання, доброчинності неможливо навчити. Навчання тільки може допомогти виявити в душі людини неусвідомлене нею знання, набути завдяки перебуванню душі в потусторонньому світі. Він відновив розуміння філософії як любові до мудрості ради неї самої, що властиво тільки вибраним натурам. За його вченням мудрість полягає в досягненні трансцендентної реальності, царства ідей – абсолютної справедливості, абсолютної істини, абсолютної краси.

Аристотель засуджував софістів, вважаючи, що їх мудрість "уявна, вигадана" [Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в 4-х томах – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 123]. Вважав, що істинною мудрістю є знання, але не одиничних речей, а сутнісного як такого. Основне завдання філософії як науки про мудрість – дослідження основних причин, першооснов і форм природи.

У період занепаду античного суспільства проблема мудрості знову стає основною темою філософських роздумів у вченнях стоїцизму, скептицизму, епікуреїзму. Філософи цієї епохи заявляють, що знання самі по собі не мають цінності, вони необхідні лише постільки, поскільки вчать нас правильно жити, допомагати особистості звільнитись від страждань, які можна попередити. Епікур говорив про те, що мудрість проявляється у дружбі, в повному взаєморозумінні, а значить – у спокої душі, у вмінні забезпечити щасливе життя. Стоїки підкреслювали, що мудрість – це не стільки ідеал знання, скільки правильний спосіб життя, існування у відповідності з природою, тобто, пізнання природи і підкорення природним закономірностям. Давньогрецький скептицизм, відрізняючись від стоїцизму та епікуреїзму, розуміє мудрість в набутті інтелектуальної незворушності, що дає можливість піднятися над усіма людськими тривогами.

При організації навчального процесу в вищій школі варто враховувати наявність у давньогрецькій філософії думки про те, що мудрість не слід ототожнювати із знаннями, і що філософія – це не просто наука. Доречно також згадати думки нашого сучасника М. Мамардашвілі з цього приводу, який вважав, що філософія не являє собою систему знань, які можливо передати іншим і тим самим навчити їх. Той, хто бажає прилучитись до філософії, повинен ходити не на курс лекцій з філософії, а просто вчитись мудрості до філософа, в якого є своя філософія, тобто деякий особистий досвід, витриманий людиною шлях випробовувань, які вона пережила та ідентифікувала у філософських поняттях. Тому що мудрість не є результатом виключно пізнавальної діяльності. Мудрість – вміння застосувати знання в особистому житті, наповнити їх людським сенсом. Мудрість полягає у вмінні перетворити знання із засобу "досягнення і володіння" на засіб відповіді на питання: "Як жити?". Мудрість – це вміння жити згідно з цінностями істини, добра і краси, не руйнуючи їх єдності.

І.В. Петленко, студ., КНУТШ, Київ
Zombie_toxic@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ АДВАЙТИ ВЕДАНТИ

На сучасному етапі розвитку філософії можна прослідкувати особливий інтерес до містичних вчень, серед яких особливо виділяються надбання індійських філософів. Зацікавленість філософією Індії можна пояснити через її самотність і оригінальність, і, в той же час, певну близькість до запитів сучасних європейських культур. Людина поринає в світ містики, що надає можливість здобути досвід поєднання з Абсолютом та трансформувати власний духовний світ.

Один із варіантів шляху такої трансформації пропонує школа адвайта веданта. Ця школа найбільш відома серед інших шкіл веданти. Її засновник – Шанкара, історична особистість, біографія якої, міфологізована в дусі індійської культури. Згідно з легендою Шанкара – одне з втілень великого бога Шиви. І знання, носієм якого є ведантист, визнано священним.

Шанкара відомий як коментатор деяких частин Упанішад та сутр Бадараяни. Саме в цих коментарях і викладено суть вчення школи адвайта веданта.

Головний тезис: Брагман реальний, світ – майя, Брахман і атман – єдині. Для того, щоб досягнути мокші (звільнення) потрібно: правильно читати Упанішади, правильно слухати (шравана), правильно висновувати з наведених в шруті аргументів (манана), і правильно медитувати (нідідхьясана). Останнє дозволяє адепту звільнитися від всього стороннього і зосередитися на Брагмані.

Шанкара зазначає, що ці етапи сходження не є абсолютними. Потрібно володіти певними моральними якостями, підкріпленими емоційним станом, а також займатися інтелектуальними вправами. Ведантист наголошує на важливості розуміння священних текстів. Воно наближає

нас до Брахмана. Кінець кінцем, атман позбудеться від авідьї (незнання) і повернеться до Брахмана.

Атман – вічний і нестворений, як і Брахман. Він позбавлений якихось характеристик і його природа незмінна. Вся різноманітність нашого світу – це майя. Множинність душ відноситься лише до емпіричного світу, вони пов'язані з циклами, що проходять в майї. Доки атман знаходиться в системі тіло-розум- почуття, неможливо його повне єднання з брахманом. В своїх коментарях до Брахма-сутри Шанкара зазначає, що душа – відображення вищого Атмана.

Тут можна прослідкувати схожість із однією із ортодоксальних шкіл індійської філософії санх'я. Пуруша – чиста свідомість, що не наділена характеристиками, невизначена і принципово бездіяльна.

Пракріті – відповідає за оформлення матеріального світу. На відміну від веданти в санх'ї, множинність атманів – це реальність. Пояснюється це тим, що розгортання пракріті не залежить від пуруші. Тому фактично будучи незалежною від свідомості, пракріті може оформлювати чисті атмани. Їх первинність співвідноситься з реальністю природи, бо поза відношенням до матеріального світу всі душі невизначені і не відрізняються одна від одної. В цьому і полягає основна відмінність між школами санх'я і адвайта веданта.

Адвайта не розрізняє авідью і майю і не визнає множинність душ. Є лише єдиний Брахман і людська душа прагне до нього. Шанкара робить ставку на людську свободу, як основу для звільнення. Людина сама відповідальна за свою долю. Адепт виходить за рамки відношення вчинок-відплата, але в кінцевому результаті немає ніяких гарантій звільнення від сансари.

Школа має багато послідовників, вона стала однією з найбільш впливових в індійській філософській традиції. На сучасному етапі розвитку філософської дисципліни Шанкара являє собою не лише історичний інтерес. Його ідеї можуть інтерпретуватися в руслі герменевтики та практичної філософії.

А.О. Плакида, студ., КНУТШ, Київ

"ДАО ДЕ ЦЗІН". ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ

"Дао де цзін" – головний канонічний текст даосизму, що лежить в основі його філософії, міфології, релігії, культової та психофізичної практики. Написаний різнорозмірними римованими віршами, що побудовані на паралелізмах та антитезах з рясним вкрапленням діалектизмів периферійної ("варварської") південної держави Чу. Спочатку, як і всі давні філософські трактати, він мав назву за ім'ям свого (з сучасної точки зору імовірного) автора – Лао-цзи (уродженця Чу). В перші віки нашої ери, з формуванням релігійного даосизму, що обожествив, як самого Лао-цзи, так і його твір, він набув своєї більш відомої назви, що точно визначала його смисл – "Дао де цзін" або "Дао де чажень цзін" ("Справжній канон Шляху і Благодаті"), інколи вона подовжувалась додаванням таких культових епітетів, як синь цзі сюань янь

(або сюань янь синь цзі – "новий запис таємничих слів") і тай шанс юань юань ("найбільшвисокий та таємничо-відпочатковий").

Більш давні посилання на "Дао де цзін" з'являються в текстах IV – III ст. до н.е., передусім в даоських та легістських: "Чжуан-цзи", "Ле-цзи", "Лю-ши чунь цю", "Хань Фей-цзи" – що є головним аргументом для датування його написання саме цим часом. Інші аргументи – це контраргументи, що містяться в ньому, і спрямовані проти вже розвинутого (рівень Мен-цзи) конфуціанства та характерні для IV – III ст. до н.е. лінгвістичні явища.

Хоча в історичну традицію Китаю, і навіть в історію світової культури цей класичний трактат увійшов в зв'язку з ім'ям Лао-цзи, або точніше, Лао-цзи увійшов в пам'ять людства саме, як його автор, але по суті (зокрема, на думку видатного російського синолога Л.С. Васильєва) легендарний мудрець навряд чи мав відношення до "Дао де цзіна". Інша справа – це питання про існування Лао-цзи. Чи був він історичною персоною, як не без застережень, вважають деякі дослідники? Або його ім'я – це великий символ, але символ добре відомий і пов'язаний саме з даосизмом, що видно з притч "Чжуан-цзи", де Лао-цзи фігурує як великий вчитель, що наставляє Конфуція? Залишимо це питання відкритим.

Відносно часу створення трактату, можна розглянути думку відомого російського синолога Є.А. Торчінова, який вказав на низку анахронізмів, що свідчать про більш пізній час створення "Дао де цзіна":

1. В "Дао де цзіні" виразно присутня полеміка з конфуціанством, що постає вже розвинутою доктриною (а не сукупністю протоконфуціанських чжоуських ідей). Зокрема, перелічується стандартний набір етичних норм конфуціанства – "гуманність", "обов'язок-справедливість", "ритуал", "мудрість" (*жень, лі, і, чжу*). Такий їх набір не був відомий Конфуцію, що розглядав лише категорії *жень* і *лі*, і належить Мен-цзи. Особлива критика Лао-цзи "ритуалу", можливо, вказує на його знайомство з вченням Сюнь-цзи (313-288 рр. до н.е.), що вважав "ритуал" головним засобом виправлення "злої природи людини". Таким чином, "Дао де цзін", навряд чи міг бути написаний раніше 300 р. н.е., а можливо, що він відноситься і до більш пізнього часу – першої половини III ст. до н.е. і створений в колах, наближених до "академії" Цзіся в Цзі. У будь-якому випадку, 350 р. до н.е. – найбільш давнє допустиме датування "Дао де цзіна".

2. Жоден з текстів до III ст. до н.е. не згадує і не цитує "Лао-цзи" (інша назва "Дао де цзіна" за ім'ям його традиційного автора). Про нього мовчать моїські тексти і "Мен-цзи". Хоча його цитує "Чжуан-цзи", але переважно в "зовнішніх" і "змішаних" главах, автентичність яких сама по собі сумнівна. Єдиний текст, що не тільки активно цитує "Лао-цзи", але і коментує його, – це книга Хань Фей-цзи (пом. в 233 р. до н.е.), тобто знову ж таки текст III ст. до н.е.

3. Лінгвістичні особливості мови "Дао де цзіна" також не свідчать про його раннє походження.

Основна проблематика "Дао де цзін" концентрується навколо утворюючих його назву двох найважливіших корелятивних категорій китай-

ської філософії. Дао представлено в двох основних іпостасях: 1) одиноким, відокремленим від всього, постійним, бездіяльним, перебуває у спокої, недоступним сприйняттю і словесно-понятійному вираженню, безіменне, що народжує "відсутність присутності", що дає початок небу і землі; 2) всеохопне, все проникаюче, подібне до води, змінюється разом зі світом, діюче, доступне "проходженню", сприйняттю та пізнанню, висловлене в "імені/ понятті", знаку та символі, що породжує "наявність/ буття", що є предком всієї "тьми речей".

Благодать (де) визначається в "Дао де цзін", як перший ступінь деградації Дао, з якої народжені Дао "речі" формуються і далі рухаються до низу: "За втратою Шляху слідує благодать. За втратою благодаті слідує гуманність. За втратою гуманності слідує належна справедливість. За втратою належної справедливості слідує благопристойність. Благопристойність означає послаблення вірності і благонадійності, а також початок заворушень".

Необхідно підкреслити незвичайність "Дао де цзіна". З одного боку, і за темою, і за прийомами аргументації, і за багатьма іншими параметрами – нехай не у всьому – він близький до традиції, особливо у своїй цілеспрямованій частині. З іншого – абсолютно нові формулювання проблем, що зовсім не порушувались раніше в китайській філософії, особливо в споглядальному шарі трактату. Складається враження майстерно сконструйованої концепції, заснованої як на інтерпретації вже відомих ідей, так і на викладенні суто нових. Більшість з них явно запозичені, адже їх забагато і вони занадто глибокі, щоб виникнути, спонтанно за такий короткий час без відповідної підготовки. Водночас в "Дао де цзін" простежується новизна бачення світу і кардинальна переоцінка звичайних норм і аксіологічних орієнтацій. При цьому пласт запозиченого найбільш істотний і цікавий; він свого роду база, ґрунт, фундамент всієї концепції трактату. Спираючись на нього, автори (автор) витлумачили багато чого з традиції і внесли до неї істотні новації. Звісно безглуздо стверджувати, що трактат заснований на чужих ідеях. Головне, що необхідно підкреслити – ідеї про які йдеться, стали поштовхом для розвитку китайської думки в абсолютно новому напрямку і спровокували розробку нових понять, категорій, уявлень, оцінок, принципів, тощо.

Т.О. Прогнімак, студ., КНУТШ, Київ

РОЗДУМИ НАД НЕЗАКІНЧЕНІСТЮ ОСТАННЬОГО ТВОРУ ПЕТРА АБЕЛЯРА

Проблема зла одна з головних проблем середньовічної християнської філософії. Так чому один з найвеличніших християнських філософів Петро Абеляр звернувся до неї навіть в своєму останньому творі, а якщо бути точним на останніх сторінках останнього твору? І чи була викладена його думка щодо цієї проблеми повністю?

Більшість середньовічних філософів розглядали проблему зла як проблему метафізичну, та в "Діалозі між філософом, іудеєм і христия-

нином" більше уваги приділяється проблемам етичного характеру, тож і проблем і зла. Остання хоч і не позбавлена своєї "метафізичності", розглядається передусім через етичну призму.

Звертаючись до структури тексту, бачимо, що діалог з самого початку веде філософ. Він задає питання, які його цікавлять, а після – коментує відповіді. В кінці "Діалогу" насторожує вже те, що структура тексту дещо змінюється, з довгих монологів філософа та його опонентів твір стає дійсно діалогом, оскільки філософ і християнин починають обмінюватися більш короткими репліками. Такий діалог продовжується до останньої промови християнина, який в кінці, ніби задоволений собою, змінює тему, на цьому твір і обривається. Тож, чи справді, на думку Абеяра, питання було розкрито повністю, чи автор просто не встиг це зробити, або, можливо, наприкінці життя не мав бажання вирішувати проблеми, які сам створив. Цього ми вже не дізнаємося, але що міг відповісти філософ християнинові з приводу наступного...

По-перше, з слів християнина можемо отримати висновки, що зло стає певним інструментом, який на рівні з добром використовується Богом для втілення його Волі. Саме тут починають з'являтися спірні положення етичного характеру, які могла неоднозначно сприйняти і церква. Але важливіше це було для самого Абеяра, який бачив, що діалог можна продовжувати, проте з певних причин не зробив цього. Тож в "Діалозі" він доводить, що за умови передзнання Богом результатів будь-яких дій (а Він має їх знати, оскільки він є Абсолютним), Він скерує їх на максимальну благодать. Тим самим Абеяра перетворює зло лише на метод спонукання людини до певних дій, чим частково вирішує метафізичні проблеми, але загострює етичні, яким і присвячений "Діалог". Автор фактично зводить роль Сатани, який посідає важливе місце в християнській релігії, до ролі ще одного ангела, хоча і падшого, але визнаючи, що він має відмінні від благих цілі.

"Их намерение по поводу одного и того же поступка не то же, что [намерение] Бога, хотя хотели они одного и того же. Потому можно бы сказать, что их воля и Божья – идентичны, ибо они жаждали одного и того же; тем не менее их воля – зла, а Божья – блага, так как желали одного и того же они по разным причинам" [Петр Абеяра. Теологические трактаты. – М.: Прогресс, 1995. – С. 407].

І одночасно з'являється ще одна проблема, на яку Абеяра ніби не звертає уваги (або не встигає нею зайнятися) – проблема свободи волі. Бо, судячи з попередньо сказаного, людина просто не може здійснити щось проти божої волі. А це, в свою чергу, підриває основи церкви як помічниці та пастирки людей в цьому світі, бо всі біблійні події, включаючи гріхопадіння, так чи інакше були "керовані" Богом.

І виходячи з цього, маємо ще небезпечніші висновки про те, що людина перебуває в цьому світі задля "виховання" душі, і будь-які особисті проблеми – це просто індивідуальний підхід Бога до конкретної душі. Більше того Абеяра каже:

"И если открыто говорит: полезно и подобающе спасению человека, чтобы некие люди были оскорблены и раздражены при соблазне

(scundalum) своей души, то есть подвергаются проклятию, так что речь о том, что через их злобу спасутся все, кому предназначено исцеление. И, однако, проклятыми, то есть осужденными будут те, чьим советом и внушением учиняется сей соблазн" [Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. – М.: Прогресс, 1995. – С. 409].

Тобто ми бачимо, що люди, які фактично є інструментами втілення Божої волі, будуть покарані за здійснення своєї функції, хоча і зробленої з іншою метою, ніж ціль Бога.

Виходячи з попередніх тез можна задатися питанням: то чи врятує Бог в майбутньому душі тих, кого використав для здійснення своєї волі, а оскільки все в цьому світі служить Божій волі, то впливає варіант всезагального спасіння, відповідно до якого врятований має бути навіть диявол. З іншого боку, якщо Бог не врятує всіх, то він перестає бути абсолютно добрим, оскільки, знаючи наперед що деякі душі не будуть врятовані, все-одно створює світ, хай навіть для блаженства більшості душ, та чи коштує вічне блаженство мільйонів вічного страждання навіть однієї душі?

Тож ми бачимо, філософу було що спитати у християнина, і ці питання автор залишив майбутнім поколінням без відповідей, тому не є так важливо, чи було це зроблено навмисно, чи твір був незавершений з об'єктивних причин.

В.В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ

СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОШУКУ В УПАНІШАДАХ

Упанішади – заключна частина Вед і першоджерело філософської спадщини класичних даршан індійської традиції. Попри відсутність вживання терміну "філософія", тексти Упанішад беззаперечно містять зародки філософської проблематики та "метафізики". В "Катхі-упанішаді" (П. 1.2) наголошено, що мудрі не шукають постійного серед непостійних речей. Світ, що відкритий спогляданню, ілюзорний і плінний. Отже, ведичні мудреці так само, як і мислителі еллінського світу, прагнули досягти вічне і досконале.

В "Майтрі-упанішаді" (VI. 14, 16) стверджено, що найвеличніше у світі – час, в межах якого усе з'являється та зникає, – великий океан творіння. В Упанішадах ми знаходимо поштовх до пізнання істини людської природи та сутності усіх речей.

Думка про те, що небуття породило буття (Тайттірія Н. 7.1), виразно перегукується зі способом осмислення цих категорій у діалогах Платона ("Софіст", "Парменід"). Осягнення істини, згідно тлумачення авторів Упанішад, полягає в досягненні свободи та цілковитої врівноваженості і спокою людського розуму (мандрівного, що вічно знаходиться у збентеженні та неспокої).

В цілому Упанішади являють собою колосальний потенціал для розуміння, інтерпретації та натхнення. Кожен може віднайти в цих творах саме те, що він шукає. В них розглядаються проблеми онтології, етики, гносеоло-

гії, соціології, психології та, навіть, питання буденного життя. Предметом осмислення тут постали як Всесвіт в цілому, так і особистісний початок людського "Я" – атман, що завжди є унікальним та індивідуальним.

Найбільш важливою філософською проблемою Упанішад традиційно вважають співвідношення атмана і Брагмана. Її розв'язання стало основою філософських дискусій між представниками даршани веданти. Визначення Брагмана первинного і сущого джерела світової гармонії виявилось одним з найскладніших завдань індійської філософії. В "Мундаці-упанішаді" (I. 1.7.) наголошено, що Брагман виник першим з Богів і є творцем усього і хранителем світу. Цікавим є наведене в цьому творі пояснення творіння світу Брагманом через аналогію з павуком, що випускає та вбирає у себе нитку, в результаті чого виникає складна і гармонійна структура павутиння. В цілому Упанішади містять різні й подекуди суперечливі відомості про природу Брагмана. В одних випадках його тлумачать трансцендентним чистим духом, в інших – наділяють антропоморфними якостями. Головною умовою осягнення істини, а, отже, і реалізації мети філософського пошуку, автори Упанішад постулювали наближення до Брагманом і досягнення з ним єдності.

В "Катхі-упанішаді" (1.1. 27,28) наголошено, що людина не повинна радіти багатству через швидкоплинність та марноту життя, а натомість, має прагнути діяти виключно благочинно та дарувати світові якомога більше блага. Однією з важливих складових реалізації означеної настанови в ведичній культурі є ініціаторство та виконання ведичних ритуалів.

М.С. Сильян, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
carminid@gmail.com

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ ГЕНАД У ПРОКЛА ДИАДОХА

Данный доклад направлен на то, чтобы подчеркнуть преемственность традиции: от пифагореизма через учение Древней Академии вплоть до позднего неоплатонизма. Чтобы получить возможность понять сущность платонизма в его развитии, мы должны отдавать себе отчет в том, что же именно привнес каждый отдельный представитель школы, а что составило "интеллектуальный контекст" всей греческой культуры. Следует сразу оговорить, что автор доклада принимает гипотезу о существовании учения Платона, не нашедшего отражения в диалогах, в качестве рабочей; на состоятельность этого предположения указывают ссылки Аристоксена [Harm. Stoicheia, II, 30] и Аристотеля [Metaph., I, 6, 987a29-987b15], которые имели возможность личного общения с первым схолярхом, а также знаменитый пассаж из VII письма [340c-344e]. И хотя точное восстановление самого учения представляется достаточно проблематичным, реконструкция по позднейшим ссылкам и фрагментам, при более пристальном рассмотрении, оказывается близкой к подобному по методике восстановлению доктрин других представителей античной мысли.

Учение о генадах Прокла Диадоха (V в. н.э.) [Procli Elem.Theol., par. 113-165], по видимости, опирается на концепцию, разработанную Ямвлихом Халкидским. Как отмечает Ю.А. Шичалин [История античного платонизма, М: ГЛК, 2000, стр. 288], для Ямвлиха одной из центральных задач являлось усиление роли культовых элементов в жизни школы; разработка учения о божественных чинах, вписанных в неоплатоническую картину мира, была направлена именно на это. Тем не менее, Прокл, в работе "Первоосновы теологии" ясно атрибутирует "ступень" божественных чинов не только лишь как теологическое подкрепление религиозной догматики, – хотя этот элемент, несомненно, присутствует, – но как элемент космической иерархии, который вполне можно отождествить с уровнем идей. Следует прояснить значение слова "theos" у Прокла и Платона: у последнего зачастую можно встретить выражение "рассуждать о божественных делах" [напр., см. Plat. Eutiph., 6c]. Божественное понимается как идеальное; при этом, сближение того и другого подчёркивает момент недостижимости высших божественных чинов для человеческих умов (Греческая литература от Гомера до Эсхила являет нам экзистенциальное противоречие, основанное на невозможности преодоления человеком божественного установления). При этом место генад у Прокла, при очевидной ознакомленности философа с пифагорейскими учениями, даёт нам основание для соотнесения – генетически – пифагорейских математических сущностей с генадами и позволяет предположить наличие прямой связи между ранними пифагорейцами, Академией и неоплатониками.

О влиянии пифагореизма на Платона мы можем судить на основании анализа, предположительно, про-пифагорейского диалога "Тимей", и того факта, что Аристотель часто говорит о первых и последователях второго как о единой школе [к примеру, Metaph., 987a, 25-30]. Аристотель, при этом, приписывает Платону учение о "математических сущностях", опосредующих мир идей и чувственно воспринимаемых вещей. Концепция Монады и Диады, которую мы находим в "Тимее", очевидно, сформировалась именно под влиянием пифагорейского учения о противоположностях (которое позднее было реконструировано неопифагорейцами). Однако в "Метафизике" мы находим упоминание о, возможно, пифагорейской космической иерархии, в которой после базовой пары противоположностей "Монада – Диада" следует первое число в арифметическом ряду [Cornford F.M. Plato and Parmenides. – London: Keagan Paul. – P. 5]; в дальнейшем оно формирует весь числовой ряд. Из чисел же, в свою очередь, непосредственно образуется чувственно воспринимаемый мир [Ibid. – P. 16].

Итак, предположение о том, что Платон выстраивал иерархию сущего [см. "Линию" из Plat. Resp., 510-511] основываясь во многом на уже существующем пифагорейском учении, даёт нам право объяснить интерес преемника Платона в качестве схолаха Академии Спевсиппа к математическим сущностям и провозглашение им в качестве принципа дуализма Монады и Диады. Именно потому, что сам Платон в поздние

годы не скрывал влияния на него пифагореизма, после его смерти, – как можно предположить, – согласно его же заветам, в Академии делался акцент именно на про-пифагорейском диалоге "Тимей"; лишь эпоха Плотина внесла коррекции. Для Плотина главным диалогом становится "Парменид": неоплатоническое истолкование первой гипотезы в духе учения о трансцендентном Едином меняет расстановку предпочтений в корпусе платоновских сочинений и подчёркивает духовную природу универсума (см. учение о восхождении души к Единому; принятие Диады помимо Монады не даёт возможности для его разработки).

Прокл, сознавая ряд проблем, вызываемых признанием дуалистического принципа универсума, тем не менее, вынужден обосновывать необходимость нисхождения Единого в чувственно-воспринимаемый космос; решением для него становится, с одной стороны, создание учения о Втором Абсолюте или Едином, допускающем причастность себе [Procli Elem. Theol., par. 40-51], а с другой – концепции сущностей, опосредующих сферу умного и изначальных противоположностей "Предел-Беспредельное". Такими сущностями и становятся генады – из названия которых (henades от hen) видно их промежуточное положение между недостижимыми высшими и нисходящими во множественность низшими чинами.

Є.В. Сідоріна, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОТЕНЦІАЛ ОСМИСЛЕННЯ ІСИХАЗМУ

Духовна практика ісихазму – це досвід, який поєднує людину з буттям, відмінним від навколишньої емпіричної дійсності. Мета людини, яка займається цією практикою, відрізняється від усього того, що знаходиться в горизонті її повсякденного досвіду. Можна сказати, що мета людини, яка намагається досягнути чогось лише в цьому світі, це горизонталь, а мета, яку переслідує подвижник-ісихаст, спрямовує його зусилля в іншій площині – по вертикалі до Бога. Остання знаходиться перпендикулярно до площини її буденного існування, за межами звичайного людського досвіду. Саме такого змінення спрямування людини намагалися досягти ісихасти, адже кінцевою метою ісихастської практики є поєднання-діалог з Христом.

Таке діалогічне поєднання з Христом було присутнє ще у апостолів, які мали можливість безпосереднього спілкування з Ним вже тому, що жили з Ним в один час та могли побачити Його та почути, як і будь-яку іншу людину. Проте потім, в інші часи, можливість такого безпосереднього спілкування зникла і людина почала шукати новий шлях для його досягнення. Необхідно зазначити, що мученицька смерть є також спробою поєднання з Богом. Адже саме через таку смерть людина поєднується з муками і смертю Христа, а отже і з Його воскресінням [Див., напр., Хоружий С.С. Исихастская диалектика смерти // <http://synergia-isa.ru>].

Та згодом, на початку IVст., подвижники, які намагаються досягти Богоспілкування, віднаходять новий шлях – шлях духовного подвигу та аскези. Раніше вже йшлося про те, що для досягнення інобуття, людина

повинна спрямувати свої прагнення у зовсім іншому (вертикальному), по відношенню до звичайних бажань, напрямку. Саме для цього і йшли у відлюдники ченці. У своєму усамітненні вони намагалися відірватися від усього мирського, поступово напрацьовуючи досвід та вибудовуючи певні методи його інтерпретації і перевірки. Таким чином створювався ісихастський органон.

Стало зрозумілим, що таке поєднання з Богом вимагає неабияких зусиль від падшої людини і воно не може бути досягнутим одразу. Людині необхідно пройти почергово певну кількість етапів-сходинок, для досягнення своєї мети. Адже відвернення від усього мирського (покаяння) – це лише найперший етап, який проходить подвижник. Далі починається не менш важкий процес боротьби з пристрастями (8 основних). Тобто розпочинається процес, який у аскетичній літературі отримав назву "невидима брань". І лише пройшовши цей процес, аскет може переходити до більш високих ступенів божественного сходження. Але яким чином можливий перехід від однієї сходинок до іншої, якщо ми маємо справу не з емпіричними, а духовними сходами? Звичайно ж стає зрозумілим, що для переходу з однієї сходинок на іншу нам необхідна зміна самої людини, адже, як писав, наприклад, К'єркегор: "В мире духовного различные стадии не похожи на города, встречающиеся во время обычного путешествия... в духовном мире всякое изменение мест означает изменение самого путешественника..." [Цит. за: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010]. Отже, кожне наступне місце, кожна наступна сходинок, відрізняється від іншої саме сутнісною зміною людини. Як же цієї зміни досягають ісихасти? Умовою сходження є духовне зростання людини у напруженні молитви. Саме таке підвищення духовного рівня під час молитви призводить до переходу людини на іншу сходинок божественної лествиці. Та перехід на нову, вищу сходинок – це не остаточний, назавжди даний результат, адже людина може і втратити той рівень духовного напруження, якого вона досягла. А для того, щоб оберегти себе від цього, ченці поєднують з молитвою практику "трезвення", або уваги. Тобто, під час сходження, необхідними є, по-перше, концентрація та заглиблення у молитву, а, по-друге, постійна увага для того, щоб не відволікатися від молитви. Таким чином, при вірному проходженні шляху, відбувається поступова трансформація молитви, що засвідчує трансформацію і самої людини. Розрізняють такі види молитов: безупинну (частіше за все, це Ісусова молитва), умну та чисту молитви. За останньою слідує найвищий ступінь духовного сходження – споглядання Фаворського світла та обожнення людини у поєднанні-діалозі з Богом. Адже оскільки людинаки створена "за образом і подобою Божою" та Христос втілювався в людину, в останній присутній зв'язок з Богом, а кінцева мета є саме такою. Завдяки цьому зв'язку ми можемо пізнавати Бога, а разом з цим і саму людину. Треба зазначити, що "за образом і подобою Божою" означає і за образом Христа, і за образом Трійці.

Христос поєднує в собі людську та божественну природи. Через це поєднання людина може зрозуміти всі ті можливості, які відкриються перед нею під час обожнення. Хоча не слід забувати, що Христос є "вічнонароджуваним" Сином Божим, а людина – творінням, що накладає певні обмеження для останньої.

Що ж стосується Трійці, то, як пише Ю.В. Громыко, досліджуючи творчість о. Павла Флоренського: "...выявляемые характеристики функций в антроподицее обнаруживаются после прохождения через тринитано-ипостасные отношения в теодицее. В этом случае человек высвечивает и обнаруживает на основе мистического опыта представления и функции, о существовании которых он мог и не предполагать, но которые обнаруживаются и выявляются на основе установления взаимосвязи в системе тринитарных отношений между ипостасями" [Громыко Ю.В. Антропологические матрицы XX века // Антропологические матрицы XX века. П.А. Флоренский – Л.С. Выготский: несостоявшийся диалог. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 27]. Тобто, на основі розкриття таємниці тринітарних відношень, людина починає краще розуміти і себе. В Трійці, під час кенозису, одна іпостась, приносячи себе в жертву, отримує totoжність з іншою іпостассю. І саме ці тринітарні відносини дають нам можливість зрозуміти те, що особистість неможлива без взаємодії з іншими особистостями. Як пише Калліст Діоклійський: "я неподдельно личностен только тогда, когда обращен к другим, когда я вступаю в диалог с ними, когда я смотрю в их глаза и разрешаю им смотреть в мои" [Каллист Диоклийский. По образу и подобию: тайна человеческой личности // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество / сост. К. Сигов. – Киев: Дух і літера, 2004. – С. 133–134]. Оскільки кожна людина – це мікротеос, тварний образ нествореної нескінченності Божої. Не намагаючись зрозуміти Бога, ми ніколи не збагнемо і людську особистість. І хоча особистість залишається невловимою і її неможливо остаточно визначити, все ж спорідненість з Богом дозволяє нам наблизитись до її розуміння. Та споглядання відношень в Трійці може розкрити нам ще багато чого цікавого про людину. Так, наприклад, "...подобно тринитарным отношениям лиц Святой Троицы... в ситуации обретения слова мы имеем отношения между мыслью-мышлением, словом-речью и деянием-действием. Мышление символически идентично Богу Отцу, слово-речь – Богу Слову, и деяние-действие – Духу Святому" [Громыко Ю.В. Антропологические матрицы XX века // Антропологические матрицы XX века. П.А. Флоренский – Л.С. Выготский: несостоявшийся диалог – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 31].

І саме тому, що ісихастський досвід є досвідом християнським, а отже тут Бог як Абсолютна Особистість покладає онтологічний горизонт, до якого прагне людина, зростаючи у Божу подобу і стаючи особистістю, а також тому, що тут створюється цілком новий "енергійний образ" людини і розробляється шлях її духовного сходження, який завершується повною трансформацією останньої і покладанням себе в новій онтологічній перспективі, цей досвід є антропологічним. А отже, таким цікавим

для філософії у наш час. Адже людина – це не лише суб'єкт. Для повноцінного розуміння останньої дуже корисним буде звернення саме до досвіду містико-аскетичної практики ісихазму, який ще не отримав належного висвітлення у філософській думці.

М.Е. Сорокин, студ., КНУТШ, Київ

ФОРТУНА КАК ЭТИЧЕСКАЯ УЛОВКА НА ПУТИ К ХРИСТИЯНСТВУ

Что есть Бог в христианстве? В первую очередь – это Абсолютная Личность, абсолютная и всемогущая, творец всего живого, который располагает каждым действием Его величайшего творения – человека. Можно задаться вопросом: но как же свобода воли? Дело в том, что такое расположение является пассивным, например: человек, совершивший преступление, мог этого не делать, но выбрал именно такой путь из всех возможных; Господь знал об этой и всех других возможных вероятностей развития событий.

Познание природы и "функций" абсолютной личности проходило в христианстве постепенно, начиная с раннего его периода. Это было время сомнений, поисков и неудач в этих поисках, которые впоследствии обрели название ересей и апокрифов.

Для познания Абсолютной Личности христианскими мыслителями того времени легче всего было использовать понятийный аппарат античности, доведённый до совершенства множеством философских школ того периода. Одним из тех, кто основывался на таких теориях, был Северин Бозций в своём трактате "Утешение философией" со специфическим образом Фортуны.

Одним из наиболее контраверсионных моментов в проведении параллели между образами Фортуну и Абсолютной Личности является понятие переменчивости. С одной стороны, переменчивость является основной чертой Фортуну, чем определяет всю сущность этого образа и показывает её несовершенство перед совершенством и постоянством Бога, находящегося "всегда и везде" с человеком; человек или принимает изменчивость Фортуну как должное, или отвергает её. Но с другой стороны, Бог, который вроде бы пребывает с человеком, только даёт советы-заповеди, даёт лишь право выбора, жить по ним или нет.

Так, Философия увещевает Бозция:

"Неужели имеет цену для тебя преходящее счастье, и разве дорога тебе Фортуна, верная лишь мгновение и чуждая постоянства, уход которой приносит лишь печаль?... и не следует страшиться угроз Фортуну или ждать её милостей...".

Отличие же состоит в том, что Фортуну, вследствие её изменчивости и непостоянства, следует претерпевать, фактически мирится, – склонить голову перед Фатумом и недолговечностью своих маргинальных стремлений. А Бог не нуждается в таких жертвах; для Него главное – чтобы человек осознал, что вышеназванные стремления несущест-

венны и далеки от чаяний, достойных того положения и возможностей, которыми наделил человека Бог.

К тому же, дары Фортуны – даны человеку взаймы, а дары Бога, подобно Ему самому, – постоянны.

"Всё, что ни имел ты... было данным тебе взаймы...".

Но дары Бога – не "готовый продукт", не чётко приподнесенные блага – власть, деньги, слава, семейное счастье – которые были даны Божью Фортуной в разные периоды его жизни, от усыновления до старости. Именно свобода воли, возможность поступать так или иначе, сделать цепочку правильных выборов, получение результатов, которые возвысят человека, сделают его максимально совершенным. Это, как мы считаем, является квинтэссенцией процесса самосовершенствования, который является одним из важнейших столпов, на котором держится христианство.

Несомненно, для Бозция, возвращённого на идеях античности, Фортуна ещё слишком значительна. По-видимому, главная причина в следующем: идея счастья не была разработана основательно, а потому, сводя её только к прагматичной плоскости, легко можно утверждать, что дабы достичь христианского идеала, необходимо этим счастьем пренебречь.

"Возможно, зная, что счастье может быть утрачено, следует им пренебречь?".

Но счастье в христианстве не измеряется материальной стороной: примерный христианин беден на земле, но вкушает плоды рая на небесах, его богатство он носит не **на** себе, а **в** себе, – для него нонсенс пожелать иного, так как он счастлив. Цель человека античности – здоровье тела и души путём получения разнообразных благ, а цель человека средневековья – рост души и освобождение из темницы бренной плоти. Вот почему Бозций с таким трудом и приходит к идее несущественности даров Фортуны, и совершает это, лишь потеряв её благосклонность и получив наставления от Философии. Это и "излечило Бозция", дав понять, что достигнутое ним и его сыновьями в сфере добродетели перевешивает всё, что они получили якобы "в награду".

Фортуна являлась тем переходным этапом к пониманию Абсолютной Личности, который был так нужен человеку поздней античности. Через непостоянство и переменчивость Фортуны, которая стала катализатором для и так гниющего изнутри общества, этот человек обрел путь к спасению.

Х.В. Стародубець, студ., КНУТШ, Київ
KhrystynaStarodubets@gmail.com

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ТА РОЗУМІННЯ "ВІДЧУЖЕННЯ" У МІСТИЦІ МАЙСТРА ЕКХАРТА

Проблема пізнання Бога у середньовічній Західній Європі стала стержнем світобачення людини в її прагненні зрозуміти своє призначення.

У площині містичної традиції ми зустрічаємо дещо специфічне тлумачення самого процесу пізнання, свободи волі та внутрішніх духовних практик людини. Зокрема, таку картину ми бачимо у німецького містика Йогана Екхарта, суть духовних запитів якого полягала не в тому, щоб ставити нові істини на місце старих, а навпаки – останнім надати нового життя.

У своїх проповідях Майстер Екхарт проголошує джерелом пізнання Бога "іскорку", яка міститься у душі людини. Отже, основну роль у досягненні Істини відіграє душа, яка провокує людину до постійного вибору, виховання себе, духовного росту. Розуміння внутрішнього розвитку людини Й. Екхартом є специфічним, і полягає у тому, що домініканець цей процес вбачав у стані відчуження (*Abgeschiedenheit*) душі від усіх спокус зовнішнього світу. До даної позиції варто визначити таку умовну тріаду: зовнішня людина, сили душі, внутрішня людина. Призначення людини постає сходженням до Бога під дією напруги сил душі (які продукуються "іскоркою") до внутрішньої людини, відчуження її від зовнішнього тварного світу. Місце людини – серединне, бо вона – ні Бог, ні просто тварина – вона наділена здатністю відкрити в собі Бога, долучитися до Нього шляхом саморозвитку, і таким чином, відірватися від світу буденних створінь, які своєю примітивністю ізолюють себе від божественної Істини.

Відчуження за Майстром Екхартом – досить цікавий стан; суперечливість викликає навіть його мовне позначення. Наприклад, як "відчуження" (*Abgeschiedenheit*) дане поняття існує лише у Йогана Екхарта, тоді як у його учнів (Йоганна Таулера, Генріха Сузо, Яна Рюйсбрука), послідовників та інших філософів, котрі займалися даною проблематикою (Я.Бьоме, М.Гайдегер), про той же стан говориться як про "незворушність" (*Gelassenheit*). Хоча за значеннями ці поняття майже збігаються, однак тут є нюанси, на які варто звернути увагу. Друге поняття виникло у Г.Сузо, який обґрунтовував свою точку зору, опираючись на заклик свого учителя: "*sich selbst und die Welt lassen*" (залишити себе та світ). У постулюванні такої позиції мова йде про найвищий духовний рівень самовдосконалення душі: коли вона полишає свою власну самість (*selbst*), стає холоднокровно байдужою до світу, що лежить в основі досягнення спокійності та незворушності (*Gelassenheit*).

Та набагато гостріше, звучить "відчуження" (*Abgeschiedenheit*) у самого Й.Екхарта, бо в даному випадку людина проголошує, що зовнішній світ не просто байдужий, а чужий для неї. Вона хоче відділитися, відійти від нього, залишитися відірваною та одинокою по відношенню до світу. Недарма найближчим синонімом "відчуженню" (*Abgeschiedenheit*) у німецькій мові є поняття "*Weltentfremdung*", що означає безпосереднє відчуження від світу. Відчуженість можна розуміти як певного роду аскетичний спосіб життя, однак він полягає у тому, що людина не повинна орієнтуватися на зовнішній світ – на обставини, місце, час тощо. Людина повинна вміти діяти та жити, керуючись власною душею, бо тільки душа (в силу того, що вона зближує людину з Богом) є благою і може скерувати її у русло істинного пізнання. І тому людині не потрібні особливі обставини, конкретне місце чи час – вона може жити благим життям, черпаючи духовні сили з власної душі.

Окрім цього відбувається ще один процес: "Своей природой, своей сущностью и своим Божеством Бог присутствует в душе, и все же Он не есть душа. Отражение души в Боге есть Бог в Боге, душа же остается тем, что она есть" [Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт ; [предисл., коммент. Р. Светлова]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2008. – С. 49]. Душа в процесі відчуження в собі пізнає те, чим вона була до просвітлення й те, чим вона стає в результаті просвітлення. "Мы должны соединиться с Богом сущностно; мы должны соединиться с Богом в единство; мы должны соединиться с Богом всецело. Как должны мы соединиться с Богом сущностно? Это должно произойти в видении, а не в существовании. Его существо не может стать нашим существом, но должно быть нашей жизнью" [Мэйстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Киев: "Ника-центр", "Вист-С", 1998. – С. 129]. Тобто, саме вище пізнання – споглядання стає дійсним життям – це духовне життя.

В результаті цього Екхарт з поняття "відчуження" приводить нас до чистого поняття свободи. Ми знаємо, в звичайному житті людська душа не вільна. "Споглядання" звільнює людську душу, воно звільняє її першоєство, людина усвідомлює свою першопочаткову сутність. "Бог не принуждает волю; напротив, Он водворяет ее в свободу, так что она не хочет ничего иного, нежели чего хочет сам Бог. И дух не может хотеть ничего иного, нежели чего хочет Бог; и это не есть его несвобода, это его настоящая свобода. Ибо свобода в том, чтобы мы были несвязанными, чтобы мы были такими же свободными, чистыми и беспримесными, как мы были, когда мы впервые проистекли и когда мы были освобождены в Святом Духе" [Там само. – С. 116].

Майстер Екхарт не заперечує діяльності та взаємодії з людьми та світом – він говорить про зміну ракурсу спостереження та пізнання світу: людина повинна фокусуватися на самовдосконаленні душі. Отже, коли Бог входить в мою душу, коли моя самість стає мені чужою, саме тоді людина починає розуміти та пізнавати своє Істинне "Я" як повну свободу в любові до Бога. Богонародження в моїй душі символізує непорочність та чистоту мого "Я". Бог заповнює мою душу настільки, наскільки я звільнив її від тварності світу: "Найменший образ тварі, який ти створюєш в собі, на стільки ж великий, як Бог. Чому? Тому що він відбирає в тебе цілого Бога" [Там само. – С. 46]. У даному випадку "відчуженість" (як найвища чеснота людини) стає запрошенням Бога в душу людини, дарування їй повної свободи. Й. Екхарт своїм смисловим навантаженням "відчуження" (Abgeschiedenheit) заперечує пантеїстичне призначення людини, в результаті якого людина та Бог начебто обмінюються своїми атрибутами, але при цьому людина зберігає своє власне "Я".

"Ты царь: живи один. Дорогою свободной

Иди, куда влечет тебя свободный ум,

Усовершенствуя плоды любимых дум,

Не требуя наград за подвиг благородный.

Они в самом тебе. Ты сам свой высший суд;

Всех строже оценишь умешь ты свой труд..." [Пушкин А.С. Сочинения: в 3 т. – М.: Художественная литература, 1974. – Т. 1. – С. 283].

КОНЦЕПЦІЯ "VIRIDITAS" У МІСТИЧНІЙ СИСТЕМІ ХІЛЬДЕГАРДИ БІНГЕНСЬКОЇ

"Viriditas" – специфічне поняття філософського вчення німецької містички Хільдегарди з Бінгена, що виступає ключем до розуміння єдності всього живого. Цей термін є одним із багатьох латинських неологізмів, створених Хільдегардою для висвітлення своїх ідей, тому однозначний його переклад справа достатньо складна. "Viriditas" може бути перекладений як "зелень", "зеленуватий колір", у розумінні Хільдегарди – це свіжість та зелень природи, що символізує сам принцип життя. Саме як зелень ("greenness") розглядає це поняття автор англomовного перекладу "Книги винагород за життя" Брюс Хозескі. Американський дослідник Метью Фокс представляє "viriditas" як "озеленяючу силу" ("greening force"). Німецький дослідник Гайнріх Шипергес пропонує тлумачити поняття як "життєву силу". У вітчизняних дослідженнях питання не порушувалося, тому доцільним є аналіз цього поняття. Смысл концепції може бути представлений як *"життєдайність"*. Для Хільдегарди увесь світ сутнісно свіжий, живлющий і прекрасний, його пронизує краса життєдайності. Це сила, яка сяє у всіх структурах світу і в кожній окремій істоті. Вона приводить біологічні і космічні сили до етичної згоди. Візіонерка та інші мислителі її часу вважали, що життя від Бога перейшло в рослини, тварин та самоцвіти. Люди, споживаючи рослини і тварин, видобуваючи самоцвіти, набувають "viriditas"; потім люди проголошують "viriditas", практикуючи чесноти, у цьому їхня важливість для ланцюга життя. Але життєдайність недоступна одній людині, ключем до неї є взаємна любов, у першу чергу між чоловіком і жінкою. Союз чоловіка і жінки дозволяє їм разом долучитися до життєдайної сили, тоді люди у своїй фізичній формі можуть стати скарбницями божественних чудес. "Реальність світу стає плідною в життєдайності" – наголошує Хільдегарда [Цит. за Schipperges Heinrich. The World of Hildegard of Bingen: Her Life, Times, and Visions; [trans. by John Cumming]. – Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999. – P. 111].

У "Книзі Божественних справ" джерелом життєдайності виступає любов – вогонь Божественної любові пронизує світ і його красу, постійно оживляючи космос знову, як чудо досконалості. Взаємна любов між чоловіком і жінкою є в певній мірі відображенням любові Бога. Оскільки Бог – Творець, то й сила життєдайності наділяє людину здатністю співтворчості. Світ любові стає очевидним у Слові. Відколи Слово стало людиною, зелене серце людства існує в серці світу. Ісус приніс "соковиту зелень змарнілим і зів'ялим людям".

У дослідницькій літературі зміст поняття "viriditas" пов'язують майже виключно з творчістю Хільдегарди, так, Метью Фокс зазначає, що не зустрічав цього терміну в жодного іншого теолога. Такі висновки видаються передчасними: передумови для виникнення поняття можна знайти у "Коментарях до Пісні Пісень" Григорія Нісського. Тлумачачи образи

Пісні Пісень, мислитель зупиняється на алегорії зими. Зима – це час, коли гине все, що *зеленіло*, все уподібнюється безрадісності і смерті. Взимку помирає зелень, і гілки без листя нагадують кістки без плоті. Так природа людини ціла початково, коли її прикрашало стебло безсмертя. Непослух Григорій порівнює із зимою, яка висушила корінь, тому людина втратила красу безсмертя, охолонувши в любові до Бога. "Через чистельність зподіань висухла *зелень чеснот*" [Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисскаго. Часть третья. – М.: Типография В. Готье, 1862. – С. 144]. Чесноти Григорій називає квітами життя, властивими нашій сутності. Цей епізод дуже нагадує розуміння "життєдайності" Хільдегардою – покірне творіння отримує від Творця силу і зелень, якщо творіння неправильно використовує свої здібності, воно чорніє. За Хільдегардою ми сприймаємо життєдайність у цвітінні і проростанні живої природи. У праці "Книга божественних справ" Хільдегарда говорить про Вогонь Божественної любові, що пронизує світ і його красу. Зелені паростки, цвітіння і краса є сутнісними аспектами сяючої субстанції природи – це вияв частини Божественної ілюмінації, якою володіє кожне створіння, інакше воно не могло б існувати як частина творіння. Повернення творіння до життя силою життєдайності є вічним процесом, так, дерево може здаватися сухим, але воно дасть свіжі паростки навесні. Отже, й людина має шанс повернутися, оскільки Христос набув плоті через лоно "найжиттєдайнішої із дів" (*viridissima virgo*), "ясної квітки", "прекрасної квітки" – Марії, відповівши Слову, скерувавши себе власною волею. Волю Хільдегарда також порівнює із цвітінням, а розум – із дозрілим плодом, оскільки вони є здатностями душі, а душа – це життєдайність тіла.

За Хільдегардою творіння – це бенкет для наших очей, ми повинні споглядати з цікавістю і насолодою все, що зможемо прочитати в книзі природи, коли розгадуємо значення кожного символу і знаку. На перший погляд може здатися дивним, що при увазі до краси природи в апокаліптичному видінні "Книга винагород за життя" першим пороком, який описує Хільдегарда, є любов до світу. Цей гріх уособлює в собі темношкірий чоловік, що обіймає руками стовбур дерева і зриває квіти, які ростуть на ньому. Чоловік заявляє, що триматиметься за красу цього світу так довго, як тільки зможе, бо не розуміє, чому він має зів'язнути, якщо вся зелень світу в його руках. Але після його слів корені дерева пересихають, воно провалюється в темряву [Hildegard of Bingen. The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum / Hildegard of Bingen ; [trans. by Bruce W. Hozeski]. – New York : Oxford University Press, 1997. – Р. 12]. Хільдегарда не пропонує нехтувати красою світу, але протестує проти захоплення цією красою самою по собі, без усвідомлення замислу, за яким її створено. Саме замислом життєдайності, що робить природу такою прекрасною, й варто захоплюватися. Тому це видіння і символізує перший із пороків – людина має усвідомити своє призначення, побачити своє місце в системі світоустрою. Це основа вибору, який робить людина, займаючи позицію або пасивного байдужого спостерігача, або співтворця, що долучає "зелень своїх чеснот" до краси світу.

Очевидно, трепетне ставлення до найменших створінь, притаманне францисканській містиці, обґрунтовано саме концепцією життєдайності. Усвідомлення того, що і в живій, і у неживій матерії закладено один і той же божественний творчий принцип, спонукає Франциска Ассизького звертатися до "брата Сонця", "сестриці Води", вступати в діалог навіть із вовком, шукаючи і в ньому ближнього. Для Хільдегарди у світі немає нічого випадкового, кожне створіння, кожна істота таїть у собі частину божественного замислу, а отже, і божественної любові. Любов до всього живого, яку проповідував Франциск, є наслідком інтимного зв'язку, що існує між людством і світом через концепцію життєдайності. Тож слід визнати євристичний потенціал містицизму Хільдегарди для подальшої містики.

**В.Э. Туренко, Институт философского образования и науки,
НПУ им. М.П. Драгоманова, Киев
ordo-amoris@yandex.ua**

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЛЮБВИ В ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ ОТЦОВ-ПУСТЫННИКОВ

*"Без любви никуда не сможешь уйти"
Преподобный Симеон Новый Богослов*

Актуальность темы исследования состоит в том, что в наше время происходит процесс десакрализации любви; когда наблюдается отторжение духовной составной этого неповторимого феномена в жизни каждого человека. Отсюда человеческое общество названное мыслителями XX века "открытым" (Э. Фромм) или "обществом риска" (У. Бек) постепенно уходит от философского понимания идеи любви.

Философия любви, как отмечает известный русский исследователь В. Шестаков, наука древняя [Шестаков В.П. Философия любви и европейское искусство. – Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/shest/intro.php]. Идея любви уходит своими корнями в античность и красной нитью прошла через весь историко-философский дискурс. Особенной и неповторимой выступает философия любви в эпоху Средневековья, а именно в творчестве восточных Отцов-пустынников – Ефрема Сирина, Максима Исповедника, Исаака Сирина, Феофодорита Кирского, Симеона Нового Богослова. Иоанна Лествичника, Феодора Студита.

Так, Максим Исповедник в своих фундаментальных "Главах о Любви" подчеркивает, что "Ἀγάπη ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ καὶ κερὶν διάθεσις τῆς ψυχῆς (любовь есть благим расположением души)" [Μάξιμος ὁ Οὐλογοητής. Κεφάλαια περὶ ἀγάπης / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/maximos_agapi.htm]. Патрист отмечает что, "любовь рождается от безстрастия" [Максим Исповедник. Главы о любви / Максим Исповедник. Избранные творения. – М., 2002. – С. 137]. Поэтому Иоанн Лествичник отмечает, что "любовь собственно

есть отложение всякого противного помышления, ибо любви не мыслит зла (1 Кор. 13, 5) Любовь по качеству своему суть есть уподобление Богу, сколько того люди когут постигнуть; по действию своему, она есть упоение души; а по естеству – источник веры, бездна долготерпения, море смирения [Иоанн Лествичник. Лествица. – М., 2002. – С. 461].

"Дело любви, согласно Максиму Исповеднику, есть усердное благодетельствование, великодушие, терпение, благоразумное пользование вещами" [Максим Исповедник. Главы о любви // Максим Исповедник. Избранные творения. – М., 2002 – С. 141]. Следовательно, "любовь равнодушна к богатству, бедности, к самой временной жизни и смерти [Максим Исповедник. Главы о любви // Там же – С. 145]. Это происходит от того, что по мнению Исаака Сирина любовь "постоянно переступает предел" [Преподобный Исаак Сирин. Послание об особенностях жизни в безмолвии // Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. – СПб., 2008. – С. 34].

Симеон Новый Богослов пишет в "Словах", что "корнем (основой) любви – есть смиренномудрие" [Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – М., 1993. – С. 298], хотя вместе с тем "любовь есть глава добродетелей, она всем им глава, одежда и глаза" [Там же]. Так же Феодор Студит в труде "Великое оглашение" пишет, что "ἡ ἀγάπη το ὡμεῖς κλέος τῶν ἀρετῶν" (любовь – венец добродетелей) [Преподобный Феодор Студит. Великое оглашение // Преподобный Феодор Студит. Творения. – М., 2010. – Т. 1. – С. 513]. Поэтому Максим Исповедник подчеркивает, что основанием любви является правильное употребление силами души и разумное употребление понятий [Максим Исповедник. Главы о любви // Максим Исповедник. Избранные творения. – М., 2002 – С. 168]. Следовательно, любовь, по мнению Симеона Нового Богослова, есть огонь и свет [Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – М., 1993. – С. 298].

Также отмечает этот Отец-пустынник считает, что "у любви много имен и дел много, но существо ее одно и для всех совершенно не постижимо" [Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – М., 1993. – С. 298] потому, что она "удомостроительница веры нашей, на ней основана надежда, и без нее ничто из сущего не происходило и никогда не произойдет" [Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – М., 1993. – С. 298]. Неудивительно, что Феодорит Кирский в трактате "О Божественной и святой Любви" отмечает: "любовь питает, одевает, покрывает" [Блаженный Феодорит Кирский. Слово о Божественной и святой любви // Свет Любви Господней. – М., 2009. – С. 100]. Поэтому Максим Исповедник подчеркивает, что "любовь отвращает три порока: самомнение, гордость, зависть" [Максим Исповедник. Главы о любви // Там же. – С. 194].

Исаак Сирин в "Божественных тайнах и о духовной жизни" пишет, что любовь покрывает ошибки других [Преподобный Исаак Сирин. Послание об особенностях жизни в безмолвии // Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. – СПб., 2008. – С. 54].

Отсюда любовь, как утверждает Максим Исповедник, касается настоящего и будущего, в отличии от веры и надежды, которые касаются всех времен и будущего исключительно соответственно [Максим Исповедник. Главы о любви // Максим Исповедник. Избранные творения. – М., 2002 – С. 185].

Таким образом, сделав некоторые определенные исследования в области философско-богословского осмысления онтологического статуса идеи любви в творчестве Отцов-пустынников можно сделать ниже следующие выводы:

Любовь в наследии Отцов пустынников, есть универсальной идея, благодаря которой не только человек становится личностью, а мир есть как таков;

Для Отцов-пустынников, любовь в жизни человека носит не просто этический контекст (то есть основой отношений с людьми – ближним, врагом, лицом противоположного пола), а этико-сотеариологический – помогает как ничто другое (вера, надежда, терпение и другое) освободиться от грехов и обрести вечное спасение.

***О.В. Федів, студ., КНУТШ, Kuiv
oles9ka@gmail.com***

ЕВОЛЮЦІЯ "ЛЮБОВІ" У СХОДЖЕННІ ДО "ПРЕКРАСНОГО"

Заглиблюючись в античну спадщину, знаходимо тонке розрізнення між відтинками любові. Платон (і неоплатонізм) виокремлює різну спрямованість любові, яка постає рушійним засобом у пізнавальному процесі і при цьому сама здатна до розвитку.

"Душа повинується силе любви – любви в самом возвышенном смысле слова, тому желанию, что непрестанно нацелено на предмет высочайший, предмет просторнейший, предмет, в конечном итоге превосходящий всякое ограничение..." [Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009. – С. 338]. Любов – це те, що спонукає душу до саморуху. Але її не слід відокремлювати від краси, до якої прагне, сповнена почуттів душа, породжуючи прекрасне назовні та у собі. В діалозі Платона "Федр" знаходимо: "Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной" [Платон. Твори: в 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – 250 с.]. Тобто, ідея краси постає стимулом для еволюції самої любові тоді, коли душа може позбавитися від бажання володіти та перейти до чистого споглядання і бачення.

Щоб відповісти на запитання, в чому саме є еволюція любові, необхідно заглибитися у пошук сутності любові, представлений Платоном в діалозі "Бенкет".

Спочатку любов постає як крайній прояв егоїзму, в якому бачення краси та можливість оволодіти й насолодитися нею прирівнюється до блаженства і щастя. Саме таке почуття вважають джерелом всіх людських бажань, очікувань та вчинків. Але блаженство вимагає вічного буття, площини нескін-

ченності. І якщо душа прагне такої нескінченності, то вона прагне безсмертя, якого важко досягнути поза прекрасним, тобто не бажаючи чогось прекрасного. Любов викликає бажання породжувати у прекрасному, таким чином продовжуючи самого себе й досягаючи блаженства.

Шлях сходження тяжкий. І саме тут необхідний цей егоїстичний порив. Він зміг би задати напрямок руху, на зміну якому пізніше прийде незнайоме й світліше почуття. На другому етапі замало в іншому любити тільки себе або іншого любити заради себе, любов не повинна бути лише засобом. Тільки тепер вона перетворюється на ціль, бо важливіше – любити красу саму по собі, ідею краси. Це своєрідний перехід від проявів прекрасного до самої краси у своїй сутнісній простоті. Усе, що споглядає душа у цьому світі – лише відображення, прояв цієї ідеальної краси.

Сходження до прекрасного протікає у сфері пізнання. Через любов до красивих тіл, душ, від чуттєвих образів ми приходимо до краси самої по собі. Виникає щастя, як пише Фестюжьер А-Ж. : "Субъекта больше нет, и вот на какие-то мгновения меня пьянит нечто вроде экстаза, вспыхнувшего с исчезновением объекта" [Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009. – С. 349].

Але щастя постає також у тому, щоб не тільки споглядати благо, а й творити його. Коли людина творить благо, вона наповнює себе прекрасним й наближається до досконалості. Причиною відкритості блага є еманация Прекрасного і сходження душі до Нього. "Поскольку высшие сущности суть созерцание, то и все прочее необходимо стремится к созерцанию, ибо цель низшего состоит в достижении высшего" [Плотин. Эннеады. – Киев, 1996. – Кн. 2. – С. 102–103].

Любов еволюціонує у сходженні до прекрасного, досягаючи споглядання, а значить і щастя. Як пише Плотин : "Любовь же – это влюбленное виденье и устремленность к красоте эйдосов Духа" [Там само. – С. 103].

У Платона любов має подвійну роль. По – перше, вона приводить в рух споглядальне знання і відповідну йому діяльність. Тут любов постає як рушійна сила, що допомагає дістатися філософу до цілі, до самого блага й споглядання його. По – друге, любов – це засіб звільнення й пробудження душі, що відбувається через своєрідний дотик до невидимого. Завдяки особливому руху, що спрямований всередину, в бутті можна досягнути буття абсолютне. Любов здатна перенести споглядача за межі чуттєвого, за межі явного нам світу до світу ідейного. Можна сказати, що платонізм (і неоплатонізм) з властивим йому статусом любові, прекрасного як Блага, Єдиного й Добра стає підготовкою душі до сприйняття християнства.

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

ЙОГА У ВЧЕННІ ПАТАНДЖАЛІ

Взагалі поняття йога означає в культурі Стародавньої Індії сукупність психотехнічних (психотехнічних) методів, мета застосування яких, поля-

гає у досягненні транс персональних станів свідомості, що визнаються найвищою мірою досконалості особи яка прямує до звільнення від сансари. Час та умови створення перших йогічних практик є надзвичайно складним предметом дослідження. Найвірогідніше, мудрець Патанджалі (прибл. II ст. до н.е.) зосередив увагу на йозі, традиція якої, для нього самого, постала вже усталеною. Завдяки зусиллям мислителя практика йоги отримала цілісне теоретичне обґрунтування, більшість постулатів якого було запозичено з санх'ї.

Вчення Патанджалі поділяється на наступні частини: самадмтада (присвячена призначенню і формам йоги), садганапада (яка містить пояснення засобів досягнення самадгі), вібхутіпада (з описом внутрішніх станів йогіна, та набутих містичних здатностей), кайвальяпада (присвячена природі і формам звільнення, реальності трансцендентного "я").

Головна мета йогінів – чітта врітті ніродга. Означене гасло не має усталеного перекладу в європейськими мовами. Зокрема, російською його іноді перекладають як: "прекращение афективного волнения психики", а іноді як: "прекращение всех функций ума-читты". Взагалі термін чітта перекладають не лише, як в даному випадку: "розум" або "психіка", але і як свідомість.

В даршана йога Патанджалі, чітта визначена утвореною з усіх трьох гун: саттви, раджаса и тамаса. Модифікації станів чітти залежать від міри присутності та активності в ній кожної з них. Патанджалі виокремив п'ять основних станів чітти: істинне пізнання, хибне пізнання, знання слів, сон і пам'ять. Всі вони, навіть перша, є тим від чого слід звільнитися аби досягти чітти врітті ніродгі.

Згідно вчення представників цієї даршана людина, що прагне самадгі, спочатку може пройти через шість етапів. Перший – кшіпта – неухвалений стан, за якого спрямованість чітти плине від одного предмету до іншого, на жодному не спинаючись. На цьому етапі домінує вплив раджасу і тамасу, що обумовлюють тяжіння до розпізнання предметів чуттєвого пізнання і оволодіння ними. Другий – мудга – притлумлений стан чітти, яка або перебуває уві сні, або в наближеному до нього стані. На цьому етапі переважає вплив гуни тамас, що провокує пасивність та невігластво. Третій – вікшіпта – стан відносного спокою. На цьому етапі цілковито панує раджас і відбувається звільнення від впливу тамасу. В цій ситуації чітта набуває здатності до максимально повного раціонально-чуттєвого пізнання та тяжіє до добродесних вчинків. Четвертий – екагара – стан зосередженості чітти на певному предметі, що слугує предметом розмислу. На цьому етапі чітта звільняється від раджасу і максимальним стає прояв саттви. Як результат відбувається повноцінне зосередження чітти на певному предметі, що дозволяє їй відкрити достеменно дійсність та підготуватись до наступного етапу. Шостий і останній – ніродга – стан припинення будь-якої активності чітти. На цьому етапі припиняється будь-яка розумова активність і "Я" занурюється в стан первісного спокою та незворушності. Лиша два останні стани, є дійсною йогою, попередні ж є лише підготовчими.

Міцно закріплений стан зосередженості отримав назву "сампраджня-та йога", і є екстатичним спогляданням, за якого, відбувається досягнення ясного і чіткого усвідомлення об'єкта осмислення. Цей стан називається також "самаіатті" або "сампраджнята самадгі", через те, що чіт-та в ньому цілковито ототожнює себе з об'єктом і набуває його форми.

Як вже зазначалося, вчення даршани йога Патанджалі гармонійно поєднано з вченням даршани санх'я. Йогіни визнали двадцять чотири основи світобудови світобудови санх'яків. Пурушу або "Я" вони витлумачили чистою свідомістю, що цілковито позбавлена від будь-яких визначальних параметрів. Через авідью "Я" ототожнює себе з чіттою, а остання є обумовленою пракриті, саме тому в ній виявляють себе гуни. Чітта сама по собі не має свідомості, але через наближеність до пуруші запозичує "Я" настільки, що починає видаватися свідомою і розумною. Йогіни чітко розмежовували чітту та манас, який є посередником у пізнанні "оточуючого світу". Хоча "Я" насправді не зазнає жодних змін та трансформацій, у віддзеркаленому ним створюється ілюзія його рухливості. Це чітта змінює різні стани (істинне пізнання, хибне пізнання, знання слів, сон і пам'ять), а "Я" лише видається дійсним їх суб'єктом.

Стан нирудга має також назву "асампраджнята йога", або "асампраджнята самадгі", через те, що модифікації чітти в ньому припиняються (ніщо не пізнається і ніщо не осмислюється). Цей стан ми можемо витлумачити станом цілковитої свободи трансцендентної пуруші.

***Ю.О. Шабанова, д-р філос. наук, проф.,
Національний гірничий університет, Дніпропетровськ
jshabanova@ukr.net***

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОСТІР "ДОВГОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ"

Філософія західноєвропейського Середньовіччя стоїть дещо осторонь в історико-філософському просторі, виступаючи сферою елітарною, подекуди малозрозумілою, а відтак нібито позбавленою сучасної дослідницької актуалізації. Одну з причин такого стану справ можна віднайти у таємничих підвалинах середньовічної свідомості, що повністю не відкривається ані сучасному мисленню, що схиляється до античних світоглядних спрямувань, ані сучасній філософській рефлексії, налаштованій на прагматичні інтенції моделювання основ життєвого світу. Саме це викликає особливе ставлення як до філософії Середньовіччя, так і до культури цього часу в цілому, що дотепер сприймається як закрита, "темна" система світорозуміння. В цієї закритості міститься двувекторна інтенція одночасного протягування-відштовхування, що знайшло точне визначення у виразі відомого французького вченого Жака Ле Гоффа: "Зачарованість середньовіччям...обумовлена тим, що це одночасно і "наше дитинство", і "інше"". Виходячи з такого погляду на Середньовіччя філософія цієї доби виступає в якості фундаментальних концептів Нового часу і, в той же час, реалізується у некласичних та пост-

некласичних версіях філософування. Філософську двувекторність, що містить в собі середньовічний контекст, задають, з одного боку, системна логіка та теоретичне систематизування високого рівня метафізики цього часу, неперевершено відпрацьованої схоластикою. Теоцентризм середньовічного світогляду, що надає Богу одночасно статус і буття як такого, і суб'єкту самопізнання, визначив своєрідність поєднання акцентів самоздійснення філософії в онтологічній та гносеологічній функціях. З іншого боку, середньовічна патристика та особливо філософська містика XII та XIV століття імпліцитно містять в собі майже всі некласичні тенденції європейської філософії в її суб'єктивно-екзистенціальному становленні. Переважно онтологічна проблема відношення Бога до світу, що належить до числа центральних проблем середньовічної філософії всіх напрямків, є теологічна інтерпретація проблеми взаємовідношення духа та матерії, яка через крайній суб'єктивізм та містико-езотеричні форми набуває трансформаційного перегляду в сучасному світорозумінні.

Наданий погляд на філософію Середньовіччя відкриває можливість передивитися традиційне ставлення до історико-філософської періодизації, що обмежує Середньовіччя тисячоліттям (IV-XIV ст.) та розширити її межі майже до XIX століття. Так виникає концепція "довгого середньовіччя", обґрунтована Жакком Ле Гоффом, який пише: "Збереження базових світоглядних структур дозволяє говорити про наявність нерозривних зв'язків, що скріплюють європейське суспільство впродовж п'ятнадцяти століть, з IV по XIX в.в.". Близьку позицію відстоював і відомий соціолог Норберт Еліас, що в основу обґрунтування "довгого середньовіччя" поклав соціокультурні тенденції європейського суспільства. "З точки зору розвитку людського суспільства в цілому, – пише він в роботі "Про процес цивілізації", – здається очевидним, що весь цей період, що охоплює Середні віки і Новий час, є єдиною епохою, як би одним великим "Середньовіччям". Не менш важливо зрозуміти, що Середні віки, у вузькому сенсі слова, не були тим періодом статичності, деяким "лісом, що окаміняв", як їх іноді представляють. Саме тоді почався рух, що знайшов продовження в Новий час. Вже в Середні віки з'являються фази експансії і прогресуючого розподілу праці, тут ми знаходимо соціальні трансформації і революції, вдосконалення техніки і технології".

Підстави для обґрунтування "довгого середньовіччя" в межах філософської континуальності можна знайти вже в творчості Рене Декарта, який пройшов школу єзуїтського коледжу Ла Флеш та залишився вірним не тільки середньовічній схоластичній термінології, а майже і проблематиці, що впевнено доводить Етієн Жильсон. В своїй роботі "Дух середньовічної філософії" він ставить резонне питання: "Декарт проголосював, що його філософія жодним чином не ґрунтується на теології або одкровенні, що він виходив лише з тих ясних і виразних ідей, які наш природний розум відкриває в собі, коли він уважно аналізує його власний зміст; але як це сталося, що ці ідеї чисто раціонального походження обернулися тими ж самими у всіх предметах, які християнство впродовж шістнадцяти століть викладало в ім'я віри і одкровення?". Не менш об-

ґрунтовані підстави зв'язують німецького філософа і математика Г.В. Ляйбніца із спадщиною середньовічної схоластики. Якщо врахувати, що разом з розвитком нової науки в університетських курсах того часу як і раніше панували середньовічні вчення, особливо томізм, і ідеї "другої" схоластики, що складали невід'ємний контекст розвитку експериментального природознавства, то стане зрозумілим напруження боротьби, що розгорталася між адептами двох світоглядних парадигм.

З іншого боку, містична спадщина середньовіччя через вчення Бернара Клервоського та німецьких містиків на чолі з Майстром Екхартом, що виникли як реакція на крайню раціоналізацію філософської концепції про буття Бога та позбавлення гносеології одкровенного пізнання через обожіння, знаходить яскраве продовження у подальших ірраціоналістичних напрямках європейської філософії. Ренесансний неоплатонізм через вчення М.Кузанського та Я.Бьоме, продовжуючи традицію німецької середньовічної містики, утримує теоцентричну проблематику в ракурсі новочасного світобачення, укорінюючи фундаментальне онтологічне підґрунття у природознавчих потягах гносеології. Містична лінія європейського світобачення знаходить продовження у вченні Каспара Швенкфельда, Себастьяна Франка та Валентина Вайгеля, виходячи з заданої Екхартом тенденції до безпосереднього звертання до Бога через апофатичне самопізнання, що сприяє оновленню релігійної свідомості та створює концептуальне підґрунття для розквіту протестантизму. Цю тенденцію підхоплює Просвітництво, хоча і через заперечення католицизму про що свідчить яскраве гасло Вольтера "Роздавити гадину", через яке він закликав боротися з католицизмом. Проте як реакція на крайні оцінки і підходи до Середньовіччя, що затвердилися в рамках просвітницької ідеології, рух романтизму зробив з цієї епохи мало не ідеал для свого часу кінця XVIII – початку XIX століть. Романтики вперше здолали пелену негативного відношення до культурної спадщини Середньовіччя. Їх діяльність увінчалася успіхом. В XIX столітті формується школа мислителів, що опрацьовували романтичні інтенції. Романтики зробили свою справу. Середньовіччя стало викликати інтерес, воно знайшло своє справжнє значення в історії європейської культури.

На зорі некласичної філософії А. Шопенгауер, Ф. Ніцше та їх послідовники, опосередковано втілюють ірраціоналістичні концепти містичної середньовічної філософії, збагачуючи її антропо-аксіологічним звучанням. Наприкінці XIX століття починається інтенсивне зростання зацікавленості в області філософської медієвістики. Частково це було обумовлено енциклікою папи Льва XIII "Aeterni Patris" ("Вічний Отець"), що проголосила вчення Хоми Аквінського в якості офіційної доктрини католицизму. В XX столітті неотомізм відроджує католицьку теорію гармонії віри і розуму, яку відстоював Аквінат. Залишилось згадати концепцію "Нового середньовіччя" М.Бердяєва, що б зрозуміти, що "темні віки" набувають духовного саява в XX та XXI століттях через очікування зміни світоглядної парадигми, в якій духовність, як еволюційне прагнення наближення до трансцендентного, містить в собі рятівні концепти сучасної цивілізації.

ФАТУМ І ПРОВІДІННЯ У ФІЛОСОФІЇ ПІЗНЬОЇ АНТИЧНОСТІ (МАРК АВРЕЛІЙ І АВГУСТИН)

Фатум – це поняття, яке розуміється у зв'язку з визнанням детермінізму як необхідної каузальності буття, де кожна подія є наслідком втручання певної зовнішньої сили, а людина виступає пасивним суб'єктом. Здавалося б, поняття зрозуміле, однак його інтерпретації мали величезну різноманітність, зокрема, радикальна зміна відбулася з переходом від античної міфосвідомості до християнської віри.

Коли ж говорити про свободу волі, то це – категорія, яка має моральний характер і означає здатність людини до самовизначення через незалежність від зовнішньої причинності.

Ці два поняття здаються несумісними, і, водночас, у тісній взаємодії відіграють в культурі людства важливу роль. Різні філософські школи інтерпретують їх взаємозв'язок на власний розсуд: від повного заперечення однієї з категорій до їх гармонійного співіснування. Зокрема, інтерес становить античний стоїцизм та християнське філософування Августина Аврелія.

В Античності, де людина відіграє виключно пасивну роль, наймогутнішою у Всесвіті є ідея "страшного божества, которое с неодолимым могуществом посылает и великое счастье, и великие бедствия, неограниченно властвуя над людьми и даже над богами. Это была простая, но грандиозная идея Судьбы..." [Мишеев Н. Очерки по истории всеобщей литературы. – СПб., 1911. – Ч. I. – С. 58]. Цікавою з історико-філософської точки зору постає інтерпретація провидіння у стоїчній концепції. Безперечно, основну роль грає визначеність: "Что бы ни случилось с тобой, оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием" [Марк Аврелий. Наедине с собой. – Кн. 10, п. 5]. Логос, пронизуючи собою весь світ, керує ним і, власне, є джерелом послідовності причин всього існуючого, є провидінням. У такому визначеному світі немає місця жодній випадковості, всі суб'єкти, події, явища є частинами цілісної системи Всесвіту, все існуюче займає власні, визначені Логосом, місця у світобудові, і жодну деталь свого буття змінити не може – адже це б порушило упорядкований хід подій. Те, що здається індивідуальному спостерігачу злом, насправді злом не є, адже все існує для досконалої упорядкованості світобудови. Марк Аврелій пише, що у Всесвіті є місце лише для одного із двох: або для упорядкованої доцільності буття речей, або для беззмістовного хаосу [Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Ч. 1, гл. 1: Стоя. – М., 1999]. З іншого боку, у філософуванні стоїцизму стверджується, що душа людини вільна від будь-якої необхідності, її внутрішня рівновага – винятково особиста. Для того, щоб благо і зло мали космічний характер,

необхідно, щоб моральне рішення було незалежним від зовнішньої визначеності. Рішення людського розуму є джерелом спонтанної причинності, і тому він не може не мати свободи волі. У філософії стоїцизму центр тяжіння зміщується у бік внутрішньої гармонії – доброчесності, життя за законами Природи. І, хоч життя людини визначене Логосом, внутрішній світ залежить від неї самої. Доброчесність, яка є єдиним благом, полягає саме у волі, тому добро чи зло в житті людини є виключно суб'єктивним. Більше того, ідеалом стоїків є особистість, яка здобула незалежність власної доброчесності від зовнішньої причинності.

В цілому, у філософії стоїцизму автономія суб'єкта, що полягає у свободі волі, як здатності до самостійного морального рішення, гармонійно вплетена у порядок космічної причинності.

Можна стверджувати, що античний фатум, як підкорення людської долі вищій об'єктивній силі, є прообразом християнського божественного Провидіння.

Варто відмітити, що у християнській філософії надзвичайно складним постає протиріччя між Провидінням та свободою вибору одного із шляхів: праведного чи грішного. Цю проблему намагається вирішити Блаженний Августин.

Для Аврелія "воля есть стремление ничем не принуждаемой души чего-то не лишиться или что-то приобрести" [Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. – Ч. II, Гл. 2. – С. 127]. Свобода волі є вільною від природної причинності, її рішення не залежить від необхідності. Для Августина вона постає характеристикою досягнутої в дійсності моральної свободи, як реалізації здатності до добра. Саме таку свободу волі можна називати "благою", тоді, як "не блага" – є джерелом зла.

Всезнання Бога не заважає існувати людській свободі волі. Те, що Провидіння знає, який вибір зробить людина, не означає, що Воно визначає цей вибір. Не варто забувати про те, що християнський Бог існує у вічності, де немає категорії часу, і, відповідно, відсутнє розмежування на минуле, теперішнє та майбутнє. Тому Провидіння бачить одночасно всі моменти буття світу та людського життя. Промисел бачить, але не визначає, і у цьому полягає співвідношення між свободою волі та божественним Провидінням, яке каузально не пов'язане з вибором людини. У філософуванні Августина, Провидіння не заперечує свободу волі, а, навпаки, підтверджує її існування, адже Промисел бачить одночасно всю множину минулих, теперішніх і майбутніх рішень людей, а не визначає майбутні події.

Отже, в Античності визначальним є ствердження постійності установлених казуальних відношень у світобудові, і стоїцизм намагається звільнити мораль людини від такої фатальної причинності. Але людина постає по-справжньому вільною лише у християнській філософії, де Провидіння, на відміну від фатуму, знає рішення свободи волі, але не визначає його.

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

О.О. Альохіна, студ., КНУТШ, Київ
olja_hippy@ukr.net

НАШ СВІТ: ОПТИМІЗМ ЛЯЙБНИЦА, ІРОНІЯ ВОЛЬТЕРА
АБО ПЕСИМІЗМ ШОПЕНГАУЕРА

В своєму житті людина зустрічається з багатьма загадовими явищами. Наділена розумом людина повинна віднайти їхній смисл, включаючи їх в певний контекст, який вона може зрозуміти та який надасть можливість мисленнєво оперувати ними. Чим більше людина розвиває свої розумові здатності, тим більш адекватною стає її система орієнтації в світі. Її картина світу залежить від розуму та знань. Сьогодні людина стоїть на межі, за якою знаходиться уявний світ. Сьогодні та реальність, з якою сучасний розум має справу – втілений випадок можливого світу.

Можливі світи – філософське поняття, яке фіксує мислимі стани буття, які є альтернативними данному. Можливі світи – категорія модальної логіки, яка використовується в логіці для встановлення істинності або хибності модальних висловлювань. Ляйбніц став одним із прихильників ідеї неухильного прогресу, розвитку природи та суспільства, постійного подолання недосконалості світу та наближення до тієї гармонії, яка закладена замислами Творця. Ідея можливих світів актуалізується Ляйбніцем в контексті проблеми необхідності та випадковості: "істинно необхідне" трактувалося ним як універсально характерне для всіх без винятку можливих світів, а "істинно випадкове" – як те, що зустрічається лише в деяких із можливих світів.

Розмірковуючи над світобудовою, Ляйбніц стверджував, що Божественний розум споконвіку містить варіант безкінечної багатоманітності світів, але в якості реалії обирається найкращий із цих світів. В цій ідеї Ляйбніца закладений апіорний принцип першенства можливого над дійсним.

Можливі світи можна інтерпретувати як можливе положення справ, або можливий розвиток подій. Один з основоположників семантики можливих світів Я. Хінтіка стверджує, що, "возможные миры – это вероятное положение дел по отношению к субъекту, находящемуся в мире реальном и который свое реальное "я" проецирует в иные мыслительные пространства" [Хинтика Я. Логика в философии – философия логики. – М., 1980].

Бог у філософії Ляйбніца – абсолютний розум. Світ Він творить в силу абсолютного знання про нього. Оскільки Бог є основою сутності існування в світі та оскільки він діє фізично та вільно, то як висновок впливає, за Ляйбніцем, що така істота не могла створити кращого світу, ніж той, який ним вже сотворений. "Таким образом, мир представля-

ет не только удивительную машину, но, поскольку он состоит из духов, и наилучшее государство, где обеспечены всевозможное блаженство и всякая возможная радость, составляющая их физическое совершенство" [Ляйбніц Г.В. Соч.: в 4 т. – М., 1983. – Т. 2. – С. 287]. Наш світ хоча і містить зло, недоліки, все ж він є найкращим та найдосконалішим із усіх можливих світів, отож, "все на краще в цьому кращому з світів".

Позиція Ляйбніца про найкращий з усіх можливих світів викликала низку невдовольень та переконань щодо її хибності та помилковості. Оптимізм, який закладений в цьому афоризмі, вперше висміяв Вольтер, справжнє ім'я Марі Франсуа Аруе. Свою позицію щодо оптимізму Ляйбніца він виклав в творі "Задиг, або доля", який був написаний в 1747 році. Він ілюструє тезу про те, що в цьому житті від людини не залежить нічого. Задиг – людина моральнісна, розумна, наділена чималими достоїнствами, постійно потрапляє в ситуації на межі життя та смерті. Вольтер намагався показати, що життєві обставини непередбачувані – іноді людину підносять на славу, на висоту благополуччя, іноді – в найгірше становище, роблять людину рабом світу. Доля – безглузда воля до життя, гра пристрастей, стихія. "Задиг видел в ту минуту человеческие существа такими, каковы они на самом деле, то есть насекомыми, поедающими друг друга на маленьком комке грязи" [Вольтер. Задиг, или судьба // Избранные сочинения. – М., 1997. – С. 492]. Випадковості не існує. Світ є або випробовуванням, або покаранням, або нагородою.

В філософській повісті "Кандид, або оптимізм" (1758 рік) Вольтеру здається абсурдним називати світ благим, оскільки він сповнений страждань, втрат, горя. Слова Ляйбніца "все на краще в цьому кращому з світів" звучать саркастичним рефреном кожного разу, коли на долю героїв випадають нові лиха. Людина має можливість вдосконалювати цей світ своєю працею, позбавляючись від трьох жажливих речей: нудьги, пороку та потреби. Безглуздо жити та сподіватися, що "все на краще".

Критично підійшов до позиції Ляйбніца й мислитель А. Шопенгауер. Життя людини Шопенгауер розглядає в категоріях бажання та задоволення. За своєю природою, бажання – це страждання, і так як задоволення бажання стає пріоритетною позицією для людини, воно насичує людину. Вона вже не прагне задовольнити свої бажання, а якщо і досягає своєї мети, воно вже не дає насолодитися досягненням своєї цілі. Задоволення потреби приводить до нудьги, виникає відчай. Щастя – не блаженний стан, а позбавлення страждань і це позбавлення супроводжується новим стражданням, нудьгою. Страждання супроводжує людину протягом всього життя. В світі існує світове зло, воно закарбоване в самій "волі до життя", тому, для Шопенгауера, оптимізм – безморальнісний образ думок, гірка насмішка над стражданнями людини. "Этот мир устроен так, чтобы только кое – как сохраняться; если бы он был хоть несколько хуже, он уже не мог бы существовать. Следовательно, мир хуже нашего невозможен, так как он не мог бы существовать и, таким образом, наш мир – худший из возможных" [Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2-х т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 575].

Позиція Ляйбніца "все на краще в цьому кращому з світів" зазнає чимало критики. Але, необхідно зауважити той факт, що, коли Ляйбніц каже про найкращий із можливих світів, він має на увазі саме гармонічну цілісність в його функціонуванні як живого організму, і вона не означає, що в житті кожного з нас повинні відбуватися лише приємні для нас події. Бог, який створив цей світ, втілює, за переконанням Ляйбніца, кращий із усіх можливих (мислимих) світів: мудрість дозволила Богу представити всі внутрішньо несуперечливі світи, доброта дала йому можливість вибрати найкращий із них, а його могутність та сила дозволили йому реально втілити даний світ. Властивість бути "найкращим із усіх світів" є наслідком трьох атрибутів Бога: його всезнання, всеблагості та всемогутності. Світ, в якому ми живемо не позбавлений зла, неприємних для нас подій, адже, створюючи світ без зла, наш світ не був би настільки добрим та найкращим із усіх можливих світів.

Отже, теза Ляйбніца "все на краще в цьому найкращому з світів" не означає, що в світі, в якому живемо ми, відсутнє зло, страждання та недоліки, а говорить нам про те, що добро переважає зло і саме тому, такий світ для нас є "найкращим із усіх існуючих". Саме філософія Ляйбніца надихнула інших великих філософів на побудову своїх власних моделей світоустрою.

***И.А. Батракова, доц.,
Санкт-Петербургская медицинская академия
последипломного образования, Россия***

ПРЕИМУЩЕСТВЕННОСТЬ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ: ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философское осмысление проблемы образования, его содержания, воспитательной роли, связи с формированием нравственно-гражданской позиции личности представляется особенно значимым в связи с общей тенденцией узкой специализации, утилитаризации и дегуманизации образования. Современное общество потребления не нуждается ни в пластичных собеседниках Сократа, с их аттической утонченной образованностью, ни в многогранно сияющих талантах эпохи Возрождения. Гармонично развитая личность с её античным идеалом соразмерности "космоса тела" и "космоса души" окончательно вытеснена "одномерным человеком" технократической цивилизации.

Опасность отчуждения человека от своих гуманистических основ в результате рассудочно-прогрессивного роста частных наук и искусств в условиях только ещё нарождавшегося общества потребления прекрасно осознавал Руссо. Кант предостерегал от некритического распространения теоретического разума, то есть рассудка, на сферу духовной жизни, указывая тем самым, что опытные науки сами по себе не создают нравственных ценностей, а ведут только к натурализму, фатализму

и аморализму. Окончательный разрыв между теоретическим, практическим и эстетическим моментами духовной жизни привел к её парцелизации, утрате целостности и непосредственности, что осознавалось как утрата "золотого века". Осознание этих рассудочных результатов образования эпохи Просвещения, отчуждение человека от плодов своего познания и созидания заставило лучшие философские умы обратиться к проблеме воспитания и образования, его целостности, связи с нравственным формированием личности. В поиске гуманистических основания образования и принципа его систематической целостности неизбежно было обращение к опыту классического античного образования с его идеей "пайдейи", которая выступала как единая идея пластического формирования, культивирования космоса (порядка, гармонии) души и тела посредством системы гимнастических и мусических искусств. Само образование как процесс передачи определенных знаний и навыков осознавалось как подчиненный момент целесообразного процесса воспитания "арете" – добродетели человека и гражданина. Задача образования и воспитания понималась как государственное дело гражданского формирования и законотворчества и, наоборот, исправление общества – как задача воспитательная, то есть в непосредственной зависимости от образования души, исправления нравов и законов. Этический, политический и воспитательно-образовательный процессы суть единое целое, согласно Сократу, Платону и Аристотелю. Шеллинг, Гегель и Гельдерлин рассматривали пример единства индивидуального и всеобщего духа, особенного и государственного интереса в гражданской жизни античного демократического полиса как саму идею государства, не разрываемого парцеляризацией частно-корыстных интересов. Индивид находился в непосредственном единстве с нравственностью гражданской и религиозной общины, а процесс образования ещё только начал вступать в рефлексивную стадию своего развития.

Эта непосредственная целостность нравственной жизни определила и внутреннюю целостность процесса воспитания и образования, содержательную целостность "пайдейи" как образовательной идеи, образовательной культуры. Именно в античной классической философии в лице Сократа, Платона и Аристотеля было осознано непосредственное единство истины, блага и красоты, поэтому и теоретический, практический и эстетический моменты развития духа были осознаны в их непосредственном тождестве. В досократовские времена поэзия (эпос и трагедия) являлись для греков этической и политической воспитательной и образовательной силой. Сократ закладывает философское основание образования своим понятием "заботы о душе", обращением её к божественному, благу, которое есть и истина, и красота. Как "беспредпосылочное", всеобщее, идея Блага лежит в основании всех особенных предпосылок, так и философия, направленная на идею Блага, лежит в основании всех наук и одновременно является их завершением. "Педагогика" и есть ведение души в её восхождении к идее Блага через ступени особенных наук. Теоретический процесс восхождение по видам и родам знания к всеоб-

цему основанию знания, идее Блага, завершается нисхождением по родам и видам, то есть практической реализацией идеи Блага в обществе, выстроенном на основе познанной справедливости – единстве всеобщего и особенного интереса. Таким образом, в основании как системы наук, так и систематического научного образования, по Платону, лежит всеобщее, идея как предмет философии. Философия является и основанием разумной системы образования и её завершением.

Характерно, что это классическое понимание образования как направления души в её саморазвитии к достижению истинного, божественного образа, истинной её формы – самопознания, нравственного в себе самом разума – было отрицательной реакцией на первый в истории образования просветительский проект – древнегреческую софистику. Целостный процесс воспитания и формирования "арете" души, обеспечения "здоровья души", развития её собственной сущности и высшей цели (Блага, божественного) софисты подменяли "угодничеством" по отношению к душе, по меткому выражению Платона, обучая использованию особенных знаний для достижения особенных, конечных, а подчас и превратных целей. С этого первого в истории образования примера просвещения начинается утилитаристское и узкоспециальное отношение к дисциплинам, составляющим органические моменты целостной системы воспитания духа. Рассудочный момент в истории образования как раз и состоит в отделении особенных наук, направленных на достижение особенных целей, и в прагматичном овладении этими особенными знаниями, мнениями, точками зрения ради конечных практических целей. Согласно Гегелю, этот рефлексивный момент в образовании является необходимым моментом в самораскрытии духа, его самоформировании и самообразовании. Но столь же необходимым является и преодоление опосредования духа в нем самом, этого разорванного состояния, восстановление целостности духа в многообразии его определений. Просвещение софистов с его утилитарно-рассудочным понятием образования в особенной форме греческого духа предварило европейское Просвещение, реакцией на которое и стала классическая немецкая философия. И если Кант выдвигает ещё лишь требование достижения единства теоретического, практического и эстетического в основах своей педагогики, то уже Шеллинг и Гегель находят всеобщее основание их единства. В связи с выдвинутым принципом единства каждым мыслителем выстраивается и система наук, и система образования. Кант требует положить в основание искусства воспитания разум и его единую идею – идею человечества в его общем назначении, идею Блага, восстанавливая мысли Платона и Аристотеля на почве христианского универсализма. Фихте выдвигает созвучный классической античности проект гражданского патриотического воспитания, национальной системы образования от народной школы до формирования целостного духовного бытия в университете. Шеллинг разрабатывает проект систематического университетского образования исходя из своего понимания определяющей роли искусств-

ва. Классическое античное наследие является, согласно Гегелю, основой теоретического, эстетического и нравственно-гражданского образования в гимназии. Его философская система как система саморазвивающейся истины является основой университетского образования. Это классическое философское наследие является и для нас примером возможного выхода из кризиса современного образования, всё более редуцируемого к узкоутилитарным целям общества потребления.

А.П. Беседин, студ., МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
artbesedin@hotmail.com

БЕРКЛИ И ЮМ: ВОПРОС О ВЛИЯНИИ И "УРОКИ СКЕПТИЦИЗМА"

Традиционно отношения между Джорджем Беркли и Давидом Юм рассматриваются как звено в цепочке Локк – Беркли – Юм. Юм выступает как преемник ирландского философа и продолжатель философии "британского эмпиризма". "Стандартное" мнение о Юме как о третьем философе "британского эмпиризма" было впервые сформулировано Томасом Ридом, критиком философии Беркли и Юма (кратко позиция Рида изложена в его письме к Юму от 18 марта 1763 г. [Reid T. The works of Thomas Reid. – Edinburgh, 1852. – P. 91-92]). Исследователям XIX века было свойственно преувеличивать влияние Локка и Беркли на Юма, некоторые историки философии вообще не признавали других влияний (Т.Н.Green и Т.Н.Rose [Hume D. A treatise on human nature. – London, 1882]). Но в XX веке тенденция изменилась. Критика "стандартного" взгляда сама стала стандартом для исследователей. Юма стали считать продолжателем философии П.Бейля и Ф.Хатчесона. Ричард Попкин в 1959 году выдвинул гипотезу, что Юм мог не читать произведений Беркли вовсе [Popkin R.H. Did Hume ever read Berkeley? // Journal of Philosophy. – 1959. – Vol. 56. – P. 535-545]. Попкин, ссылаясь на чрезвычайно малое количество упоминаний Беркли в произведениях Юма, и на то, что шотландский философ воспроизводит наиболее общие и широко известные взгляды философа ирландского, приходит к выводу, что Юм мог знать философию Беркли только по вторичным источникам, таким как Cyclopaedia Эфраима Чамберса, изданная в 1728 году и содержащая изложение взглядов Беркли. Но Попкин, следуя настроениям своего времени, заходит слишком далеко. В 1963 были опубликованы письма Юма, обнаруженные в Чарторийском музее в Кракове. В одном из писем [Popkin R.H. So, Hume did read Berkeley // Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61. – P. 774-775], адресованном Майклу Рамсею, изучающему философию, Юм рекомендует прочитать несколько произведений, среди них и "Трактат о принципах человеческого знания" Беркли. Гипотеза Ричарда Попкина подвергалась критике и до обнаружения новых текстов Юма. Оппоненты Попкина опирались на ранее известные биографические сведения о шотландце. В частности Эрнст Мосснер в своей "Жизни Давида Юма" упоминает, что Юм мог изучать

произведения Беркли в "Ранкенианском клубе" (The Rankenian Club), в котором состоял в свои студенческие годы. Мосснер передаёт отзыв Беркли об этом клубе: "Никто не понял его систему лучше этих молодых господ из Северной Британии" [Mosser E.C. The life of David Hume. – Austin, 1954. – P. 48]. Сомнений в том, что Юм читал Беркли, не осталось даже у Ричарда Попкина: в 1964 году он публикует статью "Итак, Юм читал Беркли" [Popkin R.H. So, Hume did read Berkeley // Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61. – P. 773-778].

Подходя к вопросу о влиянии епископа Клойнского на Юма, нужно отказаться от "стандартного" взгляда на этих философов как "британских эмпиристов". В "Исследовании о человеческом познании" Юм пишет о Беркли: "...большинство сочинений этого весьма остроумного автора даёт нам лучшие уроки скептицизма из всех тех, которые можно найти у древних или новых философов, не исключая и Бейля. Он, однако, заявляет (и, вероятно, вполне искренне) на заглавном листе, что написал эту книгу не только против атеистов и вольнодумцев, но и против скептиков" [Юм Д. Сочинения: в 4 т. – М., 2009. – Т. IV. – С. 159]. Юм видел в Беркли своего предшественника в скептической философии. Один из "уроков скептицизма" Беркли касается восприятия нами пространства. В "Трактате о человеческой природе" Юм замечает: "Даже наше зрение не знакомит нас непосредственно с расстоянием или внеположенностью (outness), если можно так выразиться, без помощи некоторого рассуждения или опыта, как это признают наиболее видные философы-рационалисты" [Там же. – Т. I. – С. 278]. "...расстояние или внешность (outness) не воспринимаются непосредственно зрением", – § 43 "Трактата о принципах человеческого знания" [Беркли Дж. Сочинения. – М., 2000. – С. 155]. Термин outness, переведённый С.И. Церетели как "внеположенность", а А.Ф. Грязновым как "внешность", до Юма употреблялся только одним англоязычным философом – Беркли [Hall R. Hume's actual use of Berkeley's Principles // Philosophy. – 1968. – Vol. 43. – P. 279]. Хотя сам Беркли мог позаимствовать этот термин у Мальбранша: Т. Тейлор использует слово "outness" в своём переводе "Разысканий истины" [Conroy G.P. Did Hume really follow Berkeley? // Philosophy. – 1969. – Vol. 44. – P. 239]. Но, как бы то ни было, Юм воспроизводит именно берклианскую точку зрения на восприятие пространства. Говоря о пространстве, Юм идёт вслед за Беркли и в другом пункте: "Части, на которые распадаются идеи пространства и времени, неделимы дальше; и эти неделимые части, которые сами по себе ничто, непредставимы, если они не заполнены чем-нибудь реальным и существующим" [Юм Д. Сочинения: в 4 т. – М., 2009. – Т. I. – С. 101]. Майкл Айерс называет Беркли единственным философом, который до Юма высказывал подобные суждения [Ayers M. Berkeley and Hume: a question of influence // Philosophy in history. – Cambridge, 1984. – P. 306]. В "Новой теории зрения" Беркли пишет: "...протяжение, доступное чувствам, как известно, неделимо бесконечно, есть Minimum tangible и Minimum Visibile" [Беркли Дж. Сочинения. – М., 2000. – С. 42].

Юм повсеместно использует положения философии Беркли для укрепления своей скептической позиции. Можно заключить, что Юм обязан ирландскому философу именно своим скептицизмом, в то время как на позитивную часть философии Юма решающее влияние оказали другие мыслители.

Н.М. Бобошко, канд. філос. наук, асист, КНУТШ, Київ

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ І. КАНТА В "КРИТИЦІ ЧИСТОГО РОЗУМУ"

В історію філософської думки І.Кант увійшов перш за все як родоначальних трансцендентального ідеалізму. Утім в "Критиці чистого розуму" він здійснює спробу історико-філософського аналізу з метою повнішого зображення власного розуміння метафізики. Слідом за Ляйбніцем, який чи не першим з новочасних філософів визнав важливість історико-філософського досвіду Античності, Кант звертається, де ґрунтовно, де побіжно, до вчень Демокріта, Епікура, Зенона, Платона, Аристотеля та ін. Доволі імпонує філософу авторитет Аристотеля в галузі логіки та категоріології. Платонівське вчення про ідеї для кантівського постає своєрідним базисом, що потребує критичного переосмислення й доповнення.

Слід відзначити Кантову увагу до сучасної йому філософії. Серед новочасних філософів, ідеї котрих він згадує в тому чи іншому ракурсі, подибуємо імена А. Бавмгартена, Дж. Берклі, Х. Вольфа, Д. Г'юма, Р. Декарта, Дж. Лока, Г. Ляйбніца та ін. Так, наприклад, в аналітиці засад чистого розсуду Кант доходить до висновку щодо доречності спростування ідеалізму, який висуває серйозне заперечення супроти правил пізнання світу речей за законами емпіричного зв'язку явищ. "Ідеалізм (маю на увазі *змістовний*) є теорія, що оголошує перебування предметів у просторі поза нами або лише сумнівним і *недовідним*, або заблудним і *неможливим*" [Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К., 2000. – С.175]. Перший є проблематичним ідеалізмом Декарта, який "є розумним і відповідним ґрунтовному філософському способу мислення"; другий – догматичний ідеалізм Берклі, можливість якого Кант усуває ще в трансцендентальній естетиці.

Однак чи не найбільшу дослідницьку вагу має здійснений Кантом короткий історико-філософський аналіз, цінність якого полягає, в першу чергу, в проблемній типологізації історії філософії. Варто зауважити, що сам філософ використовує назву "Історія чистого розуму", маючи на меті вказати на місце у власній системі, яке "має бути заповнене лише в майбутті". Мислитель досить скептично ставиться до розгляду історії філософії (яку він називає ареною суперечок) і відкидає необхідність звернення до її хронологічного градації. У спробі короткої історико-філософської класифікації Кант застосовує тріадичний підхід. Він звертає увагу на три аспекти, за якими може бути здійсненна історико-філософська класифікація. По-перше, за *предметом* всіх наших розу-

мових пізнань філософи поділяються з давніх часів на сенсуалістів (Епікур) й інтелектуалістів (Платон). Різниця між школами полягає у наданні статусу істинного об'єкту пізнання. Згідно з сенсуалістами, як зазначає Кант, дійсними є тільки предмети чуттів, все інше ілюзорне. Інтелектуалісти дотримуються іншої точки зору – лише розсудок пізнає істинне. По-друге, за *походженням* чистих розумових знань можна виокремити емпіриків, вбачають джерело знання в досвіді, та ноологістів, що апелюють до розуму як єдино можливого початку будь-якого знання. Одним з найвидатніших емпіриків давнини був Аристотель, його гідним наступником в новочасній філософії є Лок, котрий заходить так далеко, що стверджує можливість пізнання Бога й безсмертя душі досвідним чином. Головою ноологістів є Платон, в Кантовій сучасності його справи продовжив Ляйбніц. По-третє, підставою поділу Кант обирає спосіб діяти за певними засадами або ж *метод*, що поділяється на *натуралістичний* та *науковий*. Свідомі прихильники натуралістичного методу воліють обмежитись самим розумом не запобігаючи до науки. Кант характеризує цей підхід як "чисту мізологію". Стосовно ж adeptів наукового методу, то вони, за умови обов'язкової систематичності, мають вибір: діяти або догматично (як Вольф), або скептично (як Г'юм). Кант відкриває ще один шлях – *критичний*, завершення якого дозволить "...довести людський розум до повного вдоволення в тому, чим він, спонукуваний жадобою знань, був зайнятий повсякчас, але дотепер даремно" [Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та прим. І. Бурковського. – К., 2000. – С. 482]. Цим мислитель хотів показати програмний характер своїх історико-філософських поглядів: визначаючи власне місце стосовно історії філософської думки і, водночас, звернутися до її можливого майбутнього. А також вказати на безпосередню приналежність історії філософії до своєї філософської системи.

Трохи інше ставлення Канта до історії філософії проглядається на сторінках твору "Рефлексії до "Критики чистого розуму", який не є роботою самого кенігсбержця, а сформована і видана 1884 р. кантознавцем Бено Ердманом добірка своєрідних мініатюрних творів, що стосувались "Критики чистого розуму". Вони, дещо умовно названі рефлексіями, являють собою (як зауважує перекладач І.Бурковський), по-перше, поодинокі думки Канта, занесені ним на папір згідно з давньою звичкою фіксувати всі свої роздуми на наукову тематику, по-друге, чорнові, підготовчі начерки майбутніх творів, що нерідко містять цінні й цікаві думки, не включені в оприлюднений текст, по-третє записи на полях або між рядками книг. В передмові, а зокрема в підрозділі, що стосується загальних історичних відношень подибуємо позитивну кантівську оцінку: "корисний задум історії філософії полягає в поданні добрих зразків та демонструванні (Darstellung) повчальних переступів, як і в пізнанні природного поступу розуму від невідання (Unwissenheit) (не грубого заблуду) до пізнання" [Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / Пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковського. – К., 2004. – С. 52]. Значна увага приділяється античним філософам, зокрема Платону, Аристотелю, Епікуру. Кант сам зауважує, що "дуже високої думки про геній Старожитніх", але

не оминає нагоди звинуватити Платона в "філософському фантазуванні", походження якого криється в Платонових первісних, божественних спогляданнях усіх можливих об'єктів, тобто ідеях, які насправді ми споглядаємо лише пасивно – через явища. Величезною опінією Платона, на думку мислителя, є тлумачення пізнання в якості пригадування колишніх споглядань, а ще більшою – все споглядати в Богів і мати можливість наближення до нього через спілкування з духовними натурами. Завершальним етапом філософського фантазування виявляється філософія Спінози.

Побіжно характеризуючи ідеї представників новочасної філософії Кант тим самим намагається відвести чільне місце власній в історико-філософському процесі. Трансцендентальна філософія не є однорідним явищем. В її складі мислитель виокремлює догматичну, скептичну та критичну метафізику, виявляючи відносну хронологічну послідовність філософ не проводить чіткої демаркаційної лінії між ними. Відносно сучасної йому наукової картини світу філософія постає більш критичною чим догматичною. Догматичне трансцендентальне вчення Кант описує як "розумування" (*Fernunftei*), де розум переступає свої рамки. А скептицизм, в свою чергу, не знає заспокоєння. Хоча Кант і критикує більшість сучасних йому мислителів, однак не відмовляє їхнім поглядам в праві на існування з точки зору критичного трансценденталізму. Оскільки вони слугують йому вигідним тлом, на якому проявляється вся глибина кантівських інтелектуальних запитів.

І.В. Бондаренко, студ., КНУТШ, Київ
white77772008@rambler.ru

РАЦІОНАЛІСТИЧНІ ЦІННОСТІ НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ 16–18 ст. ЯК ОДНІ З ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Кожен стикається певними цінностями що заклала в нас природа, як прагнення до прекрасного, світлого і людяного. Це був її інстинкт до самозбереження. Ми десь загубили його між рефлексами мозку, подразненнями почуттів і логічними висновками. Ставлячи завдання сформулювати правильний метод дослідження цінностей та природи Френсіс Бекон у своєму філософському творі – "Новый Органон или истинные указания для истолкования природы" (1620) – був переконаний, що природу можна підкорити, лише підкоряючись її власним іманентним законам, не спотворюючи її образу. Марнувати і володарювати, відбирати і володіти, знищувати і привласнювати навчила нас історія і наша природа. Людина почавши підкорювати природу, використовувати її для життя. Не навчилася бережно ставитися до неї, як і не навчилася бережно ставитися і до своєї праці. Ми створили світ речей, які збираємо навколо себе і змушуємо інших заздрити нашому багатству, забувши, що речі всього лише слугують людині, а не вказують її статус. Ми забули їх справжній сенс. Своєрідним протиотрутою всьому цьому стає, по Бекону, мудрий сумнів і правильний метод. Саме сумнів штовхає люди-

ну пізнавати і розпізнавати. Але чим більше ми пізнаємо, тим більше розуміємо, що менше знаємо. Чому кожне наступне знання викликає все більше нових сумнівів? Звідки відбувається явище сумніву і чому, володіючи величезним потенціалом знань, людина продовжує вагатися? Тут приходить на допомогу логіка, де розгул думок і теорій вводять в оману свідомість, не дають дихати вільно істині, де хаос тверджень і нав'язаних догм засліплює мозок, роблячи його безсилим перед самим собою, де розум пропадає в нескінченних хитросплетіннях знову виникаючих умовиводів і назавжди залишає нас в пустелі розчарування. Сумніви виникають відразу ж з першими думками, які відвідують людини в ранньому дитинстві. Це те почуття, коли ми не впевнені в тому, що зробимо перший крок, що здатні зробити якусь дію, в тому, що ми правильно робимо те, що ми робимо. Якщо подивитися на дії будь-якої людини, то можна прийти до висновку, що жодної дії людина самотійно не може оцінити. Тому нам потрібен раціоналістична методологія. Метод Бекона обґрунтував емпіричний метод як єдино правильного методу дослідження законів природних явищ, описав різні види досліду пізнання, способи та різновиди експерименту, розробив і сформулював основні закономірності індукції і індуктивного пізнання природи.

Намагаючися створити єдину базу універсального знання, метафізика якої була б основою, тобто "не іскать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира" Декарт ставити під сумнів попередні Традиції, та починає усе з самого початку, тому що не знаходитеся надійного фундаменту та систематичності в сучасному йому раціональному знанні, де за думкою Декарта, істина досягалася скоріше випадково, ніж на підставі вірогідного методу. Ми всі перебуваємо в логіці і сприймаємо той світ як істину, який нам у свідомість завантажують попередні покоління, які ламають свої стереотипи. Загадка людського мозку і свідомості полягає в тому, що мозок егоїст і він сприймає все що вигідно і потім вважає це нормальним і природним. Щоб зламався стереотип, потрібен інший, більш вигідний, який замінить попередній і сприймється мозком як істина. Найважливіші властивості й істини, що належать нашому свідомому, ми, по Декарту, досягаємо саме "на досвіді". Виходячи з вчення про досвід, можна сказати що досвід є основою, і глибокий розум – мудрість, спирається на досвід. Ми тут повинні, швидше за все, розуміти, що мудра людина має не досвід здійснення помилок, бо це було б самосвідома омана, і не вік, а просто любов до думки. Досвід досягнення істини. Розумна людина знає, як виправити свої помилки, мудрий знає, як їх не робити, тому, що вчиться на чужих помилках. Було б зарозуміло вважати інших людей дурнішими себе, тому чужий досвід повчальний, і ми повинні використовувати його, для того, щоб не витратити час на власний, безглуздий досвід. Досвід як цінність, як основа пізнання.

У гносеології Б.Спіноза виділяє три види пізнання [Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. I. – С.123]. Перший вид пізнання є пізнання чуттєве, назване також думкою, або

уваю. Цей вид ми можемо назвати оманливим, бо якщо розібратися, що є реальність чи дійсність. Наш мозок вважає реальним тільки те, що сприймають органи чуття, тобто те, що дає зір, слух, нюх, дотик та інші рецептори. Але організм влаштований так, що мозок бачить сенс всього тільки для самого організму. Кожен міліметр нашого тіла контролюється свідомістю для його ж безпеки. Тому реальністю або дійсністю ми можемо вважати лише те, що відбувається в нашій свідомості. Як результат постає Другий вид пізнання – розуміння (*intellectio*), що дає вже чітке уявлення модусів. Мета розуміння – здійснити перехід від зовнішнього вираження до того, що є основною інтенцією знака, і якось виразити її для себе. Властивістю розуміння наділена кожна свідомість завдяки творчій можливості відтворювати напрямок мислення іншого. І перспективою є третій і вищий рід – це інтелектуальна інтуїція, або безпосереднє розсуд істини. Інтуїцію визначають як здатність формування наочних уявлень об'єктів безпосереднім наглядом (В.П. Бронський), форму пізнання, що виражається у специфічному поєднанні чуттєвого (образного) і логічного.

М.Л. Бурік, асп., НУБіП України, Київ

ВНЕСОК ДЕНІ ДІДРО У РОЗРОБКУ ПРОБЛЕМИ ТІЛЕСНОСТІ

Провідні ідеї доби Просвітництва щодо проблеми тілесності людини сформулював у роботі "Лист про сліпих призначений для зрячих" Дені Дідро. Тут піднімалася проблема, яку, перефразувавши, можна сформулювати так: яким чином будова тіла людини та (що найголовніше) спосіб його діяльності визначає свідомість людини. До того ж свідомість тут розуміється щонайширше – як цілісність, до якої входять не лише мислення, а і почуття. Окрім великої кількості окремих цінних зауважень як для педагогіки, так і для соціальної філософії, як прогресивний момент розвитку розуміння тілесності варто відзначити загальну логіку міркувань автора "Листа". На прикладі сліпого з Пюїзо та сліпого математика Саундерсона Дідро показує, що людина – це продукт власної діяльності. До того ж не просто діяльності свідомості, що так чи інакше проявляється у "зовнішніх вчинках", як, наприклад, у Лейбніца, а навпаки предметно-практичної діяльності. Спеціальним аналізом цієї діяльності Дідро не займався, обмежившись лише деякими зауваженнями. Однак це чи не єдиний приклад в історії новоєвропейської філософії, коли людина розглядається як творець власних "душ" і тіла, як істота, що виробляє себе у процесі безпосереднього виробництва речей для себе, тобто для представника роду людського.

Про сліпого із Пюїзо Дідро писав наступне: "Ніщо мене не здивувало так, як його надзвичайна здатність робити безліч різних речей; а коли ми висловили йому своє здивування, він сказав: "Я помічаю, панове, що ви не сліпі; ви дивуєтеся з того, що я роблю; чому ж ви не вражаєтеся і тим, що я розмовляю?" В цій відповіді, на мою думку, полягає більше філософії, ніж він сам мав намір в неї вкласти" [Дидро Д. Письмо о сле-

пых, предназначенное зрячим / Дени Дидро [Пер. П. С. Попова] // Дидро Д. Соч.: в 2 т. – М., 1986. – Т. 1] – писав Дідро. Тут зокрема вказано на безпосередній зв'язок між розвитком мови людини, яку Дідро розуміє як систему *понять*, і предметно-практичною діяльністю. У роботі, про яку йде мова, філософ іде далі простої фіксації їхньої взаємозалежності. Він визначає руку як орган мислення сліпої людини: "Якщо коли-небудь якийсь сліпий і глухий від народження філософ створить, в наслідування Декарта, людину, то наважусь вас запевнити, мадам, що він помістить душу її на кінцях пальців, бо звідти виходять всі його основні відчуття і всі його знання. Насправді, хто міг би йому повідомити, що голова є сідалище його думок [Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим / Дени Дидро [Пер. П. С. Попова] // Дидро Д. Соч.: в 2 т. – М., 1986. – Т. 1]. Дідро пише, що робота уяви стомлює нашу голову тому, що зусилля, які ми при цьому докладаємо вельми схожі на зусилля, які ми робимо, щоб побачити дуже близькі або дуже маленькі предмети, але цього він не може сказати про сліпу і глуху від народження людину адже, формою для всіх утворюваних нею понять є відчуття дотику.

Хоча це положення має багато спільного з сенсуалізмом Джона Локка проте у роботі, про яку йдеться, Дідро йде далі, вказуючи на можливість відчуття як на результат власної діяльності того, хто відчуває: "Таким чином, треба визнати, що ми помічаємо в предметах нескінченну безліч речей, яких не бачать в них ні дитина, ні сліпонароджений, хоча вони також відображаються в глибині їхніх очей; що недостатньо, щоб предмети вражали нас – необхідно ще, щоб враження від них були об'єктом нашої уваги; що, отже, нічого не бачиш, коли вперше користуєшся своїми очима; що в перші моменти зір дає лише безліч нерозрізненних відчуттів, які *прояснюються лише з часом завдяки звичці роздумувати над тим, що відбувається в нас; що тільки досвід навчає нас порівнювати відчуття з тим, що їх викликає; що оскільки відчуття не мають нічого істотно схожого з предметами, то лише досвід може навчити нас аналогіям, які, очевидно, носять чисто умовний характер* (курсив наш – М.Б.)" [Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим / Дени Дидро [Пер. П. С. Попова] // Дидро Д. Соч.: в 2 т. – М., 1986. – Т. 1].

Тут у поняття досвіду вкладається дещо інший зміст, ніж той, що в нього вкладали сенсуалісти. Дідро, як і вони, наполягає на тому, що світ даний нам у відчуттях, проте можливість співвідносити відчуття і речі, що їх викликають, – результат цілеспрямованої діяльності людини. Щоправда, ця діяльність розуміється ним як діяльність розуму.

Разом з тим Дідро постійно підкреслює значення впливу людини на світ, що її оточує. Це – світ культури, до якого кожен, хто народжується, входить, опановуючи всі сучасні йому досягнення минулих поколінь. Для людей, що позбавлені зору, процес опанування культури дещо ускладнений через те, що вони не мають можливості користуватися виробленою людством системою знаків, за допомогою якої передається досвід від однієї людини до іншої. Знаходячись таким чином в деякій ізоляції, сліпі або змушені відмовитись від багатьох сфер діяльності, або

самотужки винаходити систему необхідних символів, проте – це все одно пов'язано зі складнощами: "Набагато простіше користуватися вже винайденими символами, ніж винаходити їх, як це доводиться робити, коли тебе застали зненацька. Як добре б було для Саундерсона, якби в п'ятирічному віці він застав вже готовою арифметику дотику, замість того щоб самому придумувати її в двадцять п'ять років!" [Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим / Дени Дидро [Пер. П.С. Попова] // Дидро Д. Соч.: в 2 т. – М., 1986. – Т. 1].

В "Листі про сліпих..." Дідро між іншим поставив одну з проблем, без практичного вирішення якої неможливе опанування тілесності. Це – питання про можливість повноцінного життя людей з різноманітними фізичними вадами. До того ж за міру такої повноцінності береться не можливість споживання тих чи інших предметів культури, а ступінь розвитку здібностей, що дозволяють створювати їх. Дідро також знаходиться на позиції, за якою моральні якості людини тісно пов'язані з будовою її тіла, хоча під тілом розумів лише тіло індивіда.

У "Листі про сліпих..." багато цінних думок щодо проблеми тілесності. Їхнє значення ні в якому разі не применшує той факт, що Дідро ще не мав і не міг мати поняття неорганічного тіла людини. Хоча він бере людину лише як індивіда, а людську діяльність лише як індивідуальну діяльність, все ж світ, а особливо світ людини, для нього, як і для всіх просвітників, є таким, що його не лише може, а і повинна змінити людина. Проте, джерело цих змін для просвітників знаходиться у свідомості: достатньо людям усвідомити, що вони живуть неправильно і те, як потрібно жити, і їхнє життя зміниться на краще. Такий стан речей невід'ємний від механіцизму. За такого підходу суспільство розуміється не як єдине ціле, що розвивається за об'єктивними законами, а як сукупність індивідів, що пов'язані між собою, скажімо суспільним договором.

М.В. Бурковський, асп., ХДАК, Харків

ТЕОГОНІЧНИЙ ПРОЦЕС І МІФОГЕНЕЗ У ТВОРЧОСТІ Ф. В. Й. ФОН ШЕЛЛІНГА

"Філософія міфології" Ф. В. Й. фон Шеллінга (1775-1854) – неодмінна частина та чи не головний здобуток пізнього, найменш дослідженого етапу філософської творчості видатного мислителя Німеччини кінця XVIII – XIX ст., його так званої "позитивної філософії". Предметом блискучого вчення Шеллінга про міф, неймовірно широкого, такого, що налічує, за висловом О. Ф. Лосева, "цілий десяток" концепцій, стало, мабуть, перше в історії філософії таке ґрунтовне філософське осмислення міфології, що, власне, склало один з найбільш значущих внесків у розвиток міфологічної науки в цілому.

Принагідно зауважимо, що Шеллінг, надзвичайно рано дозрівши як філософ, зокрема філософ міфології (так, вже у 18-річному віці написав статтю "Про міфи, історичні сказання й філософеми давнини"), дослі-

джував і аналізував міфологію майже протягом усього свого творчого життя. Не дивно, що за кількістю напрацьованого матеріалу філософсько-міфологічна проблематика стала фактично найбільшою за всі лекційні курси, які мислитель читав упродовж викладацької кар'єри.

Погоджуючись з тезою А. Вебера (1868-1958), відомого соціолога й економіста, автора праць "Німеччина і криза європейської культури", "Історія культури як соціологія культури", "Історія європейської філософії" та ін., слід зазначити, що Шеллінгова пізня, по суті, релігійна філософія ("філософія міфології", рівною мірою як і "філософія одкровення") може стати пріоритетною темою дослідження не тільки для істориків філософії, а й для істориків культури та релігії.

Так, свого часу вихованець богословського факультету Тюбінгенського університету (магістр богослов'я), творець спекулятивної філософської теології Фрідріх фон Шеллінг, намагаючись дати у своїх роботах (у пізній період творчості), присвячених дослідженню міфології, вірне потрактування ґенези й сутності міфу, висунув та обґрунтував як спосіб виникнення міфологічних уявлень поняття "теогонічного процесу".

Слід зауважити, що, за Шеллінгом, міфологія: не має ніякої реальної поза свідомістю; зароджується лише в самому житті; є чимось дійсно пережитим, а не просто вимислом, казкою, байкою тощо. Відтак, не поети і не філософи, а сама людська свідомість є дійсним джерелом і принципом, що породжує міфологічні уявлення.

Людина в міфологічному процесі "спілкується", за виразом Шеллінга, не з речами (об'єктами природи), ні. Вона спонукається в ньому власне тими силами, які підіймаються з глибин свідомості. Зрозуміло, що теогонічний процес, в якому виникає міфологія, – це суб'єктивний процес, оскільки він відбувається в свідомості і виражається в породжених нею уявленнях. Однак, за Шеллінгом, причини і предмети цих уявлень – це теогонічні сили самі по собі. Ті сили, завдяки яким свідомість споконвічно є свідомістю, яка припускає Бога. Отже, міфологічний процес має відношення із *"тими чистими творчими потенціями, споконвічне породження яких – сама ж свідомість. Ось де, стало бути, – переконаний Шеллінг – пояснення цілком проривається до об'єктивного, стає об'єктивним"* [Шеллінг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 335].

Таким чином, всупереч волі людини, яка до цього була, образно кажучи, в "обіймах" Вічності, як наслідок неминучого процесу, який має початок в "надісторичному", свідомість розпочинає рух крізь усі слідуючі один за одним уявлення і, по суті, вже не ладна ані зупинити, ані повернути цей процес назад. Шеллінг був переконаний, що міфологічні уявлення є *"породженням незалежного від мислення і волі процесу ... вирізнялися для свідомості, яка підпала під них, недовозначною і неодосяжною реальністю"* [Там само. – С. 323]. Так, напевно, цілі народи та окремі індивіди, за Шеллінгом, були інструментом теогонічного процесу (сутісного відношення людської свідомості до Бога), який для них був неосяжним і незбагненим.

Відтак, визначаючи міфологію внутрішньо організованою формою свідомості, і, відмічаючи несвідомий і колективний характер "міфомис-

лення", Шеллінг був щиро переконаний, що міфологія – це "реальна теогонія, історія богів; оскільки дійсні боги – лише ті, у засновку яких лежить Бог, то зміст історії богів – це дійсне становлення Бога у свідомості" [Шеллінг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 327]. Саме тому, на думку мислителя, людське усвідомлення Бога, в силу об'єктивно-необхідного теогонічного процесу, проходить ряд стадій, що передують одкровенню особистісного Бога в його абсолютній свободі.

Отже, уточнюючи розуміння міфології Шеллінгом, зазначимо, що, в світлі його концепції, вона є дійсним теогонічним процесом, який проходить в сутнісному відношенні свідомості до Абсолюту. Таке розуміння і пояснення міфології Ф. В. Й. Шеллінгом можна визнати слушним, бо, на відміну від усіх існуючих до і за його життя тлумачень, що приписували міфології лише випадкове чи виключно суб'єктивне значення, його об'єктивно-ідеалістична система міфології мала на меті досягнути саму сутність міфу.

М.В. Грицишина, асп., КНУТШ, Київ

РАЦІОНАЛЬНІ ТА ЕМПІРИЧНІ ЧИННИКИ НАБУТТЯ ЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА

Чуттєве пізнання являє собою безпосередню єдність суб'єкту і об'єкту, людини і світу. Відчуття, сприйняття, уявлення нерідко спотворюють дійсність, неточно та однобоко її відтворюють. Наприклад, олівець, опущений в воду, сприймається як зламаний, хоча насправді таким не є.

Поглиблення пізнання, виділення об'єктивного з тої суб'єкт-об'єктної злитості, якою виділяється чуттєвий етап пізнання, веде нас до раціонального пізнання. Цілком доцільно виникає таке питання: "А що важливіше в пізнанні – чуттєве чи раціональне начало?"

В пошуках відповіді на таке запитання ми маємо справу з двома протилежними точками зору, емпіризм – це точка зору, згідно з якою єдиним джерелом всіх наших знань є чуттєвий досвід, який ми отримуємо за допомогою органів чуття. Немає нічого в розумі, чого б не було до цього в чуттях.

Розум дещо обмежений матеріалом, який йде від чуттів. Він, насправді, зайнятий роз'єднанням, перестановкою, сполученням – одним словом, впорядкуванням того, що сприйняли органи чуттів, тобто первинними даними досвіду. Раціоналізм, навпаки, є позицію, відповідно до якої знання (істинне, достовірне) може бути отримане тільки за допомогою одного тільки розуму, без будь-якої допомоги чуттів.

Для Локка важливим було не суто прикладне застосування людського розуму в конкретних сферах людського пізнання, але дослідження самого розуму, його здатностей, можливостей, функцій і меж. Виявити межі, в яких людський розум може і повинен діяти, а також кордони, за які не можна виходити, області, що є закритими для розуму в сила його структури.

За словами Локка, знання своїх пізнавальних можливостей застерігає нас від скептицизму та розумової бездіяльності.

Щодо появи ідей в розумі людини, локківська концепція полягає в тому, що ідеї з'являються з досвіду і тому досвід є неперервною межею всякого можливого пізнання.

За словами Локка, той хто буде спроможний хоч трошки уважніше розмірковувати про діяльність сил розуму, той знайде, що поспішна згода розуму з деякими істинами залежить зовсім не від природженого знання і не від розмірковування, але від здатностей розуму що є відмінними від згоди та від розмірковувань. А отже, розмірковування не має ніякого відношення до нашої згоди з цими принципами.

За Локком, розуміння подібне до ока: воно дає нам можливість бачити та сприймати об'єкти, але потрібно докласти дуже великих зусиль, щоб спрямувати погляд на самого себе, потрібні великі мистецтво і праця для того, щоб поставити розуміння на віддалі і спрямувати його ж погляд на самого себе, зробити розуміння його ж об'єктом.

Синтез здатності людського розуму до відображення матеріального світу з іншими здатностями Локк здійснює, визнаючи окрім зовнішнього досвіду, який є постачальником первинної інформації про зовнішній світ, досвід внутрішній, рефлексію.

Таким чином, згідно до філософії Локка, досвід має ніби два виміри: чуттєвий, який є оберненим до зовнішнього світу, та раціональний, який, по суті, є оберненим на саму пізнавальну діяльність.

На думку Локка, якщо ми повнісю зможемо дослідити ці два джерела та їх різноманітні форми, то побачимо, що вони містять весь наш запас ідей і в нашій душі немає нічого, що не отримувалось одним з цих шляхів.

Локк закликає нас до стеменного вивчення своєї свідомості, та запевнює нас в тому, що за умови доброї уваги та відвертого бажання, можливе досягнення цілі в даній справі, кожен зможе пересвідчитися в істинності його тверджень.

А.Ю. Дудчик, преп., ФФСН БГУ, Минск, Беларусь

"ДЕЛО ГЕГЕЛЯ" В ПОСЛЕВОЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Концепции выдающихся мыслителей, равно как и их последующее влияние, часто вызывают большое количество споров, разногласий и противоположных оценок. В 20 в. примерами подобного отношения стали теории К. Маркса, Ф. Ницше, которых обвиняли в идейном обосновании большевизма и национал-социализма соответственно. Но особенно показателен случай с философией Г. Гегеля, особенно ее политической составляющей, вокруг которой сложилось немало стереотипных оценок, связывающих ее с этническим национализмом, расизмом и тоталитаризмом. В связи с этим можно говорить о своеобразном "деле Гегеля" в послевоенной философской традиции – по аналогии с выражением "дело Хайдеггера", использованным В.В. Библихиным [Библихин В.В. Дело Хайдеггера / В.В. Библихин // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 3–14]. В послевоенный период появляется

достаточно большое количество критической литературы, как философской, так и политолого-экономической, написанной по преимуществу с либеральных позиций, выдвигающей по отношению к гегелевской политической философии указанные выше обвинения. Имя Гегеля иногда упоминалось косвенно, иногда напрямую, наиболее известный пример подробной философской критики – работа К. Поппера "Открытое общество и его враги". Здесь следует отметить, что критика гегелевской философии в целом вписывалась в критику представителей немецкой культуры в контексте проблемы "немецкой вины". При этом проблема демонизации немецкой культуры (и, соответственно, немецкой философии) имеет более давние корни. Так, известный итальянский исследователь Д. Лосурдо пишет о своеобразном "философском крестовом походе против Германии", имевшем место в континентальной Европе и, особенно, в Англии еще перед началом Первой мировой войны и, естественно, имевшем продолжение и после окончания Второй мировой войны. Случай Гегеля осложнялся еще и тем, что "он оказал, посредством Маркса, огромное влияние и на Восток, прочно связав свое имя с идеологиями ленинизма и большевизма" [Losurdo, D. Hegel and the Freedom of Moderns / D. Losurdo. – NC: Duke University Press, 2004. – P. 279].

Интересно отметить, что и в советских исследованиях гегелевская политическая философия оценивается в них достаточно неоднозначно. С одной стороны, она характеризуется как генетически предшествующая марксистской философии. С другой – как одна из наиболее "реакционных" частей системы Гегеля (отмечаются стремление к примирению с социально-политической действительностью, консерватизм, национализм, апологетика войны и государства, отрицание роли революций и народных масс в работах немецкого философа).

Одновременно с этим следует отметить, что критика гегелевской политической философии осуществляется и в постколониальных исследованиях (работы Г. Спивак, О. Таиво, Р. Бернаскони), где она квалифицируется как европоцентристская, воспроизводящая стереотипы и предрассудки по отношению к неевропейским культурам.

С другой стороны, критическое отношение к философии Гегеля, достаточно распространенное в современной гуманитаристике, породило и совершенно противоположное явление: стремление к своего рода апологии гегелевской политической философии и деконструкции разного рода мифов и стереотипов, сложившихся вокруг нее (работы Дж. Стюарта, Ш. Авиньери, Дж. К. Нойеса, Д. Бронштейна и др.). Эти авторы достаточно убедительно показывают несостоятельность большинства обвинений, адресуемых гегелевской философии.

Подводя краткий итог, отметим, что в послевоенный период наблюдается достаточно большое количество дискуссий вокруг политической философии Гегеля, включавших в себя как собственно философские, так и политико-идеологические мотивы. В качестве некоторого промежуточного итога этой полемики (метафорически обозначенной нами как "дело Гегеля"), можно отметить, что большинство стереотипных обви-

нений в адрес гегелевской философии (связывающих ее с этническим национализмом, расизмом и тоталитаризмом) были подвергнуты достаточно серьезной критике. В результате чего оказалось возможным более адекватное и продуктивное отношение к гегелевской философии, что и демонстрирует большинство современных исследований по данной проблеме.

**О.Э. Душин, д-р филос. наук, проф.,
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
odushin@mail.ru drdushin@yandex.ru**

ПРОБЛЕМЫ И ДИЛЕММЫ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Развитие новейших исследований в области истории философии характеризуется несколькими важными альтернативами и противоречиями, сложившимися в силу различия научных школ и дифференциации подходов в реализации соответствующих изысканий. С одной стороны, в рамках современного западного научного сообщества история философии приобрела строгий дисциплинарный статус науки, ориентированной преимущественно на стратегии текстологического анализа, преемственности исследовательских традиций в изучении тех или иных тем, приоритета формальных требований, предписания жестких библиометрических показателей. В этой связи западная гуманитарная наука сталкивается с огромным потоком исследовательской литературы, но монографии и статьи грешат чрезмерным цитированием, когда собственный текст автора сопоставим с объемом приводимых ссылок. Наибольшее значение при этом (в частности, с позиции грантовой поддержки) приобретает не новая концепция понимания, а комментаторская работа над изданием тех или иных философских текстов, техническая подготовка собраний сочинений. В реализации исследовательских проектов фонды часто проявляют интерес именно к тем, кто еще не известен, хотя эти авторы являются заштатными для собственной эпохи. С другой стороны, российская историко-философская наука сталкивается с проблемой преемственного развития традиций, т.к. отказ от марксистской парадигмы преподавания ведет к превалированию негативного отношения к наследию официальной советской гуманитарной науки, кроме того, многие популярные ныне темы не могли рассматриваться в рамках идеологии прошлого. Новыми кумирами стали авторы, которые были либо запрещены, либо не имели официального признания. Однако необходимо подчеркнуть, что российская школа историко-философских исследований родилась не сегодня и даже не в советском прошлом, а имеет длительную традицию, которая требует уважительного отношения и тщательного анализа. С этой проблемой связана и специфика понимания истории философии в рамках общей концепции интерпретации статуса и значения философии.

Для российских мыслителей, включая советский период, история философии открывала уникальную возможность будит мысль, говорить на темы, выходящие за рамки официальных ограничений. Кроме того, история философии воспринималась в качестве неотъемлемой составляющей всего комплекса философского знания. Такова интенция представителей русского религиозного Ренессанса, склонных к свободной рефлексии по поводу философских идей прошлого, но не являвшихся академическими учеными. Для университетской науки история философии – это учебная дисциплина, отсюда строгость интерпретаций, приоритет объективных знаний, что характерно для современных западных гуманитарных исследований. Тем самым, утрачивается пафос, но утверждается система дисциплинарного знания, формируется наука, складывается система школьной мысли со всеми недостатками и достоинствами такого рода традиции. В горизонте данной интерпретации возникает вопрос о методологических основаниях и стратегиях историко-философских исследований.

Научно-дисциплинарная концепция истории философии подразумевает приоритет текстологических изысканий, в этой связи она приобретает статус разновидности филологии, когда основным условием выступает знание языков, умение работать с терминами, интерпретировать понятия, составлять различного рода историко-философские вокабулярии. Приобретая четкие методологические установки и правила исследовательской работы, историко-философская наука становится все более техничной, формальной, утрачиваются метафизические горизонты, широкие культурологические и общеполитические контексты. Однако теперь каждая мысль, любая новация, нетривиальная идея требует пунктуального школьного обоснования, подробной демонстрации на базе соответствующих оригинальных сочинений. Тем не менее, в системе преподавания истории философии присутствует явная альтернатива между философией как общей учебной дисциплиной, ориентированной на традицию и устоявшуюся парадигму знаний, и отдельными специальными курсами, которые в идеале предполагают инновационный характер. Таким образом, возникает возможность для новых историко-философских толкований.

В рамках современной университетской гуманитарной науки весьма актуален вопрос о критериях научной деятельности. Введение библиометрических показателей и других новейших западных стандартов не является чем-то исключительным для российской науки, однако несет в себе несколько важных противоречий. Требования публикации новых статей и монографий, подготовки переводов, участие в конференциях – это вполне сложившиеся нормы работы ученого. При этом возникает опасность чисто количественного подхода, когда не учитывается инновационный характер тех или иных исследований, борьба за параметры с неизбежностью приводит к повторам, к воспроизведению уже высказанных идей, посещение многочисленных научных мероприятий становится вариантом научного туризма. Тем самым, утрачивается статус филосо-

фии в ее изначальном древнегреческом понимании в качестве свободно-го времяпрепровождения, своего рода размышления ни о чем, "знания ради знания". Теперь она институализируется и превращается в дисциплину в системе современного научного знания и гуманитарного университетского образования, от нее ждут четких и объективных результатов исследований, представленных в виде научных статей, монографий и слушаний проведенных научных симпозиумов. Понятно, что данный процесс трансформации философии имеет достаточно длительную историю и восходит к средневековым университетам. Вряд ли стоит уповать на то, что современная профессура окажется от сложившихся образовательных практик и методологических стратегий преподавания и изучения истории философии, но стремление к осмыслению существующих противоречий и проблем является принципиальной задачей для всякой науки.

В.В. Загороднюк, студ., КНУТШ, Київ
hidden1g@yahoo.com

БРИТАНСЬКИЙ ЕМПІРИЗМ ЯК ПЕРЕДУМОВА АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОВОРОТУ

Британський емпіризм, як правило, розглядається у контексті філософських учень таких видатних мислителів, як Дж. Лок, Дж. Берклі та Д. Г'юм. При цьому прийнято вважати, що зі смертю останнього ця філософська течія прийшла у занепад. Звичайно, можна говорити про її продовження у філософії "common sense", або подальших теоріях, які спиралися на досвід, як на основу своїх філософських побудов. Проте, на мою думку, можна простежити іншу, цікаву та важливу лінію продовження цієї філософської традиції.

Ця лінія бере початок, хоча і досить умовно, у праці Дж. Лока "Досвід про людське розуміння", продовжується у творчості Дж. Берклі, розвивається та трансформується у вченні Д. Г'юма та, змінивши географічне місцезнаходження, знову з'являється у творчості І. Канта, після якого знаходить втілення у працях представників філософської антропології. Насправді, тісний взаємозв'язок ідей І. Канта з мислителями течії британського емпіризму є загальновідомим і досить дослідженим феноменом – у своїх творах він часто звертається і до Дж. Лока і до Д. Г'юма, високо поцінуючи їх філософські твори. Не можна сказати, що він є прямим послідовником цих мислителів – німецький філософ піддає нищівній критиці багато з важливих для емпіриків постулатів, проте наявність певного впливу британського емпіризму на фундатора німецької класичної філософії можна з упевненістю констатувати.

Що ж спільного у теоріях британських емпіристів, Канта І. та представників філософської антропології? На мій погляд, спільним є те, що головним предметом філософії стає людина і її пізнавальна активність. Почати висвітлення цього зв'язку можна з цікавого твердження Дж. Лока про те, що "розум схожий на камеру, яка цілком закрита для світла, із

єдиним отвором, залишеним для того, щоб впускати видимі подоби, або ідеї, зовнішніх речей" [Локк. Дж. Опыт о человеческом разумении // <http://www.vuzlib.net/beta3/html/1/25396/>]. Загалом, така фраза є наглядною ілюстрацією поглядів британського філософа на пізнавальну здатність людини та її місця у Всесвіті. Він вважав, що саме людина є початком дослідження і та філософія, яку він розробляв мала на меті дослідження закономірностей людського пізнання. Проте Дж. Лок, все-ж, перебував під певним впливом попередньої філософської традиції, що проявлялося у його концепції "опори", яка, фактично, полягала у визнанні філософом існування матерії. При цьому у його концепції залишається місце і для Бога, проте його статус остаточно не визначений. Тому можна зробити припущення, що ті подоби, які потрапляють до людського розуму через вищезгаданий отвір, продукуються саме матерією і, можливо, Богом.

Алегорію "темної камери" можна використати і для наступного видатного представника британського емпіризму – Дж. Берклі. Для нього також було б цілком допустимо формулювання, використане Дж. Локом, але джерелом, яке надає людині всі її відчуття, є Бог. Саме він породжує відчуття у так званих "кінцевих духах", якими Дж. Берклі вважає людей. Також цікавим є те, що кожна людина повністю відрізана від інших і існування інших людей є правдоподібним, можливим, але, ні у якій мірі не об'єктивним. Тому дослідження заслуговують саме пізнавальні спроможності окремої людини, а не певні загальні метафізичні настанови.

Сприйняття людини іншим видатним представником течії британського емпіризму Д. Г'юмом досить сильно відрізняється від її розуміння у попередників. І саме його концепція забезпечує перехід від британського емпіризму до антропології І. Канта. Якщо використовувати до його вчення Локівський приклад із "темною камерою", то людина виявляється замкненою у ній і ніяких зовнішніх факторів, на кшталт Бога або матерії немає. Є лише людина і її пізнавальна спроможність, яку вона може застосувати і яка, у свою чергу, і є предметом дослідження у філософії Д. Г'юма.

Прямим наслідком такого є "Коперніканський поворот" І. Канта у філософії, у якому був здійснений перехід від космоцентричного до антропоцентричного мислення. Таким чином, головним предметом нової філософії мали стати не відсторонені, метафізичні субстанції, а людина. Надалі це положення було розвинуто у антропологічній праці І. Канта, а саме "Антропологія з прагматичної точки зору". Проте, найбільш широкого розповсюдження ідея про людину, як основний предмет філософії набула саме у традиції філософської антропології, фундатором якої вважається М. Шелер. Можна сміливо говорити про те, що настанову І. Канта в рамках даної традиції було втілено на практиці. Зусиллями таких видатних представників цієї течії як М. Шелер, Г. Плесснер, М. Мерло-Понті, М. Бубер, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, та багатьох інших було здійснено насправді всебічне та ґрунтовне вивчення людини. Залишається лише додати, що така зміна предмету філософування стала можлива, у великій мірі, саме завдяки видатним представникам філософії британського емпіризму.

БЕРКЛІ ЩОДО АБСУРДНОСТІ ВПЕВНЕННОСТІ В ІСНУВАННІ МАТЕРІАЛЬНОЇ СУБСТАНЦІЇ

Джордж Берклі набув значення у філософії своїм запереченням існування матерії. Всупереч думкам його сучасників Берклі ставить під сумнів нашу впевненість в тому, що в основі відчуттів лежать незалежні від свідомості речі. При цьому Берклі не заперечує дійсності чуттєвих речей, тобто тих, які безпосередньо сприймаються почуттями, але він вважає що ми не бачимо причин квітів або не чуємо причин звуків. Матеріальної субстанції не існує, бо її неможливо сприйняти. Ми можемо схоплювати тільки окремі якості, які наш мозок зручно групує в окремі речі.

Берклі стверджував, що матеріальні об'єкти існують, тільки будучи сприйнятті психікою через відчуття. Але навіть якщо ми і не сприймаємо їх, то вони все одно існують, "Должна быть некоторая другая душа в которой они существуют достоверно" – говорить він. І цю духовну субстанцію він називає Богом. Богів ми завдячуємо стабільності матерії, він сприймає всі матеріальні речі. "Нельзя понять, как могло бы существовать ощущение в невоспринимающей субстанции".

В роботі "Три розмови між Гіласом і Філонусом" Берклі виступає у ролі Філонуса, його опонент – Гілас. Філонус критикує параметри існування матерії, які Гілас поділяє на вторинні і первинні якості. Вторинні – колір, звук, смак, дотик. Первинні – протяжність, форма, щільність, тяжкість, рух і спокій. Берклі доводить що ми не можемо сприймати саму річ, а тільки її якості. Щодо вторинних якостей, Філонус розмірковує, що всі вони не можуть існувати поза розумом. Це питання він починає з розгляду теплоти і холоду. Надмірне тепло, говорить він, є стражданням, а страждання має існувати в сприймаючому його розумі. Тому теплота – явище психічне. Ця думка підкріплюється знаменитим аргументом про теплу воду. Коли у вас одна рука гаряча, а інша – холодна, опустіть обидві в теплу воду, і одна з них відчує холод, а інша – тепло, але вода одночасно не може бути теплою і холодною. Далі Філонусом аналізує смакові відчуття. Він вказує, що солодке на смак – задоволення, а гірке – страждання і що задоволення і страждання – явища психічні. Подібні ж аргументи застосовуються до запахів, тому що вони або приємні, або ні. Таким чином розглядаються усі вторинні якості. Первинні якості також суть наші уявлення. Філонус зазначає, що речі здаються великими, коли ми знаходимося близько від них, і маленькими, коли ми далеко від них, і що рух може здаватися швидким одній людині і повільним – іншій. "Объект не обладает ни протяженностью, ни формой, ибо одному глазу он кажется малым, гладким и круглым, а другому – большим, неровным и угловатым".

Берклі відкидає теорію, згідно якої, сприйняття являє собою зв'язок між суб'єктом і сприйнятим об'єктом. Надавши за допомогою терміна ідея

суб'єктивний зміст поняттю якостей, Берклі доходить висновку, що людина пізнає лише свої власні відчуття. Він стверджує що реальне існування чуттєвих речей зливається з їх фактично сприймаючим буттям. Таким чином, Берклі чітко окреслює свою позицію як суб'єктивний ідеалізм.

Аргумент Берклі складається з двох частин. З одного боку, він доводить, що ми не сприймаємо матеріальних речей, а тільки кольори, звуки і т. д., і що вони існують в уяві. Але залишається питання, яке полягає в тому, чому матеріальні речі не можуть існувати окремо від сприйняття. "Чтобы какой-либо непосредственный объект чувств существовал в немыслящей субстанции или вне всех умов – это заключает в себе очевидное противоречие".[1, 284] Якщо щось є об'єктом відчуттів, то до цього має відношення якийсь розум; але з цього не випливає, що та ж сама річ не існувала б, не будучи об'єктом відчуттів. Так само якщо ми не сприймаємо Бога, це ще не означає що його не існує.

М.В. Лисюченко, студ., КНУТШ, Київ
smru_kiev@ukr.net

ДЖ. ЛОКК ПРО АЛЬТЕРНАТИВНУ КОМПЛЕКСНУ СИСТЕМУ ВИХОВАННЯ ЛЮДИНИ І ДЖЕНТЛЬМЕНА

З всіх людей, з якими ми зустрічаємося, дев'ять десятих стає тим, що вони є: добрими або злими, корисними чи ні, завдяки вихованню, говорив Локк. Завданням виховання він вважав виховання джентльмена, а не простої людини, – джентльмена, що вміє "вести" свої справи розумно та передбачливо". Це – дворянин за походженням, що відрізняється "витонченістю у зверненні", в той же час він повинен володіти якостями буржуазного ділка, підприємливої людини. Джентльмен повинен отримати фізичне, моральне та розумове виховання, але не в школі, бо школа, на думку Локка, ця установа, де зібрана "строката юрба погано вихованих порочних хлопчиків всякого стану".

Справжній джентльмен виховується вдома, бо "навіть недоліки домашнього виховання незрівнянно корисніше купують у школі знань і вмінь". Локк, виходячи з практики аристократичних родин, рекомендувала доручити всі справи виховання джентльмена добре підготовленому, солідному вихователю. Величезне значення Локк надавав фізичному вихованню. "Здоров'я необхідно нам для наших справ і нашого благополуччя", – говорив він і пропонував ретельно розроблену, що стояла на рівні науки того часу систему. Необхідно з раннього дитинства загартувати тіло дитини, домогтися того, щоб він легко переносив втому, знегоди, зміни. Локк детально обґрунтовував значення суворого режиму в житті дитини, даючи поради про одяг, їжу, прогулянки, заняття спортом. Правильно поставлене фізичне виховання сприяє і виробленні мужності і наполегливості.

"Джентльмен повинен бути вихований так, щоб у будь-який час бути готовим надіти зброю і стати солдатом" Свою мораль, Локк виводив з принципу користі та інтересів особистості. Справжній джентльмен – це той, хто вміє досягти власного щастя, але в той же час не перешкоджає в цьому

іншим джентльменам. Люди повинні бути "мудрими" і не тільки домагатися того, що їм хочеться, але і враховувати реальні можливості. Тому поведінка людини має бути розумно, він повинен вміти керувати своїми пристрастями, бути дисциплінованим. Він повинен уміти підпорядковувати себе велінням розуму. Вироблення характеру, розвиток волі, моральне дисциплінування – найважливіші завдання виховання. Не можна потурати дитині, але не можна і не задовольняти його законних побажань. Спочатку "страх і повагу" повинні дати влада вихователю над поведінкою дитини, а в більш зрілі роки цю владу будуть підтримувати "Любов і дружба".

Головними виховними засобами завжди будуть не міркування, а приклад, Середа, оточення дитини. "Прийміть за безсумнівну істину, – каже Локк, – що будь-які повчання не давали дитині і якими б мудrimi уроками вихованості ні напихали його щодня, найбільший вплив на його поведінку буде все-таки надавати компанія, в якій він знаходиться, і образ дій тих, хто ходить за ним". Особливо важливе виховання стійких позитивних звичок у дітей. "Дітей не можна виховувати правилами, які вислизують з пам'яті. Якщо ви вважаєте необхідним привчити їх до чого-небудь, укоренити це за допомогою практики кожного разу, як випадде нагода, і, якщо можливо, самі створіть випадок".

Виховання звичок має починатися з самого раннього віку. Не можна домогтися позитивних результатів брутальністю, насильством, необхідний результат дадуть ласкаві слова, лагідне, як би випадкове навіювання, зроблена у формі нагадування про те, що діти забули. Не можна щепити кілька звичок одночасно. Завдання вихователя полягає в тому, щоб закріпити спочатку одну звичку, а потім вже перейти до виховання іншої. Для правильного напрямку всього виховного процесу слід уважно вивчати індивідуальність особливості дитини, треба спостерігати за дитиною, коли він нічого не підозрює, для того щоб "помітити його переважні пристрасті і пануючі нахили", треба помічати різні якості дитини," бо по відмінностей цих якостей повинні відрізнятися і ваші методи...". Локк виступав противником тілесних покарань, вважаючи, що "рабська дисципліна створює і рабська характер". Але у випадках зятятого небажання дитини проявити беззаперечне послух цілком допускав тілесні покарання. Локк надавав значення релігійному вихованню, але вважав, що головне – не привчати дітей до обрядів, а викликати любов і повагу до бога як вищої суті.

Зміст навчання джентльмена, за Локку, значно ширше, ніж це було прийнято в той час. Джентльмена треба навчати читання, письма, малювання, рідної мови, французької мови, латинської мови (латина не для всіх; для тих, хто буде займатися торговельними справами, сільським господарством, ця мова не потрібна), географії, арифметики, геометрії, астрономії, хронології, етики, а також слід дати йому основні відомості з історії та законодавства, бухгалтерський облік, навчати верхової їзди і танцях. Ця програма рішуче пориває з середньовічними традиціями. Кожен з пропонує Локком предметів повинен принести його вихованцю певну користь, готувати його до життя. Знать слід було додати практичний характер. Локк рекомендував, щоб вихованець займався якимось ремеслом (столярним, токарним, теслярськими) або садівництвом і сіль-

ським господарством, а також парфумерним справою, лакуванням і гравіруванням. Необхідність трудового виховання він мотивував тим, що праця на свіжому повітрі корисний для здоров'я, а знання ремесел може згодитися діловій людині як підприємцю. Праця запобігає можливість шкідливої бездіяльності. Вихователь, займаючись з дитиною, повинен будити його інтерес до навчання, розвивати його допитливість. Неприпустимо перетворювати вчення в заняття, які дитині неприємні. Вчитель повинен використовувати прагнення дітей до нового, але в той же час привчити їх займатися і нецікавим. Широко слід використовувати дитячу цікавість, бо з нього виростає прагнення до знань. До дитячих питань треба ставитися з усією увагою, не давати брехливих і ухильні відповідей. Необхідно розвивати у дітей розуміння і здатність до самостійних суджень.

А.О. Мельниченко, студ., КНУТШ, Київ
nastenka992@mail.ru

ПРИРОДА ПІЗНАВАЛЬНОГО ДОСВІДУ Д.ЛОККА

Одним із вихідних положень теорії пізнання Локка був тезис про походження всього людського знання з досвіду, під яким він розумів чуттєве сприйняття зовнішніх об'єктів. Спростування теорії вроджених ідей, з якого Локк починає свою працю "Досвід про людське розуміння", необхідне йому в силу як теоретичних, так і практичних підстав. Цій теорії Локк приписує таке розуміння людини, як пасивної невольної істоти, якій він і протиставляє свої головні принципи та ідеали. Їх суть полягає у відстоюванні свободи, гідності, самостійності, а певною мірою й активності людини.

Розум (reason), розшифровуються Локком, в першу чергу, як здатність міркування, розуміння (understanding), він не є даним людині відразу й свідомо в силу самого факту народження. Розумна здатність формується лише в процесі життєвого досвіду і завдяки власним зусиллям кожного індивіда. "Людина розумна" – це вільна і активна формована людина. Знання, ідеї, принципи не "вкладені" Богом у людські душі, не дані людині від народження, але здобуті завдяки сходженню розуму та інших пізнавальних здібностей за відповідними ступенями досвіду і розуміння. "Якщо запитують мене, коли ж людина починає володіти ідеями, то вірна відповідь, на мій погляд: коли вона вперше отримує відчуття" [Локк Д. Опыт о человеческом разумении. – М., 1985. – Т. 1. – С. 167].

Локк розумів під досвідом сукупність всього того, з чим людина має справу безпосередньо протягом всього життя. І весь матеріал для роздумів і знання отримується з досвіду. На досвіді ґрунтується все наше знання, та від нього воно і виникає. Свідомість народженої дитини – це "чиста дошка" (tabula rasa). Звідси слідує, що людина з раннього віку мусить бути чимось зацікавлена, тобто зайнята якоюсь діяльністю. "Допитливість в дітях потрібно так само дбайливо заохочувати, як інші бажання придушувати". Тобто чим більш дитина буде слухати (чути), бачити, відчувати, тим більш досвідченною, а отже і більш розумною вона буде [Локк Д. Опыт о человеческом разумении. – М., 1985. – Т. 3. – С. 503].

Він розрізняє два види досвіду: зовнішній досвід, що складається зі сукупності визначень і внутрішній досвід, що утворюється зі спостережень розуму над своєю внутрішньою діяльністю. Джерелом зовнішнього – є об'єктивний матеріальний світ, який впливає на органи чуття людини і викликає відчуття. На цій основі, стверджує англійський мислитель, в нас і виникають прості ідеї, що мають реальний (тобто об'єктивний) зміст, відповідний самим речам.

Зовнішній досвід або рефлексія – це діяльність нашого розуму, коли він займається переробкою придбаних ідей. Наряду з ідеями, які "доставляють" органи відчуттів, виникають ідеї, породжені рефлексією, як внутрішнє сприйняття діяльності розуму. При отриманні ідей рефлексії наш розум не пасивний, а активний. Він робить деякі власні дії, за допомогою яких, з простих ідей як матеріалу і підстави для решти, будуються інші. Завдяки цій здатності, розум має більше можливості урізноманітнити і зменшити об'єкти свого мислення. Разом з тим, Д. Локк чітко вказує, що розум не може вийти за межі тих первинних ідей, які формуються на основі відчуттів. Зовнішній досвід є основою, базою всього подальшого знання.

За способами утворення і формування всі ідеї, по Локку, діляться на прості і складні. Прості ідеї містять у собі одноманітні подання і сприйняття й не розпадаються на якісь складові елементи. Локк відносить до простих ідей ідеї: простору, форми, спокою, руху, світла і т.д. За змістом прості ідеї, у свою чергу, діляться на дві групи. До першої групи він відносить ідеї, що відображають первинні або первісні якості зовнішніх об'єктів, які зовсім невіддільні від цих об'єктів, в якому б стані вони не були. Такі, наприклад, щільність, протяжність, форма, рух, спокій. Ці якості діють на органи почуттів за допомогою поштовху і породжують у нас прості ідеї щільності, протяжності, форми, руху, спокою або числа. До другої групи він відносить ідеї, що відображають вторинні якості, які на його думку, не знаходяться – в самих речах, але являють собою сили, що викликають у нас різні відчуття своїм первинними якостями. (Тобто обсягом, формою, зчепленням і рухом непомітних частинок матерії). Такі колір, звук, запах, смак, тепло, холод, біль і т. п. Про ці ідеї вже не можна з повною впевненістю стверджувати, що вони відображають властивості зовнішніх тіл такими, якими вони існують самі по собі, поза нами. Ці ідеї виникають у свідомості суб'єкта тільки при відповідних умовах сприйняття; вони невіддільні від тіл, коли ці тіла представляють і думають про них, але пізнання зовнішнього світу цілком було б можливо й за відсутності цих ідей. Таким чином, прояв вторинних якостей зв'язується англійським мислителем не з самим об'єктивним світом, а з його сприйняттям у людській свідомості. Складні ідеї, за вченням Локка, утворюються з простих ідей в результаті самодіяльності розуму. Д. Локк виділяє три основні способи утворення складних ідей: 1. З'єднання декількох простих ідей в одну складну ідею; 2. Зведення разом двох ідей, все одно – простих або складних, і зіставлення їх одна з одною так, щоб оглядати їх відразу, але не з'єднувати в одну; 3. Відокремлення ідей від всіх інших ідей, супутніх їм у їх реальній дійсності.

Отже, знання, ідеї, принципи не "вкладені" Богом у людські душі, не дані людині від народження. Розумна здатність формується лише в процесі життєвого досвіду і завдяки власним зусиллям кожного індивіда. Звідси, все людське знання походить з досвіду (чуттєве сприйняття), процес пізнання, починається з простих ідей, і рухається до складних. І виходить, що вихідним є чуттєве знання, воно передає свідчення речей поза нами, і в такому смислі виступає інтуїтивним. Тобто даючи знання одиничних якостей речей, воно наближається до знання більш загального характеру через використання аналогій. Другим видом буде – демонстративне знання, тобто знання через умовивід (співвідношення ідей). І найвищим видом знання стане (якого можливо досягнути) інтуїтивне знання, тобто коли розум буде безпосередньо сприймати відповідність чи невідповідність ідей одна одній.

Р.П. Мельничук, ст. викл., НУХТ, Київ

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА: ПАРАМЕТРИ ЕКСПЛІКАЦІЇ

Спроба автентичного осягнення філософсько-історичної спадщини І.Канта, на мою думку, насамперед натикається на проблему експлікації самого поняття "історія". В нашій історико-філософській літературі сама ця проблема або ігнорується зовсім, не помічається, або згадується між іншим. Хоча саме від точного, однозначного витлумачення цього поняття залежить глибина і точність інтерпретації всієї історіософії великого кьонігсберзького філософа.

Для прикладу візьмемо, мабуть, основну філософсько-історичну роботу І.Канта "Ідея всезагальної історії з космополітичної точки зору" (1784). Кант абсолютно правий: "людські вчинки" вкрай важко піддаються аналізу. В центрі ж вивчення історії якраз і є людські вчинки. Тільки тут, з погляду І.Канта, зовсім не все так просто: з одного боку, поняття свободи волі – метафізичне, з іншого боку, людські вчинки знаходяться ніби на стику двох світів, ноуменального і феноменального, і тому плідним виходом Кант вбачає (оскільки "причини" людських вчинків "приховані") розгляд саме, як він вважає, сукупності проявів того, як діє свобода людської волі взагалі. А тоді, до речі, можна, по Канту, відкрити ще й "закономірний хід" історії, що, на наш погляд, і свідчить про правильну постановку проблеми.

Ю.Д. Оніпко, асп., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
Onipko86@mail.ru

МОРАЛЬНІСНІ ПРИНЦИПИ ПОБУДОВИ НАУКОВОГО ЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ Р. ДЕКАРТА І Г. ЛЕЙБНІЦА

Часом остаточного становлення класичної європейської науки прийнято вважати епоху Нового часу, а якщо бути точним, то саме XVI – XVII століття. Специфіка цього періоду полягає в тому, що він знаменує собою народження сучасної науки, яка спирається на експерименталь-

ний метод та математику у якості своєрідної мови науки. Науковий метод починає посідати провідне місце в розвитку науки. Метод як спосіб побудови та обґрунтування системи знання трактується у якості найкоротшого шляху до наукової істини і від його вибору кардинально починають залежати результати наукової діяльності. Одними з фундаторів наукової методології в епоху Нового часу були видатні філософи та науковці Рене Декарт та Готфрід Лейбніц.

Р. Декарт відомий не тільки як один із засновників континентального новоевропейського раціоналізму, а й як видатний науковець, творець і засновник нової науки та методології наукового пізнання. Лише після вироблення правильного наукового методу, як вважав філософ, можна приступити до вирішення наукових проблем та до побудови системи достовірного знання. Свій науковий метод Декарт викладає у чотирьох правилах в своїй праці "Розмірковування про метод": "Замість великої кількості правил, які складають логіку, я прийшов до висновку, що було б досить чотирьох наступних, аби тільки я б прийняв тверде рішення постійно дотримуватися їх без жодного відступу. Перше – ніколи не приймати за істинне нічого, що я не визнаю би таким з очевидністю, тобто ретельно уникати поспішності й упередження й включати у свої судження тільки те, що представляється моєму розуму настільки ясно й чітко, що іншим чином не зможе дати привід до сумніву. Друге – ділити кожну з розглянутих мною труднощів на стільки частин, скільки буде потрібно, щоб краще їх вирішити. Третє – розташовувати свої думки в певному порядку, починаючи із предметів найпростіших і легкопізнаваних, і сходити подалу, як по щаблях, до пізнання найбільш складних, припускаючи існування порядку навіть серед тих, які в природному ході речей не передують одна одній. І останнє – робити всюди переліки настільки повні і огляди настільки всеохоплюючі, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено" [Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 259]. Одразу після вироблення основних правил наукового методу Декарт виводить з них чотири моральні правила або максими, які мають допомагати науковцю під час його професійної діяльності. В першому правилі говориться про те, що потрібно підкорюватись законам, звичаям та релігії тієї країни, в якій був вихований з дитинства філософ та керуватись в усьому іншому найбільш помірними та сторонніми крайностей міркуваннями інших вчених. В другому правилі йдеться про те, що треба залишатися настільки твердим та рішучим у своїх діях, наскільки це було в силах філософа, та не з меншою послідовністю слідувати навіть найбільш сумнівним міркуванням, якщо мислитель прийняв їх за найбільш правильні. В третьому правилі Декарт стверджує, що треба завжди намагатися перемогти скоріше себе, аніж долю, змінювати свої бажання, а не лад світу та взагалі звикнути до думки, що в повній нашій владі знаходяться лише наші думки. В якості четвертої максими можна вважати наступне твердження Декарта: "Не торкаючись занять інших, для себе я вирішив, що немає

нічого кращого, ніж продовжувати ті справи, якими я займаюсь, тобто присвятити все своє життя вдосконаленню свого розуму та пізнавати істину згідно прийнятого мною методу" [Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 264]. Ці максими Декарт виробив для себе в якості життєвого фундаменту для послідовного й розширеного наукового пізнання, щоб ніщо в земному житті не змогло відволікти його від примноження знань та відкриття все нових істин.

Вчення Декарта про метод вплинуло на формування філософських поглядів Г. Лейбніца. Лейбніц розвинув та уточнив багато позитивних сторін методу Декарта. Німецький мислитель сформулював декілька принципів, або законів для побудови наукового знання. Ці принципи становлять основу методології Лейбніца. Згідно з раціоналістичною точкою зору головні принципи мислення виступають у Лейбніца водночас і як закони самої природи, а принципи розуму – як принципи дійсності. В філософському методі Лейбніца можна виокремити п'ять фундаментальних принципи: принцип всезагальних відмінностей, принцип тотожності нерозрізнюваних речей, принцип всезагальної безперервності, принцип монадної дискретності та принцип достатньої підстави. Засадничим серед даних принципів прийнято вважати принцип достатньої підстави. Згідно з цим принципом будь-яка річ має достатню підставу для свого існування. Будь-яке ствердження або заперечення можуть бути істинними або хибними тільки за певної підстави. В своєму творі "Монадологія" Лейбніц зазначає: "І на принципі достатньої підстави, у силу якого ми вбачаємо, що жодне явище не може виявитися істинним або дійсним, жодне твердження справедливим без достатньої підстави, чому саме справа полягає так, а не інакше, хоча ці підстави в більшості випадків зовсім не можуть бути нам відомі" [Лейбниц Г.-В. Монадология // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т. I. – С. 418]. Пошуки достатньої підстави всіх явищ природи привели Лейбніца до ідеї Бога та до морального аргументу у доказі його існування. Доведення Божого існування базується філософом на тому, що всі явища і природа загалом для свого існування вимагають певної підстави, і такою підставою є Бог. Саме за принципом достатньої підстави і створений світ, бо у Бога достатня підстава збігається з вибором кращого, з моральним обов'язком. У творі "Нові досліді про людське розуміння" Лейбніц пише: "Таким чином, цей метафізичний аргумент приводить вже до демонстративного морального висновку, що відповідно до наявного стану наших знань варто думати, що Бог існує, і поступати відповідно до цього" [Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. II. – С. 448].

Отже, як виявилось у науково-методологічній діяльності провідних представників новоєвропейської науки – Р. Декарта та Г. Лейбніца, поряд з прагненням до найбільш об'єктивного обґрунтування наукових істин були присутні і певні суб'єктивні компоненти, які виражалися в моральнісних принципах діяльності вчених Нового часу.

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ІДЕЙ Г. ГЕГЕЛЯ ДЛЯ СУЧАСНОСТІ

Трансформація українського суспільства у напрямку цивілізованих форм організації органічно пов'язана з утвердженням у ньому фундаментальних принципів права. Ця обставина обумовлює потребу в глибокому проникненні в сутність права на основі його філософського осмислення. Такий підхід передбачає погляд на право як на складний світ, багатоманітну реальність, яким притаманні специфічні закономірності та своєрідна логіка розвитку. Слід підкреслити, що засвоєння накопиченою цивілізацією інтелектуального багатства філософсько-правової думки є важливою умовою розвитку правосвідомості. Це завдання є тим більш нагальним у зв'язку з тим, що ігнорування у не далекому минулому представниками соціогуманітарних наук філософсько-правових ретроспективних ідей привело до втрати культури філософського мислення, обумовило домінування юридичного позитивізму та емпіричного прагматизму. Саме тому, на думку російських дослідників, історію філософії права важливо розглядати не як спектр поліфонічних думок, а як єдиний процес інтелектуального пошуку, який здійснює людство з того часу, як право розглядається в якості одного із головних атрибутів цивілізації [Философия права. Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов высших учеб. заведений / под. ред. Н.И.Панова ; состав.: Панов Н.И., Бачинин В.А., Святоцкий А.Д. — К.: Издательский Дом "Ин Юре", 2002. — С. 5]. До яскравих сторінок історії філософії права варто віднести і оригінальну філософсько-правову спадщину відомого німецького філософа Г.Гегеля.

Зазначимо, що в найбільш цілісному і систематизованому вигляді філософсько-правове вчення викладено в його праці "Філософія права" (1820). Одна з основних концептуальних ідей його праці полягає у тому, що витоки права перебувають у сфері духу, а для цієї сфери характерним є поділ на протилежності і боротьба між ними, зіткнення між тим, що є і тим, що повинно бути. Саме це протиріччя обумовлює необхідність філософського осмислення права, розгляд його розумності. Важливо підкреслити, що Г.Гегель розробив діалектичний метод та ідеалістичну систему мислення, вихідним пунктом якої виступає абсолютна ідея, яка одночасно є і розумом, і духом. У свою чергу діалектична тріада об'єктивного духу являє собою: 1) абстрактне право (теза); 2) мораль (антитеза); 3) соціальна етика (синтез). В контексті такого підходу Г.Гегель під правом розумів не лише цивільне законодавство, а також мораль, етичне життя та світову історію [Философия права: конспект лекцій / О.Г. Данильян, А.П. Дзєбань, С.И. Максимов и др.; под ред. О.Г. Данильяна. — Харьков: Право, 2009. — С. 71].

Наприклад, в його трактуванні мораль виступає антитезою абстрактного права. Мораль — це раціональний фактор, а не суб'єктивне почуття. Воно полягає в тому, щоб наслідувати загальне. На переконання

Г.Гегеля будь-яка воля, яка протиставляє себе універсальній волі, є аморальною. Методологічне значення окреслених нами філософсько-правових ідей німецького мислителя полягає, зокрема, в тому, що розглядаючи поняття моралі і права в єдиній практичній площині моральності, ми отримуємо можливість, не ототожнюючи право і мораль та водночас не ігноруючи їх специфіку, стверджувати, що право являє собою моральний соціальний феномен. Теза є методологічним орієнтиром для важливого і перспективного напрямку правових досліджень – вивчення моральних основ права [Философия права Гегеля и современность. – М.: Наука, 1977. – С. 144].

Слід зазначити у цьому зв'язку, що будь-яку юридичну проблему доцільно інтерпретувати як проблему моральної поведінки в термінах етики. При обговоренні питань правосвідомості і правозастосування така інтерпретація є необхідною, оскільки моральний підхід дозволяє більш глибоко розуміти і відповідним чином осмислювати той морально-політичний фундамент, на якому ґрунтується юридичне рішення. Врахування морально-етичних аспектів робить це рішення обґрунтованим і виправданим на основі критеріїв, які лежать поза межею, що визначає змістовне наповнення системи права. У відповідності з цим і дії людей, які спрямовані на втілення в життя юридичних принципів і норм, варто кваліфікувати як своєрідний тип моральної поведінки, на який, безумовно, поширюються такі етичні поняття, як справедливість, обов'язок, порядність, честь, совість і по відношенню до якого застосовується значна кількість моральних принципів і конструкцій.

Варто зробити особливий акцент на тому, що запропонований Г.Гегелем спосіб вирішення етичних проблем має методологічне значення для розв'язання багатьох важливих філософсько-правових проблем сучасності для визначення моральних засад права, які, на нашу думку, доцільно розглядати в нормативно-ціннісному просторі культури.

Я.О. Петик, студ., КНУТШ, Київ
truedarkbodhi@gmail.com

ДО ПИТАННЯ КРИТИКИ КАНТОМ МОНАДОЛОГІЇ ЛЯЙБНИЦА

В своїй головній праці "Критика чистого розуму" Іммануїл Кант критикує філософську систему Ляйбніца. Кант стверджує, що Ляйбніц побудував "інтелектуальну систему світу", вважаючи емпіричне сприйняття лише не ясним представленням і встановлюючи пізнання через розумові поняття єдино істинним пізнанням. Для Канта поняття без зв'язаного з ним емпіричного сприйняття є пустим. Пізнання можливо виключно через підведення різних емпіричних сприйнять під поняття. Без поняття емпіричні сприйняття розрізнені і не можуть бути об'єднані в предмет. Пусте поняття виходить за межі світу явищ, але ні в якому разі не може претендувати на те щоб давати нам адекватне пізнання речей такими, якими вони є насправді. Як приклад протилежних крайнощів у поглядах

на природу істинного пізнання, Кант наводить приклад Джона Локка, який вважав, що ми маємо орієнтуватись на безпосереднє емпіричне пізнання, а розумові поняття є лише надбудовою, обумовленою цим сприйняттям. Кант доводить, що ми здатні створити пусте поняття – тобто не всі з них походять з емпіричного сприйняття. Таке поняття є спекуляцією нашого розуму і називається ноуменом. Кант доводить, що ноумен не може використовуватись для пізнання речей самих по собі, пусте поняття є просто пустим поняттям. Речі самі по собі взагалі не можуть бути пізнані – саме тому Кант вводить поняття "речі у собі". Значення ноумену для пізнання є виключно негативним – тобто, як того, чим ми позначаємо речі про які не можемо мислити, таким чином чітко розрізняючи істинну сферу нашого пізнання і непізнання.

Розбіжність у системах Канта і Ляйбніца починається з того, що Ляйбніц стверджує, що світ є таким, як він нам являється. Він не виділяє світу явищ і таким чином у нього нема поняття "речі у собі". За Ляйбніцом наше сприйняття не чітке, бо змішує різні предмети, але у розуму є здатність встановлювати істинні кордони між ними. Таким чином, те що для Канта є спекуляцією для Ляйбніца є істинним пізнанням.

Монада Ляйбніца у філософії Канта стає "річчю у собі". Розбіжність в системах Канта і Ляйбніца з'являється раніше ніж виводяться ці поняття. Простір та час для Канта це чисті споглядання, тобто апіорні умови пізнання. Таким чином простір не є емпіричним сприйняттям і може вважатися істинним критерієм для розрізнення предметів. Це зводить на нівець принцип тотожності нерозрізненного, введений Ляйбніцем.

Таким чином, критика Кантом Ляйбніца має своїм джерелом фундаментальні розбіжності у поглядах філософів на природу пізнання.

Е.П. Петров, студ., КНУТШ, Київ

МЕХАНІСТИЧНИЙ МАТЕРІАЛІЗМ Р. ДЕКАРТА ТА ІММАТЕРІАЛІЗМ ДЖ. БЕРКЛІ

Феномен матерії хвилював філософів з найдавніших часів. Але особливо ця проблема почала розглядатися у філософії Нового Часу. Метою тез є показати два різні погляди на проблему матеріальної субстанції.

Р. Декарт був дуалістом він визнавав існування двох субстанцій: протяжної (тіло, матерія), та непротяжної (душа, мислення). Декарт вказував, що мислення і матерія, як субстанції, не залежать одна від одної. Субстанція – це така річ, яка для свого існування не потребує ні в чому, а тільки в самій собі. Тому Декарт приходив до висновку, що досконалою субстанцією є тільки Бог, який виступає гарантом істинності пізнання. Матерія складається з елементарних частинок, локальна механічна взаємодія яких і створює всі природні явища.

Декарт створює космогонічну теорію, де намагається пояснити виникнення Всесвіту з механістичних позицій. У космогонічній теорії Декарта роль Бога полягала в створенні матерії і надання їй первісного по-

штовху, в результаті якого виникнув хаотичний рух. Потім за законами механіки виникає і сонячна система. Механіцизм Декарта проявився і у аналізі рефлексів тварин. Декарт вважав тварин складними машинами, з механічними реакціями. Людей Декарт теж вважав машинами, але ще більш складними, так як у них є душа, і відповідно, мислення. Крім рефлексів у людини також є душевні переживання, які Декарт називає пристрастями. Пристрасті відображають ті чи інші дії людського тіла, складно поєднані з мисленням. Всього пристрастей шість – бажання, любов, ненависть, здивування, радість, смуток.

Таким чином Декарт створив цілісну матеріально-механістичну модель будови всесвіту, яка в подальшому мала великий вплив на філософію та на інші науки, такі як фізика, біологія, психологія і т.д.

Але через деякий час після Декарта була створена нова теорія Дж. Берклі, яка поставила під сумнів існування самої матерії. За Берклі єдиним критерієм пізнання є відчуття та уявлення. Це призводить до того, що всі речі перетворюються на комплекси відчуттів, які існують тільки в нашому розумі (дусі). Філософію Берклі характеризує теза – "Esse est percipi" існувати означає бути сприйнятим, для того, щоб річ існувала, вона повинна кимось сприйматися. На думку Берклі об'єкти пізнання представляють собою або ідеї, які дійсно сприймаються почуттями, або ідеї, які виникають через спостереження за емоціями і діями розуму, або ідеї утворені за допомогою пам'яті і уявлення. Або ідеї, які виникають через поєднання, поділ вище зазначених ідей. У того, що ми відчуваємо, немає абсолютного існування за рамками нашого сприйняття. Термін "річ" Берклі часто замінював терміном "ідея", так як річ може самостійно існувати.

Ця теорія на той час була революційною. На перший погляд вона здається абсурдною. Так сприйняли цю теорію і більшість тогочасних філософів. Але виявилось, що її не так то просто спростувати.

Сама теорія часто неправильно трактувалась або піддавалась глузуванням, але її ніхто так і не спростував. За Берклі просто неможливо визначити абстрактну ідею матерії, хоча він і визнавав існування певних духів, які вживають до ідей, але ці ідеї дуже слабкі. Теорія Берклі отримала назву суб'єктивний ідеалізм. Суб'єктивний він тому що основним критерієм є суб'єктивне, індивідуальне бачення світу. Так як індивід не зможе охопити весь світ, виникає питання, що відбувається з речами, які він не сприймає? Цю проблему Берклі вирішив, наголосивши, що їх можуть сприймати інші індивіди, а також існує вічний Бог, який одразу сприймає всі речі. В іншому разі, речі стихійно б виникали і стихійно зникали, в залежності від сприйняття або несприйняття їх кимось.

В.Г. Половніков, асп., КНУТШ, Київ

РЕФЛЕКСІЯ ПРЕДМЕТНОСТІ ТА ЗМІСТОВНОСТІ ЩОДО ФІЛОСОФІЇ ДЖ. БЕРКЛІ ТА Р. ДЕКАРТА

Дж. Берклі зробив великий вклад в історію філософії, він з великою чіткістю та різкістю поставив питання співвідношеності об'єктивного та

суб'єктивного в відчуттях, про об'єктивність причинності та про види існування. Ці важливі гносеологічні і онтологічні проблеми до Дж. Берклі якщо і не завжди залишалися без розгляду, то зазвичай знаходились на другому плані, але він звернув на них увагу філософів таким же чином, як і психологічним сторонам процесу пізнання. В своїй критиці математичних відкриттів Дж. Берклі поставив і понад час хвилюючі теоретиків питання: яким чином протяжний континуум може складатись з непротяжних елементів? Яким чином, не маючи визначеної величини диференціал, може внаслідок проведення ряду операцій приводити до достатньо визначених кількісних результатів? Звісно, ці питання ставили і матеріалісти, що бачили методологічні труднощі аналізу нескінченно малих величин, але саме Дж. Берклі надав їм особливу принципову гостроту.

Те, що може бути розрізнене людиною, виступає в двох аспектах: це речі, що сприймаються, ті які тим чи іншим способом потрапили в сферу уваги та інтересу суб'єкту пізнання, і сам суб'єкт, що зацікавився та відокремив для себе як деякий особливий об'єкт власної уваги. За пропозицією Дж.Берклі ця пара інтерпретується як ідея речі і її носій, тобто той, що сприймає ідею суб'єкт.

Ясність і наочність сталих фізичних речей очевидна, але постає питання про причину ясності або смутності ідей, що представляють різні речі, Дж.Берклі стверджує, що саме вони і створюють зміст, те, що ми пов'язуємо зі світом речей.

Думка про співставлення ясного і неясного мимоволі налаштовує на порівняння даної точки зору із поглядами Р.Декарта. Та ми можемо запевнитись в деякій непослідовності мислення саме останнього. Насправді, якщо питання про причини, що роблять одні ідеї ясними, а інші – ні, – можна робити різні припущення про те, що ці ідеї складають виток всього і всякого знання про речі.

У Р.Декарта є те, що необхідно мати на увазі не тільки предмет, об'єкт але й ряд обставин, що супроводжують появу або збереження предмету. Демонструючи конкретно розбіжності підходу двох великих мислителів, необхідно згадати, в якості прикладу, сні, які, в розумінні француза, безперечно варті сумнівів, а для ірландця складають певну фактичну правду життя людини.

Імовірно, куди більш лояльне ставлення Дж.Берклі до сновидінь виявиться зрозумілішим, якщо прийняти до уваги його розуміння розумової діяльності людини взагалі. Чим ближче думка до свого предмету, тим більш вона приймає до уваги речову та чуттєву природу знання про неї, тим більш змістовним та істинним виявляється знання, що міститься в ній.

Це позитивне твердження з'явилося внаслідок безкомпромісної дискусії ірландця з представниками природознавчого і математичного знання його часу. Класичними по своїй логіці та цілісності стали міркування про колись непохитне уявлення Ньютона про абсолютний простір та модні на наш час ідеї нескінченного та нескінченно малого.

На відміну від розуміння сновидінь, в своєму ставленні до нескінченного, судження Дж.Берклі куди більш визначені та категоричні. Не розрі-

зняючи за об'єктами, що були запропоновані вченими, предметів навколишнього світу, занурившись в схоластичні погляди математиків, він легко виявив повну їх безпредметність, відсутність того змісту, який дозволяє співставляти поняття математики з властивостями речей.

Саме відсутність предметної основи – змісту понять, – дозволило вказати на схоластичність матеріалізму і дуалізму. Щодо використання знання про речі, можна сказати, що Дж.Берклі чітко та впевнено розумів їх достатніми для життя в оточенні речей. Нематеріальні речі існують і людина знаходиться біля них, але людина в житті знаходить предмети та речі для здійснення своєї інтенції, яка б вона не була.

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

ВПЛИВ ДЕЙСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ НА СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК НІМЕЦЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

Специфічним напрямом розвитку філософської та релігійної думки, який мав неабиякий вплив на німецьке Просвітництво, виступив деїзм. Це явище як таке не вирізнялося якимось національним забарвленням (його засновником вважають англійця Герберта Чербері), але при аналізі його різноманітних форм і виявів є змога виокремити ряд загальних властивостей, які лежали в основі цього вчення. Визначальною ідеєю деїзму стало розмежування природної релігії розуму і позитивної релігії, що водночас означало також протиставлення розуму вірі. Остання засновується на одкровенні, яке деїсти всіляко заперечували, вказуючи, що єдиним одкровенням, яке можна припустити, є одкровення божественного творіння світу. Бог як першопочаток і творець може бути досягнутий винятково через дослідження природи. А для цього у людини є лишень один інструмент – розум, який через удосконалення своїх пізнавальних спроможностей повинен на всіх рівнях та у всіх формах досліджувати природу, відтворюючи тим самим вихідну ідею божественного провидіння, що була закладена в природу. Хоча, на думку деїстів, пізнання природи іще не дає нам пізнання Бога як такого, позаяк відношення Бога до природи є відношенням годинникаря до того годинника, якого він завів. У цьому плані Бог є справжньою трансценденцією, яка не може бути переведена в іманентний план. Із цих підстав деїсти виступили як проти теїстів (які визнавали іманентне природі існування Бога), так і проти пантеїстів (які ототожнювали Бога із природою).

Одним із найбільш яскравих і послідовних представників деїзму у Німеччині був *Герман Самуель Раймарус* [Reimarus Hermann Samuel] (22. 12. 1694 – 1. 03. 1768). Він студіював теологію, класичну філологію та філософію в Єні, згодом викладав у Вітемберзі, а в 1727 році він здобув посаду професора у Гамбурзі. Там само ним була написана праця на захист природної релігії, що мала такий заголовок: "Трактат про головні істини природної релігії" ("Die Abhandlung. von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion") (1754). Розвиваючи деїстичні ідеї, він характеризував Бога винятково як першопричину світу і вважав саму

ідею одкровення такою, що суперечить вірі в Бога як всемогутню і розумну істоту. Водночас Раймарус висунув цілий ряд критичних аргументів щодо окремих частин Біблії (насамперед Старого Завіту), які, на його думку, мали очевидні ознаки історичної вигадки, а не хроніки реальних подій. Утім, навіть якщо і визнавати ті чи ті біблійні події історично вірогідними, то, як гадав Раймарус, їх жодним чином не можна тлумачити як свідчення божественного одкровення. Головний твір Раймаруса мав назву "Апологія, або праця на захист шанувальника Бога, який спирається на розум" ("Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes"), але за свого життя він не вважав за можливе її публікацію. Окремі частини цього твору були оприлюднені Лесингом лиш у 1774 році під назвою "Фрагменти вольфенбютельського аноніма" ("Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten"). Однак навіть незначні фрагменти викликали цілу бурю критичних зауваг. Зокрема, проти такого способу тлумачення християнства виступив Соломон Землер (1725–1791), який не міг змиритися з тезою Раймаруса про те, що все християнство було ошукуванням довірливих людей і засноване було на збігах обставин, випадкових подіях і на свідомій брехні.

Серед провідних ідей, які обґрунтовував Раймарус, було положення про неможливість строго раціонального доведення існування Бога, провидіння та безсмертя душі. А проте людина все ж має одну безумовну причину бути впевненою в існуванні Бога. Цією причиною виявляється наявність у світі порядку, що робить з Бога творця світу, який у момент творення світу заклав у нього такий порядок, що вже не передбачає будь-якого подальшого втручання, хай то у формі одкровення чи у будь-якій іншій формі. Дійсно, якби існування створеного світу вимагало або постійного, або періодичного втручання Бога, то це засвідчувало б лише недосконалість Творця, який не зміг передбачити всі наслідки свого власного творіння. З цієї підстави головним свідченням на користь існування Бога є природа, що своєю чергою виключає будь-яку потребу в позитивній релігії. Єдину користь від християнства він вбачав у його етико-практичному потенціалі або його моральному ядрі, що дозволяє провести паралелі між німецьким і англійським деїзмом. На противагу хибній позитивній релігії, Раймарус вказує на природну релігію, в основі якої лежить розум. Звертаючись до природи, цей розум відкриває її загальний порядок, що закладений у неї Богом. Разом із тим розум відкриває для себе і те, що будь-яке одкровення зайве у створеній досконалий творцем фізичній природі, оскільки її немає потреби поліпшувати. На думку Раймаруса, одкровення також має у собі негативний етичний потенціал, підставляючи під удар принцип божественної справедливості. Дійсно, якщо одкровення дається одній людині, то вона стає нерівною з іншими індивідами і отримує більше шансів на спасіння. Якщо ж одкровення дається народові, то те ж саме відбувається і з ним, коли всі народи розподіляються на обрані Богом (ті, яким він об'явив своє одкровення) та не обрані ним.

У цілому деїзм Раймаруса засвідчив, з одного боку, притаманне Просвітництву прагнення до максимальної раціоналізації природи, хоча

для самого цього мислителя вона і поставала як божественне створіння, а, з іншого боку, яскраво виявлене в його поглядах цілковите ігнорування будь-якого релігійного почуття, яке можна було б покласти в основу виникнення релігійних уявлень, і разом всіх нерациональних форм і виявів людського духу.

М.Д. Решетник, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ Е. ШПРАНГЕРА

Едуард Шпрангер (1882-1963) – німецький філософ, психолог і педагог.

Професор у Ляйпцігу (з 1912 р.), Берліні (з 1920 р.), Тюбінгені (з 1946 р.).

У 1945 р. Е.Шпрангера було призначено ректором Берлінського університету. Філософські погляди формувались у руслі ідей В.Дільтея і філософії життя в цілому, зазнав великого впливу Ж.-Ж. Руссо, а також учення про цінності баденського неокантіанства (Г.Ріккерт).

Е.Шпрангер розвивав ідеї структурної психології, наголошуючи на цілісному психічному житті як унікальній структурі, яка не зводиться до елементарних процесів. Психологія як "наука про дух" Е.Шпрангера є подальшим розвитком "описової психології" В.Дільтея. Головна її проблема – це проблема сутності *розуміння* способу осягнення смислового змісту явищ "об'єктивного духу", тобто явищ культури. Залежно від особливостей, здатності духовного осягнення, а також ціннісної орієнтації і смислу схопленого змісту, Е.Шпрангер вирізняє в основній філософській і психологічній праці "Форми життя" ("Lebensformen", 1914) шість форм розуміння життя (по одній на кожну галузь культури) і розвиває уявлення про шість "ідеальних культурних типів" людини: 1) теоретична; 2) економічна; 3) естетична; 4) соціальна; 5) політична; 6) релігійна людина.

Теоретична людина – це та людина, вищою формою діяльності якої, є пізнання. Пізнання визначає характер усіх її життєвих проявів. Вона, у чистому вигляді, знає лише одну пристрасть – пристрасть до проблеми, яка приводить до пояснення, встановлення зв'язків, зрештою, до теоретизування.

Цінністю для неї є лише чистота методів пізнання, тобто "істина понад усе". Світ для неї – нескінченне становлення сутностей і система відношень залежності. Вона живе у позачасовому світі, її погляд проникає у далеке майбутнє і здатний охопити цілі епохи; занурившись у них, вона впорядковує своїм духом минуле і майбутнє. Її "Я" причетно до вічності, яка висвітлюється у неперехідній цінності її істин. На думку Е.Шпрангера, у чистому вигляді ця форма життя втілюється у професійних учених, у порушенні ними життєвих проблем. Але ступені такого роду духовної організації зустрічаються й незалежно від професійної приналежності і, можливо, у них значно чіткіше проступають структурні особливості типу, ніж у великих учених, які нерідко є дуже складними натурами. Е.Шпрангер вважає, що в історії яскравими, типовими представниками теоретичної людини є Платон і Кант, із чим трудно не погодитися.

Економічна людина – це така людина, яка у всіх життєвих проявах орієнтується на корисність. Все стає засобами підтримання життя, природної боротьби за існування. Цінність пізнання для економічної людини – це спрямованість на пізнання того, що приносить користь самому собі, родині, колективу, суспільству. Вона економить матерію, енергію, простір і час із метою отримання максимальної користі для своїх цілей. Прототипом такої людини є французький філософ ХУІІІ ст. Ж.Ламетрі (Осн. твір "Людина-машина"). На думку Е.Шпрангера, мислення Ж.Ламетрі спрямовано на те, щоб створити не лише щось нове, але й корисне. Доречна метафора Е.Шпрангера: "Якщо Кант – це голова, то Ламетрі – рука". Техніка і природничонаукове знання – стихія економічного типу. В його натурі немовби поєднані дві можливості – пізнання і творіння. Економічний тип може бути істинно творчим мислителем. Він міг би перекласти слова "спочатку було слово" на "спочатку була дія".

Естетична людина – це людина, яка пізнає світ і прагне пізнати його через оформлене враження, через самовираження. Вона сприймає світ як дещо гармонійне або дисгармонійне. Світ як гармонія породжує почуття комфорту, задоволення, світ як дисгармонія – дискомфорту, незадоволення, страждання. Об'єктивний світ – це сприйняття форми, кольору, ритму. Е.Шпрангер зазначає, що естетичний тип – це передусім маляр, композитор, скульптор тощо, але це може бути й звичайна людина. Відмінність між ними полягає в тім, що естетичний тип завжди прагне до самовираження, але тільки в естетичній формі.

За Е.Шпрангером, існує особливий різновид естетичного типу. Це люди, які здатні швидко змінювати свої враження, які жадають вражень. До них належать, наприклад, імпресіоністи, які схоплюють від життя лише "запах", тобто зовнішнє. Справжній естетичний тип – це маляри-класики, як, наприклад, Рафаель. Говорячи про Рафаеля, Е.Шпрангер висловив доволі парадоксальну думку: це справжнє щастя для людства, що у Рафаеля були руки, але якби він їх і не мав, він був би "ідеальним естетичним типом".

Соціальна людина – це людина, яка прагне знайти себе в іншій людині. Соціальний тип діє, живе заради любові до інших людей. Е.Шпрангер підкреслює, що така любов – це віддзеркалення вищої любові, загальнолюдської любові. Вона не пов'язана зі співчуттям, жалістю, благодійністю. Така любов поширюється на близьких, на колектив і на все людство. Прообразом соціальної людини для Е.Шпрангера був І.Песталоцці, який жив заради блага дітей, а також Л.Н.Толстой, образ "Великого інквізителя" Ф.М.Достоевського.

Е.Шпрангер наполягає на тому, що всі ці форми можна розглядати як "соціальні" лише в тому випадку, якщо вони виникають із внутрішньої "духовної структури", а не є наслідком долі людини або зовнішньої необхідності. Соціальні форми життя залежать від того, які змістовні цінності вони репрезентують: любов до людини, до просвіти, до правди; це може бути велич людської краси і форми. У такій всепоглинаючій любові зникають межі індивідуального "Я". Але любов "Я" відмінна від жадання й егоїзму. Це "над-Я", яке знаходить себе в іншому.

Політична людина (або владна, людина сили) – це така людина, яка прагне духовної влади над іншими людьми. Той, хто хоче панувати, не може розраховувати лише на свої сили, він має втілювати в собі колективну владу, виражати інтереси певних груп і діяти від їх імені. Тільки в такому випадку постають великі політичні натури, в яких концентрується надіндивідуальна сила. Така могутність має в собі дещо містичне, але психологія влади завершиться лише тоді коли буде розроблена "теорія надіндивідуального суб'єкта". Саме на цій основі, відповідно до законодавства, вирізняються різні політичні типи. Е.Шпрангер посилається на Платона, який означив такі політичні типи: аристократичний, тімократичний, олігархічний, демократичний і титанічний...

Нарешті, відмінність стосується методів і сфер влади. Одні натури прагнуть поширити свій вплив на всі сфери життя, інші задовольняються впливом лише на певні сфери. Владний тип, який прагне зайняти панівне становище завдяки знанню – *авторитет*. Якщо ж це "цікава особистість" – *естетичний* або *освічений аристократ*. Той тип, який прагне визнання завдяки багатству – *плутократ*. Нарешті, той, хто досягає панівного становища релігійними засобами, належить до типу *теократа*. Відмінність у методах панування полягає в тім, що одні спираються на зміст своїх цінностей, а інші – через навіювання.

Релігійна людина – це така людина, ціннісна орієнтація якої спрямована на пошуки смислу життя, вищої духовної основи, першопричини. Релігійний тип переконаний, що є дещо споконвічне, воно постійно являє себе і визначає життя людини. До цього типу належали Б.Спіноза і Д.Бруно, які померли з вини церкви.

За Е.Шпрангером, світ як цілісність, що впливає на окрему "душу буттєвих і смислових зв'язків, – це релігійне поняття". Наука прагне теоретично пізнати сутність цієї цілісності. Але наукове пізнання сущого нездатно проникнути у сутність світу. Смысл світу або цілісності може лише переживатися, згідно з релігійною установкою. Той останній, хто повідомляє смысл цього світу, у релігійній мові називають Богом. Але вже Кант прийшов до того, що Бог не є чисто теоретичне поняття, а являє собою об'єктивний корелят релігійної душі. Виходячи з цього, можна залишатися "у межах психологічних тверджень і виставити положення: Богом називають об'єктивний принцип, що мислиться як предмет пізнання найвищих суб'єктивних цінностей"...

На думку Е.Шпрангера, сутність релігійності полягає у пошуках вищого смислу буття. Стан пошуку характеризується як неспокій і невдоволення. Той, хто у своїх переживаннях непевний у виборі вищих цінностей, не має батьківщини, цілісності і переповнений сумнівами; той же, хто знайшов це вище, почуває себе вільним і щасливим.

Виходячи з того, що релігійна людина – це та, чия духовна структура постійно спрямована на досягнення вищого переживання цінностей, Е.Шпрангер вирізняє три основні форми релігійного типу. Відмінність визначається на основі того, як відносяться цінності до загального смислу життя, а саме: позитивно, негативно, змішано. Якщо життєві цінності переживаються в позитивному ставленні до "вищого смислу життя", то

це буде тип *іманентного містика*; якщо ж вони переживаються в негативному ставленні, то виникає тип *трансцендентного містика*. Якщо ж вони оцінюються частково позитивно, частково негативно, то виникає *дуалістична релігійна натура*. Релігію "абсолютного життєствердження" Е.Шпрангер називає *іманентною містикою*, оскільки у всіх позитивних цінностях життя вона знаходить "паростки Божі". Вона підноситься до вищих цінностей, намагаючись розвинути кожну сферу до нескінченного. Людина подібної духовної організації – універсал, фаустівська натура, вона невпинно шукає і віднаходить у всьому позитивні знаки.

За Е.Шпрангером, вирізнені типи не становлять класифікацію людей. Він хотів лише показати, що люди відрізняються між собою не темпераментом, не конституцією, не поведінкою, а *цінностями духовної орієнтації*, які, зрештою, утворюють духовну індивідуальність особистості.

Отже, ідеї форм життя Е.Шпрангера поєднуються з "описовою і розуміючою психологією". Душа є смисловим взаємозв'язком дій, переживань і реакцій, об'єднаних людським "Я". Душа взаємодіє з духом, причому принципи і закономірності духовної роботи іманентні душі, а суб'єктивне "всюди і завжди є віддзеркаленням об'єктивного". Об'єктивне Е.Шпрангер виводить із "життєвості", яка виступає у вигляді "структур" або "організмів". Однією з таких структур є суспільство – "надіндивідуальна цілісність", в яку включені індивідууми. Але як суспільство, так і інші структури і організми, що діють у просторі і часі, є для нас непізнаними. "Для духовних утворень у нас немає іншого засобу пізнання, окрім індивідуальної духовної структури. Тому соціальні структури, як вони є самі по собі, трансцендентні стосовно нашого пізнання". Якщо ж індивідуальні духовні структури існують у вигляді форм життя, то сприйняття і пізнання суспільства через призму цих форм і є остаточне сприйняття і пізнання. Над ними немає ніякої вищої пізнавальної інстанції.

Із психологічних уявлень про індивідуальну душу Е.Шпрангер робить важливі педагогічні висновки, а саме: у процесі виховання дітей учитель має інтуїтивно зрозуміти той тип орієнтації, який може стати провідним у даної дитини для становлення індивідуальності. Методологічні установки "розуміючої психології" були втілені Е.Шпрангером у дослідженні психології юності ("Psychologie des Jugendalters", 1924), яке стало найвпливовішим у німецькій педагогіці XX ст.

Б.Ю. Рудь, доц., НАУ, Київ

АКТУАЛЬНІСТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ "ДИВА" У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Новочасова філософія окрім актуалізації нової наукової парадигми, обґрунтування каузальності світу, зробила значний внесок і у політичну філософію. Фактично, саме з Нового часу починається розгляд питання про суспільну угоду і делегування владі прав людини. Актуальним стає питання про співвідношення прав громадянина і держави і вперше постає питання про різні форми правління. Незважаючи на бурхливе політичне

життя у добу Античності та в Середні Віки, політичні права "самі по собі" зацікавлюють філософів саме у епоху Нового часу. Так, постає питання про походження прав людини, співвідношення їх з правами держави, та взагалі – питання про "міру присутності" держави у житті людини.

На нашу думку, одне з найцікавіших питань, яке набуває популярності у політичній філософії Нового часу – це питання про можливість дива та кореляцію цієї можливості з державним устроєм. Питання, яке було і є надзвичайно актуальним. Саме філософи Нового часу, такі як Томас Гоббс та Бенедикт Спіноза перші відзначають: у державах, які у сьогодинішньому політико-філософському дискурсі отримують назву "авторитарних" та "тоталітарних", наголошується на можливості дива як події, яка вибивається з причинно-наслідкового зв'язку, із світової впорядкованості. Більш того – пріоритет на дефініцію події як дива надається у таких режимах надається саме державі. І навпаки – у "демократичних" державах – "республіках" – диво фактично не можливе. Не зважаючи на те, що ці думки були виказані у XVII столітті вся подальша історія людства підтверджувала підмічену новочасовими філософами кореляцію: керівництво нацистської Німеччини перед остаточним програвом Другої Світової Війни стверджувало про існування Wunderwaffe. І що характерне, як свідчать численні дослідження, населення Німеччини вірило своїй владі. Ще раніше керівництво іншої тоталітарної країни – СРСР почало "впроваджувати в практику" свої дива, здебільшого економічні. Яскравим прикладом цього є "подвиг Стаханова", а також вимоги "виконати п'ятирічку в три роки", що з точки зору економіки було дійсно дивом. Вміла робота з цифрами, тим не менш, втілювала це диво у життя. І навпаки – у країнах демократичних всі "дива" насправді такими не були (якщо послуговуватися спінозівським визначенням дива як такої події, причина якої нам невідома). Цим "дивам" передувала ретельна підготовка, вони легко вписувалися у причинно-наслідковий зв'язок.

Відтак, необхідність дослідження проблеми співвідношення дива з політичним режимом та устроєм держави була усвідомлена вже в Новий час. З огляду на все більшу зануреність сучасного суспільства у символічне поле, все більшу роль інформації, і водночас – існування "нових старих авторитарних режимів" на кшталт режимів у низці мусульманських країн, з їхньою теократичністю, проблематика "дива" у державній політиці набуває все більшої актуальності, а відтак все більшої актуальності набуває і дослідження цього питання у філософському дискурсі Нового часу – тієї епохи, де вперше і було заявлено про співвідношення політичного режиму із можливістю дива у суспільстві.

В.А. Титаренко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ АБСОЛЮТНОГО СУБ'ЄКТА У "ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХУ" Ґ.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

"Феноменологія Духу", як зазначає сам Гегель – це наука про досвід свідомості. Цей досвід полягає в тому, що свідомість в процесі свого роз-

виту і переходу в різні форми поступово пізнає тотожність себе і світу, духовну природу світу, який на початку шляху видавався чимось чужим, сутнісно відмінним, протилежним свідомості. Специфіка гегелівської теорії досвіду, яка суттєво впливає і на систему взагалі, полягає в тому, що мислитель повністю переосмислює традиційне теоретико-пізнавальне суб'єкт – об'єктне відношення. Індивідуальна свідомість тільки на перший погляд видається суб'єктом, якому протистоїть об'єктивний світ різноманітних предметів. Але в процесі свого становлення і розвитку індивідуальна свідомість поступово дізнається що весь світ несе в собі такі саме ознаки суб'єктивності якими наділена вона сама і що індивідуальна свідомість – суб'єкт є насправді проявом абсолютної суб'єктивності світу.

Вчення про субстанцію світу як про абсолютний суб'єкт, що викладено у передмові до "Феноменології", є принциповим моментом для побудови всієї філософської системи Гегеля. Свою позицію мислитель формулює наступним чином: "На мій погляд, який має бути виправданий лише викладенням самої системи, вся справа у тому, щоб зрозуміти і висловити істинне не як субстанцію тільки, але рівним чином як суб'єкт. ...Жива субстанція, далі, є буття, що воістину є суб'єктом або, що те ж саме, котре воістину є дійсним буттям лише остільки, оскільки вона є рухом самоствердження, або оскільки вона є опосередкуванням становлення для себе іншою" [Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб.: Наука, 2002. – С. 9] Ствердження абсолютного як суб'єкта не пропонується Гегелем як аксіома, чи відправне поняття. Вся система виступає поступовим і ґрунтовним доведенням такого стану справ дійсності. Початок і кінець системи співпадають, але ця тотожність не є абстрактною тотожністю, як це вбачається ним у системі Шеллінга, – вона є реальною тотожністю, яка містить також і відмінність. Ця тотожність є не проголошеною а доведеною.

При ґрунтовному дослідженні, присвяченого поняттю "абсолютного суб'єкта" підрозділу передмови "Феноменології духу" стає зрозумілим, що мислитель досліджує і переосмислює уявлення про найвищу абсолютну сутність – Бога. Своїм запереченням традиційного метафізичного уявлення про Бога, як про непорушну, сталу єдину субстанцію, Гегель викриває недоліки, суперечності а також софістику того типу мислення і філософських пошуків, які породили уявлення, що піддається критиці. Мислитель пропонує принципово новий на той час, діалектичний спосіб розуміння Бога, що дає змогу охопити всі його можливі прояви навіть ті, що на перший погляд суперечливі один щодо одного. Гегель за допомогою діалектики приводить традиційно непорушну субстанцію в рух, чим, на його думку, найбільш істинно виражає сутність абсолютного суб'єкта. Метафізика ж навпаки перетворює Бога на чисту абстракцію, потрапляючи при цьому у пастку невизначеності сутності абсолютного суб'єкта. Гегель зазначає, що для істинного пізнання природи абсолютного недостатньо простого ствердження сутності абсолютного без урахування форми. Для наповнення гранично абстрактного поняття абсолютного змістом, потрібно враховувати усе розмаїття проявів форми абсолютного. Інтуїтивного

проникнення в сутність абсолютного суб'єкта так само недостатньо для вираження істини. Необхідно дослідити всі можливі прояви абсолютного в дійсності, а також прослідкувати як із сутності розвивається форма. Істина на думку мислителя, може постати тільки як результат такого розвитку форми із сутності. Для більш наочної демонстрації істинності власної теоретичної позиції, він пропонує до уваги наступний приклад: "Стосовно абсолютного слід зазначити, що воно за своєю суттю є результатом, що воно лише в кінці є тим, чим воно є насправді; і в тому то і полягає що воно є дійсним, суб'єктом або постання самим собою для себе. ... Початок, принцип або абсолютне, як воно проголошується першопочатково і безпосередньо, є лише всезагальним. Наскільки мало, коли я промовляю *"всі тварини"*, цей вираз можна вважати зоологією, настільки ж зрозуміло, що слова *"божественне"*, *"абсолютне"*, *"вічне"* і т.п., не виражають того, що міститься в них; але ж лише такими словами фактично висловлюють споглядання, як те, що є безпосереднім" [Там само. – С. 10]. Від подібної можливості розкриття сутності абсолютного через розмаїття його проявів зазвичай відмовлялися, посилаючись на те, що мовляв, визначення абсолютного через недосконале та скінченне, є фактично відмовою від абсолюту. Але подібне твердження Гегель називає наслідком необізнаності "...з природою опосередкування та самого абсолютного пізнання. Оскільки опосередкування є нічим іншим як рівністю собі самому, що знаходиться в русі, або воно є рефлексією в себе ж, момент для-себе-ущого "я", чиста негативність, або приведенне до чистої абстракції, воно є простим становленням" [Там само. – С. 10]. Діалектичним розумінням абсолютного суб'єкта, на думку мислителя, долаються всі суперечності, що існували в метафізичному його розумінні.

Для термінологічного позначення абсолютної суб'єктної субстанції світу Гегель використовує поняття "дух". Такий термін на його думку найкраще відображає суб'єктну природу абсолютної субстанції, а також дозволяє ввести (додати) до загального дослідження філософсько-релігійний контекст, оскільки, як зазначає сам мислитель, термін має релігійне походження. "Те, що істинне дійсне тільки як система, або те, що субстанція по суті є суб'єктом, висловлено у уявленні, що проголошує абсолютне духом, – найбільш піднесене поняття, і до того ж поняття, що належить новому часу і його релігії" [Там само. – С. 12]. В результаті стає цілком зрозумілим, що даний фрагмент тексту "Феноменології" розкриває нам специфічне розуміння Гегелем Бога, його сутності і проявів а також шляхів його пізнання.

М.В. Тищенко, студ., КНУТШ, Київ
nik_16@ukr.net

НОМІНАЛІЗМ ДЖ. БЕРКЛІ

Мета трактату зазначається автором вже у повній назві твору: "Трактат о принципах человеческого знания, в котором исследованы главные

причини заблуджений и затруднений в науках, а также основания скептицизма, атеизма и безверия". Тобто головною метою автора є врятувати науку та філософію від пануючого на той час скептицизму та атеїзму.

Але незважаючи на це саме автора трактату проти скептицизму дуже часто називають навіть агностиком. Саме наукове пізнання виокремлює автор як предмет дослідження трактату. Він пояснює це тим, що "невежественная масса людей, которая следует по широкой тропе обычного здравого смысла и руководствуется велениями природы, по большей части бывает довольна и спокойна" [Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания / пер. з англ. під ред. І.С. Нарського // Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – С. 153], тобто вона не задається питаннями метафізики, тим, чи існує щось поза речима і взагалі не підіймає проблем існування. Звідси він робить висновок, що "простая и неученая масса людей никогда не притязает на абстрактные понятия"[там само; с.158]. На рівні буденної свідомості такий складний мисленнєвий конструкт як абстрактна ідея не застосовується.

Отже, можна визнати абстрактну ідею суто науковою надбудовою, з якою не погоджується Дж.Берклі. На самому початку дослідження цього питання автор зазначає, що "я абсолютно отрицаю существование не общих идей, а лишь *абстрактных общих идей*" [Там само. – С. 160]. Таким чином він знімає багато заперечень. Загальні ідеї Дж.Берклі отожднює з загальними поняттями. Тут варто зазначити, чому автор надає перевагу терміну "загальна ідея"(general idea) аніж англійському відповіднику нашого терміну "поняття". Справа в тім, що походження слів-відповідників в наших мовах ("поняття" та "notion") принципово різне. В українській мові термін "поняття" походить від російського "понимать", тобто саме слово говорить про утворення поняття у людини як результат розуміння того, про що нам кажуть, наприклад, як результат освіти. В той час як англійське "notion" походить від латинського "nosco" – пізнавати, і перш за все стосується формування індивідуального образу на основі досвіду минулих відчуттів. Саме тому Дж.Берклі частіше використовує термін "загальна ідея" для позначення загальних понять, адже "notion" в англійській мові більше орієнтоване на власний пізнавальний процес, аніж на утворення загальних форм слововжитку.

Відповідно, автор не заперечує існування загальних понять у мові, він лише ставить під сумнів можливість уявити саме абстрактні ідеї нашої обмеженою свідомістю або уявою. Заперечення проти понять було б як мінімум незрозумілим, враховуючи, що будь-яка мова, в тому числі і англійська, якою написаний трактат, складається з понять. Звичайно, їх утворення в мові уже є певним узагальненням, проте Дж.Берклі не називає це абстрагуванням. Таким чином, ця проблема переводиться в статус термінологічної. Дж.Берклі пропонує розглядати поняття нашої мови як певне обмеження обсягу класу предметів, що охоплюються цим поняттям. Так, наприклад, коли ми вживаємо поняття "трикутник" в мові, то ми не позначаємо ним абстрактний трикутник, ідею котрого розділяють всі люди, а лише зазначаємо, що ми під цим розуміємо будь-яку з фігур, що охоплюються цим поняттям і нам неважливо, чи буде цей три-

кутник правильним, прямокутним або рівнобедреним. Так само, коли ми кажемо про прямокутний трикутник, нам неважливо, трикутник якого розміру, кольору або з якими кутами ми маємо на увазі.

Є безліч ознак, яких немає у визначенні, але які неодмінно будуть присутні у нашій абстракції. Це є, наприклад, вид трикутника, або розмір, або навіть положення в просторі. Адже так само, як людина не може собі уявити ознаки абстрактного поняття, вона не може уявити навіть його прояв сам-по-собі. Уявляючи собі трикутник, людина обов'язково уявлятиме його собі розташованим в просторі або просто на чорному чи білому фоні, але ніколи без опори на щось інше. Навіть якщо її увага буде зосереджена лише на об'єкті абстрагування, все одно потрібний якийсь background, на якому б він тримався.

Уявляючи собі абстрактне поняття, людина незмінно редукує його до певної визначеної одиничної речі, ніколи не досягаючи того рівня осягнення цього предмету, який закладений в понятті. Дж.Берклі пропонує своє тлумачення абстрагування, якому він знаходить місце в своїй теорії. "Я не отрицаю, что могу абстрагировать, если можно в точном значении слова называть *абстрагированием* деятельность, состоящую только в представлении раздельно таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно" [Там само. – С. 173]. Отже, Берклі ототожнює абстрагування з редукцією, адже згідно з цим тлумаченням, ми можемо в результаті абстрагування редукувати троянду до її запаху або кольору, тобто відсікти від неї певні частини, які можуть бути спрощені і в результаті її чуттєвого сприйняття. Внаслідок подібної мисленнєвої вівісекції ми можемо отримати лише те знання, яке можна таким самим чином отримати досвідно. Це є певне обмеження людської здатності до рефлексії, адже вона визнається непридатною до отримання нового недосвідного знання. Можливо, подібне тлумачення Дж.Берклі абстрагування також пов'язано з етимологією цього слова в англійській мові. Abstracting походить від латинського *abs+trahere* – відходити, віддалятися, відділятися.

Загальне поняття є лише мисленнєвим конструктом, який неможливо перевести в площину ідей, тобто наслідків реального сприйняття, і який може бути зафіксований лише на папері, але ніколи у людській свідомості. Може саме тому Гьоте згодом сказав, що якби існувала божественна мова, то в ній у кожної порошокни було б своє ім'я, а загальні поняття були б відсутніми. Але людина такого рівня ніколи не досягне, тому допоки існує мова як засіб нашої комунікації, ми вимушені жити в полоні ілюзії зрозумілості понять.

Цей полон, перш за все, на думку Дж.Берклі, породжується нашою самовпевненістю щодо вживаності загальних понять у нашій буденній мові. "Если оно [понятие] кажется доступным и легким для взрослых людей, то *единственно потому, что оно стало таким вследствие обычного и постоянного употребления*" [Там само. – С. 162]. Адже, вживаючи повсякчас загальні поняття в нашій природній мові, ми вважаємо, що ми їх повністю розуміємо та вони так само повністю і однозначно розуміються іншими. Проте ми абсолютно не переймаємося, чи

дійсно наші поняття є абсолютно зрозумілими і однозначними для всіх людей. Тут Дж.Берклі підіймає одне з популярних філософських питань про відповідність природної мови та дійсності, яке до нього вже розглядалось номіналістами в Середньовіччі, згодом Ф.Беконем як ідол ринкової площі (соціальний аспект використання понять), а найвищої форми розвитку досягло в творчості логічних позитивістів.

Можливо, подібна думка є найбільш близькою до правди, адже якщо дослідити етимологію англійського слова *definition*, яке використовував Дж.Берклі, то воно походить від латинського "встановлювати межу" – *de finio*. Така сама ситуація і в російській мові, де визначення є "определение", тобто визначення межі.

Це, підсумовує Берклі, приводить нас до думки, що поняття нам потрібні виключно для спілкування та порозуміння і вони аж ніяк не допомагають нам в процесі отримання певного знання. А це означає, що філософський аналіз цих понять може не мати наповнення, адже вони порожні за своїм змістом. Хіба це не нагадує висновок Вітгентштайна "О чем невозможно говорить, о том следует молчать"?

Т.В. Труш, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ

Ф. БЕКОН ЯК ХРИСТИЯНСЬКИЙ МИСЛИТЕЛЬ ВІДРОДЖЕННЯ

Виявляючи сучасні аспекти творчості Ф.Бекона, його філософські погляди дуже часто зводяться дослідниками лише як до засновника індуктивного методу. При такому підході всі розмисли філософа про форми речей та про Бога як форму усіх форм подаються як ті, що є абсолютно несуттєвими та випадковими. Існують й інші, які намагалися знайти у нього середньовічне та античне вчення. За такого підходу його чуттєво-індуктивну теорію відводили на задній план, а наслідком такого погляду був висновок про те, що Бекон нічого нового не створив, а лише повторював вчення Арістотеля, погано знав філософію Платона, і взагалі був "не дуже обізнаний з філософії Плотіна". Варто звернутися до самого Френсіса Бекона, у якого філософія являла собою поєднання в одне органічне ціле усіх частин, а саме: вчення про Бога, вчення про природу і вчення про людину.

Що до вчення про Бога, філософ стверджує: "...вообще же только Богу (подателю и творцу форм) или, может быть, ангелам и высшим гениям свойственно немедленно познавать формы в положительном суждении при первом же их созерцании" [Бэкон Фр. Великое восстановление наук // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 104], адже цього не дано людині, яка приходить до ідей і форм після тривалого ряду зусиль, дослідів та експериментів. Поверхнева наука віддаляє нас від Бога, "глубины же философии обращают умы людей к религии. Ведь, когда ум человеческий созерцает рассеянные всюду вторичные причины, он порой может остановиться на них и не идти дальше; но, когда он охватил их цепь целиком, объединил и связал друг с другом, он неиз-

бежно воспаряет ввысь, к провидению и божеству" [Бэкон Фр. Великое восстановление наук // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 386].

Вчення про Бога та вчення про природу поєднуються та отримують свій дійсний смисл у вченні філософа про людину, а саме в могутності людини. Бекон мріяв про такий стан людини, при якому вона зможе за допомогою науки створювати речі за подобою Бога. Він не зупинявся лише на якостях речей, мислитель прагнув в кожній речі віднайти її таємну силу, завдяки якій людина могла б перетворювати одні речі в інші. Свій індуктивний метод він пов'язує з формами речей, використовуючи при цьому антично-середньовічний термін. "Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать *форму* данной природы, или истинное отличие, или производящую природу, или источник происхождения (ибо таковы имеющиеся у нас слова, более всего приближающиеся к обозначению этой цели)" [Бэкон Фр. Великое восстановление наук // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 83]. А далі філософ, прямо розмірковує про перетворення одних тіл в інші "во всяком порождении и движении *скрытого процесса*, продолжающегося непрерывно от проявленного действующего начала и проявленной материи вплоть до данной формы..." [Бэкон Фр. Великое восстановление наук // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 243].

Френсіс Бекон намагається дізнатися: саме яким чином можна діяти на матерію через знання її таємних форм, які ми можемо пізнати за допомогою точного чуттєвого індуктивного дослідження реальних речей через дослід, тобто досягнення мети науково – технічним шляхом. Отже, філософію Ф.Бекона не можна зводити лише до теорії індуктивного методу в науці. Він говорить про могутність людини, яка розкривається у синтезі християнського середньовічного вчення про Бога та вчення про природу; саме тут він постає як мислитель Відродження, а коли він говорить про перетворення одних тіл в інші через науку – то тут він є тим, хто передбачає народження нових видів цивілізації.

Трактат Ф.Бекона "О Прогрессе Учености" надрукований у 1605 р., дає дійсну оцінку стану тогочасної науки. Бекон наголошує на створенні наукового об'єднання, де б вчені могли обмінюватися знаннями та помагати одне одному. Не можна не звернути увагу на той факт, що для Бекона пізнання є "*просвітлення*", тобто світло, яке низходить від Отця світів, а наукове братство повинно бути створене "*на основі знань та просвітленості*". Майбутнє науки поставало перед Ф.Беконом не в образі прямолінійного руху. Його проект "Великого восстановления наук" мав на увазі повернення до стану Адама до гріхопадіння, тобто до чистого та безгрішного спілкування з природою та розкриття і усвідомлення її могутності – тобто це була концепція наукового прогресу назад, до стану Адама. Тобто, мався на увазі не просто "...научный, но логико-научный прогресс, "просвещение" в смысле обретения просветленности" [Иейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М.: Алетея, Энигма, 1999. – С. 158].

Таку ідею Френсіс Бекон спробував втілити в утопічному романі про ідеально-релігійне християнське суспільство "Новая Атлантида". "Мир Новой Атлантиды кажется не совсем реальным. Хотя он являет собой

как бы воплощенное в жизнь пророчество о грядущей научной революции, сама эта революция мыслится отнюдь не в современном смысле, а в какой-то иной системе координат. Похоже, что жители острова осуществили "Великое восстановление наук" и в результате вернулись к состоянию ... изгнания из Рая – ведь именно таким образом и Бэкон, и авторы розенкрейцерских манифестов представляли себе конечную цель человеческого прогресса" [Иейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М.: Алетейа, Энигма, 1999. – С. 162].

В.М. Ханчич, асп., КНУТШ, Київ

ІДЕЯ ВИХОВАННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Виховання – один із чинників, під впливом якого здійснюється розвиток людини. Воно спрямовується на створення умов для розвитку успадкованих фізичних особливостей і природних задатків та набуття нових рис і якостей, що формуються впродовж життя людини. Зараз існує думка, що виховання – це система цілеспрямованих впливів на людину з метою вироблення у неї певних соціально корисних якостей. Є й інша точка зору, що виховання у своїй істині не є "вплив", а є "живлення" людини власне людською сутністю, іншими словами – опанування індивідом власною (соціально-історичною, духовною, онтологічною тощо) сутністю. Тут опанування постає як саморозвиток. Людина опановує щось лише мірою свого інтересу та своєї безпосередньої активності, тому й до "обставин" ставиться вибірково. Вони її не "ліплять", але й ми не "ліпимо" її. У контексті нового педагогічного мислення виховання розуміється не як вплив людини на людину. Таємниця виховання – у збігові зміни обставин та зміни діяльності. Досвід "педагогіки співробітництва" показує саме це.

XVII сторіччя було часом раціоналізму і індивідуалізму, що виявилися у відповідному осмисленні природи людини і виховання. Новий ідеал особистості був орієнтований на формування людини, яка досягає навколишню дійсність як цілісний світ, який є частиною безлічі інших світів. Виховати таку людину можна було тільки на основі нового знання, необхідного для заняття комерцією, для подорожей і т.п. Саме тому, в цей період значно зростає роль освіти. З'являється небувале до того часу число педагогічних трактатів, в яких було висловлено прагнення зробити особистість вільної допомогою виховання та освіти, відтворити духовну природу людини. Одним з важливих напрямків філософських досліджень стає проблема виховання. В період Нового часу існувала концепція створення моральності, що виходила виключно із практичних інтересів людей. Вона одержала назву теорії "розумного егоїзму". Суть її полягає в тому, що людину варто вчити не відмові від егоїзму, а тому, щоб вона розуміла свої інтереси "розумно", відповідаючи вимогам своєї справжньої "природи". Якщо суспільство організоване так само "розумно", то інтереси окремих особистостей не призведуть до конфлікту з інтересами оточуючих і суспільства в цілому, а, навпаки, будуть слугувати їм.

В утилітарно-прагматичному напрямі основним принципом виступає принцип корисності освіти та виховання. Будь-яке пізнання, вважають його прихильники, повинне приносити практичну користь або збагачувати соціальний досвід. Представниками цього напрямку є Дж. Локк, Г. Спенсер, який вважав, що головним критерієм добору змісту освіти є ступінь її придатності для життя й практичної діяльності, Д. Дьюї, який стверджував, що освіта повинна бути спрямована на розвиток практичного досвіду дітей. Можна стверджувати, що в розумінні завдань освіти та виховання Локк був далекий від вузького практицизму, утилітаризму. Його вихованець повинен бути не тільки підготовлений до ведення практичних справ, але і усвідомлювати свою громадянську відповідальність, прагнути до доброчесного життя, проявляти інтерес до навчання того, в чому він буде корисний своїй державі. Таким чином, освіта виступає також засобом розвитку важливих громадянських моральних якостей особистості. Зміст освіти та виховання, запропонований Локком, набагато ширший, ніж було прийнято у той час. У сфері розумового розвитку людини Локк збагатив підхід до проблеми методів навчання, поставивши питання про мотивацію навчальної діяльності. Він пропонує так звані "м'які" методи, що орієнтовані на природні інтереси та позитивні емоції людей. Особливу увагу Локк приділив проблемі свободи совісті, виступаючи за відокремлення церкви від держави. Він наполягав на свободі людини розвиватися у відповідності зі своїми нахилами та талантами. До видатних педагогічних ідей Локка потрібно віднести перш за все думку про необмежені можливості виховання і переконання в тому, що практика в розумному співвідношенні з правильно організованою освітою дає безмежний простір для розвитку особистості.

Загальною для всіх просвітителів стала віра в людину й можливість її вдосконалювання за допомогою раціональної зміни політичних і соціальних установок. Через це вони величезну увагу приділяли вихованню й освіті підростаючих поколінь як основному засобу втілення в життя своїх ідей. Педагогічні концепції просвітителів ставали результатом філософського осмислення сутності людини та її призначення. Теоретичною передумовою Просвітництва можна вважати філософію XVIII ст., зокрема Декарта з його настановою на розум і механістичний світоглядом, ідеї Локка, а також механіку Ньютона як зразок наукової теорії.

Основною рисою Просвітництва є поворот до людини, до проблем суспільства. Для Просвітництва характерне скептичне ставлення до релігії. Хоча більшість просвітників і визнавала ідею Бога, але тлумачила її в дусі деїзму. Вважаючи людину природною істотою, вони і мораль розуміли як природне явище. Просвітникам притаманний механістичний натуралізм в розумінні світу. Поширений на людину, цей підхід вів до заперечення свободи і до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. В соціальній концепції, тобто в розумінні суспільства, просвітники виходили з людини як природної істоти. Вони вірили в незмінну природу людини, яка складається зі схильностей, інстинктів і чуттєвих потреб. Порізно оцінюючи природу людини (добра вона чи зла), вони схилились до думки про всесилля виховання. Вони сподівались на розумних правителів і вчителів, які завдяки вихованню нових людей створять новий світ.

Теорія виховання, що розроблялася філософами-просвітителями Жан-Жаком Руссо, Дені Дідро, Клодом Адріаном Гельвецієм та іншими однією з центральних мала тему осмислення людської природи, її сталості та мінливості, залежності від зовнішніх умов або середовища.

Цікавий і оригінальний Руссо у своїх педагогічних переконаннях. У цій області він виступив гарячим прибічником природного виховання. Руссо ставить питання про емоційну спільність індивідів, про можливість здолаття морального відчуження між людьми. Так Руссо стверджував, що, розвиваючи у дитині почуття м'якості, співчуття, людяності, вихователь повинен за допомогою необхідної корекції природних якостей викорінювати у ній риси жорстокості й деспотизму. Руссо вважає совість стрижнем особистості. Моральне зло у суспільстві, вважав Руссо, породжується соціальною нерівністю, приватною власністю. А тому основою позитивного перетворення моральності мають бути соціально-класові зміни. Виховання кожної людини, писав Руссо в книзі "Еміль, або про виховання", дається природою шляхом безпосереднього розвитку природжених здібностей і потягів. Звертаючись до батьків і вихователів, він закликав їх розвивати в дитині природність, прищеплювати почуття свободи і незалежності, прагнення до праці, шанувати в ній особу і усі корисні і розумні схильності. Дідро вважав вихідним джерелом виховання людини почуття, але при цьому визнавав і роль розуму, підкреслюючи їх взаємозв'язок. Гельвецій джерелом усього морального в світі вважає почуття. Гельвецій говорив про рівність людей у їх прагненні та здібності до любові й насолоди. Гельвецій говорив, що усім тим, що ми є, ми зобов'язані вихованню. При єдиному розумінні процесу виховання як сили, що спроможна формувати людську індивідуальність, і визнанні прогресу внутрішньою лінією розвитку людини й людства, просвітителі вказували різноманітні шляхи виховання. Одні, як Руссо, вважали морально вихованою людину, яка існує за законами природи. Інші, подібно Дідро і Гельвецію, бачили процес виховання у рамках цивілізації, тому що саме вона ґрунтується на розумі, який спрямовує стосовно до трансцендентного розуміння процес виховання: до цього його критерієм була ідея Бога, тепер стала ідея природи або цивілізації.

Сила педагогічної думки Нового часу полягала не лише в тому, що вона відкинула середньовічну феодальну традицію виховання, а в тому, що вона послужила стимулом для формування і розвитку демократичної педагогіки наступних поколінь.

*П.О. Якуша, студ., КНУТШ, Київ
yashyk@ua.fm*

ДЕКАРТІВСЬКА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ПОВОРОТ

В філософській системі Рене Декарта чітко окреслені елементи нової парадигми філософування: істинне знання – це знання власної свідомості, пошук в свідомості достовірно очевидного. Ціллю наукових по-

шуків повинна виступати така інтенційність нашого розуму, щоб він експлікував істинні судження про всі речі, які набувають статусу предметності. Розпочинається боротьба об'єктивізму галілейського штибу з трансценденталізмом. В картезіанській егології почав зреалізуватись, на думку Гусерля, сенс філософії як науки. Реабілітація трансценденталізму була одночасно намаганням відновити фундаментальне значення суб'єктивності для абстрактного конституювання життєсвіту.

Гусерль, який наголошував на значущості картезіанства, тим не менше піддав відкрите Декартом его критичному переосмисленню, звинувачуючи засновника філософії Нового часу в надмірному психологізмі, в тому, що він не зміг продемонструвати роль "Я" в формуванні світу. Гусерль підкреслював важливу річ – для мислителів Нового часу залишилось невідомим те, що життя свідомості, її часовість та протікання інтенційних актів регулює буттєвий смисл світу. Для Декарта світ не постає як феномен в его, скоріше навпаки: трансцендентальне Я, звернувшись до вроджених ідей, перестає бути корелятом опредметненої свідомості, даністю, що виявляє себе як єдність потоку переживань. На відміну від Декарта, Гусерль пропонує здійснити феноменологічну редукцію, що очищує наше Я від усіх випадкових властивостей, дозволяє перейти від емпіричного Я до трансцендентального. Вочевидь, тут реанімовано стару **думку трансцендентальної філософії**, що пізнання – це усвідомлення суб'єктом того, що ним же несвідомо породжене.

Запевнення Гусерля про те, що Декарту вдалося здійснити феноменологічну редукцію, полягає в смисл того повороту, котрий здійснив Картезій, хоча це й було його упущенням. Взявши за основу основ математичне природознавство, Декарт почав віддалятися від впровадження редукції. Аксиома абсолютної самодостовірності его разом з вродженими цьому его аксіоматичними принципами, використовувана Декартом в мисленнєвих операціях – єдина, можливо, похибка, яку не можна подолати з огляду на те, що Декартом було проголошено, адже аксіоматичний фундамент лежить глибше геометричного і повинен сам виступати при поясненні геометричності. Теза "Мислю, отже існую" повинна бути вибудована на більш конкретному фундаменті, а саме аподиктичної очевидності. Якби а ріогі не існувало впевненості чистого "Я" в неможливості заперечення власного промислювання положення "Мислю, отже існую", тоді б мова могла б йти про софізм онтологічного статусу. Очевидність, як спосіб покладання в судженні, усвідомлення в ньому того чи іншого положення речей, охоплює найбільш суттєве в модусі *cogito*. Декартівський метод радикального сумніву постає як презумпція до майбутньої аподиктичної очевидності. Ми погоджуємось з Гусерлем в тому, очевидність буття світу (*Dasein*) не аподиктична, так як і ідея буття Бога (але лише в площині філософських спекуляцій), оскільки "аподиктична очевидність... стверджує буття очевидних в ній речей чи пов'язаних з ними обставинами, проте одночасно за допомогою критичних рефлексій розкривається як проста не мислимість їх небуття" [Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. Складнева. – СПб.: Наука,

2006. – С. 70], але водночас висуваємо гіпотезу про аподиктичну очевидність чистого "Я" у Декарта, при цьому зауважуючи його часову обмеженість і його діалектичне зняття ідеєю Бога. Метод промислювання *cogito* відрізняється від методу, запропонованого Декартом: Гуссерль прагне відкрити ті сутнісні елементи *cogito*, які, на його думку, не помітив Декарт. Перш за все – це інтенційний характер *cogito*, тобто для Гуссерля свідомість завжди виступає як направлена на-, як свідомість про щось. Декарт не заперечував спрямованості свідомості на предмет, але він не відмітив, що це стосується не об'єктів, зовнішніх по відношенню до свідомості, а інтенційно самоданих об'єктів.

Вочевидь, Гуссерль на відміну від Декарта розщеплює не тільки протяжність і мислення, а також саме *cogito*, розуміючи його як каузальність явищ або мисленнєвих актів. Аподиктична база для всіх можливих наук – трансцендентальний суб'єкт, лише він один володіє аподиктичним існуванням. Якщо ми через самих себе охоплюємо всю сукупність операцій, за допомогою яких нам дається об'єкт, то це означає, що ми здійснюємо якийсь винятковий акт, в аспекті якого ми і об'єкт пізнання повністю збігаємося. Іншими словами, діяльність нашого мислення, робота нашої свідомості, збігається з виникненням об'єкту мислення. Щоб здійснювалося пізнання істини, повинна мати місце відповідна свідомість, тобто такий суб'єкт, в якого акт мислення і знання збігається. Постулювавши мисляче "Я" в якості першореальності, Декарт тим самим вказує, що свідомий початок має бути єдиною організуючою субстанцією всього різноманіття речей. Ймовірно, Декарт говорить: весь корпус наших понять, – це все, що ми знаємо, і можемо знати – може бути розглянутий з одного вихідного положення і заснований на цьому положенні, але вже не у вигляді емпірично незв'язного різноманіття розрізнених пізнань, а у вигляді деякого цілого, деякої системи. Водночас "Я" означає мислення, а не самосвідомість, хоча ми й спостерігаємо наявний процес тотожності чистого "Я" практикам *cogito*.

З усього вище зазначеного ми робимо висновок, що Декарт проник за поріг трансцендентального суб'єкта, він міг би сказати про аподиктичність інтенційних об'єктів, розглядати структуру свідомості з позицій аподиктичності, але прийшов до інших висновків: ці ідеї були закладені в мене тим, чия природа більш довершена ніж моя, тим, хто поєднує в собі всі звершення моєї уяви, – Богом. Відповідно цей онтологічний (або психічний) доказ буття Бога не є аподиктичною очевидністю, і сфера чистого "Я" наповнюється такою кількістю трансценденції, ретенції стають незрозумілими для площини трансцендентального суб'єкта, що про аподиктичність мова йти вже не може. Бог, на думку Гуссерля, не може виступати запорукою існування трансцендентального его, оскільки сфера інтерсуб'єктивності не розвивається за допомогою презентації.

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

ПРОБЛЕМИ "СОВІСТІ" В СОЦІАЛЬНІЙ ЕТИЦІ Е. ФРОММА

Немає більш гордої заяви ніж сказати "Я буду діяти по совісті". Протягом всієї історії люди відстоювали принципи справедливості, любові і правди на противагу всім видам тиску, який чинили на них, щоб змусити відмовитись від того, що вони знали і в що вірили. Якщо б не було совісті, людство вже давно б застрягло на своєму, повному небезпеки, шляху.

Совість в її різноманітних емпіричних проявах – справа досить заплутана. Еріх Фромм виділяє два види совісті: авторитарну і гуманістичну.

Авторитарна совість – це голос внутрішнього авторитету: авторитету батьків, держави, або будь-кого, хто буде авторитетом в тій чи іншій культурі. Авторитарна совість регулюється страхом покарання і надією на винагороду. За умови, що в людини домінує авторитарна совість, в неї не має відчуття вини, в неї постійно присутнє відчуття страху.

Чиста совість – це усвідомлення, що авторитет задоволений тобою.

Винна совість – це усвідомлення, що він тобою не задоволений.

Людина більше за все боїться не покарання, а того, щоб не бути відштовхнутою авторитетом.

Парадоксально, що авторитарна винна совість – це результат відчуття сили, незалежності, плідності і гордості, а авторитарна чиста совість – породження почуття покірності, залежності, безсилля і гріховності.

Парадокс в тому, що авторитарна винна совість є основою для "чистої", а чиста совість у того хто володіє нею повинна породжувати почуття провини.

Інтериоризація авторитету має два значення: перше – людина підкоряється авторитету; друге – вона бере на себе роль авторитету, ставлячись до себе з такою ж суворістю і жорстокістю.

Залежність від ірраціонального авторитету веде до слабості волі у залежної людини, і в той же час те, що паралізує волю, посилює залежність. Так утворюється замкнене коло.

Наприклад, самий ефективний спосіб ослабити волю дитини – це викликати в неї почуття провини.

Гуманістична совість – це наш особистий голос, даний кожному людському створінню і незалежний від зовнішніх санкцій і похвал; це реакція всієї нашої особистості на її правильне функціонування, або на порушення такого. Совість оцінює виконання нами людського призначення, вона є (на що вказує корінь слова со-вість) "вістю" в нас, "вістю" про наш відносний успіх або поразку в мистецтві життя. Отже, совість – це наша реакція на самих себе; це голос нашого справжнього Я, який

вимагає від нас стати тим, чим ми потенційно є. Гуманістичну совість можна назвати голосом нашої любовної турботи про самих себе.

Ціль гуманістичної совісті – плідність, а значить, і щастя, оскільки щастя обов'язково супроводжує плідне життя.

Парадоксальність і трагізм ситуації людини в тому, що її совість слабка за все тоді, коли вона більше за все потребує її.

Другою відповіддю на питання про неефективності совісті є наше небажання слухати і – що ще важливіше – наше незнання, як слухати.

Слухати себе так важко тому, що це мистецтво вимагає здатності, яка рідко зустрічається в сучасній людині – здатність залишатись на одинці з собою. Більше того, у нас розвинувся страх самотності. Може ми боїмося перспективи зустрітись з собою?

Здавалося би, людина цілком успішно може заглушити в собі голос совісті. Але є один життєвий стан, в якому заглушити в собі голос совісті не вдається: цей стан – сон. Але трагедія в тому, що коли ми чуємо, що наша совість говорить нам уві сні, ми не в стані діяти, а коли ми в стані діяти, ми забуваємо те, що ми дізнались уві сні.

В реальності, авторитарна і гуманістична совість, звичайно в будь-якій людині невіддільні і не взаємовиключаючі. Навпаки, реально в кожній людині є дві совісті. Проблема в тому, щоб розпізнати силу кожної з них і їх взаємовідношення.

І.В. Бабійчук, студ., НаУКМА, Київ
iryna.babychuk@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЛЮБОВІ У ПЕРСОНАЛІСТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

Микола Бердяєв – один з найвидатніших представників російської філософії початку XX століття. В основі філософування мислителя лежить персоналістичне вчення, відповідно до якого особистість визначається як первинна по відношенню до буття реальність, головними атрибутами якої є свобода та творчий потенціал.

У персоналізмі М. Бердяєва протягом його філософської творчості відбулась значна еволюція. Її можна позначити як рух від ієрархічного до екзистенційного персоналізму. Перший з них ґрунтувався на ідеях буття як сукупності духовних субстанцій-монад, що перебувають у ієрархічному відношенні між собою, та історичного поступу, який має своєю ціллю реалізацію досконалого світоустрою. Ці ідеї пов'язані з концептом всеєдності як органічної єдності світового буття зі збереженням індивідуальної відокремленості кожного з його елементів, що висловлений у творчості інших попередників та сучасників М. Бердяєва (В. Соловйов, С. Франк, Л. Карсавін та ін.). Внаслідок зміни філософських переконань мислителя в напрямку від універсалізму до партикуляризму відбувається перехід на позиції екзистенційного персоналізму, відповідно до якого абсолютно суверенна особистість протиставляється ієрархічному світові природи та історії.

Тема любові як одна з ключових у філософії М. Бердяєва еволюціонує разом із розвитком персоналістичних поглядів мислителя. На першому етапі філософського осмислення проблеми в центр уваги потрапляють такі питання: антагонізм особистісного та родового принципів в любові; протиставлення любові-закоханості (еросу) та любові-співстраждання (агапе) з наданням абсолютної переваги першій з них; творчий характер та свобода любові, яка проте є не земною, людською сваволею, а божественною волею та покликанням людини. Смысл любові вбачається в злитті з іншим як своєю полярною і разом з тим тотожною індивідуальністю, а її ціль – у містично-любобному єднанні всіх істот та речей світу. Любов визнається такою, що має космічну, надіндивідуальну природу. Завдяки їй людина долучається до "космічної світової ієрархії", розкриваючи в собі свою особистісну сутність.

У пізньому персоналізмі М. Бердяєва характерною рисою особистісного існування визнається відкритість, можливість виходу за власні межі, або трансцендування. Особистість з необхідністю перебуває у стосунку до іншого, найдосконалішою формою якого є любов. Ціллю любові є міжособистісне єднання "я" і "ти", де будь-який третій – зайвий. У філософських міркуваннях мислителя зникає розбіжність любові-закоханості та любові-співстраждання. Їхня єдність визнається необхідною умовою істинної любові. Окремо ерос і агапе самі по собі вважаються джерелом рабства людини. Любов у найвищому її смислі, відповідно до вчення мислителя, є взаємостосунками "я" і "ти", у яких обое виступають як конкретні, вільні, автономні особистості.

В екзистенційному персоналізмі М. Бердяєва здійснюється заперечення як колективізму, так і індивідуалізму. Персоналістична концепція філософа базується на ствердженні вільної і первинної щодо будь-яких колективних спільнот реальності, сутнісними ознаками якої є суб'єктивність та здатність до трансцендування, завдяки чому вона не є замкненою і егоцентричною, а знаходиться у взаємозв'язку з іншими особистостями, найвищим ступенем якого є любов.

Л.А. Батаєва, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

О.А. Олейник, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ldml.bataeva@gmail.com

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПОИСК АЛЬТЕРНАТИВ

Возникнув непосредственно из бурного развития когнитивных наук во 2-й половине XX века и существуя только в контексте открытий и экспериментов в этих дисциплинах, англоязычная аналитическая философия сознания к концу XX века становилась всё более популярной и влиятельной. Но в конце XX-го – начале XXI-го века, в момент, казалось бы, наивысшего расцвета аналитической философии, обнаружилось и её крайне неуверенное, двусмысленное положение. С одной стороны,

она успешно выполняла связующие функции между разнообразными когнитивными дисциплинами, способствовала продуктивному диалогу между ними (чего стоят одни только Туссанские конференции), предлагала интересные и плодотворные гипотезы, эксперименты (в том числе мысленные), проекты и теории, способствовавшие решению разнообразных проблем, связанных с сознанием. С другой стороны, постепенно накапливались данные, принципиально неписываемые в своей совокупности ни в одну из предлагаемых аналитикой моделей (так, например, было создано множество частных теорий о разных областях человеческой психики, таких как вербальное и невербальное поведение, восприятие, обучение, развитие, однако эти частные теории плохо связаны между собой, и уж во всяком случае не могут быть объединены в универсальную теорию; неопределённость онтологического статуса сознания также делает невозможной разработку некой единой, удобной для работы его – то есть, сознания – модели), что отнюдь не способствовало прояснению главной проблемы, известной как "mind-body problem", которую до сих пор не удалось удовлетворительно разрешить. Кроме того, внутри самой аналитики появились мыслители, так или иначе отрицавшие либо методологию, либо установки самой аналитической философии (Сёрл, МакГинн, Нагель, Хомский) и выражавшие всё большие сомнения в возможностях решения проблем, связанных с сознанием.

Стоит разобраться, что же привело к тому, что законодательницу философской моды подвергли жёсткой критике её прежние поклонники. Надо сказать, что длительное время программа аналитической философии развивалась строго в рамках парадигмы, заданной ещё Декартом. То есть, сознание мыслится как сущность, способная быть инвариантом по отношению к телу, иными словами, сознание и тело представляются сущностями, связанными друг с другом контингентно. В этом ключевом пункте аналитическая философия критикуется не только изнутри (Сёрл, Нагель), но и открыта для нападков со стороны психоанализа, марксизма и философской герменевтики Рикёра. Далее, сознание возникает моментально (рассматриваются различные варианты соотношения во времени с "его" телом). Однако, как показывает Сёрл, такая позиция полностью игнорирует социокультурную реальность; также стоит отметить, что она ничем не может доказать свою предпочтительность при сопоставлении с другими моделями, представляющими сознание как сложную психодинамическую структуру (марксизм, психоанализ). Наконец, нерешённые проблемы породили необходимость в ревизии самого категориального аппарата философии сознания (например, Сёрл и Хомский демонстрируют принципиальную неясность понятия "тело"). Таким образом, имплицитно содержащееся в аналитической философии картезианское требование ясности и отчётливости оказывается невыполненным. Впрочем, и сам Декарт не смог следовать ему в своей философии. Всё это приводит к тому, что ряд мыслителей отказывается рассматривать проблему "сознание-тело" как проблему-головоломку (puzzle), но предпочитает говорить о "тайне сознания" (Нагель, МакГинн).

Между тем, стоит рассмотреть ещё один немаловажный аспект философии сознания, а именно, исследования в области "mind-brain problem". В первую очередь нужно обратить внимание на подмену проблемы. То есть, изначально декларированный поиск связи сознания и тела привёл к тому, что из "тела" был выделен конкретный орган, в котором и должна была осуществляться эта связь. Дальнейшие исследования с использованием новейших достижений и открытий нейронаук были сосредоточены на мозге, а тело оказалось забытым. Таким образом, проблема "сознание-тело" была трансформирована в проблему "сознание-мозг", а корректность подобной трансформации является по меньшей мере сомнительной.

Описанные выше проблемы аналитической философии позволяют заключить, что на данный момент она находится на грани серьёзного кризиса, а значит, пришло время пересмотреть исходные предпосылки в исследовании сознания, используя материал альтернативных концепций. Во-первых, связь между сознанием и телом должна принять иной характер. То есть, для каждого тела, уникального с точки зрения как психосоматических свойств, так и культурно-исторического опыта, сознание также уникально; и как не может быть двух одинаковых по жизненному опыту тел, так и не может быть одинакового сознания у двух и более организмов. Во-вторых, стоит отказаться от сведения тела к мозгу и в полной мере осмыслить ленинско-ильенковскую формулу: "Мыслит не мозг, но мыслит человек с помощью мозга". В-третьих, следует по-новому рассмотреть и переоценить влияние социокультурного окружения на формирование сознания конкретного индивида.

Л.С. Боднарчук, студ., КНУТШ, Київ
lovechik@inbox.ru

ПОГЛЯДИ НА РЕЛІГІЮ БЕРТРАНА РАССЕЛА

Бертран Рассел був одним з найбільш впливових противників християнства. Коли він отримав Нобелівську премію в галузі літератури (1950), його називали одним з тих "хто постійно фігурував в якості захисника людства і свободи думки". Він був захисником скептицизму і постійним критиком християнства. Тим не менш, Шведська Академія дала йому звання "однієї з найбільш раціональних та гуманних людей в світі".

6 березня 1927 в Лондоні Бертран Рассел виступив з лекцією під назвою "Чому я не християнин", в якій виклав власні заперечення християнської віри. Рассел напише: "Я держусь того жє взгляда на религию, что и Лукреций. Я считаю ее болезнью, порожденной страхом, и источником неисчислимых страданий для человечества." [Рассел Б. "Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?"]. Філософ критикує розходження між самим вченням Христа та тими вчинками, які роблять так звані християни. Важливо відмітити, що автор не тільки про християнство говорить в такому контексті, а й, наприклад, про буддизм: "Будда был милым и образованным человеком; на смертном одре он смеялся над

учениками, полагавшими, что он бессмертен. Но буддийские жрецы, живущие, например, на Тибете, – это невежественные и в высшей степени жестокие тираны" [Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию]. Концепція гріха є основою християнської релігії, на думку Б.Рассела: "Концепція гріха, неразрывно связанная с христианской этикой, необычайно вредна, ибо дает выход садизму, который люди начинают считать законным и даже благородным делом" [Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию]. Саме через страх перед покаранням людина живе в оцій, на думку Б.Рассела, вигаданій гріховності. Говорячи про недоліки релігії, яка тримає людину в постійному страхі перед вічним покаранням і таким чином навпаки приводить людину до стану агресії та різних психологічних відхилень, він відмічає й позитивний вплив релігії на людство. Тут мається на увазі те, що ми повинні взяти в релігії: "В христианстве кое-что хотелось бы сохранить: это – поклонение, смирение, любовь. Поклоняются в этой религии богу; смиряются перед неизбежным, этой волей божьей; любовь испытывают к ближним своим, врагам и вообще ко всем людям" [Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию]. Рассел розрізняє поняття релігії і церкви. Релігія, на думку філософа є соціальною. Ця соціальність породжена саме церквою. Тільки церква з часом могла змінювати постулати, виправдовувати те, чого ще століття назад не визнавала.

Говорячи про існування Бога, Бертран Рассел впершу чергу піддає критиці аргумент першопричини, стверджуючи, що якщо для всього є першопричина, то для Бога також вона повинна бути: "В самом деле, если все должно иметь причину, то должен иметь причину и бог. Если же может существовать нечто, не имеющее причины, то этим нечто сама природа может быть ничуть не хуже бога, так что аргумент первопричины абсолютно недействителен" [Рассел Б. Почему я не христианин].

Щодо питання про Ісуса Христа, то Бертран Рассел піддав сумніву його існування, чим викликав різку критику стосовно того, що проігнорував велику кількість історичних документів та досліджень істориків. Уейн Джексон в роботі "Responding to Russell on Christ" напише, що Б.Рассел брав уривки з Євангеліє і їх розглядав на свій розсуд і в такому світлі, яке було вигідним йому. Все ж Б.Рассел не заперечує тих заповідей Ісуса Христа (якщо не задумуватись над його існуванням), які справді могли б допомогти людству, якби воно їх дотримувалось. "Учение Христа, как оно изложено в евангелиях, имеет очень мало общего с этикой христиан" [Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию]. Він називає недоліки Ісуса Христа як "претендента на людинолюбця". Наприклад, цитуючи Послання з Євангелія, він дає їм свою оцінку. "А Христос, как он изображен в евангелиях, несомненно, верил в вечное наказание, и мы неоднократно находим места, в которых он исполнен мстительной злобы против людей, не желавших слушать его проповеди, отношение к инакомыслящим..." [Рассел Б. Чому я не христианин]. Рассел звинувачує Христа в зневажливому ставленні до жінки, до матері (знову ж таки наводячи цитати з Євангеліє), в його жорстокості,

гніві до непокірних та іновірців, в тому, що він може проклинати. "Мне думается, что я лично поставил бы Будду и Сократа в обоих этих отношениях выше Христа". Ошо зазначав, що коли Рассел написав книгу "Чому я не християнин", однією з перших причин, яку він навів – є те, що Ісус виглядає абсурдним. "Рассел говорит: "Если я признаюсь во всех грехах, которые я совершил, а так же во всех грехах, о которых я только думал, но никогда не совершал, вы не сможете дать мне больше, чем пять лет тюрьмы. Но вечный ад?..." [Ошо. Про Ісуса і Християнство].

Рассел передбачливо частково захистив себе від реакції на його закиди щодо релігії та церкви. Він називав себе агностиком, говорив, що ні в чому неможливо бути впевненим і будь-яка філософія є суперечливою. Проте філософ піддав нищівній критиці релігію, як соціальне явище, яке привело до катастрофічної кількості смертей, піддав сумніву істинність існування Ісуса Христа, назвав християнську релігію, започатковану в її церквах "противником етичного прогресу в світі". Якщо людина хоче будувати новий світ, вона повинна бути відкритою, відкинути абсурдні християнські догмати. Світ, на думку Б.Рассела потребує раціонального знання, інтелекту, доброти та свободи людської.

О.П. Варениця, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
varenizya@ukr.net

ОБРАЗ ФИЛОСОФА В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СУЧАСНОСТІ: Ж. МАРИТЕН VS Р. ПОРТИ

Незважаючи на те, що вже впродовж тривалого часу філософія виступає в інституціалізованій формі наукових та освітніх установ, однією з головних особливостей сучасного філософування є переосмислення її ролі, місця та особливостей в культурі. Якщо взяти до уваги, що у філософському дискурсі сучасності елімінуються межі між різними напрямками філософії, переглядаються усталені критерії класифікації філософських текстів, то цілком закономірною є актуалізація теми образу філософа. Проблема ідентифікації філософа, яка належить до так званих метафілософських проблем, тематизує питання взаємозв'язку образу мислення та образу життя філософа.

Розмірковуючи про призначення філософа у сучасному суспільстві, Жак Марітен визначає його як людину, яка шукає мудрість та істину (іронічно зауважуючи, що в царині мудрості ніколи не було перевиробництва). Філософ "демонструє те, що в людині є вічним, він стимулює нашу жагу чистого, незацікавленого пізнання, досягнення тих фундаментальних реалій, – які зачіпають природу речей, природу духу, самої людини, Бога, – що вище і незалежно від усього..." [Марітен Ж. Філософ во граде // Путь в философию: Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 275].

Двома головними аспектами діяльності філософа у граді, з точки зору Ж.Марітена, є істина та свобода. Присвячуючи себе умоглядній меті,

філософ нагадує суспільству про абсолютний і непохитний характер істини. Ще одне завдання, яке реалізує філософ у суспільстві, – це теза про свободу як умову мисленнєвої діяльності. Філософ повинен відкрито висловлювати власні погляди і відстоювати істину, але він не має права нав'язувати свої думки з приводу вирішення соціальних проблем, щоб не перетворитись на диктатора. Справжній філософ, як підкреслює Ж.Марітен, повинен проявляти себе через моральну філософію, яка орієнтована на універсальні цінності.

Проте, будучи служителем істини, філософ не може залишатись осторонь нагальних суспільних проблем та власне людських справ. Як влучно висловлюється Ж.Марітен, у наш час філософ не може зачинитись у башті із слонової кістки: він повинен цікавитись суспільно-політичним життям, а отже виявляти політичну ангажованість. Така можливість може реалізовуватись лише за умов демократичного суспільства, яке ґрунтується на свободі, як вищій цінності. Існування суспільства, на думку Ж.Марітена, не можливе без філософської мудрості: вона допомагає віднайти справжню мету людського життя. Філософія – це незацікавлена діяльність, вона – не утилітарна активність і саме тому вона потрібна людям. Крім того, суспільству потрібні філософи: "Навіть, коли філософи помиляються, вони подібні до дзеркала у висотах духу, до глибинних потоків, які приховано працюють у людському розумі в кожную історичну епоху (і чим більш вони великі, тим більш активним і могутнім буде сяяння цього дзеркала)" [Там само. – С. 274].

Запропоноване Ж.Марітеном розуміння філософа корелюється з парадигмальним образом філософа як мудреця, служителя істини, верховного судді, який був заданий Платоном та Кантом. Онтологія, як зауважив Дж.Ваттімо, уповноважувала філософів на виконання певного завдання – бути правителем чи радником правителя. Філософ виступав як мудрець, що знає остаточні відповіді на усі питання та безумовні надісторичні закони необхідності.

Традиційний образ філософа проблематизує Річард Рорті, кардинально змінюючи при цьому напрям його діяльності – від минулого (вічності) до майбутнього. Завдання філософів не зводиться лише до примирення старого і нового, пояснення спадкоємності між минулим та майбутнім, а полягає в тому, щоб зробити майбутнє відмінним від минулого. "Філософи, – зазначає Р.Рорті, – будуть потрібні для того, щоб поєднати нові словники Дарвіна або Фрейда із старими способами самовираження, щоб пов'язати старе і нове" [Философия без оснований. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. – 1996. – № 8. – С. 134]. Філософ – це поліграматик, сократичний посередник між різноманітними дискурсами, між традиціями і народами, між сферами культурної активності. Сьогодні він не повинен претендувати на роль, подібну до мудреця або жерця. Його призначення, як наголошує Р.Рорті, пов'язане насамперед із запитами суспільства й у цьому він має наближатись до інженерів та юристів, вирішуючи проблеми, що виникають в конкретних ситуаціях. У вільних суспільствах завжди буде потреба у діяльності філософів, адже вони – служителі демократії.

Отже, визначальною особливістю неопрагматистського вчення Р.Порті є депривілеїзація образу філософа, яка не лише оприявнює тенденцію до зменшення ролі і значення філософів в сучасній культурі, але й обумовлює зміну статусу філософії. Проголошуючи необхідність для сучасної філософії рухатись від сцієнтизму до гуманітарності, Р.Порті гранично наближає філософію до літератури, причому спільною і для філософії, і для літератури є опозиція публічне – приватне (яка відіграє важливу роль у його вченні). Відповідно існує два типи філософування, що обумовлюють існування двох категорій філософів: Вітгенштайн, Гайдеггер та Дерріда розглядаються як приватні, тобто такі, що прагнуть до особистої досконалості, а Дьюї, Габермас та Ролс – як публічні, тобто соціально-корисні, діяльність яких пов'язана із суспільно-значущими завданнями [Там само. – С. 136].

Сьогодні позиціонування філософів в академічному, публічному та медійному просторах значною мірою визначає сприйняття і статус філософії у суспільстві. При цьому важливою умовою розгортання філософії є демократія (на це вказують і Ж.Марітен, і Р.Порті), адже свобода – один з головних аспектів діяльності філософа.

С.М. Гейко, канд. філос. наук, НУБІП України, Київ
svetageiko@rambler.ru

ІРОНІЧНИЙ МОДУС ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО ПАСТИШУ (Ф. ДЖЕЙМІСОН)

Постмодернізм – це багатоманітне теоретичне поле духовного розвитку в самосвідомості західної цивілізації. Виступаючи багатоманітною духовною тенденцією в філософії, він маніфестує себе не як послідовник та спадкоємець Модернізму, а як емансипатор свідомості цивілізації від ідеалів-ідолів минулої епохи, що гальмували та обмежували багатовіковий процес самореалізації особистості. Постмодерністська стратегія емансипації від будь-яких обмежень характеризується тим, що ідеали та досягнення попередньої епохи, які виходили з абсолютизації людської суб'єктивності, стали лише часткою рухливої структури постмодерністського тексту.

Така ситуація свідчить про те, що Постмодернізм можна вважати викликом модерністському проєктові саморефлексивної суб'єктивності, критики раціональності та безмежної свободи, які характеризують попередню епоху. Відбувається напружений пошук нової парадигми знання, нової методології, нового світосприйняття, нового розуміння відношення "об'єкт-суб'єкт". Так, висуваяться нові принципи формування категоріального апарату філософії, серед яких поняття: "події" і "ризми" у Ж. Дельоза, "епістем" у М. Фуко, "письма" і "реконструкції" у Ж. Дерріда, "інтертексту" у Ю. Кристєвої, "кодування тексту" у Р. Барта та "подвійного кодування" у Ч. Дженкса, "мета розповіді" у Ж.-Ф. Ліотара, "пастиш" у Ф. Джеймсона, "ліберального іронізму" у Р. Порті тощо. Всі ці поняття описують єдиний культурний код.

Завоювавши життєвий простір у майже всіх сферах культурної самореалізації людини, Постмодернізм реорганізує стосунки людини та абсолюту у специфічних умовах плюральності та неоднозначності, забарвленої несерйозністю. Мінливі відношення (моно-, тео-, полі-, а-, серйозність, іронія) розхитують уявлення про абсолют, роблять стосунки з ними максимально індивідуалізованими. Позитивний потенціал постсучасності як раз і полягає в конструюванні ним способу буття в умовах культурно-символічної вторинності означення: "відповідь постмодернізму модернізму, – як пише У. Еко, – полягає у визнанні минулого: якщо його не можна зруйнувати, бо тоді ми доходимо до повного мовчання, його потрібно переглянути, – іронічно, без наївності" [Еко У. Постмодернізм, іронія и занимательность. Заметки на полях "Имени розы" // Иностранная литература. – 1988. – № 10. – С. 101–102].

Отже, феномен іронії набуває у філософії Постмодернізму особливого статусу, фундованого ідеєю неможливості ні первозданності в онтологічному, ні оригінальності в творчому смислах. Усі теоретики Постмодернізму вказують, що пародія в ньому набуває іншого обличчя і функції порівняно з традиційною літературою. Ця специфічна особливість постмодерністської пародії одержала назву "пастиш" (від італійського *pasticcio* – опера, складена з уривків інших опер, суміш, попури, стилізація). На перших етапах осмислення практики Постмодернізму пастиш тлумачився або як специфічна форма пародії, або як автопародія.

Американський теоретик Ф. Джеймисон дав найбільш авторитетне визначення поняття "пастиш", охарактеризувавши його як основний модус постмодерністського мистецтва. Оскільки пародія "стала неможливою" через втрату віри у "лінгвістичну норму", або норму верифікованого дискурсу, то на противагу їй пастиш виступає одночасно і як "зношування маски" (тобто у традиційній функції пародії), і як "нейтральна мімікрія, без прихованого мотиву пародії, без сатиричного імпульсу, без сміху, без цього відчуття чогось нормального, що жевріє десь у глибині, у порівнянні з чим об'єкт наслідування постає вельми комічно. Пастиш – це біла іронія, яка втратила своє почуття гумору: пастиш співвідноситься з іронією так само, як одна цікава річ, сучасна іронічна практика, співвідноситься з тим, що Уейн Бут називає стійкими і комічними типами іронії, скажімо, XVIII ст." [Jameson F. Postmodernism and consumer society // The antiaesthetic: Essays on postmodern culture. – Port Townsend, 1984. – P. 114].

Ідея "зношування маски" у Ф. Джеймисона може бути віднесена й до самої стилістики пастишу, конституюючи самототожність суб'єкта не як тотожність певній масці, а як самість, що стоїть за безліччю масок, та інтегрує цю безліч воедино й відкриває в ній як відмінну від інших. Аналогічна ідея У. Еко про можливість крізь арабески культурних значень, що втратили у своєму плюралізмі початкову сакральність безсумнівної єдності й претензії на репрезентацію сутності, бачити об'єкт як такий – "ню" крізь купу костюмних ідентифікацій. Умовою можливості такої перспективи є свобода як свобода інтерпретацій і нарацій.

Багато художніх творів постмодерністської стилістики відрізняються перш за все свідомою настановою на іронічне співставлення різних літера-

турних стилів, жанрових форм і художніх течій. При цьому іронічний модус постмодерністського пастишу, в першу чергу, визначається негативним пафосом, спрямованим проти ілюзіонізму мас-медіа і масової культури.

З огляду на двоплановість іронії розум і уява виявляються у постійному стані гри. На місце глибокодумності символів і вічних цінностей культури поступово приходять формотворчість й обігравання змісту, інтерпретація й імпровізація. Іронія є способом поєднання культури, в якій відбувається перманентна переоцінка цінностей і ментальності, яка перебуває у стані постійної недовіри. Постмодерністська гра ідіосинкразій та ексцентричностей не легітимізує жодну з норм, що сприяє визначенню іронізму у Ф. Джеймсона як "пастиш".

К.С. Гончаренко, студ., КНУТШ, Київ
agneshka13@yandex.ru

ПЕРФОРМАНС ПОСТМОДЕРНОГО "Я": ОМАНЛИВА ЗВАБА

"Чого боятися: царствenna душа, у мить забуття,
краб розпусти, восьминіг безхарактерності,
акула особистої нищості, удав відсутньої моралі,
вироджений равлик ідіотизму"
Юлія Крістева

Ж. Лакан якось зауважив, що норма – це специфічна форма психозу, травматично не піймана в символічну павутину, постійно відстоююча власну "свободу" від символічного порядку. Опозицію між "крайнім психом" збоченим до нормальності та звичайною, "надприродно" дивною людиною можна побачити у роботі С. Жижека "Как простота означает странность, а психоз становится нормой". Постмодерний світ – це світ "багато-векторного я", котре намагається підлаштуватися до будь-якої ситуації, шукає нові варіанти та іпостасі власного самовираження постійно змінюючи ідентичність. Це те "багатоманітне я", що не вірить в звичайну простоту і вважає її збоченням. "Синдром хамелеона" – це норма, що осідає темним осадом недовченості. Постмодерний світ не фокусується на простоті. Це світ людей, котрі в справжньому щирому захопленні вбачають "награність", людей, котрі в кожному висловлюванні шукають свіжий повіт невидимого карнавалу людей, котрі потопаячи у власній холодності, загубили справжність, і не бачать, чи намагаються не бачити тієї, що існує.

"Нормальне постмодерне Я" не в змозі помітити невичитаний безконтрольний порив, проходить "повз" і лунатично-щемлива, місячним сяйвом розіллється в пустелі саксофонна туга звичайної незбагненності. "Дивність" в простоті, звичайній простоті. "Дивний" – з облудно лінкуватою грацією та червоною лампочкою на лобі, що жхатить немов застережне табло. Однак не варто поспішати кваліфікувати подібні випадки як патологічні. Дивний – простий, простий – дивний: двозначність – ризикована. Той хто на сьогоднішній день є справжнім, звичайним звісно не потрапляє на батут суспільного захоплення. Якщо "нормальне" Я постійно відстоює власну свободу, обирає саме ту, а не іншу для нього бу-

де досить складним завданням збагнути весь смак "in einem frei in sich selber ruhenden Menschen", тобто "бути вільно в собі самому упокоїєною людиною". У свою чергу "звичайному" Я знайоме відчуття простої людяності, котра світиться в максимальній спроможності бути простим. Таке Я потопає в "запаморочливій" свободі з усіх боків: запаморочлива свобода – це свобода бути самим собою, це наче грати в чотири руки по всій клавіатурі, натхненність, імпровізація, вивільнення сміхотливої іскристої енергії, в якій кожна нота то черговий натяк, дотеп, відтінок. Це єдино можливий шлях, котрим можна простувати полишивши колію приреченості бути завжди схожим на свіжовідреставроване полотно: тобто підлаштованим до кожної ситуації, чергової ролі, без відчуття зручності чи комфортності з жалюгідною театралізовано-показною збудженістю від будь-якої атмосфери.

Власне до такої ситуації варто вносити терапевтичну ясність. Слід розчаклувати опозицію між "дивністю" та "нормою" через відігнання партії ударних поза монотонністю повтору та безтямним перемирюванням ступою. Чому існує опозиція та як її розмежовувати, можна показати на прикладі "авторства", "творчості".

В сучасному світі всі досить схожі один на одного. Виникає таке відчуття, що обличчя схожі між собою і неначе розтяглися як кола по воді, в якій потопає оригінал. Вони ярмарково-строкаті, містяться в одному тиглі потоком тиражу невротиків та психопатів. Ці обличчя постійно, лише й займаються тим, що пережовують одну думку до повної втрати смаку. Звісно це викликає бенкет для зору. Такі обличчя бачать сні лише в асфальтно-сірих тонах, з котрих сюжет не протискується в денну тям. Вони не в змозі вловити легкий присмак безумства у нічному жах-тінні: не в змозі вийти за межі правил кимось надиктованої гри, як і не спроможні створити щось власне, цінне: ніколи не підуть на блудні вогники якогось потаємного смислу.

Цитуючи Якоба Бьоме можна пригадати наступне: коли у диявола запитали, чому він полишив небеса, він відповів, що хотів бути автором. Той хто, хоче стати автором, ніколи суцільно не погодиться на гру та її правила, що вже існують. Звичайно, що краще користуватися тим, що вже маєш, однак можна хоча б спробувати змінити "картинку". Нам все вже дано в вигляді порізаних скалок дійсності: фрагменти, подробиці, кольорові фішки якоїсь великої, неосяжної головоломки, з яких обираємо ті, що нам в кайф (це досить безневинне заняття), однак good question виникає з того, що фішки досить часто, не вдається стулити до купи, адже існує невидимий план самостійної пульсації. Залишається максимальна самовіддача себе спільному великому "проекту". Адже як невідживлювані енергією зустрічної думки, згасають та мало-помалу вихолодають тексти так і не може з'явитися чогось нового від постійно прокрученого уявою одного й того ж кадру з постійним змішаним відчуттям не до кінця зіграного спектаклю. Звичайному Я не потрібна гра воно саме вже відпочатково є серцем оперної увертюри.

Нормальна людина обирає зручність без ризику, без "неустойки". Вона інфікована страхом: він уповз до неї крізь стіни з їдким протягом.

"Звичайне" Я не підвладне страху. Спробувавши одного разу "прямий контакт" їй залишається весь час побиватися до досягнення максимально точного зібрання пазлів; до головоломки індивідуальний допуск.

Перед нормальною людиною завжди маячить ультиматум продукування, висунутий іншою людиною. *Producere*: "продукування" чи то "виробництво" – звісно це не матеріальне виготовлення, а швидше за все "виведення чогось в ранг видимого", тобто "показ" чи "пред'ява". "Прои-зводить – значит насильственно материализовать то, что относится к другому порядку, к порядку тайны и соблазна. Соблазн – это то, что всегда и везде противостоит производству, соблазн изымает что-то у строя видимого, он направлен против производства, которое занято тем, чтобы делать очевидным, неважно, идет ли речь об очевидности вещи, цифры или понятия" [Бодрийар Ж. Забыть Фуко. – СПб., 2000. – С. 49]. Для нормальної людини все має продукуватися, прочитуватися, ставати реальністю, видимістю, відмічатися знаком ефективності продукування: все має бути передано в руки сил систем понять, має бути акумульовано та підлягати опису і переліку. Сфера нормальної людини – це сфера де панує демонстрація монструозності (тобто людині потрібне постійне визнання, принаймні вона цього прагне). В універсумі продукування не існує місця навіть на тінь "зваби" для нормальної людини.

Звичайне Я в змозі тішитися кожною ознакою власної присутності в світі. Воно може не прагнути постійного highway, а простувати стежиною чи навіть путівцем. Хоча швидкість – це прерогатива "звичайних". Несучись по хайвею життя на великій швидкості, звичайна людина, проноситься крізь тонелі-перешкоди досить швидко і не так болісно. Виїжджаючи з них вона неначе знову народжується, але вже з відміткою-нашаруванням тих чи інших обставин. "Нормальна" ж людина просто прямує своїм шосе на середній швидкості і в'їжджаючи до тунелю постійно намагається притиснутися до стіни, зменшує швидкість: її жахає темнота, на неї тисне простір. І так перед черговим тунелем вона просто, колись, зупиниться.

Можна бути головним героєм "Психозу" А.Хічкока, тобто нормальним психопатом і таким чином випромінювати певну "справжність". Але це інша історія, тому що в сучасному світі кожен просто намагається звабитися на "невротичність" чи "психопатство", позбавляючи себе власного ества. Досить часто перед людиною постає питання "коли ж я буду нормальним?" То так як "ніколи" – це пароль безнадії, може й не варто піддаватися оманливій звабі нормальності, а просто лишатися звичайним.

Р.М. Гречкосій, студ., КНУТШ, Київ
Ruslan_gre@mail.ru

РОЗУМІННЯ "НАДЛЮДИНИ" В ФІЛОСОФІЇ Ф.НІЦШЕ

Концепція надлюдини, сформульована в філософії Ніцше, є надзвичайно важливою для розвитку сучасної філософії. Зазначимо, що єдиного розуміння, точного значення даного поняття не існує.

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

Головною проблемою в концепції надлюдини є перехід трьох стадій людини. Чи в змозі людина перебороти сама себе в переростанні хоча б першої. Тому вчення Ніцше спрямоване до тих людей, які здатні на високі пориви своєї душі.

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

На другій стадії людина не бажає більше так жити, вона скидає з себе ці моральні пута і стає гордим левом. Така людина вже може сама творити нові цінності. І от тоді, коли здійснюється таке перевтілення, починається процес перетворення людини у надлюдину. Людина на цій стадії прокладає шлях до своєї мети, до надлюдини. За словами Ніцше, це є стадія "великого звільнення", адже людина починає дивитись на світ і на себе по-новому. Вона бачить наскільки існуюча мораль вичерпала свої сили, а дрібні доброчесності їй надокучили. Ця стадія є часом "великої зневаги". Зневага до всього вищого і дріб'язкового відкриває шлях до подолання песимізму. Дух тягару заволодів вищими людьми. Він з кожною хвилиною вбиває жагу до життя.

Ніцше устами Заратустри закликає знищити дух тягару, що висмоктує з особистості останні сили, руйнуючи її зсередини. А якою радісною вона стає, подолавши цього духа-нищівника. Цей процес Ніцше пов'язує з моментом появи у душі людини того стану щастя, який він зобразив за допомогою трьох символів. Стосовно першого, то світову скорботу Ніцше показав у вигляді злісної собаки, а радісний стан – в образі собаки, диханням якої є "золото та золотистий дощ". Другим символом є золото і сміх. А третім – танці. Отже, ми можемо спостерігати звільнення духу людини від песимістичних настроїв. Що ж відбувається далі? Лев перетворюється на дитину, котра є символом нового життя. Проте це перетворення є справою тимчасовою. Воно є ключовим моментом на шляху людини як нового творця моральних цінностей. Але вони повинні носити автономний характер, бо інакше усі старання людини будуть даремними і вона знову повернеться до стадії верблюда. Людина, котра прагне вийти за межі своєї індивідуальності, подолати себе і стати надлюдиною, повинна розвивати свою волю до могутності, стати сильною зсередини, полюбити своє власне "Я".

Устами Заратустри Ніцше закликав до того, що потрібно навчитися любити самих себе любов'ю цілісною і здоровою. У багатьох зі словом егоїст асоціюється людина, котра піклується лише про свою персону, якій байдуже усе, що відбувається навколо, вона думає про власне задоволення та матеріальний добробут. Егоїзм Ніцше носить зовсім інший характер. Егоїстична людина дієва та рішуча, шукає небезпек, владо-

любна і жорстока, коли це потрібно для підтримання внутрішньої енергії та сили духу. Як і Макс Штірнер, Фрідріх Ніцше вважає, що за своєю суттю людина є егоїстом, але тогочасна мораль альтруїзму змушує її приховувати цю рису, роблячи людину егоїстом фальшивим і нерозумним. Теоретики егоїзму переконані, що симпатія, взаємодопомога, всі види моралі альтруїзму є нічим іншим, ніж замаскованим егоїзмом.

Вчення Ніцше про надлюдину займає особливе місце у пошуках "справжньої" людини світовою історико-філософською думкою. Німецький філософ вважав, що особистість, удосконалюючи себе, повинна прагнути пізнати свій внутрішній світ, пристрасті та протиріччя, бажання та можливості. Тільки таким чином людина зможе наблизитись до істини. Любов до мудрості здатна підняти особистість до істинного життя.

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

Надлюдина – це сенс існування землі, новий тип життя, який рано чи пізно стане реальним.

***А.Я. Джигіта, студ., ПНУ ім. Василя Стефаника, Івано-Франківськ
andriy_varyag@mail.ru***

ПРОБЛЕМА УСВІДОМЛЕННЯ ЧАСУ В ФІЛОСОФІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

Жодна сфера існування і життя природи, людської діяльності не може перебувати поза часом. Все, що рухається, змінюється, живе, діє і мислить – все це в тій чи іншій формі пов'язане з ним. Тому не дивно, що категорія часу належить до ключових не тільки в філософії, фізиці, астрономії, а і в геології, біології, психології, інших гуманітарних та історичних науках.

Попри усе різноманіття підходів до вивчення феномену часу залишається невирішеною проблема, яка присутня уже в творчості Августина Аврелія – проблема усвідомлення часу. Даність, усвідомленість часу для нас є самоочевидним фактом, проте виникає питання про те, як, яким чином, ця очевидність часу нам дається, як відбувається сприйняття часу.

Е.Гуссерль зазначав, що "проблема як (як можливе трансцендентне пізнання, і, навіть більш узагальнено, як можливе пізнання взагалі) ніколи не може бути вирішена на підставі наперед даного знання про трансцендентне, наперед даних положень про це, запозичених звідки б то не було, нехай навіть з точних наук". Так, навіть глуха від народження людина знає про існування звуків, про те, що звуки створюють гармонію. Однак, зрозуміти, як зі звуків народжується музика, вона не може. Вона не може почути і схопити "як" цього процесу. Схожа проблема виникає і при розгляді проблеми часу. Знання про існування часу і про те, що свідомості він даний, не достатньо для вирішення проблеми його усвідомлення. Е.Гуссерль намагається вирішити цю проблему за допомогою феноменологіч-

ного аналізу усвідомлення часу. При цьому свій підхід він протиставляє тому, який властивий для психологізму. Останній намагається пояснити усвідомлення часу за допомогою зведення його даності суто до послідовності і тривалості дії певного зовнішнього подразника, а, відтак, до послідовності і тривалості психічних актів. Однак, на думку Е.Гуссерля, це очевидна помилка – "те, що подразнення триває, ще не означає, що відчуття відчувається як тривале, а тільки те, що воно також триває. Тривалість відчуття і відчуття тривалості – дві різні речі".

Феноменологічний аналіз, який здійснений Е.Гуссерлем, передбачає встановлення відмінності між об'єктивним та іманентним часом. Саме завдяки останньому, як своєрідному часовому полю, внутрішній часовості об'єктивний час приходить до даності.

Як зазначає П.П.Гайденко, в іманентному часі Е.Гуссерль, "в своїх "Лекціях із феноменології внутрішньої свідомості часу" виділяє два рівні трансцендентальної суб'єктивності: інтенціональну свідомість, яка конституює предмет, і неінтенціональний потік свідомості". Відповідно до цього розрізняються час конституйованої предметності і час чистого потоку свідомості.

Свідомість конституює іманентний предмет за допомогою єдності часових фаз. Так, акт сприйняття – це часовий континуум, вихідним моментом якого виступає єдність первинного враження, або ж Тепер-точки, ретенції (первинна пам'ять) – особливої модифікації останньої, завдяки якій вона утримується в свідомості після того, як минула і приєднується до нової Тепер-точки, і протенції – очікування наступної Тепер-точки. Важливу роль відіграє також фантазія, або ж вторинна пам'ять, яка виконує функцію відтворення раніше минулого об'єкта.

Таким чином, в структурі конституювання часового об'єкта можна виділити три етапи. Розглянемо їх на прикладі звучання певної мелодії. На першому етапі, тобто, при безпосередньому сприйнятті мелодії, ми її дійсно чуємо, часовий об'єкт сприйнятий сам по собі, мелодія постає як об'єкт сприйняття, а ретенція забезпечує єдність усіх її минулих моментів з межею в актуальній Тепер-точці. На другому – мелодія щойно закінчила своє звучання. Ми уже не сприймаємо її як дійсну, проте вона все ще зберігається у нашій свідомості, хоча і в модифікованому вигляді, як "щойно минула", а не дійсна. Її "щойно минуле" буття є даним нам фактом, сприйнятим. Третій етап – відтворення. На ньому ми пробігаємо мелодію в фантазії – "ми "ніби" чуємо спочатку перший, потім другий тон і т.д.". Нами відтворюються усі Тепер-точки з їх ретенціями і протенціями. При цьому, усі вони є пригаданими, а не дійсними і реально не сприймаються. З іншого боку, саме пригадування є дійсним, теперішнім, первинно сконструйованим, а згодом "щойно минулим" пригадуванням. Тобто, з одного боку, вторинна пам'ять стоїть над єдністю фаз "ретенція – тепер – протенція", оскільки відтворює їх, а з іншого – підпадає під їх дію.

Як було зазначено вище, Е.Гуссерль також виокремлює час чистого потоку свідомості, або ж абсолютний темпорально-конститутивний потік свідомості. Він є найбільш глибинним шаром свідомості, конституює саме ін-

тенціональне життя останньої. Її час – це абсолютна тривалість, час, який здійснює функцію вищої єдності всіх переживань свідомості. Е.Гуссерль акцентує увагу саме на моменті єдності потоку свідомості. В ньому конститується іманентна часова єдність. Основою єдності постає не незмінність змісту, а формальна сторона, форма потоку, яка конститується через відчуття з "хвостом" ретенцій і горизонтом протенцій. Це означає, що єдність забезпечується не чим іншим, як самою часовістю-потоком.

Підсумовуючи, зазначимо: при вирішенні проблеми усвідомлення часу Е.Гуссерль обґрунтовує необхідність поділу часу на об'єктивний та іманентний. Іманентний час лягає в основу сприйняття об'єктивного. Його найзагальнішу структуру можна подати як єдність фаз "ретенція – тепер – протенція". Ретенція (первинна пам'ять), відтворення (вторинна пам'ять) і протенція (очікування) забезпечують як конститування часового об'єкта, так і єдність темпорального потоку свідомості.

Д.С. Дзикевич, студ., МГУ ім. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
aguarian@gmail.com

ПРОБЛЕМА КАУЗАЛЬНОСТИ В КОМПАРАТИВИСТСКОМ АСПЕКТЕ

С самого начала истории философии исследователи сталкиваются с попытками провести параллели между восточной и западной философией. Однако, такая отрасль знания как философская компаративистика, возникает далеко не сразу, а лишь тогда, когда появляются соответствующие условия для культурного обмена. Процесс укрепления всемирных связей, начавшийся в 17-18 веках, разворачиваясь, открывал возможность для плодотворного взаимодействия, а также для интересных сравнений во всех отраслях знания, в частности, в области философии. Следует, однако, отметить различие в уровнях целесообразности подобных параллелей – так, например, долгое время существовала спорная теория о влиянии индийской логики на развитие аристотелевской. Эта гипотеза была высказана известным филологом 18 века У. Джонсом, и была раскритикована уже его современниками. Тем не менее, это была одна из первых попыток соотнести западные и восточные философские учения. Безусловно, эти предположения в массе своей являются недоказуемыми, однако, именно с них начинается реальное философское взаимодействие между западной и восточной философией. Ориенталисты 18 века были теми, кто обеспечил возможность для плодотворного взаимодействия между философскими полями востока и запада. Так, философ и ученый А.Дюперрон, переведший персидское переложение Упанишад на латынь, одним из первых сформулировал академическую установку – изучать философские тексты индийцев так же научно, как и сочинения греческих и римских философов, и сопоставлять их с памятниками европейской мысли. Он бы одним из первых, кто соотнес основы философии Канта с Упанишадами. А.Шопенгауэр последовал призыву Дюперрона изучать Упанишады, и

даже считал его перевод наиболее истинным выражением духа брахманов. Шопенгауэр не просто сравнивает и проводит параллель между философией Канта и учением Упанишад, но в ходе этого сравнения сливает воедино кантианские постулаты и мудрость Вед, корректируя первые [Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. – Т. 2].

Известны не только взаимодействия между индийскими и европейскими учениями, значительное влияние оказали также китайские философские школы. Очень важно учитывать, на наш взгляд, что "восточное" влияние нельзя назвать однородным – поскольку оно распадается согласно специфике и многообразию учений различных культур. Чтобы объяснить универсум, необходимо исходить из некоторого связующего принципа, сводящего многообразие явлений к некоторой общей схеме. Одним из принципов подобного рода является каузальность. В роли принципа соединения каузальность заняла ведущую позицию. Все остальные принципы либо оказались второстепенными сводились к каузальности. Тем не менее, причинность никогда не оставалась единственным соединительным принципом, возникали акаузальные соединительные принципы как в поле западной, так и в поле восточной мысли. Одним из интересных примеров подобного взаимодействия – изучений Лейбницем данных, собранных иезуитской миссией в Китае, в частности, "И-цзин" и отрывков комментария к ней [Wayne McEvilly. Synchronicity and the I Ching // Philosophy East and West. – 1968. – Vol. 18, No. 3].

Почему же именно китайское учение сыграло основную роль? Исследователи предполагают, что в учениях Индии речь об универсуме строится на принципе каузальности, в Китае же – на принципе синхронии, коррелятивности. Приведем в пример адаптацию в китайской философии принципа причинно-зависимого происхождения (всё существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным). Автор, повествующий о воздаянии за те или иные поступки, заменяет принцип "причина-действие" принципом "действие-отклик", предполагавшем совпадение на основе мировой гармонии. В свете вышесказанного, именно учения древнего Китая являлись источником построения альтернативных акаузальных онтологий Нового времени, когда происходило активное взаимодействие между европой и территориями от Индии до Китая.

Многие исследователи указывают на масштабность этого влияния, которое могло обусловить как особенности онтологического каркаса философии Лейбница. Речь идет о предустановленной гармонии. Монада не подвержена влиянию со стороны других монад, они не сообщаются друг с другом и не влияют друг на друга. Согласованность между ними иного рода, она проистекает из гармонического устройства универсума. Все монады приведены в согласие Божественным провидением. Лейбниц писал, что все тела во Вселенной как бы сочувствуют друг другу [Лейбниц Г.В. Соч.: в 3 т. – М.: Мысль, 1984]. Делались попытки возвести этот принцип к пифагорейским или неоплатоническим учениям. Однако, гораздо более очевидным представляется тезис о том, что в основе онтологии Лейбница лежит свойственное учениям

древнего Китаю так называемого коррелятивного, синхронного понимания мира. Каузальный взгляд на мир предполагает, что феномен "а" обуславливает феномен "b", будучи причиной последнего. Синхрония предполагает некую связь между "а" и "b", причем эта связь основана на родстве "а" и "b", обеспеченной структурой универсума.

Таким образом, взаимодействие западной и восточной мысли, постулируемое компаративистикой, может быть осмыслено с двух сторон. С одной стороны, мы можем говорить о сопоставлении, поиске сходств и различий в учениях востока и запада, лишь предполагая возможность их столкновения. С другой стороны, мы можем проследить результат позднего взаимовлияния культур, когда западноевропейская мысль сознательно обращается к восточной в поисках выхода из основополагающих философских тупиков на пути к познанию и объяснению универсума.

А.Г. Донська, студ., КНУТШ, Київ
anastazij@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ КРИЗИ ЄВРОПИ

Після Першої світової війни почали поширюватися думки про кризу, яка назріває та розвивається в Європі. При цьому багато дослідників та філософів наголошували на різних причинах, суті та наслідках цієї кризи. Були проаналізовані духовна, культурна, релігійна кризи, криза політичних інститутів та ідентифікації. Зокрема, О.Шпенглер проголосив "занепад Європи", Е.Гусерль описав кризу духовного образу Європи, М.Хардт та А.Негрі констатували кризу Європи і занепад ідеї імперської Європи, У.Еко запропонував "проект нового Середньовіччя". Тож постає питання про те, чи можна сьогодні говорити про кризу Європи як такої?

В першу чергу розглянемо визначення ключових понять "Європа" та "криза". Криза (з грец. *krisis* – рішення, переломний пункт) – "різкий, крутий перелом в чомусь, тяжкий, перехідний стан" [Большой энциклопедический словарь. – М.; СПб.: Норинт, 2004. – С. 593]. Кризи можуть бути різними: економічні, політичні, культурні, духовні, екологічні та інші. Переломні моменти спеціально вивчають як природничі, так і гуманітарні науки, а також різні міждисциплінарні напрямки (синергетика, теорія криз, теорія катастроф та інші). Особливе місце займає філософське осмислення феномену кризи, яке дозволяє проаналізувати її в загальнонауковому та загальнокультурному контексті суспільного розвитку. В філософській літературі переломні моменти часто також називають "межевими", "екзистенційними", "конфліктними", "революційними", але найчастіше "кризовими". Щоправда, кризи значно обмежені в часовому вимірі, адже нестабільність та непередбачуваність, властиві кризі, призводять до встановлення нового порядку або до зникнення певного процесу або явища.

Найчастіше поняття "Європа" використовується в значенні географічного розташування територій на континенті Євразія, яке було запропоноване спочатку Геродотом, а згодом змінено Петром І. Виходячи з да-

ного визначення видається недоречним говорити про кризу Європи, адже вона як частина світу вже протягом століть майже не змінювала своїх просторових характеристик. Тож, очевидно, що кризу Європи не можна сприймати в буквальному її розумінні, а необхідно звернутися до інших аспектів її визначення.

Про Європу можна говорити в економічному, політичному, духовно-культурному, релігійному аспектах. Часто дослідники виокремлюють Європу залежно від поширення того чи іншого типу релігії. Зокрема, Р. Льовенталь (Löwenthal) наголошував, що Європа – "це та частина континенту, де християнство не підпадало під вплив Візантії" [Ідентичність Європи: вопросы, позиции, перспективы // Идеи Европейизма во второй половине XX века: Реферативный сборник / РАН ИНИОН, ред.-сост. Гусаров Ю. А. – М., 2000. – С. 17]. Спільну ідентичність європейців часто виводять зі спільної історії та культурних надбань. Античність, Середньовіччя, Відродження, Новий та Новітній часи – культурно-історичні епохи, які було пройдено усіма європейськими народами. Так, Мілан Кундера в роботі "Трагедія Центральної Європи" зазначає, що саме культура є найбільш важливим аргументом єдності Європи, з якої з'являється та актуалізується європейська ідея. Також іноді однією з основних ознак Європи визначають капіталізм як центральну силу економічного розвитку. За основу визначення європейського простору можна взяти й політичні процеси та особливості побудови політичної системи. Європа на сьогодні стає космополітичною, як на те вказують У. Бек та Е. Гранде [Beck U., Grande E. Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004. – 432 s.]. Це означає, що її специфічна суспільна форма характеризується визнанням різноманітності в усіх її проявах: політичній, економічній, культурній, релігійній та духовній.

Повертаючись до питання кризи Європи, хотілося б зауважити, що поява даного дискурсу була зумовлена не стільки об'єктивними явищами культурного та суспільно-політичного життя, скільки поширенням песимістичного світогляду та есхатологічних настоїв на європейському просторі з початку ХХ ст. Стрімкий розвиток технічних та інформаційних ресурсів людства, суспільно-політичні та екологічні зміни призвели до розповсюдження критичизму серед мислителів. Детальний аналіз різних сфер суспільного буття та порівняння його з попередніми епохами існування людства показав, що Європа ХХ ст. відмінна від Європи попередніх часів. Ця відмінність з'являлася то поступово, то через кризи та переломи. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. дискурс кризи Європи затихає. Відомий дослідник Д. де Ружмон стверджує, що не буде занепаду Європи, адже європейська цивілізація єдина, яка перетворилася на універсальну та створила технічні умови для свого самозбереження. До того ж, криза тривалістю в ціле століття призвела б до появи принципово нових утворень на європейському політичному, економічному або духовно-культурному просторі.

Таким чином, проблема кризи Європи зумовлена не лише станом речей у суспільстві, а й недостатнім визначенням самих понять "криза"

та "Європа", що розкриває нові можливості досліджень суспільних трансформацій. Зміни в різних сферах буття в межах європейського поля можуть бути не проявом кризового стану Європи, а показником настання нової епохи, яка принесе за собою інші духовні цінності та форми співжиття людей.

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

ВЧЕННЯ ЛЬВА ЛОПАТИНА ПРО ТВОРЧУ ПРИЧИНОВІСТЬ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВОЛІ

Вчення про творчу причиновість є осердям метафізики Льва Лопатіна (1855 – 1920) – видатного російського філософа кінця XIX – початку XX ст. Теорія творчої причиновості розроблена Л. Лопатіним у другому томі "Положительных задач философии", який має назву "Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности" (1889). Розкриття Л. Лопатіним творчого характеру причиновості дає змогу вирішити ключові проблеми етики, психології, онтології та гносеології.

Л. Лопатін проголошує причиновість об'єктивним законом дійсності, який розкривається, перш за все, через усвідомлення самодіяльності людського духу. Саме діяльнісну природу останнього філософ вважає передумовою присутності у розумі ідеї причиновості, яку пов'язує з активністю свідомості. Як наголошує Л. Лопатін, там, де є активність, неодмінно є і причиновість, яка становить не ілюзорну ідею нашої свідомості, а її справжній зміст [Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Часть вторая. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности / Л.М. Лопатин. – М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891. – С. 160].

Згідно з ученням Л. Лопатіна, причиновість не є суто формальним законом чи суб'єктивним способом розуміння: вона є об'єктивний і реальний закон психічного життя людини і лише завдяки цьому постає у її свідомості та мисленнєвій діяльності [Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Часть вторая. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности / Л.М. Лопатин. – М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891. – С. 181]. Людина поширює закон причиновості на всі явища як свого внутрішнього життя, так і навколишнього світу, вбачаючи у причиновості всезагальний закон речей.

Л. Лопатін розрізняє два типи причиновості – механічну і творчу, ремствуючи на те, що в уяві загалу саме механічна причиновість постає універсальною та єдино можливою. Як наголошує філософ, уявлення про цей тип причиновості запозичене з фізики, і, за аналогією з явищами фізичної реальності, перенесено на явища духу. Фізична причиновість позначена логічною необхідністю та цілковитою передвизначеністю причинових зв'язків; вона має консервативний характер, адже розглядає будь-який новий рух лише як продовження попереднього руху, а не

його сутнісну зміну. Натомість творча причиновість передбачає не одноразовість феноменів природи, а уявлення про силу, яка діє в явищах життя, уявлення про того, хто діє [Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли / Л.М. Лопатин // Лопатин Л.М. Аксиомы философии : Избранные статьи. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 31]. З точки зору вчення про творчу причиновість, причина творить наслідок, переводить його з потенційного стану в актуальний. На переконання Л. Лопатіна, саме творча причиновість є первинною, натомість будь-яка інша є вторинною і похідною.

Саме з творчою причиновістю Л. Лопатін пов'язує і вирішення проблеми свободи волі. Творчість постає визначальною ознакою духу: "... дух сам у собі, у своїй внутрішній дійсності є потенція чи *міць нових* проявів чи *нових* актів, які безперервно розширюють конкретний зміст його буття" [Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли / Л.М. Лопатин // Лопатин Л.М. Аксиомы философии : Избранные статьи. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 33]. Л. Лопатін наголошує, що присутність творчої сили відкривається для нас у всіх актах, як то пригадування, уява, мислення, а також і воля. Відкидання свободи волі нівелює активну творчу людську особистість, спроможну діяти у царині моралі та нести відповідальність за свої дії. Саме моральнісна творчість є найвищим проявом людської творчості, адже в душі людини закладено нескінченні потенції добра і зла, і саме від творчої сили волі залежить, яка з них оволодіє душею.

Л. Лопатін виразно демонструє принципову важливість питання про свободу волі, адже нехтування принципу самодіяльності людини призводить до утвердження фаталізму, заперечення моральної відповідальності та особистої ініціативи. На переконання російського філософа, питання про свободу волі є питанням про природу всього духовного існування, й єдиною можливою відповіддю на це питання є визнання творчого характеру духовної діяльності людини.

М.Б. Завіїська, асп., НаУКМА, Київ
zaviyska.maryana@gmail.com

ФЕНОМЕН ФІЛОСОФУВАННЯ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

Питання, пов'язані з осмисленням феноменів філософії і філософування, посідають особливе місце в історії філософії. Їх актуалізація завжди супроводжує зміну філософських парадигм і кризові періоди у розвитку філософії. Особливої гостроти ці питання набули у ХХ столітті: доба "кризи розуму", "кризи гуманізму" й "кінця філософії" змусила знову замислитися над сутністю і завданнями філософії, визначенням її меж і можливостей.

Вагомий внесок у осмислення зазначених питань у ХХ столітті здійснив видатний німецький мислитель Карл Ясперс (1883 – 1969). Інтерпретуючи феномен філософування, він особливо наголошував на тих його аспектах, що визначають підвалини буття людини та формують її особистість. Саме особистісні виміри філософії та філософування мали

стрижнєве значення у філософській та історико-філософській творчості мислителя. Акцент на особистісному вимірі філософування, увиразнений у творчості К. Ясперса, особливо цікавий у світлі новітніх тенденцій розвитку філософії та історико-філософської науки, у тому числі вітчизняної, яка намагається позбутися компартменталістського забарвлення, успадкованого від радянської історії філософії.

Філософське становлення К. Ясперса відбувалося саме у процесі пошуку моделей філософування, спроможних скласти альтернативу формальному неокантіанському підходу і сповнити філософію справжніх життєвих смислів.

У фундаментальній праці "Філософія" ("*Philosophie*", 1932) Карл Ясперс увиразнює свою головну філософську інтенцію, яка полягає у віднайденні істинної філософії, *philosophia perennis*, через осягнення ірраціональних передумов мислення загалом і філософування зокрема. Такими ірраціональними передумовами є всеохопне (або безумовне), екзистенція, трансценденція, екзистенційна комунікація, шифри трансценденції. Таким чином, філософія для К. Ясперса постає способом "дешифрування світу", яке розкриває безумовне підґрунтя буття.

На переконання Ясперса, пізнаючи основи буття, особистість пізнає й свої можливості, які актуалізуються через комунікацію з іншими екзистенціями, а отже, комунікація постає засобом формування і самоствердження особистості. Засадничою сферою для самореалізації та самоствердження особистості виступає, за К. Ясперсом, філософія. Акцентуючи практичний характер філософії, її покликання мислитель убачає у формуванні життєвої настанови особистості, спрямовуванні її життєвих пошуків, осмислюванні її сумнівів і переживань.

Безпосередність зв'язку філософії з життям особистості зумовлює, на думку мислителя, обмеженість раціональних підходів у філософській царині.

Екзистенціалізм, як такий підхід до осмислення буття, що допускає певні ірраціональні пістави буття, розглядає філософію не як акт чисто го мислення, а як оприявлення філософської віри, що позначає життєвий шлях філософування.

Ясперсове осмислення філософії через поняття філософування передбачає розуміння останнього, як особистісно зумовленого акту, через який оприявнюється внутрішнє життя людини та її спрямованість на пізнання світу.

Цілісне й достеменне осягнення філософської думки потребує, за К. Ясперсом, заглиблення у буття особистості філософа, усвідомлення безпосереднього зв'язку з його життям і історією.

Саме в історії, на переконання мислителя, об'єктивний аспект філософії, *philosophia perennis*, проявляється в конкретному філософуванні екзистенції, а отже, тільки історія може надати нам конкретний матеріал для визначення специфіки процесу філософування. Це філософування з огляду на історію зумовлює особливий статус історії філософії, яка, на думку К. Ясперса, сама повинна бути філософською.

Вивчення Ясперсової інтерпретації феномену філософування як принципово особистісного акту є продуктивним стимулом переосмислення сучасного образу філософії. Звернення до особистісних вимірів філософування видається шляхом, спроможним повернути філософії її зв'язок із життєвими реаліями. Разом з тим, звернення до історичного матеріалу дає філософам та історикам філософії матеріал для оприявлення її об'єктивних змістів.

Л.А. Замараєва, студ., КНУТШ, Київ
zamaraeva@ua.fm

СУСПІЛЬСТВО В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНОЇ ІНФОРМАТИЗАЦІЇ – ВИМОГИ, ВИКЛИКИ, ЗАГРОЗИ

Для сучасної філософії розгляд розвитку інформаційних процесів та їх наслідків у світі залишається актуальним. Якими є обсяги та швидкість передачі інформації доступної людській спільноті? Як інформація змінює простір? Де різниця між віртуальним, реальним і нав'язуваним? Чим взагалі є реальність? Як відрізнити справжню реальність від уявностей? Чим відрізняється реальність від нереальності?

У своїх публікаціях Бурд'є, Маклюєн, Байков, Говорунов та багато інших вчених розглядали питання трансформації простору під впливом необмеженого доступу до інформації, здебільшого віртуальної. За визначенням Б.Соколова, Інтернет – це не лише сфера комунікації, це всезагальна універсальна та медійне середовище. У ньому не лише живуть, а "змушують" жити. Інтернет і новий інформаційний простір імперативні у сучасній ситуації.... Віртуальна реальність Інтернету не наділена властивостями нашої звичайної реальності, хоча іноді і симулює під неї.

Вимоги: Бути поінформованим, це спроба синхронізувати власні думки і світ довкола. Вимогою для правильної комунікації є уявлення про механізм функціонування простору, в якому ця комунікація здійснюється. Відтепер проблемою людства є не відсутність інформації, а навпаки її надмірна кількість. Розвиток технологій не тільки змінює обґрунтування для тих чи інших дій, але також змінюючи способи обміну і перерозподілу інформації, призводить до переоцінки існуючих уявлень про світ. Звідси, логічним наслідком технологічної революції постає поява нової історичної парадигми. Національна держава є фундаментальною частиною капіталістичної парадигми, в якій спілкування будується довкола різних соціальних прошарків і субкультур, що входить у конфлікт із принципами побудови інформаційного суспільства.

Виклики: У реальному світі посилення впливу ЗМІ призводить до початку боротьби ЗМІ за владу із реальними легітимними політиками. Політики стають виробниками, винахідниками – споживачами, а самі ЗМІ привласнюють собі роль кураторів політичної арени. ЗМІ прагнуть до здійснення тотального контролю над політичними процесами в інформаційному суспільстві, у повній відповідності до принципів нетократії.

У віртуальному світі важливі віртуальні групи, це призводить до необхідності конструювання нової системи участі у політичному процесі. У мережі кожен шукає собі подібних та створює разом із ними новий віртуальний простір, вільний від конфліктів всередині, а також із приводу простору, географічного. Проте, якщо з тих чи інших причин, взаємна згода є неможливою, сторони стають відчуженими одна від одної та байдужими щодо необхідності на володіння істиною. Саме із цього моменту розпочинається викривлення комунікації, непорозуміння та обман, крайнім вираженням яких є тероризм.

Загрози: Російський дослідник О.Говорунов таким чином описує головні проблеми реальності віртуального. На його думку, вона передовсім виявляє себе за обставин конкуренції реальностей – реальності "великої", реальності "дійсності" та реальності штучної, реальності віртуального. Усі відмінності між світом реальним та світом віртуальним зводяться до співвідношення актуального і можливого. Віртуальний світ □ це світ можливий, світ, який однак існує (або може існувати) поряд зі світом дійсності.

За словами Альберта Ейнштейна, "становлення" в тривимірному просторі було перетворене у "буття" у світі чотирьох вимірів; згідно Герману Вейлу, "об'єктивний світ існує, а не перебуває у стані становлення"; він постає таким, тільки нашої "засліпленій свідомості". Віртуальна реальність викликає в людини побоювання, незважаючи на свою привабливість і поширеність. У ній відчувається конкретна загроза унікальності людини. Ці побоювання постають поряд із вже традиційними – страхом розчинитися у штучній, створеній самою людиною реальності.

В.Л. Калько, здобувач, КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ СВІТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ ВИЩОЇ ОСВІТИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Система вищої освіти безпосередньо пов'язана з розбудовою незалежної держави, національною й економічною безпекою, економічними та політичними перетвореннями, здоров'ям і майбутнім нації та є ключовим елементом життєзабезпечення держави. Освіту необхідно також розглядати як функціонально обов'язковий соціальний інститут найвищого рівня значущості, завдяки якому функціонує соціально-генетичний механізм, що визначає та забезпечує становлення й удосконалення особистості, набуття, передачу та розробку нових наукових знань, надбань культури від покоління до покоління. При цьому не слід забувати, що виховна функція вищої школи була й залишається надзвичайно актуальною. Освіта без виховання не формує особистості й громадянина.

Пріоритети духовності виховання, гуманістичного світосприйняття мають в історії нашої вищої школи глибоке коріння й можуть бути для молодих фахівців важливим ціннісним орієнтиром, запорукою самореалізації та стабільності в мінливому світі. Розглядаючи філософську та

соціальну сутність системи вищої освіти, необхідно виділити три класи (типи, рівні) завдань, які вона покликана вирішувати. По-перше, формування соціальної потреби громадян в освітніх послугах, спрямування інтересів молоді на здобуття вищої освіти. При цьому, на наш погляд, не слід повністю поклатися на ринкові важелі визначення потреби у фахівцях, як це відбувається сьогодні, а на державному рівні визначити певні кількісні та якісні орієнтири, які давали б змогу сформувати відповідну мережу навчальних і наукових закладів, структуру спеціальностей, матеріально-технічну та науково-методичну базу. По-друге, регулювання характеру, змісту та обсягів набутих і засвоюваних знань на основі розробки нових навчальних планів, програм, методів і форм навчання. Якщо для XIX ст. критерієм оцінювання знань був принцип "знаєш – не знаєш", для XX ст. – "розумієш – не розумієш", то для XXI ст. визначальним буде не тільки вміння засвоювати вже набуті знання, а й уміння використовувати їх на практиці та продукувати нові. Необхідно здійснити перехід від репродуктивних до інноваційних форм вищої освіти. По-третє, розробка, запровадження й регулювання меж різноманітності культурно-освітнього та наукового простору країни на базі системи міжнародних стандартів, які б враховували альтернативність, безперервність, наступність і різноманітність форм навчання, забезпечували конкурентоспроможність вітчизняних вищих закладів освіти з відповідними зарубіжними університетами та інститутами.

Водночас характерними рисами вищої освіти порівняно з іншими освітніми та науковими системами є: єдність соціального, культурного, економічного й наукового середовища, яке на основі системності та взаємодії формує певний інтегральний результат, що виявляється у процесах відтворення суспільства; системне відтворення на високому інтелектуальному й культурному рівнях одночасно всіх елементів процесу набуття, відновлення і продукування знань: джерела знань (науки), носія знань (викладача), об'єкта та суб'єкта знань (студента); монополія на сферу освіти і науки, у разі розпаду якої неможливо знайти інші системи та механізми відповідної діяльності; довготривалість набуття та відтворення знань, підготовки кадрів, формування наукових шкіл порівняно з високою мобільністю населення, виробництва, торгівлі тощо; відкритість освітнього та наукового простору, можливість швидкої адаптації науковців до мінливих умов економічного й соціального розвитку; високий рівень конкуренції у сфері наукової та освітньої діяльності як усередині країни, так і за її межами.

Таким чином, можна стверджувати, що вища освіта – це рівень освіти, який здобувається особою у вищому навчальному закладі в результаті послідовного, системного та цілеспрямованого процесу засвоєння змісту навчання, який ґрунтується на повній загальній середній освіті й завершується здобуттям певної кваліфікації за підсумками державної атестації. Систему вищої освіти складають: вищі навчальні заклади всіх форм власності; інші юридичні особи, що надають освітні послуги в галузі вищої освіти; органи, які здійснюють управління в галузі вищої освіти.

КРИТИКА М.О. ЛОССЬКИМ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ І. КАНТА З ТОЧКИ ЗОРУ ІНТУЇТИВНОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ

Один з найвизначніших представників філософії інтуїтивізму, М.О. Лосський, впродовж своєї наукової діяльності вибудував оригінальну концепцію, яка в різні періоди включала в себе онтологію, гносеологію та етику. Так першим періодом творчості можна назвати дослідження у сфері теорії пізнання (1903–1911 рр.). Саме в цей час створюються важливі для становлення інтуїтивізму праці Лосського "Обґрунтування вчення психології з точки зору волюнтаризму" (1903), "Обґрунтування інтуїтивізму" (1906) (перше видання цієї роботи мало назву "Обґрунтування містичного емпіризму" (1904–1905)), "Вступ до філософії" (1911) та ін. Та все ж таки, своєрідним маніфестом інтуїтивізму стає праця "Обґрунтування інтуїтивізму" (при її написанні Лосський, крім всього іншого, спирався на концепцію інтуїції одного з фундаторів інтуїтивізму, А. Бергсона, якому пізніше присвятив цілу працю "Інтуїтивна філософія Бергсона" (1914)). В ній російський філософ описує основні положення своєї теорії. Для демонстрації зв'язку інтуїтивізму з іншими концепціями філософського поступу, Лосський присвячує перший розділ аналізу вчень, які мають в своїй основі елементи інтуїтивізму. Надалі, у працях "Типи світоглядів" (1931) та "Чуттєва, інтелектуальна та містична інтуїція" (1938), Лосський продовжить свої історико-філософські пошуки. Аналізуючи концепції інших мислителів, він буде з положень їх теорій своєрідну ціннісну ієрархію, де у центрі знаходиться вчення самого Лосського, а навколо нього, більш чи менш наближені, залежно від співзвучності своїх думок до інтуїтивізму, розташовуються інші філософи. Цей принцип мав місце й у праці "Обґрунтування інтуїтивізму", де Лосський розбирає вчення найвизначніших філософів починаючи з Нового часу. Найважливіше місце в цьому аналізі займає І. Кант. Крім того, що німецький філософ вважався засновником нового способу осягнення дійсності, що визнавав й сам Лосський, останній власноруч переклав з німецької мови "Критику чистого розуму" (на думку багатьох російських філософів один із найкращих перекладів на російську мову сер. XIX – поч. XX ст.). Крім цього, Лосський (на замовлення В.С. Соловйова) перекладав невеликі роботи Канта, а також праці про німецького філософа. Тому Лосський був добре знайомий із творчістю Канта, але крім захоплення деякими його ідеями, також проводив ґрунтовну критику його філософських позицій. Головним об'єктом невдоволення Лосського була теорія пізнання Канта, а точніше, сутність апіорного знання та непізнаваність речей-у-собі (звідси Лосський виводить назву кантіанській філософії – суб'єктивний агностицизм). Як відомо "Критику чистого розуму" ґрунтується на принципі, що існує певне всезагальне і необхідне знання – апіорне знання. Його дослідженням й займається Кант. З

одного боку, для Канта єдиним можливим способом пізнання світу постає чуттєвий досвід. Проте, як зазначає Лосський, цей досвід скоріше є пізнанням нас самих ніж сутності предметів оточуючого світу, адже предмети являються для суб'єкта лише у якості явищ предметів, а не як речі-самі-по-собі. "Отже, і я й не-я самі по собі залишаються зовсім непізнаними, увесь відомий світ складається лише з відчуттів (даних чуттєвості) й зв'язків між ними, які виходять з розсудку, весь цей світ є уявлення; [...]" [Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 120]. Тому вдосконалюючи свою здатність до пізнання, людина лише розширює знання про власне пізнання світу, бо відчуття дають їй тільки дані про специфіку осягнення суб'єктом предмету, але не сам предмет як такий. З іншого боку, за Кантом, досвід не може спиратися лише на чуттєве пізнання. В цьому контексті Кант обмежує людську спроможність сприймати через чуття до сприйняття розрізнених та хаотичних даних. Тоді як розсудок впорядковує ці дані, узагальнюючи матеріали отриманні у чуттєвому досвіді, й вкладаючи їх у заздалегідь визначені схеми. Тут російський мислитель досить слушно ставить питання (й це одне з найбільш розповсюджених пунктів критики гносеології Канта) про апіорні умови знання. Бо й справді, яким чином сам Кант зміг описати ці апіорні умови, якщо вони були йому не дані у чуттєвому досвіді, а іншого досвіду Кант і не допускає. Для пояснення цього, Лосський звертається до одного з найважливіших постулатів "Критики чистого розуму": всезагальне знання походить лише з розсудку, що пізнає. І у Лосського знову виникає питання: як можливо щоб речі повідомляли про себе лише шляхом чуттєвого нагадування й при цьому суб'єкт би отримував всезагальне знання. На думку Лосського, в цьому контексті можливі три варіанти відповіді: 1) або адекватне знання про річ отримано через чуттєвий досвід; 2) або Бог вклав ці ідеї у душі людей узгодивши їх з речами; 3) або знання відноситься не до самих речей, які діють на душу суб'єкта, а тільки до їх дій, до їх явищ у душі. Ці дії повинні мати закономірний характер, бо форма їх положення в душі з необхідністю визначається природою самого суб'єкту, який пізнає. Кант обирає третій варіант. Але російський філософ вважає, що Кант не врахував ще четвертий шлях виникнення знання. Коли знання не відповідає об'єктам та не створює їх, але воно містить речі в собі (це основна ідея інтуїтивізму Лосського). Дуже важливим питанням для Лосського також було невизнання Кантом інтуїції як способу осягнення дійсності. Лосський вважає, що це відбувалось тому, що Кант надавав інтуїції занадто великі можливості: на думку німецького філософа, інтуїція не лише дає здатність пізнавати річ в її істинній сутності, але й дозволяє свідомості самій конструювати реальність. Звичайно, людині не може бути доступна така надзвичайна здібність. Проте тут слід розрізняти чуттєве споглядання (чуттєва інтуїція), яке Кант визнавав, але надавав йому невеликого значення та інтелектуальне споглядання (інтелектуальна інтуїція), про яке і говорить Лосський у зв'язку з отриманням апіорного знання (єдиним можливим шляхом виникнення синтетичних суджень апі-

ріорі є на його думку Лосського інтуїтивне вбачання). У контексті даної проблематики, Лосський віддає належне вченню Канта про трансцендентальну єдність апперцепції, бо завдяки останній стає можливим досвід як такий. Проте ця думка Канта мала б ще більшу цінність, якщо б він показав, що індивідуальна єдність свідомості окремого індивіда входить у надіндивідуальну всесвітню єдність, яка також може бути пізнана людиною через інтуїцію. Крім цього, Лосський критикує Канта за те що німецький філософ відносить основні метафізичні поняття: субстанційності, причинності, єдності, множинності до умов можливості людського досвіду. Натомість Лосський вважає, що ці явища не лише є умовами людського досвіду, але й умовами існування світу як такого. Знання ж про них може бути отримане лише завдяки інтуїтивному схопленню. Головною ж помилкою, з якої мабуть й походять всі інші хиби Канта, є за Лосським, не достатня обґрунтованість його теорії (Лосський називає її гіпотезою), що виходить з постулатів, які вона мала б доводити, а не спиратись на них.

А.А. Карпенко, ст. преп.,
Славянский государственный педагогический университет
konepark@mail.ru

ПРОЯВЛЕНИЯ РЕДУКЦИОНИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

XIX век – эпоха упоения чарами исторической мысли: человек испытывал удовольствие от притязания на статус субъекта истории. Контрабандным путем он обчистил Провидение. Эволюционизм и историзм – дуэлет, восхитивший мысль западного человека, давший обильный урожай гуманитарного дискурса XX века.

"История это кошмар, от которого я пытаюсь пробудиться," – уже в XX веке говорит герой Джойсовского "Улисса", предлагая литературную транскрипцию гуссерлевой феноменологической редукции – симптома усталости от истории, попытки мысли вырваться из мумифицирующих уз прошлого с его абсолютной онтичностью.

Тема преодоления истории, этот лейтмотив философии прошлого столетия, не теряет актуальности и в наши дни. "Лингвистический поворот" – еще один симптом давнего сражения между мыслью и историей, с призраками своей памяти. Мысль так и не нашла возможностей и средств преодоления онтичности осуществления бытия, его об-наличивания через язык, поскольку даже немая речь вписывается в систему языка. "Лингвистический поворот" – топографический эскиз околных способов редукции знака; прямых путей для мысли здесь не существует.

Попытки революционных трансгрессий за рамки дискурса нивелировались последующей "колонизацией" открытых территорий. Язык захватил (*besatz*) пространство между бытием и мышлением. История естественного языка с возрастающей настойчивостью претендует на статус нередуцируемого горизонта десубъективации мышления.

Феноменологический проект инициировал новый процес преодоления истории через "обнуление" слов естественного языка. Грубое обобщение опыта философии прошедшего столетия позволяет различить два актуальных способа терапии феноменологического редукционизма: диахроническая археология языка и синхроническая аналитика речи.

Первая стратегия воплощена в хайдеггеровском проекте постановки вопроса о бытии. Вторая – связана с попыткой преодоления философии Л.Витгенштейна. следует заметить, что оба мыслителя пришли к недискурсивным пластам языка: повседневной речи и поэзии.

Линии философии герменевтики, аналитической философии и структурализма пронизывают различные плоскости одного и того же измерения – горизонта некой "нулевой" модальности репрезентации.

Архаичная мечта о довавилонской *lingua franca* – неконвенциональном универсальном естественном языке, способном в первозданной чистоте выразить реальность мироощущения, все еще заметна в просветах между подвижными формациями семиосферы, приводимой в движение архитектурой слома эволюции способов коммуникации: переходом от эпохи Книги к эпохе Сети. В этих просветах образуются причудливые фигуры "поставторской" субъективации философского повествования. Это – феномены, детерминированные базисными номенклатурными структурами копирайта и распределения благ на основании атрибуции интеллектуальной собственности.

Подспудно философский дискурс нащупывает еще один важный "слом" внутри собственной семантической субстанции – различие денотативного и перформативного содержания высказывания. В потоке споров об отношении между философскими концепциями и политическими идеологиями приобрела очертания еще одна альтернатива обновления философского языка посредством фильтра политической эффективности.

С новой силой ощущается необходимость явного, выраженного обоснования координат семиотических модальностей собственной речи средствами прогностического вскрытия механизмов той "языковой игры", которая должна определять семантические эффекты конкретного дискурса. Ситуация Постмодерна выявила принципиальную проблематичность включения, "активации по умолчанию" философской модальности текста.

Вне зоны действия автореферентного редукционизма определенно-го типа философские нарративы в условиях сети не работают. Сегодня дискурс должен обладать собственным "читабельным" ресурсом метадекрипции – внутренней у/рас-двоенности, элементом рефлексивного редукционизма, чтобы достичь статуса актуальной речи.

М.С. Кириченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

СПРОБА ВИВІЛЬНЕНОГО МИСЛЕННЯ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА СПЕКТАКЛЮ (ГІ ДЕБОР)

Працюючи в традиції К. Маркса, марксизму та неомарксизму, Гі Дебор пропонує свою оригінальну критику сучасного суспільства, намага-

ється вільно мислити щодо природної і соціальної дійсності. При цьому, Гі Дебор вважає, що сучасний капіталізм знаходиться у фазі "суспільства спектаклю".

"Суспільство спектаклю" асоціюється у Гі Дебора з театром і виставою. Життя людини в "суспільстві спектаклю" виявляється видимістю.

Сучасне суспільство перебуває у стані сну, оскільки має місце пасивне сприйняття спектаклю, підкорення людей спектаклем, а, отже, і гіпотична поведінка сучасної людини. Мрії людини з'являються як необхідність в умовах смаку, вихованого правилами.

Гі Дебор пропонує застосування "критичної теорії" задля вивільнення людського мислення. Ворогом вільного мислення є товар, в якому складне здається простим, коли товар панує над чуттєвістю і безпосередністю. Так, товар сприяє відчуженню людини від людини і людини від товару. В той час як гроші є пануючою силою, товар є силою, що привласнює все суспільне життя. За такої обставини, товари і житєві цінності співпадають. Стирається межа між розвагами і виживанням. Разом із споживанням виживання відбувається підвищення вартості цього виживання в зв'язку із управлінням споживанням, управлінням потребами, коли потреби стають залежними від самих себе.

У "всесвіті спектаклю" псевдо-життя корелює із псевдо-виправданням. Головним результатом суспільної праці стає видимість.

Спектакль насправді є пануванням банальності. Товарне виробництво спонукає до вибору соціальних ролей, які є об'єктами споживання. В свою чергу пережитки релігії і сім'ї являють собою причину наслідування класового і соціального статусу. Класовий і соціальний статус створює поняття насолоди цим світом, гнітюча псевдо-насолада.

Наслідком прийняття дійсності є показний бунт, коли незадоволення теж стає товаром. Показна боротьба являє собою єдність зубожіння, яке підтримується спектаклем. Убогості оточуючого світу, пов'язаній з життям звичайної людини "протистоїть" в односторонньому зв'язку банальність не-справжнього життя знаменитості. Це одностороння комунікація відомих і невідомих, коли відомі є псевдо-зірками і псевдо-владою, оскільки вони не є вільними від власного образу, що, в свою чергу, робить їх банальністю (банальністю зірки-товару).

Спектакль означає одноманітність, зубожіння, жах і скорботу.

Будь-яке щастя стає проблематичним, оскільки вимагає споживання всього. Спектакль є епосом боротьби товарів, війн товарів. Товар стає світом, а світ стає товаром. Товари змінюються, здійснюється всезагальна реалізація загальної товарної форми, система також залишається незмінною.

Натовп – це замкнені в собі одинаки, що складають видиму єдність, також і при їх класовому розподілі.

В цих умовах робітник зобов'язаний брати участь в будівництві світу, який стає все більш відчуженим. Процес виробництва – те, що об'єднує людей і водночас віддаляє їх одне від одного.

Спектакль декларує раціональність, підтримуючи ірраціональність. Спектакль символізує ієрархічну експлуатацію і придушення.

В основі конкретної не-свободи суспільства лежить те, на чому заснована влада. Життя людини складається із перераховування і споживання, коли відпочинок і їжа є засобами для підтримання суспільної і особистої хвороби.

Екстенсивна та інтенсивна уніфікація простору сприяє процесам вульгаризації і дегуманізації. Разом з тим, зникає якість місця життя людей, вільний простір залишається лише для товару, який модифікується і "влаштовується". Товар і людина міняються місцями. Тепер не товар наявний для людини, але людина споживається товаром.

Колообіг товарів доповнюється колообігом людей, коли туризм – це можливість подивитися на те, що вже стало банальністю. При чому технікою вкрадено реальність переміщення за рахунок скорочення часу і простору переміщення, розмивається поняття справжньої подорожі.

Суспільство, засноване на рості відчуженої промислової праці, стає абсолютно природньо від початку і до кінця нездоровим, галасливим і брудним як завод.

Урбанізм стає головною технологією роз'єднання людей, він є захопленням людського і природнього довкілля з перманентною перебудовою власних декорацій, при цьому слід платити за власну "будівлю смерті". Відсуне свідоме панування над простором, він перетворюється на зону репресивного контролю і вибирання зиску.

Капіталізм – це легкозаймистий спектакль, який робить з дійсності фальшивку і провокує катастрофи.

Необхідна "критика географії", поновлення пересування в просторі і житті як мандрування. Можливо, саме мандрування життям має в собі його смисл...

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

ПРОБЛЕМА РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ У ТВОРЧОСТІ Е. МУНЬЕ

Сучасний світ, з усіма його альтернативними претензіями, відчайдушними спробами інтелектуального оптимізму, не в змозі викреслити з орбіти власного існування проблему формування і розвитку людини як особистості. Неоднозначна постановка питання, засвідчує про складність світоглядної ситуації, безпосередньо пов'язаної з умовами внутрішнього розвитку нинішньої цивілізації. Поруч з яскравими гаслами про розкуту поведінку, лібертінаж різнопланових тематичних дискурсів адекватних вимогам сучасності, вияскравлюють моделі діалогічного характеру, що впливають на автентичне, в герменевтичному розумінні, переосмислення історико-філософської традиції ХХ століття. Без врахування досвіду минулого, історичної пам'яті, ми не в змозі повністю охопити помірюваним поглядом обрій сучасності, зрозуміти самих себе. Замислюючись над питаннями дня сьогоднішнього, так чи інакше доводиться звертатись до спадщини минулого. Врешті-решт, пошук відповідей на загальнозначимі питання у філософсько-комунікативному просторі, зро-

шують конструктивне спрямування душі, вимагають усебічного погляду на розвиток проблеми, що вже отримала унікальне визнання у часі. Продовження творчих дискусій засвідчує про неминучість життєвої ситуації, проблемність й метацінність існування. А також, провокуються самою людиною, з метою відновлення пошуків відповідей на ключові проблеми буття. Без цього не існує *perennis quaedam philosophia* (неприйдешня мудрість філософії), згасає життя. Феномен особистості, з урахуванням теоретичних концептів, специфічних рис людини як ідндивідума, індивідуальності та особи, має ґрунтовну розробку у європейській і світовій традиції. Сама проблема започатковується ще у межах східної парадигми філософування, творчості Сократа і Платона. Надалі отримує визначення у патристиці, пізній схоластиці доби Середньовіччя, гуманізмі Відродження, інтелектуальних трансформаціях XVII – XVIII ст., під час розвитку філософії життя й екзистенціалізму XIX – XX ст. А що вже говорити про структурну інтенсифікацію методів дослідження кросс-дисциплінарного порядку на Заході та США, фундаментальні розвідки у сфері соціології, нейрохірургії і клінічної психіатрії, що доповнюють картину своїми раціональними ремінісценціями [Niddam J. The place person in a social life. – Washington, 1991. – P. 100].

Специфічного значення проблема розвитку особистості отримує у творчості видатних філософів, учених і митців XX ст. (М. Бердяєва, Л. Шестова, В. Розанова, Ж. П. Сартра, А. Камю, Ж. Марітена, Г. Марселя, Ж. Лакруа, Л. Бінсвангера, В. Франкла, В. Райха, Є. Фромма, Г. Маркузе, О. Гакслі, А. Мердок, В. Голдінга, Дж. Фаулза, Дж. Морроу, С. Далі, Л. Бунюєля, Ж. Л. Годара, Ф. Фелліні, М. Антоніоні). Неоднозначним, з точки зору теоретичного обґрунтування проблеми є творча спадщина відомого французького мислителя, засновника журналу "Esprit" Е. Муньє (1905-1950). Звертаючись до різних комплементарних версій світової філософії, він ґрунтовно проаналізував формування внутрішніх, духовних зусиль людини, яка скеровує власні життєві проекти до нагальних потреб суспільства, запитів інших людей. Проблема особистості набуває при цьому неоднозначного тлумачення, у світлі глобальних характеристик життя співзвучних нашому часу. Така світоглядно-теоретична інтеграція знання, спрямована не лише на визнання, а й до подолання тотальної кризи – загибелі людини [Муньє Э. Персонализм. – М., 1994. – С. 56].

По-перше, у своїх працях "Відтворити Ренессанс", "Маніфест персоналізму", "Персоналістська і комюнітарна революція", "Вступ до екзистенціалізму" Муньє визначає особистість не як змістовний рефрен або формально-рефлексивну діяльність людини, а скоріше у значенні присутності, спрямованої до актуалізації внутрішнього Я і самоусвідомлення. Внаслідок цього вибудовується цілісний комплекс світоглядних проєкцій, спрямованих на усунення ефемерних фрагментів індивідуально-нестабільних персонажів, які за інерцією продовжують існувати під супроводом моди і узвичаєних помилок більшості. Головним в процесі формотворення стає інтерпретація незавершеного образу духовного світу особистості – вищого за час, набагато змістовнішого об'єктивності

[Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999. – С. 210]. Особистість не є тотальним об'єктом для людини, а має незавершений, динамічний характер, що передбачає наявність трьох вимірів: тілесного (призначення), універсального (відтворення) та спрямованості довкола (співучасті). З іншого боку, особистісне начало тісно пов'язане з формуванням соматичного й екзистенціального порядків.

По-друге, мислитель зазначає, що особистість не в змозі досягти й остаточно розкрити себе, якщо не залучається до суспільства. Відтак мова вже йде про формування трьох вимірів особистості: 1) медитації, як пошуку покликання; 2) заперечення того, що містить у собі покликання – власне відтворення; 3) самовідваги або відкритості до проблем інших. Якщо людина позбавлена цих трьох ознак, то її навряд чи можна вважати особистістю [Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. – СПб., 1997. – С. 503].

По-третє, проблема особистості розглядається Е. Мунье у порівнянні з проблемою необ'єктивованості, невловимості того, що знаходиться у русі, торує власним життєвим шляхом – самості людини. Існувати для неї, означає бути з іншими (людьми, речами, предметами). Особистість є незавершеною присутністю, а також отримує унікальні темпоральні характеристики. Вона не належить теперішньому часу, не намагається сховатись у минулому, і навіть на занурюється до оманливого майбутнього. Її дієвість – спрямованість довкола, яка уможливорює ставлення до інших, розбиває кайдани суперечливого індивідуалізму. Необхідно звернути увагу, що внаслідок подібного розриву, переконливо завершується конструктивна критика моралізму, економічного фаталізму та індивідуального самозаперечення.

Отже, у процесі формування життєвих детермінант особистості, коли відбувається викриття суто індивідуального захищення, вияскравлює новий зріз проблеми. Особистість не обмежується претензією вимогливістю оточення, а формує її внаслідок комунікації, звертаючись до вирішення проблем інших. Така реалізація має специфічний характер. Негативна ж форма існування у соціумі – протиставлення намірів власного Я спільноті (його піднесення, самозакоханість, божевілля) є нічим іншим, як поразкою у спілкуванні, коли *alter* (інший) стає *alienus* (чужим)!

Н.М. Ковтун, канд. філос. наук, доц. ЖДУ, Житомир

ІНТУЇТИВІЗМ ЯК ОСНОВА ГНОСЕОЛОГІЇ М. ЛОСЬКОГО

Гносеологія М. Лоського виходить з ідеї, що об'єкт пізнання, навіть якщо він складає частину зовнішнього світу, включається безпосередньо свідомістю суб'єкта в особистість того, хто пізнає, а відтак він розуміється як існуючий незалежно від акту пізнання. Подібне споглядання інших сутностей можливе тому, що світ розглядається як своєрідне органічне ціле, а суб'єкт пізнання (індивідуальне Я) – як надчасове і надпросторове буття, тісно пов'язане зі світом. Об'єкт пізнається таким, яким він є – у свідо-

мости наявна не копія, не символи, не явище речі, яка пізнається, а сама ця річ насправді. Відношення суб'єкта до всіх інших сутностей у світі, котре робить інтуїцію можливою, М. Лоський називає гносеологічною координацією. Це відношення не зовсім зводиться до пізнання. Незалежна від часу і простору координація є зв'язком надчасових і надпросторових субстанційних діячів один з одним, завдяки чому все, що переживає один діяч як свій прояв, існує не лише для нього, а й для усіх інших діячів всього світу. За координаційною теорією пізнання, стимулювання окремого органу відчуття і фізіологічний процес у корі головного мозку не причина, котра зумовлює зміст сприйняття, а лише стимул, який спонукає Я спрямовувати свою увагу на реальний об'єкт зовнішнього світу. Загалом основні положення інтуїтивізму викладені М. Лоським у працях "Обґрунтування інтуїтивізму", "Логіка", "Чуттєва, інтелектуальна і містична інтуїція".

За твердженням М. Лоського, суб'єкт пізнання, мається на увазі власне субстанційний діяч, є джерелом відношень і взагалі всіх ідеальних форм. Російський мислитель визначив низку відмінностей своєї теорії пізнання, порівняно з гносеологією І. Канта: 1) згідно з концепцією інтуїтивізму оформлення подій відбувається не мисленням суб'єкта, не його теоретичною пізнавальною діяльністю, а практичними творчими актами суб'єкта – актами волі або аналогами вольових актів, пронизаними відчуттями; 2) під поняттям "суб'єкт" в інтуїтивізмі розуміється не трансцендентна єдність аперцепції, не гносеологічне Я, а індивідуальна надчасова і надпросторова субстанція як творче джерело і носій життєдіяльності; 3) суб'єкт пізнання і мислення не конструює пізнаваний предмет, вносячи в нього категоріальне оформлення своїм мисленням, а інтуїтивно споглядає предмет, знаходячи в ньому системність, обумовлену власною попередньою до знання життєдіяльністю або життєдіяльністю інших субстанційних діячів; 4) таким чином суб'єкт позначає "речі в собі", він є живим справжнім буттям, а не "явищем", сконструйованим суб'єктом пізнання, не "феноменом" у кантівському розумінні цього слова; 5) якщо за І. Кантом пізнаваний предмет складається з апостерорного матеріалу й апріорної форми, зовнішнім чином поєднаних один з одним, саме з чуттєвих даних а, b, c., котрі синтезуються мисленням, то за інтуїтивізмом предмет споглядання, наприклад, живий процес відштовхування, твориться й зі сторони свого змісту, й зі сторони своєї форми одним і тим самим субстанційним діячем; 6) відтак згідно з інтуїтивізмом пізнавальна діяльність, тобто інтуїція, не втручається у склад предмета, не створює ні його форми, ні його змісту, вона відноситься до нього пасивно, суто споглядално: вона лише відкриває, знаходить те, що вже є у предметі. Одночасно, порівнюючи свою концепцію пізнання з інтуїтивізмом А. Бергсона, М. Лоський, вважаючи свій інтуїтивізм, побудований на онтологічному підґрунті органічного світогляду, глибоко відмінним від інтуїтивізму французького філософа, який виходить з ірраціональності реального буття.

Чуттєву, інтелектуальну й містичну інтуїцію російський мислитель розглядає як цілісний шлях пізнавальної діяльності суб'єкта, а не якийсь окремий підхід у гносеології поряд з чуттєвим і раціональним пізнанням.

Об'єктивна сторона чуттєвого сприйняття, на його думку, має таку структуру: 1) чуттєві якості, 2) просторово-чуттєва форма, 3) субстанційна основа якостей і форм, завдяки якій вони сприймаються як єдність, 4) нечуттєві процеси – рух, активність та ін., 5) різноманітні відношення речі в ній самій і до інших речей, 6) згадувані елементи минулого досвіду. Будь-яка зустріч з предметом викликає у тілі суб'єкта цілу низку змін. Одночасно очевидним є й те, що у випадку теоретичної установки, суб'єкт не звертає увагу на ці внутрішньотілесні відчуття, а зосереджується на зовнішньому об'єкті. Проте відчуття, навіть залишаючись неусвідомленими в деталях, надають сприйняттю характеру інтимної близькості предмету сприйняття й суб'єкта: предмет начебто вклинюється у тіло суб'єкта впритул до сенсорних центрів.

Через пронизаність реального буття ідеальним чуттєва інтуїція може дати знання лише у єдності з інтелектуальною інтуїцією, спрямованою на ідеальні аспекти буття. Цю інтуїцію мислитель називає умоспогляданням. За М. Лоським інтелектуальна інтуїція можлива лише щодо ідеальних сфер дійсності, тобто таких, що не мають форм простору і часу або володіють ними у аспекті взаємопроникнення основоположних частин, трансцендентування кожної з них за межі себе. Ідеальне буття є умовою єдності й пов'язаності світу, умовою системності, пізнаності і осмисленості його.

Містична інтуїція виходить з того, що всі субстанційні діячі у своїй основі металогічні, кожен з них як носій надякісної творчої сили, є самостійною істотою, а з іншої сторони, вони як єдиносутнісні носії тотального відстороненого Логоса складають системну єдність космосу. Якщо людина хоча б здалеку підходить до цієї величі, дух її захоплює, і це означає, що вона вже перебуває не у сфері одного лише відстороненого логічного мислення: вона вже набула, хоча й у меншій мірі, конкретного долучення до Надсвітового начала – не розумом одним, а й почуттям, або, точніше, любов'ю. У таких випадках філософування легко переходить у містичну інтуїцію як молитовне екстатичне спілкування з Логосом.

Не лише великі містики, а й будь-яка людина, котра прагне до абсолютних цінностей, відчуває хоча б раз у житті це долучення до абсолютної повноти Надсвітового життя під впливом любові, у спогляданні або творенні краси, у пошуках істини, у важких ситуаціях життя. Існують, згідно з М. Лоським, шляхи для розвитку містичної інтуїції. Вони, зокрема, у християнській містиці сформульовані Діонісієм Ареопажитом. Перший підготовчий ступінь, шлях очищення (*via purgativa*), складається з моральних і аскетичних вправ, котрі обмежують чуттєвість і порочні потяги. Другий ступінь це шлях просвітлення (*via illuminativa*), він складається з молитви і медитації, іншими словами концентрації думки і уяви на Надсвітовому началі, на Бозі. Третій ступінь, шлях єднання (*via unitiva*), є метою всіх цих вправ, він охоплює переживання єдності з Богом – у християнських і багатьох нехристиянських містиків, у входженні у Нірвану у буддистів.

Загалом гносеологія М. Лоського виходить з ідеї всепроникної єдності світу, визнання того, що "все іманентно усьому". За російським мисли-

телем об'єкт знання іманентний самому процесу пізнання. Те, що розглядається, складає світ не-Я, так само як і пізнання входить у сферу "Я". Об'єкт трансцендентний відносно "Я", котре пізнає, але іманентний самому процесу пізнання.

О.В. Колісник, докторант, КНУТШ, Київ
Olesya_Kolesnik@yahoo.com

САМІСТЬ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ Д. ДЕННЕТА

Дослідження феномену самості, самоідентифікації складають один із вагомих дискурсів постмодернізму. Проблема формування людської самості, дуалізму взаємодії внутрішнього "Я" та тіла, була започаткована в епоху філософії Нового часу, й продовжує набувати своєї актуальності. Значну увагу даній проблемі приділяє Деніел Деннет, сучасний американський філософ-аналітик, який суттєво радикалізує скептичний підхід Д. Юма до складності й неможливості виділення самості у суб'єкта. Так, Д. Деннет вважає, що впевненість у реальності самості, яка є у кожного з нас, постає внаслідок перебільшеної довіри до власної інтуїції. Такої реальності не існує у природі, вважає філософ, все, що є – це тільки гра нашої уяви, певний уявний центр, який має місце через сплетіння наших оповідей про себе й оповідей інших людей про нас. Він вважає, що пояснення самості необхідно перевести на інформаційно-процесуальний рівень, розглядаючи її як діяльність віртуальної машини, репрезентуючи, таким чином, радикальний матеріалізм, функціоналістський фізикалізм.

У традиції, що склалася після Р. Декарта, самість розглядається вагомим інформаційним центром активності та самоактивності свідомості суб'єкта, джерелом творчості, свободи волі, центром моральної відповідальності, інтеракцією свідомості з нейрофізіологічними процесами мозку. Д. Деннет вважає, що це розуміння самості є хибним, оскільки втрачає вагомі аспекти свідомості. У своїй концепції вчений намагається пояснити свідомість без ментального та феноменального, тобто тільки за допомогою об'єктивних несвідомих процесів, акцентуючи увагу на змістовному боці, а не на нейрофізіологічному. Він вважає, що ментальне та феноменальне може надавати об'єктам певної плутанини, й не бути реальним. Філософ стверджує, що до свідомості необхідно підходити тільки інтерсуб'єктивно, не застосовуючи внутрішньої інтроспекції. Цей метод Д. Деннет називає гетерофеноменологією, на відміну від феноменології, що апелює до внутрішнього досвіду суб'єкту. Іншими словами, деннетовська гетерофеноменологія переорієнтує аналіз з феноменологічних аспектів досвіду на його когнітивні, лінгвістичні та поведінкові аспекти.

Продовжуючи погляди Л. Вітгенштейна, Н. Гудмена, У. Селларса та інших, Д. Деннет більш детально розглядає дану проблему. Так, у суб'єктивному світові людини можуть бути присутні сукупності образів, різні відчуття, емоції, у існування яких людина відверто вірить, що вони присутні у її свідомості у вигляді різних якостей, чи "кваліа" (від лат.

"qualitas"). Насправді, як вважає філософ, це лише гра уяви і не більше. Цей факт вчений обґрунтовує результатами дослідів, які проводились когнітивними науковцями за останні десятиліття, що свідчать про наявність когнітивних ілюзій у суб'єктивному досвіді. Суб'єкти, яких досліджували, часто не давали однозначних відповідей без протиріч на питання про те, що вони відчувають під час дослідів, й яке місце при всьому цьому займає їх власне "Я". Тобто, без достовірних даних безпосереднього досвіду картезіанський погляд на свідомість руйнується: "Природною є уява про свідомість, дія якої реалізується у вигляді картезіанського театру..., коли ми детальніше до нього наближаємось, то можемо побачити, що насправді ми не бачимо того, що як нам здається відбувається на сцені...так, певні риси феноменології взагалі не є реальними: не існує наповненості сприйняття, не існує внутрішніх "кваліа", не існує центрального джерела значення та дії, не існує магічного місця, де відбувається розуміння. В дійсності не існує картезіанського театру, сам різновид між досвідом, що відбувається на першому плані сцени та за кулісами, втрачає свою значимість".

Головна увага у гетерофеноменології Д. Деннета, на противагу картезіанській моделі, приділяється лінгвістичному аспекту когнітивних процесів. Так, у картезіанстві, якщо людині здається, що її "Я" є єдиною самістю, значить її "Я" існує насправді, якщо людина бачить червону троянду, чи відчуває біль, значить це існує на ментальному рівні у її голові. Філософ не лише місця ні для самості, ні для суб'єктивних образів, тобто те, що ми вважаємо своїм "Я", а саме, наприклад, відчуття червоної троянди, почуття болю, отримує своє значення лише при мовному оформленні: "мені боляче", "я бачу червону троянду". Вірування в існування кваліа отримує значення сенсу лише на мовному, семіотичному чи інформаційному рівні.

Як вважає вчений, вид інформаційної уніфікації є "найбільш вагомою висхідною умовою нашої свідомості, тим що здобувається, а не дається від народження, він не є частиною нашої внутрішньої чи фіксованої конституції, але у значно більшому ступені є артефактом нашої заглибленості у світ культури". Дію мозку по виробництву свідомості Д. Деннет розкриває через метафоричні образи віртуальної машини, м'якої програми комп'ютера, моделі множинних нарисів. Так, людський мозок, згідно вченому, отримує потік інформації, що поступає із зовнішнього світу чи від внутрішніх станів організму. Його функція полягає у переробці цієї інформації шляхом диференціації та специфікації, у процесі чого виникають певні нариси (drafts), які генеруються різними частинами мозку й у різних складах. Згідно моделі множинних нарисів, всі варіації сприйняття, думок чи ментальної активності здійснюються у мозку паралельно, тобто вся інформація, що поступає, постійно оброблюється. Тобто, філософ цим хотів підкреслити свою думку про те, що різні частини мозку одночасно реагують на декілька видів інформаційних потоків й можуть виробляти нариси, які містять протиріччя. Частина цих нарисів зникає, інші отримують пріоритетність й виявляють себе через вербальну поведінку людини. Така картина діяльності людського мозку змальовується

Д. Деннетом з метою показати децентралізовану роботу свідомості, де не існує єдиної головної точки самості.

Таким чином, зазначимо, що самість є неповторним суб'єктивним людським буттям, на яке впливає вербальна діяльність людини. Ми сприймаємо себе та інших за допомогою наших власних, чи створених іншими, дискурсів.

Е.А. Кривень, студ., БелГУ, Белгород, Россия
zmeipetrov@yandex.ru

ПОСТМОДЕРН В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Постмодерн, как явление, тенденция в литературе, искусстве и культуре целом все стремительнее завоевывает западную Европу и Америку. Разумеется, в условиях глобализации, данные тенденции транслируются и получают широкое распространение во всем мире. Россия не составляет исключения. Литература, кино, музыка, театр, архитектура, телевидение – современное искусство в нашей стране, как и во всей Европе уже немислимо вне контекста постмодернизма. Но в отношении русской философии сочетание "русский постмодерн" вызывает лишь недоумение. Задача данной работы – проанализировать сложившуюся ситуацию в философии в России конца XX – начала XXI веков, с целью определить причины, по которым ситуация постмодерна в культуре и общественной жизни России не получила достаточного осмысления в фундаментальных исследованиях российских мыслителей.

Для начала необходимо уточнить, что мы будем понимать под понятием постмодерн. Если иметь в виду временной период с 80-х годов XX века и по сегодняшний момент, то к философии постмодерна можно отнести все труды философов, созданные за это время. Тогда проблема постмодерна в российской философии автоматически снимается. Но нас интересуют другие, более серьезные и глубокие аспекты этой проблемы.

Тогда, стоит принять в виду другие определения понятия постмодернизм. Автор этого термина французский философ Жан-Франсуа Лиотар, под постмодернизмом предлагает понимать совокупное обозначение наметившихся в последние три десятилетия тенденции в культурном самосознании стран Запада.

Характерными особенностями постмодернизма как философского движения выступают: нестабильность, фрагментарность, случайность, игра, агонистика языковых игр, мозаичность, эстетика парадоксально – возвышенного, противопоставление линейности и подобных лабиринту структур (Ризома Ж. Делеза), отрицание понятия классической рациональности. В. А. Канке, упрощая характеристику постмодерна, предлагает определить его как деконструкцию и рассеивание текста, сопряженных с внезапностью соблазна.

Родиной философского постмодернизма явилась Франция. Наиболее известные авторы, работавшие над этой темой – Ж. Лиотар, Ж. Деррида, Ф. Гваттари, Ж.Делез, Ж. Бодрийар, Ю. Кристева и др.

Итак, приступим к непосредственному анализу феномена русского постмодерна.

Одной из главных причин отсутствия широкого спектра исследований российских авторов в поле философии постмодернизма является, по мнению многих ученых, так называемый "железный занавес". Действительно, в течение долгого времени, советская философия была скована тесными рамками официальной идеологии. Доступ к работам западных мыслителей был закрыт, обмен идеями был практически невозможен. Таким образом, идеи французских мыслителей постмодернистов, казалось бы, не могли повлиять на советскую мысль и вызвать широкого резонанса и фундаментальных исследований. Наиболее популярным и исследуемым оставалось наследие К. Маркса. Но, в то же время, стоит отметить, что марксизм повлиял не только на советскую мысль. Более того, можно сказать, что первая половина XX века прошла под флагом марксизма для многих стран Европы. Лозунг французских студентов в 1968 году звучал следующим образом "Маркс, Маркузе, Мао". Ж.-П. Сартр, французский философ, писатель и публицист, причисляемый к течению экзистенциалистов состоял в коммунистической партии и неоднократно посещал Советский Союз. А советского философа М. Мамардашвили многие западные исследователи считают представителем экзистенциализма. То есть, однозначно утверждать, что советская философия была полностью изолирована от влияния мировых тенденций и развивалась по своему, ни на что не похожему пути, все-таки нельзя.

Стоит сказать также, что К. Маркса часто называют одним из первых структуралистов, а ведь структурализм явился основой для последующих постструктурализма и постмодернизма.

Еще одной, на наш взгляд, наиболее важной причиной отсутствия фундаментальных исследований в поле философии постмодерна является отсутствие капиталистических отношений во времена Советского Союза. Дело в том, что развитие рыночной экономики послужило одним из неотъемлемых предпосылок возникновения ситуации постмодерна на Западе. Вне капитализма возникновение феноменов подобных поп-культуре и др. было бы невозможным. В России же переход от административной экономики к рыночной произошел еще сравнительно недавно. И по этой причине постмодерн на российской почве возник не естественным путем, а вместе с культурными тенденциями Запада и Америки в частности был занесен в конце 80х годов.

В то же время, постмодерн в русской литературе возник достаточно давно. Многие исследователи (И. Скоропанова и др.) даже выделяют три периода, три волны: конец 60-х–70-е гг. – период становления; конец 70-х–80-е гг. – утверждение в качестве литературного направления, в основе эстетики которого лежит постструктуралистский тезис "мир (сознание) как текст" и основу художественной практики которого составляет деконструкция культурного интертекста и третий период – современные авторы (Э. Лимонов, В. Пелевин), творчество которых отличается еще более острой неоднозначностью и интертекстуальностью.

В заключение мы приходим к выводу, что постмодерн, ворвавшись с полной силой в российскую культуру в конце 80х, сегодня состоялся как явление. В искусстве и литературе описанные выше тенденции нашли свое отражение. Но философия реагирует на изменения в культуре не так быстро и чутко как литература. В итоге мы можем наблюдать, что популярность завоевывает литература и публицистика, нередко литература с элементами философии, философский взгляд на действительность, выраженный посредством искусства. Что же касается непосредственно философских исследований, то немаловажную роль в их отсутствии играет и кризис самой философии как науки. В России на сегодняшний день выпускается масса учебников по философии, проводятся философские форумы и конференции, работают и публикуют свои труды как представители еще советского периода в отечественной философии (Н.В. Мотрошилова, А.А. Гусейнов, Э.И. Соловьев и др.), так и более молодые специалисты (В.А. Подорога, Ф.И. Гиренок, В.В. Ильин и др.). Но философии вне университетских стен практически не существует.

Многие исследователи считают, что этот кризис связан с тем, что российская философия активно включается в мировую философскую культуру. Отмеченные трудности – свидетельства становления философии в ее новом качестве, и возможно в новых формах. И можно предположить, что в ближайшем будущем русским мыслителям нового поколения удастся создать работы, которые будут признаны мировым сообществом и где будет фундаментально осмыслен "проект Постмодерн" на российской постсоветской почве.

А.В. Кузнецов

GEDANKENEXPERIMENT. ЭРНСТ МАХ

Для понимания аналитической философской традиции 20 века историку философии невозможно обойти стороной вопрос о методологии мыслительного экспериментирования, которая по праву считается яркой и, возможно, самой неоднозначной чертой данного направления философии. Ведь несмотря на это, многие исследователи, по-большей части скептически относящиеся к практике эксперимента в мыслях, не имеют точного представления о ней. Эти тезисы (правда значительно сжато) должны дать начало к пониманию данной методологии. Хотя слова *gedankenexperiment* и *gedankenversuch* можно встретить и гораздо раньше [См. Witt-Hansen, J. H.C. Ørsted, Immanuel Kant and the Thought Experiment // Danish Yearbook of Philosophy. – 1976. – Vol.13. – P. 48–65], именно с имени Эрнста Маха можно начать отсчёт истории понятия мыслительного эксперимента, понимаемого в современном смысле. Поэтому рассмотрение темы философских мыслительных экспериментов необходимо начать с его позиции.

Ценность эксперимента по Маху в том, что человек может активно приспособлять для своих нужд наблюдаемые им во внешней среде из-

менения. Но лишь достигнув определённого уровня умственного развития, мы можем освоить особенную практику экспериментирования – мыслительный эксперимент. По мысли учёного, мыслительный эксперимент необходимо предшествует физическому. Но как отличить простую игру фантазии от мыслительного эксперимента? Всё дело в том, каким образом мыслить действительность. *Способ мышления действительности и соответствующего практического отношения и вмешательства в неё формируют определённый горизонт ожиданий, сознательно или нет инкорпорированных в общий комплекс представлений о ней, что как раз и позволяет иметь положительное для данной предметной области мыслительное экспериментирование.* Мыслительный эксперимент состоит в том, что мы придумываем новые комбинации обстоятельств для представлений о фактах опыта. Таким образом, проясняется мысленно построенное содержание опыта. Мыслительный эксперимент имеет результат, называемый Махом догадкой, которая может быть *однозначной и проблематической*. Таким образом, мыслительные эксперименты по своим результатам распадаются на две группы: *однозначные и проблематические*. Ценность экспериментов первой группы вытекает из их однозначной результативности. Но даже если *мыслительный эксперимент не даёт нам определённого решения, то множество его вероятностных разрешений задаёт и ограничивает поле имеющихся у исследователя интуиций, тем самым определяя содержание и структуру дальнейшей работы, что, безусловно, имеет позитивное влияние на ход исследования.* Мах содержательно раскрывает методологию мыслительных экспериментов как изменение значимых и (или) незначимых обстоятельств опыта и также дополняет её введением идеальных объектов и абстракций.

Отсюда. Мыслительное экспериментирование – это работа над нашими представлениями о фактах опыта, различные обстоятельства которых комбинируются между собой и (или) вступают в отношения с идеальными объектами и (или) абстракциями, если таковые допускаются в ходе эксперимента. *Мыслительное экспериментирование – неотъемлемая черта научного познания*, в структуре которого оно является необходимым прологом для проведения эмпирического эксперимента, а также может представлять собой самодостаточный инструмент решения познавательных задач. Отсюда можно вывести две функции: непосредственное решение задач, и прояснение мысленно построенного содержания опыта, которое является функцией служебной. Основные достоинства мыслительного экспериментирования: экономичность, неограниченность, схематичность или меньшая.

Можно следующим образом проблематизировать концепцию мыслительного экспериментирования *по Маху*. Во-первых, необходимо прибавить *ситуативность*, так как эксперимент сам по себе предполагает отношение к и создание конкретной ситуации, ведь если не принимать во внимание данное обстоятельство, то непонятно чем мыслительное экспериментирование как работа с представлениями будет

отличаться от размышления, моделирования, воображения. Во-вторых, есть существенная проблема с эмпирической верификацией. Мах совершенно не принимает во внимание философских мыслительных экспериментов. Для него достойным выходом из ситуации, когда мы имеем проблематический эксперимент, является его эмпирическая проверка. Но как быть, когда таковая проверка невозможна? Возможный выход заключается в том, что усиление или ослабление обстоятельств представлений есть процедура в своём роде предельная. То есть помимо идеальных объектов и абстракций в философском мыслительном эксперименте сами обстоятельства будут иметь схожую с ними природу, что как раз и будет означать невозможность эмпирической верификации. Но может показаться, что некоторые мыслительные эксперименты не обладают этим качеством. Например, мыслительный эксперимент Томаса Нагеля "Каково это быть летучей мышью?". На помощь может прийти положение Маха о том, что экспериментирование в мыслях касается изменения значимых и незначимых для ситуации обстоятельств. Это положение можно проинтерпретировать как изменение прямых и фоновых условий. В данном случае, сам факт экспериментирования связан не с приводимой натуральной ситуацией, а с усилением фоновых условий. Таким условием выступает послыл, что мы должны переселиться в тело летучей мыши, фактически стать ею. Отсюда следует важный вывод: экспериментирование в мыслях – это не только работа с представлениями, это может быть конструирование, изменение познающего субъекта. *Поэтому сущность данной практики можно не тривиально истолковать как двустороннее отношение к ситуации и к предполагаемому за ней познающему субъекту.* С другой стороны, невозможность эмпирической верификации объясняется особенностью теоретического поля философии. Да и представление о философии как о кабинетной штудии во многом способствует отграничению философских мыслительных экспериментов от эмпирической реальности. Но есть и третий случай, когда эмпирическая верификация является не невозможной, но излишней. Это касается прежде всего мыслительных экспериментов моральной философии. Ещё надо добавить, что формулировка "работа над нашими представлениями о фактах опыта" не корректна. Зачастую мы имеем представления, которые нельзя отнести ни к одному факту опыта. Третьим пунктом является следующий уточняющий момент, почти любой акт вариации представлений в мыслях для Маха будет экспериментом. Иными словами, он определяет мыслительное экспериментирование предельно широко. А нас интересуют мыслительные эксперименты, которые могут быть представлены как событие в истории мысли, для этого как минимум они обязаны иметь текстовое выражение.

Тогда. Мыслительное экспериментирование – это двусторонняя работа над ситуацией, конструируемой нашими представлениями о ней, которые прямо или опосредованно относятся к фактам опыта и различные обстоятельства которых комбинируются между собой и (или) вступают в отношении с идеальными объектами и (или) абстракциями, если

таковые допускаются в ходе эксперимента, и предполагаемым за ней характером познающего субъекта. Мыслительный эксперимент может быть независимым инструментом решения задач, а также выполнять служебную функцию прояснения опыта. Основные достоинства мыслительного экспериментирования: экономичность, неограниченность ресурсов, схематичность или меньшая содержательность. Конечно, полученное определение – это лишь отправная точка необходимая для дальнейшего исследования. А пока хотелось бы остановиться на том, что научное познание невозможно без мыслительного экспериментирования. Пожалуй, эта мысль Маха должна волновать противников мыслительных экспериментов в первую очередь.

О.Ю. Купрієнко, студ., КНУТШ, Київ
prostranstvo0@gmail.com

ДОСВІД І ЗНАЧЕННЯ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Ф.Р. АНКЕРСМІТА

Дану проблему варто розглядати у світлі аналітичної філософії історії, одним з найвизначніших представників якої на сьогодні є голандський філософ Франклін Рудоль Анкерсміт.

Ми можемо констатувати, що філософія ХХ ст. характеризувалася усепроникним духом філософії мови. Мова має значення не тільки в контексті англосаксонської аналітичної традиції, але цю ж проблематику прослідковуємо у деконструктивізмі, (пост) структуралізмі, феноменології і гайдегеріанській філософії. В цьому сенсі, рухаючись від тези про філософію мови, як визначальну характеристику, потрібно зауважити деякий схематичний зв'язок, а саме: досвід/свідомість/мова.

- 1) досвід знайомить нас зі світом;
- 2) свідомість пропонує репрезентації цього світу, з яким ми знайомимось завдяки досвідові;
- 3) ці репрезентації знаходять своє вираження через мову.

Існування мови може відбутися без досвіду, але свідомості без досвіду бути не може. Через це, рухаючись від мови до свідомості, на філософську повістку дня потрібно виносити поняття досвіду.

Вже зазначений досвід пропонується розглянути через ще одну визначальну характеристику сучасної філософії свідомості – мова йде про досить неочікуваний "вихід на сцену" естетичної сфери. Що можна сказати про вище наведену схему, беручи до уваги естетику? Мистецтво, і в цьому мало хто сумніватиметься, "працює", якщо можна так сказати, з поняттям досвіду, а не з мовою чи свідомістю. Для даної тези відшукуємо підтримку у працях Артура Данто і Ганса Георга Гадамера. Для них сфера мистецтва це є поле для дослідження досвідного виміру через художню репрезентацію. І, справді, чи не можна "виміряти" успіх твору мистецтва в одиницях досвіду? Адже в першу чергу, у творах мистецтва, ми бачимо виражене художником автентичне сприйняття світу. Ба більше, художній геній є чимось таким, що здатне викликати у нас самих ті самі сприйняття.

Входячи у сферу естетики, аналітичні філософи історії пропонують відмовитися від трансценденталістських структур інтерпретації тексту. Таким чином, ми не матимемо наміру покладатися ні на (пост)структуралістське мовознавство, включаючи деконструктивізм Жака Деріда, ні на семіотику. Цей рух у бік відмови повинен відбутися через те, що трансценденталісти сумніваються в існуванні безпосереднього досвіду переживання тексту і, крім того, припускаючи існування певних технічних засобів осягнення тексту, вони постулюють, що текстові притаманне приховане значення. Пропонується, відповідно, акцентація уваги на досвіді сприйняття тексту.

Іншими словами, уявімо, що ми йдемо шляхом трансценденталістів, і, таким чином, для нас існують певні сітки, в які вкладатиметься текст кожного разу при написанні. Коли ми читаємо текст і віримо в існування таких сіток, тоді виходить, що ми проектуємо на сам текст дещо, що не є його частиною. В такому випадку ми розумітимемо значення тексту як функцію сітки, котру ми на нього проектуємо. Тоді така інтерпретація буде подібна до нашого дзеркального відображення, котре не дає нічого нового для нас.

Щоб окреслити таку річ як "досвід сприйняття", пропонується звернутися до поняття "репрезентація". Проілюструємо це на прикладі художнього твору – картини. Зображаючи ландшафт, художник вкладає в ілюстрацію частку репрезентації світу. Виникає ситуація, коли ми рухаємося від справжнього ландшафту, що сам по собі для нас не є важливим, до намальованого, котрий набуває значення. Важливість мистецтва як раз і полягає в цьому наданні значення. Іншими словами – значення з'являється тільки з твором мистецтва.

Репрезентація, відповідно, є місцем народження значення – тому кожен, хто цікавиться природою значення, повинен звертатися безпосередньо до дослідження репрезентації.

О.Д. Лаута, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ
elena.lauta@gmail.com

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ ДОСВІДУ У ТВОРЧОСТІ Ж. БАТАЯ

В постструктуралістському розумінні досвіду ключову роль відіграє поняття "трансгресія". М. Фуко розуміє його як "жест, що звернений на межу". Концепція трансгресії радикально пориває із презумпцією лінійно зрозумілої наступності, відкриваючи (поряд із традиційними можливостями заперечення й твердження в логіці "так" і "ні") – можливість так званого "непозитивного твердження". Новий обрій, що відкривається трансгресивним проривом, є справді новим у тому розумінні, що стосовно попереднього стану не є лінійно "випливаючим" з нього очевидним і єдиним наслідком, – навпаки, новизна в цьому випадку наділяється стосовно всього попереднього статусом і енергією заперечення. Відкритий в такому акті трансгресії обрій визначається іншим постмодерністським

філософом М. Бланшо як "можливість, що з'являється після здійснення всіх можливих можливостей, що скидає все попереднє або тихо його усуває" [Бланшо М. Внутренний опыт / Бланшо Морис // Ступени. Філософський журнал. – СПб., 1994. – № 2. – С. 142].

Значення проблеми досвіду, його принципова позаспрямованість у дискурсі постмодернізму розкривається в працях представника філософії постструктуралізму Ж. Батая. Він називає цей феномен "краєм можливого", "медитацією", "пекучим досвідом", що "не надає значення встановленим ззовні межам".

Жорж Батай завжди вважав, що внутрішній досвід був би неможливий, якби він обмежувався тільки однією людиною, здатною нести його значимість, його переваги й збитки: досвід відбувається, продовжуючи наполягати на своїй недосконалості, лише тоді, коли ним можна поділитися, і в цьому поділі виявляє свої межі, виявляється в цих межах, які йому слід перебороти й за допомогою цього подолання виявити ілюзорність або реальність абсолютності закону, що вислизає від усіх, хто хотів би поділитися ним наодинці. Усе зводиться до єдиного прояву досвіду, до його єдиного змісту: здатності передачі того, що в такий спосіб поповнюється, тому що слід передавати тільки непередаване.

Під внутрішнім досвідом, Батай розумів те, що звичайно називають містичним досвідом: стан екстазу, замилювання, щонайменше, уявного хвилювання. Але йому марився не стільки досвід, якого змушені були дотримуватися дотепер, скільки досвід чистий, вільний від усяких прихильностей, від натяку на будь-яке сповідання.

Досвід – це палке й тужливе ставлення під питання (на випробування) усього, що відомо людині про справу буття. І яке б сприйняття не відвідало людину в цьому запалі, вона не може сказати: "я бачила це", або – "те, що я бачила, воно таке"; вона не може сказати: "я бачила Бога, абсолют або глибину світу"; вона може сказати тільки наступне: "те, що я бачила, ухиляється від розуму", – а Бог, абсолют, основа світу [Батай Ж. Внутренний опыт / Батай Жорж ; [пер.с франц. С.Л. Фокин]. – СПб.: Аксиома, 1997. – С. 14].

Вираження внутрішнього досвіду повинно певним чином відповідати його пориву, воно не може бути сухим, упорядкованим словесним викладом. Внутрішній досвід – оскільки принцип його не може полягати ні в догмі (моральний підхід), ні в науці (знання не може бути ні метою, ні початком досвіду), ні в пошуку станів, що приносять користь (естетичний і експериментальний підхід) – не має інших цілей і турбот, крім самого себе.

Принцип: "внутрішній досвід сам собі авторитет" був зруйнований свідомістю. Наважившись рубанути згарячу, людина заново опановує межу можливого, причому це не колишня можливість. Необмеженість – ось край можливого. Варто жити досвідом, підступитись до нього нелегко, більше того, якщо підійти до нього ззовні, за допомогою свідомості, не можна не побачити в ньому суму різних операцій – одні з них будуть естетичними, інші моральними, і тоді завдання досвіду повинно вирішуватися заново. Лише зсередини, коли досвід переживається аж до не-

самовитості, можна поєднати те, що мисляча думка розділяє. Але досвід з'єднує не тільки ці форми – естетичні, розумові, моральні, – він об'єднує різні змісти колишніх досвідів (начебо Бога й страждань Господніх), залишаючи зовні міркування як таке, завдяки якому всі ці об'єкти були роз'єднані (у вигляді відповідей на важкі запитання моралі).

Зрештою, у досвіді досягається поєднання об'єкта й суб'єкта, оскільки сам він – як незнання – буде суб'єктом, а як невідомість – об'єктом. У досвіді не може бути обмеженого існування. У досвіді людина нічим не відрізняється від інших людей: у ній губиться те, що вирає в інших. Але настільки простий припис "Стань цим океаном", будучи пов'язаним із крайністю, обертає людину і на велику кількість людей, і на пустелю [Батай Ж. Внутренний опыт / Батай Жорж ; [пер.с франц. С.Л. Фокин]. – СПб.: Аксиома, 1997. – С. 18].

Категорія "досвіду" грає у творчості Батая провідну роль: його "досвід" розгортається на межах мови й безмовності, теорії й практики, дискурсу й влади, суб'єкта й об'єкта, нормального й патологічного. Досвід – це зіткнення думки з немислимим, життя – з нежиттєвим [Батай Ж. Внутренний опыт / Батай Жорж ; [пер.с франц. С.Л. Фокин]. – СПб.: Аксиома, 1997. – С. 65]. Інакше кажучи, досвіду в чистому вигляді не існує; потрібно ще мати у своєму розпорядженні умови, без яких він неможливий (навіть у самій своїй неможливості), от для чого й необхідне співтовариство.

Н.О. Лимар, асп., КНУТШ

СПЕЦИФИКА ТА ОСНОВНІ ОЗНАКИ АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Філософія з моменту свого виникнення була тісно пов'язана з розробкою педагогічних та освітніх ідей. В деяких випадках саме освітня проблематика й пов'язані з нею питання людського буття та соціальної організації ставали основою стратегічного напрямку розвитку філософської думки – як це було, наприклад, в епоху Просвітництва. Однак ситуації з дослідженням філософських проблем освіти у ті часи і в наш час принципово відрізняються. Раніше філософія освіти складала просто своєрідний компонент філософської системи та системного мислення філософів і розгорталася як застосування основних концептуально-методологічних положень загальнофілософського характеру до однієї зі сфер соціокультурної реальності – до системи освіти. Сьогодні ж філософія освіти конституюється як самостійний напрям наукового знання.

В англomовній літературі з філософії освіти відправною точкою досліджень є широка педагогічна практика, її напрацювання на великому масиві даних, опис отриманих результатів, орієнтація на прогноз. Основний підхід – опис "за фактами", аналіз того, "що є", а не того, що "хотілося б, щоб було". Тому філософія освіти в енциклопедії Britannica визначається як така галузь вивчення, дослідження і практичного застосування, у якій філософські методи застосовуються до вивчення проблем, тем і сутності освіти.

Разом з тим потрібно зауважити, що виокремлення філософії освіти в окрему галузь філософського знання (або як складової "едукології" – науки про освіту) конституюється широким спектром концепцій. Розробка філософсько-освітньої проблематики і узагальнююче її вивчення як особливої гуманітарної науки ведеться у різних вимірах.

"Філософія освіти" як особлива сфера наукової діяльності, вказує М.К. Бурбулес (професор Університету Штату Іллінойс США), виникла у XIX ст., в англomовних країнах, передусім у США. Надихаюча діяльність Джона Дьюї (1859-1952) спонукала до того, що наявність "філософії освіти" була визнана як обов'язковий вимір компетентної, відповідальної, практики в освіті.

Дискусія, що є філософія освіти – галузь знань, поле досліджень чи академічна дисципліна – основний стан того, що на Заході називається філософією освіти. Проблема дисциплінарної ідентифікації турбує й наших дослідників. Збільшена глобалізація академічної роботи, зростання числа міжнародних організацій і конференцій, поширене використання Інтернету як засобу глобального зв'язку й електронних публікацій вчених, усе це вказує, що розмаїтість і розходження будуть посилюватися, включаючи, природно, запитання про те, хто вважається філософом освіти.

Характерною рисою розвитку сучасної англо-американської філософії освіти є ідея активного дисциплінарного впровадження філософії освіти у процес підготовки фахівців. Філософія освіти є такою системою знань, яка має бути доступною педагогам, як у період студентського навчання, так і в післядипломній освіті. Без освоєння більш широкого змісту цілей освіти, епістемологічних основ навчання, етичних і соціальних вимірів освітньої практики ми залишимося з простою технічною практикою освіти, позбавленою реального значення.

На основі аналізу деяких специфічних рис англо-американської філософії освіти ми можемо зробити висновок про актуальність історико-філософського аналізу теоретичного здобутку її представників для осмислення сучасних процесів реформування та розвитку вітчизняної системи науки та освіти.

І.-Р.П. Литвин, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
Ro666@mail.ru

ЛЮБОВ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЕРІХА ФРОММА

Еріх Фромм – представник неопройдистського напрямку у філософії першої половини XX ст. у своїх працях досліджував взаємозв'язок людини та суспільства, а також обґрунтовував вплив суспільства на розвиток індивіда. У філософії Е.Фромма людина постає як унікальна, наділена розумом істота, яка повноцінно формується і розвивається тільки у суспільному середовищі.

Згідно із вченням Е.Фромма, кожному суспільству притаманний певний тип "соціального характеру", серед яких мислитель особливо рете-

льно досліджував непродуктивний ринковий тип "соціального характеру", в якому панує установка людини на "володіння" (модус "мати"). Таке соціальне середовище згубно впливає на індивіда, внаслідок чого у нього виникає відчуття відчуженості від інших членів суспільства та від власної суті. Допомогти подолати дану кризову ситуацію може тільки внутрішня зміна людини – перехід до установки на "буття" (модус "бути"), коли особистість зможе проявляти всі свої здібності та таланти; долати вузькі рамки власного "я", відчувати єдність з іншими людьми, активізувати в собі творчі внутрішні процеси, найважливішим із яких є "любов – основна специфічна потреба, яка визначає людське буття; дорога до істинного пізнання людини, вершина будь-якого виду активності, переживання, яке нічим неможливо замінити, що об'єднує людей одне з одним, що руйнує самотність" [Ереш Ласло. Очерк концепции Э. Фромма / Ласло Эреш // Вопросы философии. – 1970. – № 6. – С. 93]. Любов для Е.Фромма є проявом продуктивної активності людини, що включає в себе потребу турбуватися про іншу людину чи предмет, прагнення пізнати їх, насолоджуватися ними.

Як вважав філософ, тільки любов, в широкому значенні слова, є справжнім вираженням людського буття та сприяє подоланню суспільних проблем. Вона допомагає подолати відчуженість, задовольнити людську потребу в єднанні зі світом і при цьому зберегти в людини відчуття цілісності та індивідуальності. Любов у розуміння Е.Фромма виступає як справжнє мистецтво, якому потрібно вчитися. Мислитель показав, що любов слід розуміти не тільки як ставлення до конкретної людини, бо – "це установка, орієнтація характеру, яка визначає ставлення людини до світу загалом..." [Фромм Э. Искусство любви: исследование природы любви: пер. с англ. / Эрих Фромм. – Минск: ТПЦ "Полифакт", 1990. – С. 9]. Якщо ми дійсно любимо якусь людину, то любимо і всіх людей, і увесь світ; ми любимо життя. Як стверджував філософ, "справжня сутність активної причетності та любові дозволяє подолати обмеженість свого індивідуального існування і в той же час відчуті себе носієм активних сил, які і складають акт любові" [Фромм Э. Здоровое общество [Электронный ресурс] / Эрих Фромм. – Режим доступа: Интернет <http://www.koob.ru/>. – С. 14], яка є відповіддю на проблему людського буття, "запорукою душевного здоров'я людини" [Фромм Э. Здоровое общество [Электронный ресурс] / Эрих Фромм. – Режим доступа: Интернет <http://www.koob.ru/>. – С. 15]; її суттю є переживання солідарності з ближніми. У поняття любові входять наступні складові: турбота, відповідальність, повага і знання, які тісно взаємопов'язані між собою.

Е.Фромм наголошував на необхідності розрізняти певні типи любові, такі як братська любов, материнська, еротична, любов до себе і любов до Бога, які є важливими для повноцінного розвитку і життя особистості. Щоб навчитися по-справжньому любити, людина повинна виховувати у собі такі риси характеру, як дисциплінованість, зосередженість, терпіння та високу зацікавленість у отриманні майстерності в даній справі. Мислитель закликав кожную людину до розвитку у собі здатності любити, адже саме любов зорієнтовує людину на гуманістичні цінності та розк-

риває в ній творчу активність, веде до єдності із навколишнім світом і подолання самотності, відчуженості. Ставши частиною єдиного цілого, індивід "займає своє законне місце у цьому світі, і тому у нього зникають сумніви щодо нього самого та сенсу життя" [Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г.Ф. Швейника, Г.А. Новичковой / Эрих Фромм. – М.: Академический Проект, 2008. – (Психологические технологии). – С. 209]. Такі сумніви та невпевненість є наслідками ізольованості, відчуження та скутості людини, і долаються за допомогою спонтанної діяльності та любові, "людина усвідомлює себе як активну творчу особистість і розуміє, що у життя є лише один сенс – саме життя" [Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г.Ф. Швейника, Г.А. Новичковой / Эрих Фромм. – М.: Академический Проект, 2008. – (Психологические технологии). – С. 209].

В.В. Лойко, асп., ХНУ им. В.Н. Каразина, Харьков
filoval@ukr.net

"СМЕРТЬ АВТОРА" КАК ПРИЕМ

Важно понимать, что "смерть автора", заявленная в "философии различия" (Р.Барт, Ж.Делез, Ж.Деррида), является, прежде всего, интерпретационной установкой. *"Освобождение читателя" пока что является делом рук самого читателя*: деконструкция текста или открытие измерения интертекстуальности во многом зависят от изощренности интерпретатора. Наряду с этим, существует ряд текстов, которые изначально написаны таким образом, что провоцируют читателя на разнообразные "кривотечения". То есть, **в некоторых произведениях "смерть автора" уже присутствует в виде художественного приема**. Появившись в качестве феномена интерпретации, "смерть автора" может оказаться вопросом письма.

В работе "О грамматологии" Жак Деррида утверждает, что "немое письмо" становится кульминацией тенденции к забвению голоса в истории письма (письмо окончательно теряет связь с говорящим субъектом) [Деррида Ж. О грамматологии / Деррида Ж. – М.: Ad marginem, 2000. – С. 496]. В то же время очевидно, что кроме естественного состояния, "немое письмо" существует еще и в виде художественного приема. Здесь в качестве примера можно привести т.н. "роман для сборки" (Х.Кортасар, М.Павич, Дж. Фаулз). В подобных текстах отсутствуют организующие структуры художественного произведения – сюжет, оглавление, главные герои. Эти романы нельзя читать иначе как выступая их "соавтором". Впрочем, "романы для сборки" – частный случай целого ряда писательских практик, с помощью которых из текста изымается фигура автора. В основании подобных практик лежит то, что мы предлагаем обозначить **"нулевой степенью голоса"**.

Само собой, этот термин является производным от "нулевой степени письма" Ролана Барта. В одноименной работе Барт отмечает, что, начиная с середины 19-го века, в литературе "...сам акт производства был "означен", иными словами, впервые превращен в зрелище и вне-

дрен в сознание зрителя" [Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Барт Р. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С. 50–96]. По мнению Барта, уже в 19 веке стиль стал объектом литературной рефлексии, а писатели в полной мере осознали способность стиля создавать "читательские ожидания" (или т.н. "имманентного читателя"). Поэтому писатели "нулевой степени" (Кейроль, Камю, Кено) стремятся вывести фигуру автора из произведения – т.е. сделать его непредсказуемым для "читателя-знатока".

Каким же образом автор присутствует в произведении? Жиль Делез в эссе "Сказал он, заикаясь..." замечает, что в художественном тексте существуют вполне определенные места, в которых сказывается присутствие автора – это т.н. "слова автора". "... – **сказал он**", "... – **ответила она**" – в этих репликах-комментариях обозначается фигура автора [Делез Ж. Сказал он, заикаясь... // Критика и клиника / Делез Ж. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.]. Последний сохраняет для читателя "принцип реальности", поскольку его присутствие напоминает, что происходящее является вымыслом. Таким образом, "искусственность" сообщается художественному произведению "изнутри", поскольку автор присутствует в нем в качестве *невовлеченного субъекта* и драма ни в коем случае не затрагивает его. Однако проект "нулевой степени письма" очень скоро оформляется в набор литературных клише, очередную совокупность "приемов". Примечательно, что практически всех писателей "нулевой степени" Гарольд Блум включает в т.н. "хаотический канон" [Блум Г. Західний канон / Блум Г. – К.: Факт, 2007. – С. 643–694]. Здесь вполне очевидно продолжается идея Барта о том, что письмо обладает способностью само отсутствие стиля превратить в "прием".

Для нас важно показать, что в философии различия существует, по крайней мере, два взгляда на историю письма. С одной стороны, Деррида и Барт расценивают постепенное забвение голоса как деградацию письма. В противовес этому, Жиль Делез и Морис Бланшо связывают "освобождение читателя" с *"нулевой степенью голоса"*. Жиль Делез обозначает, по крайней мере, троих авторов, которым удалось создать тексты, принуждающие читателя к "различию". Это Фридрих Ницше, Льюис Кэрролл и Андрей Белый. "Смерть автора" в их произведении связана с определенной избыточностью стиля. Морис Бланшо также предлагает вести начало этого стиля от работ Ницше, поскольку именно у Ницше "смерть автора" обосновывается в качестве художественного приема. Так рождается новый тип художника – "он умирает в своих произведениях, которые от этого становятся еще живей" [Бланшо М. Пространство литературы / Бланшо М. – М.: Логос, 2002. – С. 214]. Бланшо производит инверсию дерридианской истории письма и предлагает принять в качестве художественного абсолюта "самоубийство автора". Другими словами, именно "немое письмо", лишенное связи с говорящим субъектом (автором), открывает голос самого читателя.

Общим приемом для подобного рода письма становится *смысловая контаминация*. Концептуальные персонажи Ницше, "слова-бумажники"

Кэрролла и "косноязычие" Белого создают нагромождение смыслов, в котором уже невозможно выявить "слова автора". Речь идет об "очевидной ошибке" писателя, которую читатель постарается исправить, вернув бессвязному тексту его структуру. Но поскольку речь идет об умышленной, искусственно созданной ошибке, то прототипа, к которому "возвращается" читатель, нет и не было – "реставрация" текста оказывается его созиданием. Не случайно в разговоре с Жаком Деррида Вольфганг Изер замечает, "что если бы различные философские системы не содержали так называемых *ошибок*, то деконструкции нечем было бы заниматься" [Деррида Ж., Хартман Д., Изер В. Деконструкция: диалог в Иерусалиме [Электронный ресурс] / В. Изер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/dekon.php].

Вывод. Традиционно понятия в качестве максимы интерпретации, значительно раньше "смерть автора" появляется в виде художественного приема. Жиль Делез и Морис Бланшо обозначают особую практику письма, в основе которой лежит упразднение фигуры автора. Главным эффектом подобных текстов является "принуждение к различию", поскольку читатель неизбежно выступает в качестве "соавтора" произведения. Такого рода тексты становятся прообразом т.н. "открытого произведения".

А.С. Лысков, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
Apokatostasis@e1.ru, Homolusor@gmail.com

ПРОБЛЕМА "ОБОСНОВАННОСТИ" СУЖДЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ (на примере "Больших вопросов" Стампа и Мюррей)

В центре внимания современной англо-американской философии религии стоит ряд вопросов, во многом традиционных для философии по форме, но новых по содержанию. Проблемы доказательства бытия Бога, адекватной экспозиции его атрибутов, онтологического разрыва, вызванного качественным различием между миром и Создателем и т.д. – до сих пор не находят, с точки зрения философов, своего однозначного (и даже адекватного) решения. Дело здесь не в "вечности" вопроса, оставляющего конечное существо, ограниченное пределами возможного опыта, всегда в проигрыше. Дело в несостоятельности самих критериев познания, казавшихся аналитической философии неизблемыми и конгениальными своему объекту. Современная философия религии, попытавшись переработать свои методы в русле аналитической традиции, столкнулась с большими трудностями.

Во-первых, традиционный камень преткновения философии религии – трансцендентность предмета познания. Любое знание, касающееся Бога, неизбежно наталкивается на апофатические возражения. Стараясь "преодолеть метафизику" не логическим анализом языка, а выбором должного объекта исследования, современная философия религии ставит вопрос не о Боге как таковом, а об "обоснованности" суждений о нем с точки зрения логики и философии. Иначе говоря, она спра-

шивает не о том, есть ли Бог или каким образом охарактеризовать его атрибуты, а о том, *разумно ли* в него верить, обладаем ли мы достаточной "обоснованностью" своих суждений (beliefs) как таковых, вне зависимости от реального положения дел. Но в этом перед философией встает вторая проблема, которая и является темой доклада: можем ли мы адекватно анализировать наши суждения, если берем их в отрыве от их предмета? Можем ли мы говорить о разумности веры в Бога, если при этом неважно, существует ли он или нет? Вопрос в том, насколько допустимо решение философско-религиозных контраверз, включающее из рассмотрения все трансцендентное.

Помимо статей, специально посвященных этой теме ("От нейрофизиологии" Патрисии Чёрчланд, "Позволено ли нам?" Николаса Уолтерсторфа, "Религиозное разнообразие и эпистемологическое подтверждение религиозной веры" Джерома Гелмана и т.д.), большая часть очерков в разбираемом сборнике [1] в значительной степени связана с ней. Проблема касается всей совокупности теологических тем: доказательства бытия Бога, логического соотнесения тварного мира и Творца (проблема временных модальностей, молитвы, чудес), существования зла и теодицеи, независимости души от тела в свете новейших открытий нейрофизиологии и т.д. При этом как по сути, так и по методам эта задача принципиально отлична от задач обоснования существования внешнего мира или решения проблемы сознания в силу кардинального отличия предмета исследования.

Исходя из этого, философы религии предлагают две основные стратегии доказательства обоснованности наших религиозных суждений. Первая стратегия исходит из того, что любое суждение вполне законно базируется на начальных посылах, пока (поскольку) обратное не доказано и опровергнуто (как и доказать) какую-либо составляющую данной антиномии невозможно. Питер ван Инваген считает, что онтологический аргумент содержит в себе предвосхищение основания и может быть признан разумным, только если у человека уже есть вера в существование совершенного существа; Уильям Роуи утверждает то же самое о космологическом аргументе и "аргументе от зла", основанных на принятии или отрицании таких интуитивных посылок, как закон достаточного основания или целесообразность существования страдания; Георг Шлезингер по тем же причинам признает равнообоснованность гипотез теизма и атеизма, покоящихся на интуитивном принятии определенных "первичных вероятностей"; Пол Дропер пытается показать то же самое в отношении теодицеи и т.н. "Гипотезы безразличия" (все зло в мире случайно и естественно), Дж. А. Кавер – в отношении чудес. К этому же сводятся и "безпредпосылочная эпистемология" Джерома Гелмана, и "активация первичных диспозиций" Николаса Уолтерсторфа.

Вторая предлагает считать религиозные суждения достоверными, поскольку они инструментально целесообразны, пригодны, будь то объяснение гармонии мира или бессмертия души. Ричард Суинборн, опровергая критику Юма, говорит о приемлемости "аргумента от дизайнера" в качестве объяснения некоторых эмпирических фактов; неважно, вторит Ал-

вин Плантинга, верно ли суждение *sub specie aeternitatis*, важно лишь его соответствие контексту, "конгениальным эпистемологическим условиям среды". В обоих случаях вера, суждение суть результаты интуитивного или рационального *выбора* подходящих условий, результат "пари".

Все авторы, таким образом, согласны в том, что суждения о Боге могут быть признаны имеющими достаточное рациональное обоснование без строгого доказательства, а на веру. Однако в ходе анализа каждой представленной аргументации становится очевидно, что эти решения несостоятельны и сводятся либо к апологии веры, либо к тавтологии: если Бог есть, то наши суждения о нем обоснованны, если он не существует, то нет. Следовательно, проблема возможного "безудержного скептицизма" не решается "аналитическим" подходом, пытающимся обосновать достоверность религиозных суждений подобного рода "преодолением метафизики. Предлагают, правда, и другие пути выхода из этого кризиса, ссылающиеся на самоочевидность некоторых "базовых суждений", к числу которых относят и религиозные суждения (Алвин Плантинга). Но это, на наш взгляд, лишь ещё одна уловка, попытка закрыть глаза на специфичность объекта суждения. И значит, проблема "обоснованности" суждений в современной англо-американской философии религии по-прежнему требует разрешения.

І.С. Матвієнко, асп., КНУТШ, Київ
www.malushka20@ukr.net

ЛЮБОВ ЯК МИСТЕЦТВО ПІЗНАТИ САМОГО СЕБЕ (за працею Еріха Фромма "Мистецтво любити")

Любовь – единственная страсть,
не признающая ни прошлого, ни будущего.
Оноре де Бальзак

Любов? Що це за слово, яке ми чуємо кожен день...Чи замислювались ми над значенням цього слова? Чи вкладаємо ми в нього гідний сенс? Поняття "любові" цікавило людей ще з давніх часів. Згадки про це поняття ми знаходимо в трактатах Платона, в Античності, Середньовіччя зі своєю таємничістю та зверненістю до Бога розмірковує про любов як "агапе" та любов до Бога, Відродження говорить нам про любов як чуттєву насолоду, вона перетворюється на ціль людського життя, Новий час розглядає це поняття, як невід'ємну складову природи, поняття "любові" розроблялося такими геніями філософської думки як Кант, Гегель, Фюрбах, Шопенгауер, Сартр, і звичайно Фрейд та Фромм, саме на думці останнього ми б хотіли зосередити вашу увагу.

Фромм як видатний представник неофрейдизму у своїй роботі "Мистецтво любити", стверджував, що здатність любити – найважливіша риса людської особистості, саме це поняття, може дати нам відповіді на проблеми людського існування. Тільки в любові ми можемо знайти істинне вирішення цієї проблеми. Саме любов, на думку Фромма, може допомог-

ти нам перебороти відчуття ізольованості себе в цьому світі. "Любов – це дія, а не пасивний афект" [Фромм Э. Искусство любить / Пер.с англ. под ред. Д.А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2008. – С. 93], отже, любов це не один з типів взаємовідносин, це не сукупність емоцій, які виникають в якійсь ситуації, але в той самий час це і не є соціальним феноменом, любов, за Фроммом, – це певна активна сила в людині, внутрішня здатність, яка апіорі присутня в кожному, і тільки чекає свого часу, щоб вийти назовні з без свідомого у свідоме.

На думку Фромма, любов – це мистецтво, яким необхідно повністю оволодіти, воно потребує знання та зусиль. Але часто в нашому житті ми виносимо це мистецтво на задній план, ставлячи попереду кар'єру, усіх, гроші, розваги та інші пріоритети, сприймаючи кохання, як щось звичайне те, що й так, само собою зрозуміле. Саме тому, і Еріх Фромм вважає найбільшою проблемою є те, що більшість прагне бути коханим, а не любити та вміти любити. "Любов – це мистецтво, так само як і життя – це мистецтво" [Фромм Э. Искусство любить / Пер.с англ. под ред. Д.А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2008. – С. 75]. Якщо ми хочемо навчитися любити, то потрібно цьому вчитися, як і будь-якому іншому ремеслу. Процес навчання ремеслу умовно можна поділити на два етапи – теорію та практику. Саме тому Фромм закликає нас до усвідомлення всієї серйозності проблеми та досягнення теоретичного та практичного знання з цього питання.

Людина обдарована розумом, вона усвідомлює себе та оточуючи світ, усвідомлює трагедію свого життя, адже маючи родину, друзів вона все одно залишається самотньою в цьому світі. Любов – це найбільш фундаментальний потяг, це сила, яка змушує триматися разом членів людського роду, суспільство. Без любові людство приречена на загибель. Любов – це активна сила в людині, сила, яка руйнує стіни, що відокремлюють людину від її ближніх, яка об'єднує її з іншими; любов допомагає їй подолати почуття самотності та ізольованості; при цьому вимагає залишатися самою собою, зберігати свою цілісність. У любові має місце парадокс: дві істоти стають одним в любові, і залишаються при цьому двома окремими істотами з абсолютно різними почуттями.

У всі часи в усіх культурах перед людиною стоїть одне і теж питання: як подолати відокремленість, як досягти єдності, як вийти за перед стандартизацію людей і їх стандартизація називається "рівністю". Потрібно знайти межі свого власного індивідуального життя і знайти єднання в практичному сенсі цього слова. Тому мабуть бажання міжособистісного злиття – найбільш потужне прагнення в людині. Любов є активне проникнення в іншу людину, проникнення, в якому бажання пізнання задовольняється завдяки єднанню. В акті злиття "я пізнаю тебе, я пізнаю себе, я пізнаю всіх – і я "не знаю" нічого" [Фромм Э. Искусство любить / Пер.с англ. под ред. Д.А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2008. – С. 158]. Таким шляхом – завдяки переживанню єдності – виявляється знання про те, чим людина жива, і на що здатна, але це знання неможливо отримати за допомогою думки. В акті любові, віддаючи себе, в акті проникнення вглиб іншої людини, перш за все зна-

ходиш себе, відкриваєш себе, відкриваєш вас обох, відкриваєш людину. Фундаментальна потреба у поєднанні з іншою людиною, таким чином, щоб можна було б звільнитися з в'язниці власної ізольованості, тісно пов'язана з іншим специфічним людським бажанням, бажанням пізнати "таємницю людини". Тому єдиний шлях повного знання – це акт любові: цей акт виходить за межі думки, виходить за межі слова. Це сміливе занурення в переживання єдності. Тільки коли пізнаєш людську істоту об'єктивно, можеш пізнати в акті любові її найглибшу сутність. Турбота, відповідальність, повага і знання взаємозалежні.

Отже, у підсумку потрібно зазначити, що цілісність людського буття можлива лише завдяки його відкритості, яка зумовлюється постійним трансцендентуванням, тобто виходом за власні межі. На шляху цього виходу людина зустрічається з чимось спорідненим з її власним буттям, тобто буттям іншої людини. Під час цієї зустрічі спостерігається взаємний обмін смислами. Не зважаючи на те, що людина є відособленою, і від інших людей, і світу своєю унікальністю, вона все одно потребує виходу з цієї в'язниці, як зазначає Фромм. І тому кожна людина прагне до любові, єднання, тому що тільки тоді вона не почуватиме себе самотньою. Таким чином, любов – це інструмент пізнання. Тільки за допомогою любові ми можемо пізнати іншу людини, проникнути в її сутність і зрозуміти себе. Це дуже важкий процес зосередженості, розуму та смиренності. Тільки тоді коли кохання до іншої людини переходить на рівень мистецтва, ми можемо досягти справжнього людського щастя.

***Л.И. Мозговой, канд. филол. наук, проф.,
Славянский государственный педагогический университет
Н.В. Скворцова, асп.,
Славянский государственный педагогический университет***

ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И ИХ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Начало XXI века характеризуется бурным развитием всех сфер общественной жизни. На фоне усложнения социальных процессов появляются множество гипотез, которые пытаются объяснить явления, происходящие за гранью нашего понимания, явления, которые не могут быть объяснены законами науки. Выдвигаются теории о торсионных полях, эгрегорных сущностях, нейролингвистическом программировании в которых делается попытка объяснить взаимосвязь материи и энергии, взаимосвязь физического и духовного мира. Возможно, что человечество стоит перед разгадкой этих величайших вопросов. Однако, еще задолго до Рождества Христова были попытки найти решение схожих проблем.

Еще в глубокой древности были заложены идеи герметического учения. В сохранившихся трудах Гермеса Трисмегиста, полумифического основателя этого учения, мы видим стройную систему эзотериче-

ской мудрости древних египтян, которая, наряду с мистическими и философскими учениями индусов, является первоисточником наиболее ценных идей всех позднейших основателей идеалистических философских школ и религиозных учений.

В основании герметизма лежат семь принципов: 1) принцип ментализма, 2) принцип аналогии, или соответствия, 3) принцип вибрации, 4) принцип полярности, 5) принцип ритма, 6) принцип причинности и 7) принцип пола: двойственности активного и пассивного начала, лежащий в основе творчества на всех плоскостях бытия сознания. В "Кибалионе", предположительно первом написанном труде герметической философии, говорится, что тот, кто знает принципы истины, тот обладает Магическим ключом, при прикосновении которого распахиваются все двери Храма.

Рассмотрим подробнее принцип ментализма, согласно которому вселенная есть мысленный образ Единого. "Узнай: то, что видит и слышит в тебе, есть Божественное Слово (Логос); Ум же – Бог Отец. Они неотделимы один от другого, ибо в единстве – их жизнь" – таким было учение Поймандра Трижды величайшему Гермесу. "Все есть Мысль (Разум). Вселенная представляет собой мысленный образ". Под герметическим термином *то πᾶν* – Все, или Всеединым, Абсолютным мы понимаем не "отрешенное", т. е. не некую чисто духовную Реальность, или Сущность, лежащую в основе всего феноменального мира и рассматриваемую совершенно отдельно от всех Ее проявлений, а "Всецелое", или Всеединое, т. е. То, что включает в себе все: как эту чисто духовную сущность, так и все когда-либо бывшие, теперь существующие и возможные в будущем ее проявления. Одно из изречений "Кибалиона" гласит: "В основе, существующей во времени, пространственной и изменяющейся Вселенной или за этой Вселенной можно всегда найти субстанциональную реальность – основную истину". Эта реальность включает в себя решительно все, что есть, было и будет. Мы знаем, что она закончена, завершена, или совершенна. Она проявляется как разум, как энергия и как материя. Материя – это низшее наиболее иллюзорное проявление Всеединого, разум – высшее его проявление [Сакральный мистицизм Запада. Герметическая философия. – М.: Беловодье, 2007. – 224 с.].

В современной науке сейчас появляются открытия, пытающиеся приблизиться к пониманию Тонкого Мира, объяснить природу Сознания, Мышления. Современные ученые проверили и подтвердили теоретические предположения швейцарского ученого К. Г. Юнга о том, что существует биологическая связь между бессознательными процессами и активностью сознательной мысли. Существует бессознательная психическая реальность, которая вполне ощутимо воздействует на сознание и его содержимое.

Вместе со своими сотрудниками С. Гроф, являясь крупным специалистом в области трансперсональной психологии, провел более 6 тыс. экспериментов и составил картографию человеческого сознания, включая его трансперсональные уровни.

В результате исследований С. Гроф выделил четыре основных уровня человеческого бессознательного:

1) *абстрактно-эстетический*, переживания этого уровня характеризуются насыщенной цветовой гаммой рассматриваемых предметов или их прообразов, а также преобладанием абстрактных геометрических построений, оптических иллюзий с нарушением привычных пространственных соотношений;

2) *психодинамический*, переживания соответствуют концепциям классического психоанализа, при котором пациенты переживают возрастную регрессию до детского и младенческого возраста;

3) *перинатальный*, связан с переживанием индивида, когда он вспоминает свое пребывание в материнском чреве и события собственного рождения;

4) *трансперсональный*, переживания в развернутом виде появляются после прохождения перинатального уровня. Они, как отмечает С. Гроф, представляют собой относительно новую концепцию в психологии и характеризуются расширенным сознанием индивида за обычные границы Эго и пределы пространства и времени. Сознание человека на трансперсональном уровне сливается с Сознанием Вселенной. Основной характеристикой трансперсональных переживаний является то, что одна или несколько из этих границ оказывается превзойденной [Время Бога: сознание и жизнь / Виталий и Татьяна Тихоплав – М.: АСТ: Астрель, 2005. – 334, [2] с.].

Будем надеяться, что в будущем официальная наука и эзотерика будут более взаимосвязаны и ученые будут пользоваться эзотерическими теориями как "рабочими" гипотезами. И, возможно, древняя герметическая философия окажется тем плацдармом, на котором осуществится примирение официальной науки и религиозных верований.

С.А. Пілецький, студ., КНУТШ
pharox@yandex.ua

ПОНЯТТЯ АГНОСТИЦИЗМУ В АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

На сучасному етапі розвитку філософської думки агностицизм являє собою не тільки гносеологічне вчення, але й один із напрямів філософії релігії. В континентальній традиції філософії релігії теологічний агностицизм постає теоретичною позицією, яка розвинулась у західноєвропейській філософії XX століття, і до сьогодні продовжує цікавити дослідників.

Витоки сучасного розуміння теологічного агностицизму можна віднайти у філософії І. Канта, відповідно до поглядів якого у сфері теоретичного розуму ми не можемо мати несуперечливого знання про Бога, оскільки останній, маючи статус трансцендентальної ідеї, не може бути предметом можливого досліду. Будь-які спроби представити Бога в якості предмета можливого досвіду виникають або внаслідок трансцендентальної ілюзії,

природної і необхідної діалектики чистого розуму, або на основі софістичних пасток, які завчасно приречені на невдачу. Однак, в сфері метафізики моральності, згідно з вченням І. Канта, існування Бога постає важливим постулатом практичного розуму, який є умовою обґрунтованості моралі, умовою можливості єдності морального досвіду, цілісності особи.

Окреслена позиція І. Канта отримує широке розповсюдження і розвиток у таких відомих дослідників, як Ф. Ланге, О. Любманн, Г. Коген, В. Гамільтон, Л. Столович і багатьох інших. Результати дослідження Л. Столовича являють для нас особливий інтерес. Ми вважаємо, що Л. Столович розуміє агностицизм як визначену систему принципів, яка, з одного боку, передбачає світоглядний плюралізм, можливість існування різних систем цінностей та їх обґрунтувань, а з іншого – є критичною настановою, яка націлена на недопущення догматизації філософського осмислення феномена релігії [Столович Л. Теологический агностицизм в диалоге с религией и атеизмом / Режим доступу: <http://www.orientalia.org/article192.html>].

В англо-американській традиції філософії релігії поняття агностицизму було введено Б. Расселом. На основі аналізу робіт сучасних представників цього напрямку (Д. Кленденін, П. Ладлоу, Дж. Мавродіс, А. Плантіга, М. Стюарт, Р. Суінберн) [Див.: Проблемы христианской философии: Материалы Первой конференции Общества христианских философов: Пер. с англ. – М.: 1994. – 208 с.; Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции. // Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007 /2006 – 2007 / под ред. В.К.Шохина. – 2007. – С.88 – 128], ми можемо стверджувати, що хоча сам термін “агностицизм” використовується ними доволі рідко, але, в якості вищеописаної системи принципів, агностицизм постає світоглядною платформою, яка об’єднує більшість дослідників. Проте, ми схильні вважати, що поняття агностицизму ще не отримало достатнього визначення і прояснення в аналітичній філософії релігії.

Саме тому метою нашого дослідження є обґрунтування експліцитності поняття “агностицизм” в англо-американській філософії релігії.

Аналітична філософія робить предметом свого розгляду значення і обґрунтування основних релігійних тверджень, проблему існування Бога, співвідношення науки і релігії тощо. Тобто її так само як і континентальних дослідників цікавить релігійний досвід, умови його можливості, структура та форми розвитку. Але, на відміну від континентальної традиції, тут існування релігійного досвіду пов’язується не із системою метафізичних об’єктів, а з сферою *мови* релігії, яка постійно потребує прояснення значень власних висловлювань, внесення коректив до правил побудови, живинання і застосування мовних виразів засобами логіко-філософського аналізу.

В якості висновку зазначимо, що під “агностицизмом” в англо-американській філософії релігії можна розуміти таку загальну методологічну настанову, відповідно до якої дослідження релігійного досвіду повинне супроводжуватись критичним переглядом, логіко-філософським

аналізом мови релігії, її семантичних, синтаксичних і прагматичних вимірів. Таке розуміння поняття "агностицизм" відкриває, на наш погляд, широке поле для подальших філософських досліджень феномену релігії і свідчить про значні евристичні можливості методологічних стратегій англо-американської традиції філософії релігії.

К.В. Післар, студ., КНУТШ, Київ
pislarka@gmail.com

СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ ІНШОГО: ЗМІНА КОНТЕКСТІВ РОЗУМІННЯ М. ГАЙДЕГГЕРА

Проблему Іншого у філософії Мартина Гайдеггера традиційно розглядають крізь призму феномену *das Man*; в такому випадку Інший розуміється як небезпечний для *Dasein* – як крадій буття (автентичності існування) – тобто як такий, з ким краще не мати справ. Вимальовується занадто однозначний підхід до проблематики Іншого, а однозначностей у філософії варто уникати в будь-якому разі. Як відомо, "Буття і час" є незавершеною роботою, отже, логічно припустити, що і проблема Іншого не є продуманою німецьким мислителем до кінця. Виходить, ми маємо завершувати її самостійно, оскільки в протилежному випадку аналіз Іншого не може претендувати навіть на відносну повноту.

По-перше, необхідно уточнити, що Інший викрадає не наше буття, а можливість нашого буття: як і багато інших феноменів, проблему власного/невласного буття Гайдеггер пояснює не із минулого, а із майбутнього. Питання власного буття – це питання можливості, а не факту. Якщо говорити точніше, Інші навіть не викрадають можливість нашого буття, вони "пропонують" *Dasein* свій спосіб буття, своє "хто" буття. Відомий дослідник творчості Гайдеггера В.Бібіхін зазначає наступне: "Первыми, т.е. ближайшим образом, сначала идут вовсе не Я в смысле моей собственной самости, а другие в образе людей. Через людей, через их понимание мира и я себе дан" [Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 306]. Спочатку *das Man* – це не вибір *Dasein*, а взагалі спосіб його існування; *Dasein* не може від початку існувати своїм власним буттям, його буття ще навіть не може бути.

З'являється відчуття, що чогось не вистачає в гайдеггерівському аналізі, чогось він і справді не доробив: занадто багато відповідальності покладено на Інших. Знову згадаємо Бібіхіна: *Dasein* дуже важко бути собою [Там само. – С. 302]. Людина народжується у цьому світі як немінна, нерозумна, нерозуміюча (!) істота. Їй назустріч виходять Інші – вони все розуміють, все знають, у них є відповіді на всі питання. В чому ж тоді їх загрозливність? Інші є перманентно і апіорно загрозованими для *Dasein*, але не тому, що мають бажання "викрасти" власне буття, а тому, що спосіб їх буття є спокусливим. Існування власним буттям – це не факт, а ціль, яку необхідно постійно досягати, стверджуючи себе в кож-

ний момент свого буття і ніколи не зупиняючись, як Сізіф: тільки-но він спиниться, одразу ж втратить все. Інші є небезпечними через свою привабливість, через простоту і безпроблемність свого існування. Вони не кидають нам викликів, вони не зазіхають на нашу територію – Інші аналізуються Гайдеггером з точки зору буття, а не існування.

Виходить, ми маємо піддати "деструкції" наше первинне розуміння Інших: загрозливими є не вони і не їх буття, але буття-Інших, яким живе Dasein. І навіть цей висновок не буде остаточним в нашому міркуванні. Інші, за Гайдеггером, існують для Dasein як das Man. Das Man, як відомо, – це екзистенціал, а екзистенціали стосуються завжди лише аналітики Dasein. Отже, якщо ми ведемо мову про Інших в контексті філософії М.Гайдеггера, які постають для Dasein як das Man, йдеться навіть не стільки про Інших, як про Dasein. Нарешті, Dasein – це все ж таки не зовсім людина, тому Гайдеггер аналізує не відносини людини з іншими людьми, а сутнісні структури буття Dasein. В межах гайдеггерівської філософії розуміти Іншого як іншу людину означає знов скотитися в екзистенціалізм, в емпірію, в суще – в те, від чого Гайдеггер першочергово відмежовувався, створюючи "Буття і час". Інший для німецького філософа – це не інша людина, це інше буття, яке є там, де його немає бути – в бутті Dasein; воно є чужорідним, а тому загрозливим.

Розуміння Гайдеггера в такому ключі дозволяє по-новому поглянути на проблеми, які до цього здавались вирішеними. Стає складніше критикувати Гайдеггера за "не-діалогічність" його філософії. Боротися необхідно з Іншими в собі, але відношення Гайдеггера до власне Інших можна помітити, наприклад, в роботі "Шляхи до співбесіди", де Гайдеггер розглядає взаєморозуміння у власному і у невласному сенсі [Хайдеггер М. Пути к собеседованию // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А.В. – М.: Академический проект, 2008. – С. 384–390]. Проблема Dasein і Інших, здається, постає не тільки через невласне розуміння, але й через невласне взаєморозуміння. Це, в свою чергу значить, що відносини Dasein з Іншими Dasein не обов'язково призводять до втрати буття чи до його неможливості. Гайдеггер зазначає дві умови справжнього (тобто власного) взаєморозуміння ("взаимоуразумения"): "неустанная воля к тому, чтобы слушать друг друга, и твердая внутренняя решимость следовать своему собственному предназначению" [Там само. – С. 390]. На мою думку, ці невеличкі ремарки дозволять по-новому поглянути на творчість М.Гайдеггера в цілому і розуміння ним проблеми Іншого зокрема.

К.В. Река, асп., КНУТШ, Київ
kadirn@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ТЕРОРУ А. КАМЮ: СОЦІАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ОБРІЇ

Надзвичайно актуальною являється сьогодні тема дослідження тероризму як специфічного феномену. Загалом тероризм вважається найгос-

трішою проблемою, що утворює цілісну систему, пов'язану з різноманітними проблемами. Проблема насильства і моралі в найрізноманітніших її модифікаціях та аспектах є наскрізною темою філософських медитацій протягом усього періоду становлення і розвитку філософської думки.

Французький філософ Альбер Камю заклав основи самостійної філософської галузі – філософії терору. Проблеми насилля і терору, які супроводжувалися інкразією моральної свідомості, – стали центральними темами в його праці "Бунтівна людина". Головна ідея полягає в тому, щоб осмислити реальність злочину, характерного для нашого часу, і ретельно вивчити способи його виправдання. Це спроба зрозуміти нашу сучасність. На думку А. Камю, вибір сучасної людини такий: або бути відповідною епосі вбивства, або відвернутися від неї. Головним аспектом тут виступав феномен свідомості, уявлень, принципів моралі та віковичних прагнень людства в його боротьбі за досягнення свободи і справедливості.

Поняття "терор" увів Аристотель для визначення особливого типу жаху, який оволодівав глядачами трагедії у грецькому театрі. Це був жах перед небуттям, невизначеністю, представлений у формі болю, хаосу, руйнування.

Терор, виходячи з етимології цього слова, – явище психологічне. Терор – не лише жах насилля і нещастя, насамперед – жах невпевненості та стан залякування.

Сутнісною рисою терору виступає масовість насильства над необмеженою великою кількістю людей за наявної можливості поширення його впливу.

Філософське дослідження тероризму та з'ясування його природи обумовлено тим, що для даної проблеми не існує готових рішень. В сучасних умовах тероризм постійно еволюціонує, набуває нових форм і методів. Тероризм проявляє себе на всіх рівнях, починаючи із широкомасштабних насильницьких акцій на міжнародній арені й закінчуючи спонтанними терористичними діями окремих одиниць. Тероризм викликає і викликає до себе складне, дуже часто суперечливе ставлення: те, що для одних є тероризмом, для інших – формами боротьби за свободу та власні права.

Саме процеси глобалізації та перерозподіл сил на світовій арені призводять до зміщення політичних акцентів у світі. Все це зумовило посилення терористичної активності на рубежі XX – XXI століття. Поняття "терор" і "тероризм" протягом тривалого часу виступали як тотожні, доки історично не постала різниця між відкритим насильством з боку держави та збройним насильством опозиційних груп.

Методологія дослідження та вивчення тероризму є вельми складним, багатограним феноменом. Один із методів, екзистенціалістський – звертається до внутрішнього світобачення людини, яка сприймає зовнішній соціальний світ, як абсурд, як мінливий стан, що потребує подолання. У межах цього підходу неабияке значення та переосмислення мають проблеми життя та смерті, сенсу життя, ціннісні орієнтири людського життя, межової ситуації.

Інтенції повстання людей проти зла у своїй "філософії бунту" А. Камю з самого початку пов'язав з прагненням відкинути формалізовану мораль, заперечити вагомість релігійних цінностей, і натомість створити такий земний устрій, де б панували тільки їхні секуляризовані переконання, їхнє бажання, сила, тільки "земні закони".

Втім, трагедія сучасної людини полягає не в тому, що вона вирішила звести рахунки з Всевишнім, зазначив французький філософ. Навпаки, замах на Всевишнього засвідчив кульмінацію трагедії, що розпочалася водночас з прагненням людини розширити простір, де б вона управлялася самотужки.

Кожний історичний етап, стверджує А. Камю, містить в собі певну оману, крім того, супроводжується "історичними санкціями", які мають фатальний вплив на свідомість людей.

У А. Камю тероризм є породженням декількох важливих факторів. Перш за все – це трансформація моральної свідомості та мислення, суспільного світогляду, розуміння світу.

Філософ створив свою власну концепцію тероризму, де пропонує свої рецепти подальших дій стримування насильства і терору.

Поняття бунту, яке він покладає в основу власного світорозуміння, на його думку, "відкриває шлях моралі, що є незалежною від абстрактних принципів". Така мораль засновується на позитивності заперечення наявного стану речей. Єдиною цінністю, яка мусить бути покладена в основу спілкування та загальних дій людської реальності, на його переконання, є співпричетність.

Неповага до людини як особистості, наголошував А. Камю, призводить до примирення з несправедливістю та до негативного нігілізму. Для того щоб досягнути усю повноту людського буття, потрібно насамперед виходити з тієї найменшої частки, яка є прихованою в нас особисто, а не заперечувати її.

Абсолютна справедливість завжди є запереченням свободи. Свободу неможливо уявити поза можливістю висловити своє ставлення до справедливості.

Людська істота, яка прагне дійсного щастя людству, має керуватися у своїй поведінці та вчинках поняттям особистісної відповідальності за дії, які можуть призвести до збільшення насилля і трагічних наслідків. Вона повинна стверджувати в усьому міру речей, сучасна безмірність здатна призвести до цілковитої руйнації, стверджував французький філософ.

Посилення терористичної активності в сучасному світі відбувається в умовах кризи духовних цінностей, розпаду традиційних форм національної ідентичності.

Філософія бунту, яку запропонував А. Камю, повинна була, згідно з його задумом, принести позитивну цінність людському існуванню, яка передбачала "принципову відмову від насилля і тероризму".

**В.Ю. Скороход, канд. філос. наук, доц.,
Криворізький інститут
Кременчуцького університету
економіки інформаційних технологій та управління
e.a.sedin@gmail.com**

СПЕЦИФІКА ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ В.С. СОЛОВЙОВА

В.С.Соловйов є одним з найоригінальніших православних філософів нової епохи. Певний інтерес представляє його гносеологічна концепція, оскільки багато його поглядів були оригінальними й мають цінність для сучасності.

Основним завданням гносеології В.С.Соловйова було прагнення виправдати віру через створення теорії "цільного знання", або "вільної теософії".

В.С.Соловйов розрізняв три види пізнання: емпіричне, раціональне й містичне, спрямованість яких відповідає трьом видам буття – сфері конкретних явищ, сфері ідеального та абсолютному буттю. Ці три види пізнання здійснюють відповідно наука, філософія та релігія, при цьому він вважав, що вони мають знаходитися в синтезі.

Наука і філософія у своїй відокремленості, без внутрішнього зв'язку з релігією й містикою позбавленні історичного знання, а теологія без органічного зв'язку з філософією й наукою втрачає істинний зміст, не має належної повноти знання. Тому тільки внаслідок їх органічного об'єднання у вільну теософію можливе досягнення істини.

Істина є можливою тільки в тому разі, коли ми візьмемо всю дійсність у її цілому: "Істина є суще всеєдине. Повне визначення істини висловлюється в трьох предикатах: суще, єдине, все" [Соловьев В.С. Собр. соч. – М., 2009. – Т. 2. –С. 281]. Ось тому концепція В.С. Соловйова одержала назву "філософія всеєдинства".

Але "всеєдине" – це не тільки Бог, а й єдиний з ним світ, тому світ можна зрозуміти тільки через пізнання Абсолюта. Поза таким пізнанням наші уявлення про світ будуть неповними, однобічними. Та з іншого боку, пізнання світу сприяє розширенню й поглибленню знань про Абсолют. Таким чином, пізнання одного й іншого дає в підсумку "цільне знання".

Істину як можна визначити лише як тільки думку, або як досвідні факти, або постулати віри. Вона має бути підсумком єдності цих трьох елементів.

Оригінальність В.С.Соловйова полягає в тому, що, на відмінну від попередніх поглядів, коли філософію, науку та теологію розглядали в православ'ї відокремлено, він поставив питання про їх злиття, тільки внаслідок якого й має виникнути "цільне знання", розвиватись "вільна теософія".

Є.Ф. Сластенко, канд. філос. наук, проф., НАУ, Київ
І.П. Скиба, асист., НАУ, Київ
filosof@nau.edu.ua; skibaip@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ РОСІЙСЬКИХ КОСМІСТІВ
М.О. УМОВА, М.Г. ХОЛОДНОГО

Російський космізм являє собою особливий духовно-теоретичний феномен, що виник в Росії в кінці XIX, початку XX століття. Звертаючись до античного космоцентризму, до космічних концепцій наступних історичних епох, російський космізм, увібравши в себе суспільно-історичний досвід людства, дані сучасного наукового і філософського знання, піднімає це вчення на більш високий якісний рівень. Як науково-філософська система російський космізм формує уявлення про цілісність світу, єдність і взаємозв'язок людини і космосу, Землі і Всесвіту. Для більшості представників російського космізму характерний космоцентризм чи антропокосмізм, погляд на людину як на істоту еволюціонуючу, творчу, космічну. Основні положення російського космізму полягають у наступному: людство – це явище не лише планетарного, а і космічного походження; космічні фактори істотно впливають на процеси, що відбуваються на нашій планеті, на природу, біосферу і на людину; людство в перспективі виступає як фактор, який змінить не лише земну, а і космічну природу.

Представник російського космізму М.О. Умов (1846-1915), – фізик, історик, популяризатор науки. Велику увагу вчений надає філософським проблемам природознавства, питанням теоретико-пізнавальній діяльності вченого, історії науки, культурно-історичного значення наукового знання в розвитку людства, концепції еволюції живого і т. ін. На відміну від поглядів Вернадського, Ціолковського, Чижевського, які вважали, що виникнення життя на Землі і поява людини – природний, закономірний процес космічної еволюції, переходу хімічної еволюції в біологічну. Умов намагався довести, що поява життя на нашій планеті подія випадкова, неймовірний збіг обставин. Проте, виникнувши на Землі, життя почало розвиватися в бік форм, найбільш здібних, стійких в боротьбі за існування, своє виживання. "І в цьому напрямку, – пише Умов, – з'явився на Землі розум у всеозброєнні наукового знання: це – остання ставка живого".

Життя, – стверджує Умов, – могло здійснитися на Землі, лише тому, що це відбулося не в "обмеженій матеріальній системі", а в "системі безграничній", якою є весь космос. Сам Всесвіт сприяв цьому великому народженню, створивши складне, унікальне сполучення факторів в одному місці". В той же час, за Умовим, космос не дає ніяких гарантій росту життя, він абсолютно безпристрасний до живого і до людини, життя в безкінечному космосі малоімовірне. Вчений вважає, що весь смисл існування і сама головна задача людського генія полягає в охороні і ствердженні життя на Землі. Велику увагу вчений приділяє проблемам екології, етики, соціології, майбутнього суспільного устрою, можливості переосмислення світу людських цінностей на основі наукового пізнання.

Умов вважає, що життя сучасної людини протікає не в природній, а в штучній, другій природі. Здатність до життя соціальної організації суспільства, міцність моральних принципів і ідеалів полягає в гармонійній єдності з законами еволюції. Відстоюючи принцип єдності людини і Космосу, Умов виступає проти теорії антропоцентризму, у відповідності до якої людина є центром Всесвіту, найвищою метою світогляду і т. ін. Умов приймає точку зору Ціолковського, Вернадського і інших космістів про те, що з розвитком науки, техніки, суспільно-історичної практики, людство обов'язково проникне в космічний простір, побудує "міст" від процесів Землі до процесів Космосу. Він підкреслює: "На Землі людям скоро нічого буде робити, і тому вони марширують прямо в космос" [Умов Н.А. Собр. соч.: В 3 т. – М., 1910. – Т. 3. – 190 с.].

Російський косміст, учень Вернадського, український академік М.Г. Холодний (1882–1953) займався проблемами наукового пізнання, вніс великий вклад в область мікробіології, екології, розробку філософських проблем природознавства. Вчений вводить в науковий обіг нове світоглядне поняття, яке він назвав антропокосмізмом і протиставив антропоцентризму "першородному ґріху" людської думки, що ставить людину в центр світобудови, відриваючи його від природи і від космосу. Антропокосмічне розуміння людини вбачає в ній "одну з органічних складових частин" і етапів космічного цілого. Для Холодного, антропокосмізм – це визначена лінія розвитку людського інтелекту, волі і чуття, що веде людину найкоротшим шляхом до досягнення високих цілей, які поставлені на його шляху всією попередньою історією людства. Реалізація даної лінії розвитку пов'язувалася їм з усвідомленням кожною людиною свого зв'язку з природою, космосом, формуванням почуття відповідальності людини за стан природи, її майбутнє. Свою теорію антропокосмізму, вчений намагається обґрунтувати з філософської, природознавчої, економічної, екологічної і політичної точок зору. Людина не автономна істота у Всесвіті, вона за переконанням Холодного, невіддільна від космічного розвитку, в той же час людина стає одним із потужних факторів подальшої еволюції природи, світу, прямим учасником процесів космічного масштабу і значення.

Критикуючи теорію антропоцентризму, Холодний відмічає, що с тих пір як людина поставила себе на місце бога, вона зруйнувала природні зв'язки з природою і замкнула себе на "тривале самотнє існування". В антропоцентризмі, на думку Холодного, занадто багато егоїзму, Відокремлюючи себе від природи, люди дивляться на неї з боку свідомості і вбачають в ній лише об'єкт. Антропоцентризм в своїй основі індивідуалістичний. Якщо людина є центром Всесвіту, то для неї природно ставити вище за все свої особисті інтереси".

Велику увагу Холодний приділяє ролі науки в житті суспільства, яка з одного боку, розвинула людину, а з іншого – дала йому силу для переробки природи. Проте людський світ занадто крихкий, щоб витримати тиск не лише науково організованих технологій, але і простих наслідків фізичних взаємодій. Вчений виступає за розвиток "космічного чуття", за "формування "почуття єдності" зі всім людством як найважливішого но-

сія космічного життя на нашій планеті". Холодний призиває переглянути існуючі теоретичні положення Людина – природа, систему взаємовідносин людини з Космосом, здійснити перебудову суспільних і міжнародних відносин. Теорія про ноосферу і багатоманітності розумних світів у Всесвіті, ідея заселеності людством космосу, за словами Холодного, являють здійснення прориву "до філософії світла і радості" [Холодный Н.Г. Избранные труды. – Киев: Наукова думка, 1982. – 180 с.].

Ідеї російського космізму і в наш час зберігають свою значимість і актуальність, особливо в умовах глобальних криз, переоцінки цінностей і вибору стратегічного розвитку людства і тим визначають необхідність його подальшого дослідження і осмислення.

Я.А. Соболевський, асп., КНУТШ, Київ
jedysob@mail.ru

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ: ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТКУ

Персоналізм, (від лат. persona – особистість) – сформувався як, споріднений з екзистенціалізмом, філософський напрямок, наприкінці XIX ст. в США та Росії, але найбільш яскравого вияву набув у 30-х роках XX ст. у Франції. У ньому особистість визнається первинною творчою реальністю та найвищою духовною цінністю, а весь світ – виявом творчої активності вищої особистості. Принципом персоналізму є плюралізм, що тлумачиться як багатомірність свідомостей, воль та особистостей. При цьому персоналісти дотримуються принципу теїзму і висувають на перший план не істину суб'єкта, що пізнає особистість, а особистість у повноті її конкретних проявів, особистість, як фундаментальну онтологічну категорію. Персона виступає основним виявом буття, в якому воляова активність, діяльність збігаються з неперервністю існування. Проте джерела цієї онтологічної категорії укорінені не в ній самій, а у нескінченному єдиному началі, яким є Бог. Якщо Бог виступає джерелом існування особистості, то завданням останньої стає покладання на релігійну філософію, яка, в свою чергу, повинна віднайти сенс існуючого з точки зору волевиявлення людини в співвідношенні з Вищим началом.

На початку XX ст., із посиленням тенденції ірраціонального світогляду, персоналізм стає відповіддю на кризу позитивізму. Відомі представники російського персоналізму М. Бердяєв та Л. Шестов вважали, що всі вчення про людину, які розглядають її у співвідношенні з природою або суспільством, а не саму по собі, недостатні. Адже існування індивіда, у складній системі суспільних відносин, залежить від соціальних змін, та позбавляє його можливості ствердити своє власне, неповторне "Я". Людина як частина роду і суспільства є індивідом, вона лише елементарна частина, яка визначається співвідношенням з цілим. В основі вчення персоналізму про особистість лежить теза про свободу волі. Людина як особистість може ствердити себе тільки шляхом вільного волевиявлен-

ня. Тому з позицій персонaлізму питання про закономірності соціального розвитку вирішується не раціональним шляхом, а завжди виходить з особистості, передбачає спрямування волі, вибір, моральну оцінку. Головний представник французького персонaлізму Е. Муньє (1905-1950 рр.) проголошував християнське вчення про особистість основою релігійного перевороту в житті суспільства, що дає змогу створити певне "суспільство особистостей", подібно до християнської общини.

Будучи автором таких праць як "Персонaлістська і суспільна революція" (1934), "Маніфест персонaлізму" (1936), "Від власності капіталістичної до власності людської" (1936), Е. Муньє визначав персонaлізм як екзистенціальну філософію, у центрі якої знаходиться людське існування. Відповідно до М. Бердяєва, він вважав, що людина, змінюючи світ, персонaлізує його, наділяє людським смислом і значенням. Е. Муньє писав про особистість як абсолютне начало в порівнянні з будь-якою іншою, матеріальною чи соціальною, реальністю або будь-якою іншою людською особою. На думку цього філософа, її ніколи не можна розглядати як частину деякого цілого: сім'ї, класу, держави, нації, людства. Оскільки особистість перебуває у ворожих відношеннях з дійсністю, життя особистості починається з того, що вона ламає контакт із середовищем: вона повинна увійти в себе, "зосередитись". Внутрішні властивості особистості – "покликання", "інтимність" – повинні, за Е. Муньє, зберегти особистість і суспільство як від тоталітаризму, так і від індивідуалізму, поєднати особистості між собою. Головним способом самоствердження особистості постає внутрішнє самовдосконалення.

Таким чином, французький персонaлізм формується як самостійна галузь сучасної філософії в період, коли вже чітко позначився розрив між раціоналістичним і антираціоналістичним способами осмислення дійсності. Значною мірою персонaлісти намагаються обґрунтувати свою філософію саме як протипагу раціоналістичній традиції. Однак, на відміну від екзистенціалізму й інших антропологічних течій, що цілком відкидають філософсько-раціоналістичні схеми минулого, персонaлізм визнає позитивні моменти, які були притаманні попередній раціоналістичній філософії і вважає за необхідне переінтерпретувати їх стосовно до Нового часу. Одночасно персонaлісти прагнуть виявити позитивні, з їхнього погляду, аспекти в сучасній антропологічній філософії і визначити коло проблем, що залишилися поза раціоналізмом й антираціоналізмом. Однією з таких проблем, що, на думку персонaлістів посідає центральне місце, є саме проблема особистості та особистісного існування.

С.А. Теслюк, студ., КНУТШ, Київ
slsveta@gmail.com

НАДЛЮДИНА У ПОГЛЯДАХ Ф. НІЦШЕ

Тема "надлюдини" – одна з найважливіших у творчості Ф. Ніцше. Цю проблему він описав у книзі "Так сказав Заратустра". Єдине, що можна

сказати про цю книгу, це те, що сказав сам автор про неї: "книжка для всіх і ні для кого".

Якою ж є людина в поглядах Ф. Ніцше?

"Надлюдина – це сенс світу. І нехай ваше жадання скаже: хай надлюдина стане сенсом світу!" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К., 1993. – С. 11]. У поглядах Ніцше надлюдина виступає як вищий біологічний тип, який відноситься до людини, як людина до мавпи. Філософ стверджує, що майбутнє за надлюдиною, яка поверне людству втрачений смисл буття. Але яке ж місце Ніцше відводить людині? На це питання відповідає автор словами Заратустри: "Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, линва над прірвою... Велич її в тому, що вона міст, а не мета... вона перехід і загибель" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К., 1993. – С. 13]. На мою думку, Ніцше хотів показати тип людини, яка існує в наш час, і не є цілком світового життя. Бо вона – лише засіб для досягнення мети. Філософ пише: "Я люблю всіх, що мов важкі краплини падають із темної хмари, навислої над людиною, – вони провіщають блискавку й гинуть як передвісники... ім'я тої блискавки – надлюдина" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К., 1993. – С. 15]. У мене таке відчуття, що Ф. Ніцше намагався порівняти людину з нічним метеликом, життя якого пролітає в одну мить і живе лише для того, щоб залишити після себе потомство для подальшого розвитку свого виду. З другого боку, навряд чи "надлюдина" – ідеал. На мою думку, "надлюдина" є ще однією сходинкою в еволюції людства.

Проаналізувавши роботу Ф. Ніцше "Так казав Заратустра", можна виділити основні принципи характеристики надлюдини:

- 1) цінність життя є єдиною безумовною цінністю;
- 2) існує природна нерівність людей, яка обумовлена відмінністю їхніх життєвих сил та волею до влади;
- 3) сильна людина, природжений аристократ, вільна від моральних обов'язків і не зв'язана ніякими моральними обіцянками.

Я вважаю, що висвітлену Ф. Ніцше проблему "цінність життя" можна розглянути у двох аспектах:

- 1) виключення всіх аскетичних принципів з життя людини;
- 2) життя є стимул до всього величнішого, нового.

Якщо розглядати значення поняття "цінність життя" або "воля до життя", то Ф. Ніцше виступає проти розповсюдження ідеї умиротворення плоті, утримання волі в собі, що характерно для буддизму. Філософ пропонує дати волі розвернутися на повну силу, бо найбільше до чого вона прагне, – "творити вище за себе". Він критикує аскетизм і усамітнення, оскільки людина, переповнена знаннями, як бджола медом, повинна поділитися своїми знаннями й думками з людьми, а не ховати їх у собі. Крім того, Ніцше бачить ідею усамітнення не тільки неправильними, а й такими, що не еволюціонують і не приводять до удосконалення людини.

Розглядаючи цінність життя за іншою ознакою, аналізуючи працю Ф. Ніцше "Так казав Заратустра", побачимо, що воля до життя – це пульсуючий процес, який наростає і спадає. Саме в той момент, коли

народ розслаблений, знаходиться в апатії, не вірить у свої сили, тут і з'являються провідники, як Заратустра. Його мета в тому, щоб підтримати людину, народ у його життєвій боротьбі. Провідник підбадьорює народ і говорить: "Ми жили не так і поклонялися брехливим богам. Тепер я бачу велику ціль, світле майбутнє! Один ривок і ми у цілі" [Ницше Ф. Утрення заря: Перцев А.В. Что действительно говорил Ницше. – М.: ВОЛЯ, 1991. – С. 301]. І ось народ готовий піднятися і штурмом брати ту далеку ціль. Такий процес називається "переоцінкою цінностей".

Наступний критерій, за яким оцінюється надлюдина за Ніцше, це – "воля до влади". Багато критиків і сьогодні сперечаються, що саме хотів показати філософ в понятті "воля до влади". Так норвезькі філософи Г. Скирбекк та Н. Гільєн у роботі "Історія філософії" стверджують: "Людина, яка не прагне "насолоти"...прагне не до волі реалізувати себе, а скоріше до волі реалізувати своє "життєве значення". Тут влада не означає владу над іншими, а скоріше владу над собою. Воля до влади виражаються також у волі пізнання, тобто в інстинкті управління хаосом, перебудові навколишнього і напуванні над ним" [Скирбекк Г, Гильєн Н. История Философии: Пер. с англ. – М., 2000. – С. 593].

Чи не найголовнішим критерієм в оцінюванні надлюдини є її аристократичне походження. Саме цій характеристиці Ф. Ніцше приділив чи не найбільшу увагу. За його судженням, аристократи завжди були "владою достойніших", "владою кращих". Образ шляхетної, аристократичної надлюдини є суперечливим в етиці Ф. Ніцше. З одного боку, ці люди у ставленні один до одного є стримані, горді, приємні. З іншого – у ставленні до "чужих" вони не відрізняються від звірів, звільняються від моральних обов'язків. І виникає питання: яка різниця між двома протилежними берегами, між звіром і надлюдиною.

Але я не згодна з теорією Ф. Ніцше, що аристократи мають стати надлюдиною. Бо головна ідея створення надлюдини – це розвиток людського суспільства, це постійний рух вперед. Ніцше пропонує призупинити еволюцію і повернути те, що давно пережите людством й вирішено, що аристократична влада заважає подальшому розвитку. Адже він сам говорив: "Небезпечно вступати по линві, небезпечно озиратись, небезпечно від страху здригуватись і зупинятись" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К., 1993. – С. 13]. На мою думку, "небезпечно озиратись", бо це може привести до загибелі всього людства.

Я гадаю, що ідея не має свого подальшого розвитку і була створена Ніцше на основі його поклоніння перед вищим класом, хоча в його роботах і звучить біблійський мотив "не сотвори собі кумира". Філософа можна зрозуміти, він зневажає нижчу людину, її сірість, буденність, людина, котра живе своїми догмами. Мислитель вбачає в ній слабкість і боягузливість. Він чітко розуміє, що прихід такої людини до влади приведе до руйнування суспільства.

Незважаючи на всі протиріччя, в роботах Ф. Ніцше, в розвитку ідеї "надлюдини" треба відзначити, що ця проблема була, є і буде актуальною завжди. Адже німецький мислитель підняв болючу тему для всього

людства: чи дійсно людина є вінком еволюції і найдосконалішим творінням природи? Я вважаю, що над цим питанням треба задуматись і підняти голову над буденністю і сірістю, поглянути, що нас чекає попереду.

Н.В. Тройно-Фунтусова, асп., ХНУ імені В.Н. Каразіна, Харків

РУССКОЕ В СИСТЕМЕ ВСЕЕДИНСТВА

В своих "лекциях по истории философии" Г. В. Ф. Гегель говорит о том, что корень всякой философии лежит в народном духе, в его зрелости, готовности к философской рефлексии.

В России в 1830 году И. Киреевский прямо указывает на *необходимость* философии, на то, что ее требует само время. Более того, назрела не только необходимость, но и *возможность* национально-русской философии.

Но уже через полвека появится человек, который положит перелом в русской философии, направив взгляд двух голов орла к горгоне всеединства. И именно ей, усилиями историков русской философии, суждено будет стать олицетворением русской философии, утратив подлинно русские корни, полумистической, полуеретической соловьевщиной.

Что такое всеединство? Имея богатую историю, на русской почве этот термин принимает характер "программной линии" и обретает уникальное значение.

Самой истории обязаны мы появлением сборного салата метафизики всеединства, где в качестве ингредиентов присутствует рафинированный западноевропейский рационализм и такая же неразбавленная brutally – христианская, настоящая на народности, церковность.

При таком разнообразии сложно выделить те черты, которые нас отсылают именно к русской философии, когда мы слышим слово "всеединство". Но сделать это необходимо. Необходимо выяснить что все-таки является типично русским в философии всеединства, где Вл. Соловьев остается верен своим корням, и что является основополагающим его системы. И для этого обратимся к мыслителю, который задолго до нас поставил перед собой задачу выявить типичные черты русского национального философствования.

В своей работе "Русское мировоззрение" С. Франк среди отличительных черт русского мировоззрения, проявившегося в трудах русских философов, выделяет, среди прочих, три отличительные черты.

Первым, что отличает русское мышление является то, что оно абсолютно антирационалистично. Русская философия – это определенный тип философствования, который заключается в непосредственной связи философии и жизни. Но для основоположника системы всеединства, Соловьева, разуму подчинена не только жизнь человека, в том числе духовная, но и бытие, и путь божества. Процесс развития подчинен разумной необходимости. Надо ли говорить, что это прямо противоположно евангельскому призыву быть всегда готовыми, "потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий" (Матф.25:13).

Следующим принципиальным моментом, на который обращает свое внимание Франк в рассуждениях о характерных чертах русского мировоззрения является "тяга к онтологизму", который исходит из русской религиозности.

С тем, что Вл. Соловьев был религиозным мыслителем спорить сложно, да и не нужно. Другой вопрос – был ли он христианским мыслителем? Классическая русская философия прежде всего в лице славянофилов И. Киреевского и А. Хомякова положила в основание своих философских построений именно христианские догматы, стремясь сделать свою философию православной, а значит национальной, подлинно русской. Но со становлением философии всеединства в русской мысли произошел перелом от подлинного к неподлинного, и христианская русская философия мутировала в философию безлично религиозную, в "христианство без Христа" и "богочеловечество без Бога". Усомниться в христианстве Соловьева позволяет не только его сложные отношения с последним, но и ряд особенностей его философской системы. Соловьев вслед за Контом, которому посвящена его знаменитая статья, на место Бога ставит "человечество". В религиозной философии всеединства не находится места самой христологии, без нее она просто не может называться христианской. Более того, Своим учением о Софии и Мировой душе Соловьев положил пропасть между верующим и Богом, лишая их личного общения и подлинного отношения.

И наконец третий, самый главный для нас принцип, который заключается в характерном предубеждении против индивидуализма и приверженность к определению рода духовному коллективизму. Франк называет это религиозной этикой, но это на наш взгляд этику, о которой пойдет речь, наиболее полно и емко можно определить словами А. Гусейнова – *"этика соборного добра"*. Когда мы говорим об этике всеединства, то понимаем ее двояко: и как предписание (как нужно жить, чтоб достичь всеединства), и как уже существующую структуру человечества. "Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех.<...> истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия" [Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – (Филос. наследие. – Т. 111). – С. 552]. Вот суть как метафизики, так и этики всеединства. Более того, именно этика является системообразующим началом всей философии Соловьева. По сути дела этика всеединства и определяется уникальным мудрым русским словом "соборность". По А. Хомякову, слово "собор", к которому данное понятие восходит этимологически, означает "единство во множестве". И именно это составляет идеал всеединства по Соловьеву.

"Соборность" А. Хомякова, "всеединство" В. Соловьева, "Общее дело" Н. Федорова, "Хор" К. Аксакова и множество других понятий русских философов, определяющих этику "единого во многом" – идея, объединяющая несовместимые другими способами свободу и организацию, и

именно эта идея лежит в основе русской этики, общей для всех русских мыслителей. Именно этика как свод предписаний и онтологическая связь индивидов друг с другом делает систему Соловьева принадлежащей к русской традиции.

Л.В. Філь, асп., ЖДУ імені Івана Франка, Житомир

СУЧАСНА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА: НА ШЛЯХУ ДО МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ДИСКУРСУ

Проблема організації гармонійного суспільства була об'єктом філософських роздумів протягом багатьох століть. Проте минуло вже немало часу, і втілення цих ідей у соціальну реальність на дало очікуваних результатів. Тим не менш, позитивним для соціально-філософської думки є сам досвід спостереження за розвитком соціальних подій і осмислення проблем, які поставали перед людством. Це, у свою чергу, потребує не тільки належного вивчення і класифікації накопиченого досвіду, але й ретельного аналізу витоків тих чи інших соціальних процесів.

Відтак, сучасна соціологічна теорія підходить до розв'язання існуючих проблем досить однобоко. Так, наприклад, аналіз соціального зводиться до систематизації поглядів її дослідників та категоріального апарату відносно тієї частини соціальної дійсності, яка досліджується. Питання про онтологію соціального, яка має бути частиною філософії і охоплювати проблеми буття, залишається поза увагою більшості дослідників.

Саме ця проблема онтології соціального ґрунтовно проаналізована американським філософом, представником аналітичної філософської традиції Джоном Серлем. Дослідження соціальної реальності Серля мають міждисциплінарний характер. Запропонований ним філософський аналіз є, за його визначенням, "натуралістичним". Філософ розглядає здібність людини до створення таких явищ, як гроші, властність, уряд, шлюб та їм подібних як розвиток більш загальних біологічних феноменів. До таких феноменів належить здатність людей до кооперативної поведінки та мовна символізація. Серль конкретизує соціальну онтологію в концепції інституціональної реальності, яка є, на його думку, особливим випадком соціальної реальності. Для того, щоб пояснити всю інституціональну реальність, як стверджує мислитель, достатньо трьох категорій: колективна інтенціональність, приписування функцій і конститутивні правила. До цього ще слід додати особливі здібності людини, які в ній закладені – так звані Background-ні здібності ("Background – це біологічно укорінена схильність людини до мовної та інституціональної поведінки).

Серль у своїх працях наводить докази взаємозв'язку мовних актів та інтенціональних ментальних станів. Він вважає, що репрезентативна здатність мовних актів є продовженням більш фундаментальної у біологічному плані здатності відносити організм до світу за допомогою ментальних станів, більшість з яких мають інтенціональний характер. Мислитель приходить до висновку про те, що різні форми зв'язку мови зі світом опосередковують більш загальний зв'язок свідомості зі світом. Це

виводить його на фундаментальну філософську проблему свідомості. Проблема свідомості і психофізична проблематика в середовищі англосаксонських філософів робить "філософію свідомості" на даний час центральною аналітичною дисципліною.

Як зазначає філософ, свідомість – це каузально емерджентна властивість організму, результат його еволюційного розвитку. Вона залежить від "поведінки" нейронів і, таким чином, каузально редукована до мозкових процесів (при цьому Серль підкреслює, що поки ще невідомі нейрофізіологічні підстави свідомості). На думку вченого, наука про мозок ніколи не призведе до онтологічної редукції свідомості, до ототожнення суб'єктивного і об'єктивного, що фактично призводить до елімінації суб'єктивного. Незгоду Серля викликають і ті новітні аналітико-когнітивістські теорії інтенціональності, які, на його погляд, прагнуть відокремити інтенціональність від свідомості, позбавляючи інтенціональність такої її важливої властивості, як суб'єктивність. А отже, потрібно поглибити дослідження таких властивостей свідомості, як темпоральність, соціальність, єдність, суб'єктивність, структурованість, інтенціональність. Серль, працюючи в цьому напрямку, намагається пояснити виникнення в нашій картині світу соціальних феноменів на основі свого розуміння конструктивної ролі мови, інтенціональності і свідомості, не пориваючи при цьому з принципами епістемологічного реалізму.

Таким чином, Дж. Серль, в контексті аналізу соціального досліджує проблеми мови, яка, на його думку, імпліцитно містить у собі ті чи інші соціальні структури. Проблеми мови і її потенції впливу на соціальні зміни досліджували такі зарубіжні та вітчизняні філософи, як Ф. де Соссюр, Е. Бенвеніст, Дж. Остін, Л. Вітгенштейн, О. Потебня, Ю. Лотман, М. Попович та ін. Філософ критикує теоретичні уявлення про соціальну реальність, які мають місце у роботах як соціологічного, так і міждисциплінарного спрямування П. Бергера, Т. Лукмана, Е. Дюркгейма, П. Бурдьє, Ю. Габермаса та ін. Новітні аналітико-когнітивістські теорії інтенціональності, які аналізуються Дж. Серлем та використовуються у його концептуальних побудовах, представлені у працях П. Грайса, Д. Деннета, С. Стіча, та ін.

Сучасний стан української філософської думки вимагає критичного перегляду та переоцінки попередніх надбань соціальної філософії. З огляду на міждисциплінарний характер сучасних досліджень соціального, зокрема у філософії Джона Серля, це можливо зробити за умов аналізу матеріалів як соціально-філософської думки, так і біології, психології, семіотики, соціолінгвістики, нейробіології і теорії штучного інтелекту, логіки та інших галузей наукового знання.

Е.И. Хан, студ., БГУ, Минск, Беларусь

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ВИРТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Понятие "виртуальная реальность" широко употребляется как в обыденном языке, так и в философском дискурсе. Процесс виртуализа-

ции современного общества в силу развития современных компьютерных технологий идёт весьма интенсивно, и каковы будут последствия этих изменений, предугадать сложно. Тем не менее именно философия дает нам средства для осуществления подобной аналитики, столь важной на сегодняшний день.

В данном докладе мы попытаемся решить несколько задач:

1) Рассмотрим понятие "виртуальной реальности", используя для этого концептуальный аппарат философии.

2) Осуществим переход от философско-онтологического к философско-антропологическому рассмотрению проблемы виртуальной реальности и виртуализации общества.

Проблема виртуальной реальности впервые стала рассматриваться как онтологическая в споре номиналистов и реалистов. Фома Аквинский посредством категории "виртуальность" осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души животной и души растительной. Иоганн Дунс Скот же посредством данной пытался преодолеть пропасть между формально единой реальностью (предполагаемой нашими концептуальными ожиданиями) и нашим неупорядоченно-разнообразным опытом. Он настаивал на том, что понятие вещи содержит в себе эмпирические атрибуты не формально (как если бы вещь существовала отдельно от эмпирических наблюдений), но виртуально. Хотя для понимания свойств вещи нам может понадобиться углубиться в наш опыт, продолжает Скот, сама реальная вещь уже содержит в своем единстве множество эмпирических качеств, но содержит виртуально – в противном случае все они не закрепились бы как качества этой вещи. Таким образом, виртуальная реальность занимала в онтологическом плане некое промежуточное положение между реальным и идеальным, и здесь мы имеем дело с классической оппозицией "реальное – виртуальное".

Современная виртуалистика же предлагает решительно отказаться от этой оппозиции, беря за основу тезис "Мир виртуален". Всякая виртуальная реальность обладает 4 параметрами (порожденность, актуальность, автономность, интерактивность) и находится в условном соотношении с константной реальностью, однако их онтологический статус равен. "Манифест виртуалистики" гласит: "В силу полионтичности виртуалистика следует принципу конструктивизма. Невозможно построить абсолютную картину мира, так как никакая из реальностей не может считаться "последней", "самой истинной", "абсолютной" и т.п. Поэтому любая задача становится решением относительной задачи, становится решением, обусловленным сознательным выбором человеком своего исходного положения в системе его мировоззрения".

Тем не менее, для человека разделение виртуального и реального является почти естественной потребностью, и тут мы от онтологического рассмотрения виртуальной реальности переходим к антропологическому ракурсу. Майкл Хайм по этому поводу пишет, что "мы нуждаемся в толике метафизической устойчивости". Разграничение реального и виртуально-

го, объективной реальности и мира снов, кино или компьютерной игры необходимо для того, чтобы виртуальное пространство было пространством игровым, а не безумием. Нас всегда удерживают так называемые "экзистенциальные якоря" [2] – смертность и рождаемость, переходы между прошлым и будущим и тревога, которые закрепляют нас в объективной реальности и о которых мы забываем в реальности виртуальной.

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что на онтологическом уровне мы можем говорить о существовании множества виртуальных реальностей, которые могут находиться в различных отношениях. Выстраивать же некую "иерархию" реальностей и противопоставлять виртуальное и реальное мы можем, опираясь на два субъективных основания : как "трансцендентальный субъект", необходимо и априорно полагающего некую объективную реальность мира, и как "экзистенциальный субъект", для которого т.наз. "пограничные состояния" делают возможным трансцендирование и прорыв к реальности, более "подлинной", нежели та, в которой он пребывает. Таким образом, онтологический статус различных виртуальных реальностей в принципе равен, но для людей они обладают различным статусом и мы так или иначе стремимся разделить и ранжировать "реальное" и "виртуальное".

В условиях современного мира вовлеченность человека в самые различные виртуальные реальности, самым ярким примером чего является киберпространство, настолько велика, что многие начинают говорить об опасности потери чувства реальности, виртуальной жизни и т.п. Развитие технологий и процесс виртуализации ныне столь стремительны, что на начало XXI века мы предостаточно примеров виртуального, ставшего вполне реальным. Мы получаем интернет-образование, платим в интернет-магазинах виртуальными деньгами, общаемся в социальных сетях... Интернет стал универсальным пространством коммуникации, политики, экономики и культуры нового, сетевого типа. Один факт выдвижения основателей сайта Wikileaks на Нобелевскую премию мира достаточен, чтобы признать – так называемое "виртуальное" более чем реально в современном мире.

Казалось бы, раз всё это реально по своим последствиям, то в чем проблема? Тем не менее, с одной стороны, нам свойственно продолжать разделять виртуальное киберпространство и условно объективную физическую реальность. С другой стороны, виртуальных реальностей много – это и киберпространство, и телевидение, и кино, и сон... Такое положение дел ставит человека перед одновременно очень сложной и интересной задачей – задачей адаптации к существованию во множестве виртуальных реальностей, сохранение целостности субъекта и целостности чувства реальности. Помимо того, виртуальные реальности сейчас постоянно конструируются и используются людьми, поэтому современный человек должен быть активным субъектом, способным к проективной, творческой деятельности. Умение "переключать скорости", сохранять ту самую метафизическую устойчивость, не поддаваясь "футурошоку", и бросить "экзистенциальные якоря" тоже немаловажно.

"ІСТОРИЗАЦІЯ" АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: НЕОБХІДНІСТЬ ЧИ ЗАКОНОМІРНЕ ПРОДОВЖЕННЯ?

Сучасний філософський дискурс не може обійтися без антагонізму двох понять: "континентальна філософія" та "аналітична філософія". Не зважаючи на те, що Саймон Крічлі пропонує виокремлення двох давніших стереотипів культур, ніж таборів філософії, він зазначає, що провести строгу лінії демаркації ще досі неможливо – інакше кажучи, можна спробувати встановити, частиною якої традиції філософ себе відчуває та кого він вважає своїм попередником та авторитетом. Аналітичний філософ в якості своїх авторитетних попередників може назвати Фреґе, Расела, Дж.Мура, а континентальний – Геґеля, Гусерля та Гайдеґера. Таким чином, з'ясувати представником якої традиції є той чи інший філософ, можна за допомоги встановлення їхніх предків. Однак, в той же час Крічлі пише, що такого роду розрізнення не проникає у суть проблеми, оскільки в аналітичній філософії є одна надзвичайно дуже примітна особливість: на відміну від континентальної філософії вона зовсім донедавна дуже мало цікавилася власною історією [Крічлі С. Вступ до континентальної філософії, 2008]. І дійсно аналітична філософія дуже рідко звертає увагу на історичну філіацію ідей, що і стало джерелом її звинувачень у історичності, в ігноруванні історії філософії. Однак це зовсім не так. Наприклад, можна згадати про визнану усіма кращу книгу з історії філософії, написану Б.Раселом ("Історія західної філософії"). Не можна не згадати Річарда Рорті, який вважає, що головна розбіжність між двома традиціями полягає в тому, що аналітичну філософію цікавлять проблеми, а континентальну – імена. Для представників аналітичної філософії континентальна традиція являє свого роду архів філософських проблем, а головним принципом структури цього архіву є історія. Як виокремлює Том Сорелл [Tom Sorell], редактор збірника "Аналітична філософія і історія філософії" [Analytic philosophy and History of philosophy, 2005]: на сучасному етапі розвитку філософії існують такі країни, де філософія ототожнюється з історією філософії. У Франції та Німеччині, а також країнах їхньої культурної орбіти, філософія ХХІ ст. зводилася до коментування філософів та філософських поглядів минулого. У цій традиції рідко коли філософ не спирається на Гайдеґера, Ніцше або Геґеля, при цьому він намагається спростувати або розвинути вже існуючі тези своїх попередників. Ця традиція є чужою для англomовного світу. Філософія, написана англійською, в більшості випадків належить до аналітичної, техніки і схильності аналітичної філософії роблять її не тільки аісторичною, але і антиісторичною, і навіть ворожою до текстуральних коментарів. Аналітична філософія, як правило, закликає до найвищого ступеня ясності і уточнення формулювань і аргументів, а також тісно пов'язана з природничими науками. Раніше аналітична філософія

намагалася досягти згоди з лінгвістикою. Даному стилю філософування було тяжко співіснувати з використанням історичних текстів для філософського освітлення. Тоді виникає очевидне питання: як історія філософії знаходить місце в аналітичній філософії? Це правда, що для представників аналітичної філософії історичні тексти мають педагогічну цінність. Наприклад, "Республіка" Платона або ""Дослідження стосовно людського пізнання"" Гюма рекомендуються студентам для вступного ознайомлення з філософією. Для представників аналітичної філософії нерозв'язані питання минулого є ґрунтом для сучасних досліджень, а ідеї вже минулих філософів знаходять втілення у сучасному філософському дискурсі. Наприклад, Арістотель і Берклі першими приділили увагу мові у філософії, Гюма і Гобса іноді називають передвісниками натуралізму у XX і XXI ст. Але основним, на чому наголошує Джон Катінгем [John Cottingham] є те, що представник аналітичної філософії у сфері історії філософії перш за все намагається показати зв'язок. [Cottingham, Kenny, 2005] Отже, зараз здійснюється ціла низка досліджень щодо витоків аналітичної філософії і визнання біографії в якості предмету, що складає природний інтерес для філософії і цінність для культури. Аналітична філософія нарешті набула певної історичної самосвідомості і почала цікавитися власною традицією.

З чим це пов'язано? Чи не тому, що чиста аналітична парадигма добігає свого кінця, а кризовий стан, про який зазначав Хіларі Патнем у праці "Після емпіризму" [After empiricism, 1989] "...в той час коли аналітичну філософію визнали домінуючим напрямком, вона досягла кінця свого власного проекту, тобто глухого кута, а не завершення.", робить її відкритою. Можливо тому аналітична філософія є не тільки характерною для англо-американського світу, але і є розповсюдженою у Північній Європі, Італії та навіть Франції, яка завжди була уособленням саме континентальної традиції. Таким чином, аналітична філософія у пошуках нової самоідентичності приходить до асиміляції певних ідей, які відбиваються у створення нових тем для філософування, як наприклад, – зацікавлення історією філософії, розповсюдження на всі філософські дисципліни (естетика, теорія пізнання, метафізика тощо). Це чітко доводять процеси, немислими в межах "класичної" аналітичної філософії, відверто ворожої до історичних розглядів і зорієнтованої на "суть справи". Нині ж аналітичні філософи видають спеціальні праці, присвячені ролі історико-філософського розгляду проблем в аналітичному дослідженні. А французькі аналітичні філософи, такі як Паскаль Анжель, взагалі кажуть про можливий "історичний поворот" в аналітичній філософії, про відсутність принципових розбіжностей між "аналітичним ідеалом в історії філософії і практичною історією філософії" Втім, навіть можливий компроміс у колісх гранично конфліктних питаннях, таких, як ставлення до історії філософії, все ж не дає підстав говорити про легке, безпроблемне входження аналітичної філософії в практику філософських спільнот, що раніше не зазнали її істотного впливу. Одним з яскравих прикладів взаємодії аналітичної філософії і історії філософії є аналітична

методологія історико-філософського дослідження, запропонована Паскалем Анжелем: шукати одночасно інтерпретацію текстів минулого і розв'язання філософських проблем; інтерпретувати тексти таким чином, щоб виокремлювати типи філософських питань, у них поставлених, й типи філософських тез, у них виражених; оцінювати як цінність істинності тез, так і силу аргументів, завдяки яким ці тези виражаються; використовувати те, що було встановлено стосовно цих тез, а також аргументи, щоб конструювати інші аргументи – на користь положень, що розглядаються (або можуть бути розглянуті) як такі, що сприяють сучасним дебатам [Engel, 1997].

Ю.А. Черняк, студ., КНУТШ, Київ

ІЛЮЗОРНІСТЬ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Ж.-П. САРТРА

Проблема свободи є традиційною і разом з тим завжди актуальною в філософії, оскільки її рішення має не лише теоретичне, але й практичне значення. В філософії Жана-Поля Сартра проблема свободи є однією з центральних і має місце як в філософських трактатах, так і в художніх творах мислителя. Відштовхуючись від деяких ідей Декарта, Гегеля, К'єркегора, Фрейда, Гусерля, Гайдеггера та Маркса, він розробляє власну концепцію буття, визначальним елементом якої є індивідуальна свобода. Але намагаючись надати свободі тотального, абсолютного характеру, Ж.-П. Сартр тим самим заперечує можливість реального звільнення.

Карл Маркс в свій час побудував концепцію, в якій людина не мала свободи у виборі об'єктивних умов своєї діяльності, але володіла значною свободою у визначенні мети своєї діяльності, оскільки, на його думку, в кожен історичний момент існує не одна, а декілька реальних можливостей розвитку. Таким чином, людина має більшу або меншу свободу у виборі засобів для досягнення своїх цілей. Можливо, свою концепцію Ж.-П. Сартр будував, виходячи з ідей К. Маркса, але надавши свободі абсолютного характеру. Так, якщо у Маркса людина володіє свободою тим більше, чим краще вона усвідомлює свої реальні можливості, чим більше засобів для досягнення поставленої мети знаходиться в її розпорядженні, то у Сартра свобода – невід'ємна сутність людського буття.

Одним з популярних є визначення Ж.-П. Сартра: "Ми – це свобода, яка обирає, але ми не можемо обирати, чи бути нам вільними". На перший погляд, здається, що свобода, яку ми маємо, дійсно дає нам можливість вільно діяти, навіть більше – ми зобов'язані діяти, виходячи з нашої свободи. Але якщо проаналізувати дане визначення, можна побачити, що в кінцевому випадку, свобода – є лише абстракцією. Вона виступає конститутивним елементом свідомості людини. А свідомість у Ж.-П. Сартра ідеальна: не існуючи у вигляді зовнішньої речі, вона існує як діяльна здатність людини. Людське буття, будучи діяльним, а саме – таким, що постійно творить себе буттям, має бути вільним, оскільки головна умова будь-якої діяльності є свобода діючого буття. Тому свобо-

да і розглядається Ж.-П. Сартром як найсуттєвіша характеристика людини. Оскільки ж мова йде про свободу свідомості, ми можемо говорити про неї лише як про абстрактну, ідеальну. Але ідеальна свобода не може сама по собі принести реального звільнення. Будучи лише ідеєю свободи, вона може втілитися у щось реальне лише в процесі практичної діяльності. А вільний вибір свого буття, за Сартром, завжди обмежується ситуацією, в якій відбувається діяльність. Ситуація в розумінні Сартра – це сукупність певних об'єктивних умов, що обмежують свободу діяльності. "Ситуація, – пише Сартр, – є лише образ мого активного вибору себе, і все, що вона надає мені, є моїм". Виходить, що володіння ситуацією зводиться врешті-решт до абстрактного її перетворення. Людина може надавати ситуації те чи інше значення і таким чином перетворювати дійсність. Але це перетворення буде ілюзорним. Отже, свобода визначається як автономія, зусилля людини самовизначитись у тому, що їй просто дано, даючи собі самій цю даність, тобто постійно відновлюючи її в просторі своєї власної інтерпретації, вступаючи у певне відношення до неї, надаючи їй певного сенсу своїм вибором. Це дозволяє Сартру трактувати індивіда в якості автора усіх значень свого досвіду і своєї поведінки. Будучи самосвідомою, людина, за Сартром, є вільною і, одночасно, відповідальною за світ та себе у ньому.

Ще один суттєвий аспект – це фатальність свободи. Вона супроводжує у Сартра людину все життя. Людина не може уникнути вільного вибору, адже кожна відмова теж є вибір, утримання від вчинку – є вільним вчинком. Сартр усюди підкреслює цю, на його думку, основоположну роль свободи, починаючи з найпримітивніших фактів буденного життя і до самих останніх питань метафізики. Якщо я приймаю участь у змаганні і раптом втомлююсь, то переді мною факт вільного вибору і я маю вирішити, чи я хочу підтримати свою команду і приймати участь у змаганні далі, чи я покину все і сяду перепочити. І від цієї проблеми шлях веде до самих абстрактних проблем людської екзистенції. Таким чином, Сартр приходить до фаталістичної концепції людської свободи. І якщо припустити, що це дійсно так, то отримаємо протиріччя: якщо все є актом свободи, виходить, що картина світу в такому випадку нічим не відрізняється від детерміністської. В свій час ще Гайдеггер зауважив на тому, що ми можемо говорити про акт свободи лише тоді, коли людина в тому числі є не здатною на цей акт свободи. Рівноправність усіх людських проявів – це детерміністська картина світу. Таке перенавантаження Сартром поняття свободи призводить скоріше до його знищення.

Таким чином, поклавши свободу в основну людського буття, Сартр, тим паче, не зміг вирішити проблему і створити таку концепцію, яка б могла задовольнити вимогу подолання опору ще не засвоєної людиною дійсності. Філософ виявився не здатним підкріпити ідеальну дію матеріальною. "Ми є тим, чого ми хочемо", – пише Сартр. Але це зовсім не означає, що ми можемо робити все, чого нам хочеться. Отже, виходить, що наша свобода, яка на думку мислителя, є невід'ємним елементом нас самих – це ілюзія, в якій ми маємо змогу лише проектувати свої дії.

**ВЛИЯНИЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО
НА ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
В.С. СОЛОВЬЁВА**

Огромную роль на формирование религиозных и социально-политических взглядов В.С. Соловьёва сыграл Ф.М. Достоевский. В.С. Соловьёв относился к наследию Ф.М. Достоевского, как почтительный, но талантливый ученик, не приученный замыкаться в узких рамках, а наоборот, привыкший развивать оставленное ему в наследство учение.

Осознание неразрывной близости западной и восточной ветвей христианства, убеждение в невозможности существования на земле без Бога, привели к сближению воззрений В.С. Соловьёва и Ф.М. Достоевского. Духовные интересы писателя и философа были едины в понимании идеала "царства церкви". По мнению Ф.М. Достоевского в будущем христианстве не церковь обращается в государство. "...Напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле...и есть великое предназначение православия на земле..." [Цит. по: Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Вл.С. Соловьёва. – М.: Медиум, 1995. – Т. I. – С. 85]. В этих строках краткое изложение мыслей, которые легли и в основу теократической идеи В.С. Соловьёва.

Философ писал: "Разделение между Востоком и Западом в смысле розни, взаимной вражды – такого разделения не должно быть в христианстве. В то время, как этот великий грех совершался в Византии, рождалась Россия для его искупления... Истинно примириться с католичеством и иудейством – значит, прежде всего, отделить в них то, что от Бога, и то, что от человека" [Соловьёв В.С. Избранное / Сост А. П. Гулыги, С.Л. Кравца; Вступ ст. А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца. – М.: Советская Россия, 1990. – С 102].

Размышляя о национальных проблемах В.С. Соловьёв обращался к мыслям Ф.М. Достоевского. Так, например, в работе "Оправдание добра" религиозный философ повторяет слова писателя о том, что русский народный дух всего ярче и сильнее воплотился в царе, который властной рукою навсегда разбил национальную исключительность; и в поэте, который обладал особым даром "перевоплощаться" во все чужие гении, оставаясь всецело русским. "Пётр Великий и Пушкин – достаточно этих двух имён, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет своё достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него" [Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 375]. В.С. Соловьёв считает, что без реформ Петра Великого "не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов..." [Соловьёв, В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй

// Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Философская публицистика. – М.: Изд-во "Правда", 1989. – С. 287].

В.С. Соловьёв соглашается с идеей Ф.М. Достоевского о том, что, если есть у нас что-нибудь особенное и поистине святое в преданиях народной мысли, то это – смирение, жажда духовного равенства, идея соборности сознания.

Важно также, что, несмотря на идейную близость, В.С. Соловьёва и Ф.М. Достоевского всё же их философские позиции были различны. С.М. Соловьёв вспоминал: "Трудно представить более противоположных людей. Достоевский весь – анализ. Соловьёв – весь синтез. Достоевский весь трагичен и антиномичен: вера и наука, Восток и Запад находятся у него в вечном противоборстве, тогда как для Соловьёва тьма есть условие света, наука основана на вере, Восток должен в ограниченном единстве соединиться с Западом" [Цит. по: Лосев А.Ф. В. Соловьёв и его время. – М.: Молодая гвардия, 2000. – С. 409].

В.С. Соловьёв считает, что относительно русского национального духа в воззрениях Ф.М. Достоевского несомненно присутствует двойственность, которая позволяет ссылаться на него и славянофилам и западникам. С одной стороны, мессианский народ призван послужить делу спасения всех народов, всего мира. И такую задачу всеобщего спасения ставит Ф.М. Достоевский перед русским народом, народом-богоносцем. Подобную идею мы встречаем в работах В.С. Соловьёва, который также как и Ф.М. Достоевский верит в великую роль русского народа и считает, что именно эта нация способна осуществить всеединство и создать христианское государство.

Но с другой стороны, Ф.М. Достоевский высказывается против "жидов", поляков, французов, немцев, против всех чужих исповеданий.

В.С. Соловьёв соглашается с первым, а второе он не приемлет, так как мечтает о союзе с евреями, поляками, об объединении католичества и православия.

В.С. Соловьёвым написаны "Три речи в память Достоевского". Первая речь была произнесена в 1881 г., вторая – 1882 г., третья – 1883 г. Во всех трёх речах проявляется разное отношение В.С. Соловьёва к Ф. Достоевскому. Из содержания первой речи видно, что взгляды мыслителей были очень близки. Так в первой речи В.С. Соловьёв проповедует необходимость внутреннего общения с народом, обоих мыслителей объединяет вера в будущую вселенскую церковь. В "Чтениях о Богочеловечестве" В.С. Соловьёв рассуждает о теории искупления в католицизме. А.Ф. Лосев пишет, что в "оценке римско-католической теории у В.С. Соловьёва ясно чувствуется влияние Достоевского" [Лосев А.Ф. В. Соловьёв и его время. – М.: Мол. гвардия, 2000. – С. 410].

В своей второй речи в память Ф.М. Достоевского В.С. Соловьёв продолжает развивать идею вселенской церкви, но в 1882 – 1883 годах у В.С. Соловьёва произошёл крутой перелом в пользу римского католичества и отход от национализма и изолированного православия Ф.М. Достоевского. Вселенскую церковь В.С. Соловьёв противопоставляет "храмовому" христианству и "домашнему" христианству. Храмовое

христианство лишено той самой вселенности, которой христианство как раз и призвано быть носителем, ибо оно оставляет вне своей сферы деятельность гражданскую, общественную, международную. Оно также ущербно как и другой вид христианской веры, которую Соловьёв именует "домашним христианством" и которая не довольствуется богослужением, выходит из храма и "поселяется в жилищах человеческих" [Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 19].

В третьей речи прослеживаются взгляды, противоречащие взглядам Ф.М. Достоевского. В.С. Соловьёв определённо высказывается против того узкого национализма, черты которого можно найти у Ф.М. Достоевского. Вместе с тем, наблюдается близость в ощущении мироздания, на что обращает внимание А.Ф. Лосев. Подобного рода мировоззренческие черты В.С. Соловьёв с большой глубиной подметил и у Ф.М. Достоевского: "Более чем кто-либо из его современников, он воспринял христианскую идею гармонически в её тройственной полноте; он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе... Он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой, и Ф. Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и всё земное, верил в чистоту, святость и красоту материи" [Лосев А.Ф. В. Соловьёв и его время. – М.: Мол. гвардия, 2000. – С. 414].

Таким образом, В.С. Соловьёв находил у Ф.М. Достоевского идеи близкие себе (вера в будущую вселенскую церковь, идею о роли православия и др.), развивал их, придавал определённую форму. Духовные интересы писателя и философа объединялись в общем идеале "царства церкви". Ф.М. Достоевский писал о необходимости вхождения государства в церковь, и о роли православия на земле. Именно эти идеи легли в основу теократической концепции В.С. Соловьёва. Кроме того, оба философа подчёркивают мессианское сознание русского народа считая, что русский народ призван послужить делу спасения всех народов.

М. Петро Шарковайте, студ., БелГУ, Белгород, Россия
jonava91rita@mail.ru

АЛЕКСАНДР ЗИНОВЬЕВ – ФИЛОСОФ, ПОЭТ, ГРАЖДАНИН

В 2008 году Институт философии РАН выпустил серию изданий, содержащую ретроспекцию выдающихся идей философов советской России. Одно из изданий посвящено уникальной личности в истории не только русской, но и мировой философии – Александру Александровичу Зиновьеву. Внимание к личности Зиновьева, еще пару десятилетий назад гонимого из союза, не случайно. Его опыт – опыт исканий, разочарований, проб, ошибок, находок – это отражение исторического пути России, столь любимой Зиновьевым.

Будущий логик, социолог, писатель, художник прожил одну из самых интересных жизней для философствующего человека. Образ Зиновье-

ва-ученого и Зиновьева-гражданина как нельзя точно соответствует идеальной норме: единство высказывания, поступка и дела (я мыслю – я могу – я делаю).

Александр Александрович своим опытом и примером воплотил "формулу" русской ментальности, пресловутой бинарности русского сознания, удивительным образом соединив *ratio* и *логос*, уверовав и в разум, и в трансцендентное. Зиновьев не пытался что-либо в себе раскрыть, он призывал свидетельствовать истину в таком виде, в котором она поддается постижению, ведь субъект познания есть "суверенное государство". В этот момент дифференциации Зиновьевым "я – они" его философию называют "экзистенциальным эгоизмом".

На протяжении всей жизни Александр Зиновьев, подобно любимому герою – Дон Кихоту – боролся с "ветряными мельницами": насилием идеологии и социальными утопиями. В.Миронов назвал Зиновьева одним из немногих настоящих диссидентов в смысле инакомыслия.

Путь его исканий можно проследить таким образом: формальная логика позволяет ученому усомниться в точности суждений Маркса и их достоверности относительно области непосредственного применения. Зиновьев защищает диссертацию, посвященную анализу марковского метода "от абстрактного к конкретному", и приходит к выводу, что этот метод сам является конкретным. Он не останавливается на критике, и уже спустя пару лет совершает одно из главных открытий своих гуманитарных поисков: формальную логику необходимо реформировать как несостоятельную в сфере эмпиризма. Зиновьев создает свою "интеллектологию", соединяя в универсальный и адекватный метод исследования социологического контекста логику, онтологию и гносеологию. Очередным поворотом взглядов философа является переосмысление роли эмпиризма. Будучи прежде всего логиком, Зиновьев не сводит исследование только к позитивистским трактовкам: он выстраивает панораму реальности и пытается примерить к ней возможные интеллигентные образцы. Социология советской России, начиная с 70-х годов XX века, страдала, говоря словами Зиновьева, "оргией величин", это эпоха количественного взгляда на социальные явления. Изобилие величин – не поиск истины, а попытка ее сокрыть. Александр Зиновьев вызывает не к массе, а к критически настроенной личности, не удовлетворенной "уставом" политических догм. Идеология же представляет собой лженауку, спекулирующую смыслами и пытающуюся стать доступной для масс. В этом смысле, будь она наукой, идеология потеряла бы свой узкий компетентный круг. Целью Зиновьева был поиск "религии", которая была бы адекватна образованным людям, живущим в эпоху развитых технологий. Его религия, где *Homo Intellectus* выступает подобно *логосу*, является и противоядием от официальной идеологии.

Несмотря на порой радикальные взгляды Зиновьева, его нельзя в полной мере определить к той или иной исторической философской традиции. Рассматривая этические проблемы социальной организации, он ступает на идеалистический путь философии, идущей от Гераклита

и Платона и представляющей собой мифопоэтическое видение мира (об этом могут сказать и главные увлечения Зиновьева – карикатура и поэзия). С другой стороны, четко артикулированный методологический аппарат и близость к аналитической традиции позволяют увидеть Зиновьева на пути, начатом Фалесом и Аристотелем – сциентистской линии, ориентированной на адекватное понимание мира. Зиновьев обладал аппаратом для понимания, то есть демифологизации и демистификации реальности: он выступает как последовательный критик любой социальной системы господства, что соответствует важнейшим тенденциям русской истории, ее глубинным течениям.

Александр Зиновьев – человек, увидевший время далеко вперед. Его опыт – это урок для ищущего человека, который борется за свои идеалы и выстраивает свой собственный мир, а не пытается спекулировать средой вокруг себя. Зиновьев – поистине Гражданин – моралист и борец; философ, не теряющий рассудка в мятежной жизни; творец – жаждущий любви и гармонии.

*М.Ю. Шевченко, асп.,
Слов'янський державний педагогічний університет*

МОВА ЯК ПРЕДМЕТ ВИВЧЕННЯ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ МІШЕЛЯ ФУКО І РИЧАРДА РОРТІ

Загальновідомим є осмислення людини як субстрату форм соціальності, а що неможлива без комунікативної активності та комунікативного досвіду людства. Різноманітні елементи мовної практики дають можливість вступати у комунікативний обмін з суспільством, що перетворює людину на активного соціального суб'єкта. Мова у процесі соціалізації людини виступає своєрідною універсалією, вибудовує соціальний простір, символічний спосіб комунікації.

Мішель Фуко сміливо поміщає у центр своєї філософії не суб'єкта, а різноманітні дискурси, тому людина у нього лише включається у дискурсивні сітки, а не творить їх із самої себе. Суб'єкт розуміється лише як функція для групування дискурсів, для визначення джерела їх значень. У зв'язку з цим і виникає теза про "децентрацію суб'єкта" та "смерть суб'єкта". Людина перестає бути хазяїном самої себе, бути одночасно суб'єктом і об'єктом [Дьяков А.В. Мішель Фуко: о "смерти человека", о свободе и о "конце философии" // Вестник истории и философии КГУ. Серия "Философия". – 2008. – № 2. – С. 45–53].

У своїй "Історії безумства у класичну епоху" філософ пише про мову, яка говорить немов би сама з собою, без суб'єкта, без співрозмовника. Саме тому в сучасному постіндустріальному суспільстві мова перетворилася на самостійну силу, яка взаємодіє з "працею та життям" і робить сумнівним буття людини як автономної суті.

Людина помирає, лишаються структури – таким є висновок мислителя у "Словах та речах".

Ключем для втілення програми деконструктивізму є поняття епістем, яке визначається як загальний простір знання, а також спосіб фіксації буття порядку, тобто прихована мережа відношень між словами та речами. Епістема – певний простір знань, прихований від спостерігача, що діє на рівні несвідомого як особлива конфігурація слів, речей та уявлень, задаючи умови появи характерних точок зору, знань, наукових систем на тому чи іншому етапі еволюції людського суспільства.

Археологічне дослідження Фуко дозволяє виділити три історично диференційних конфігурації знання, три епістем, оформлення яких стало можливим у наслідок особливого рода подій, що мали місце у іншому, неемпіричному вимірі. В ренесанській епістемі слова та речі тотожні один одному (слово-символ), мова має співвідношення зі світом, а світ з мовою, слова та речі створюють один текст, що є частиною природи та може вивчатися як жива істота. В класичній епістемі слова та речі не мають безпосередню схожість, а співвідносяться лише через мислення. Кінець класичної епістемі знаменується появою нових об'єктів пізнання – життя, труд, мова. Фуко вказує на можливість розвитку сучасної лінгвістики, і якщо в класичній епістемі основним способом буття предметів пізнання був простір, то у сучасній епістемі цю роль виконує час і основним способом буття предметів стає історія.

М. Фуко визначає дискурс як практики, що систематично створюють ті предмети, про які вони говорять. Під дискурсом він розуміє множинність висловлень, які належать до певної "дискурсивної формації", тобто дискурс – це мовне вираження певної соціальної практики, яка упорядкована та систематизована особливим використанням мови, зумовленим певною ментальністю, що історично зумовлена.

Зародження сучасних наук про мову почалось з кризи імені та вивчення флексії слів. У мовах була виявлена жорстка формальна система, котра впливала та прищеплювала власні закони елементам слів, що були тотожними з уявою. З цього моменту мова припиняє бути формою аналізу суджень та створює власну історію, відмінну від історії людей та їх цілей. Класичні теорії були замінені тимчасовими теоріями. Мова втрачає свою прозорість та набуває власного буття, що стає особливим об'єктом наукового пізнання. Замість аналізу мови починається вивчення закономірності мов, схожість їх фонетичних та граматичних систем, схожість законів їх еволюції.

Мовна комунікація є основними продуктами життєдіяльності людини. Реалізація людини головним чином відтворюється в мові, накопичення досвіду як ментальної та життєтворчої практики є, згідно Р.Порті, текстом. Порті не намагається замінити старі теорії пізнання та істини на нові, що будуть більш правильними, він намагається переконати, що ці теорії непотрібні взагалі. Пізнання є дескрипція – інтерпретативний опис буття з позиції ангажованого суб'єкту, яких є частиною певного соціокультурного контексту. Воно не копіює, а керує явищем, складає зв'язок між ним і контекстом.

Розуміння і інтерпретація дає чималу користь і дає можливість відчувати ту чи іншу подію як засіб тримати життя під контролем. Якщо теорія (словник) діє – вона істина. "Способ, каким вещи сказываются и используются, более важен, чем обладание истиной" [Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. – Princeton, 1979. – P. 360].

Суттєвим доповненням етноцентризму Рорті виступає твердження про відсутність у розпорядженні філософів теоретично-нейтрального мови опису – мови, який міг би служити основою для взаємного перекладу і "порівняння" теорій. Текстуалізм забороняє ставити питання про специфіку об'єктивності, формулювати її як проблему. Реальність – не об'єкт дослідження, а матеріал, що піддається безупинному впливу з боку людини, що обробляється і освоюваний їм, що приймає будь-яку форму під цим впливом. Речі не передують своїй появі в мові, але існують лише в "лінгвістичному досвіді світу", що виступає для текстуаліста як щось первинне й оригінал. Мова – лише інструмент організації досвіду, знаряддя взаємодії із середовищем; використання цього інструменту невіддільне від людської практики.

Філософія мови Рорті складається з ідеї прагматизму, лінгвістичної філософії, філософії європейського постмодернізму. Рорті робить спробу гуманітаризації філософії, намагаючись де специфікувати її словник.

Л.Л. Шкіль, канд. філос. наук, асист., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
shkill@bk.ru

ФІЛОСОФІЯ МІШЕЛЯ ФУКО: ПСИХОАНАЛІЗ І БЕЗУМСТВО

Вплив психоаналітичних ідей на формування мислення французького філософа Мішеля Фуко і його ставлення до психоаналізу в дослідницькій літературі залишається практично невисвітленим. Роботи Фуко активно обговорювались і викликали до себе неабияке зацікавлення ще за його життя. Зокрема, його сучасник Ж. Дерріда у статті "Бути справедливим з Фройдом" відзначає у Фуко подвійне, амбівалентне ставлення до фрейдівських ідей. Виявлення зв'язку між ідеями Фройда та французького вченого дозволить визначити науковий розвиток уявлень Мішеля Фуко.

Прийнято вважати, що першою книгою Мішеля Фуко є відома праця "Історія безумства в класичну епоху" (1961). Від цієї роботи зазвичай починають відлік еволюції мислення Фуко, її протиставляють усім іншим, маючи на увазі ранній період його творчості, і називають тією роботою, де вперше з'являється так званий "археологічний метод". Варто визнати, що Фуко сам започаткував цю традицію: протягом усього життя титулом "моя перша книга" він нагороджував саме "Історію безумства". Але за нею як тінь, з тими ж обрисами та згинами стояла інша праця, дійсно його перша книга – "Психічна хвороба та особистість" (1954).

Якщо "Історія безумства" (1961) є першим променем його геніальної інтуїції, то "Психічна хвороба та особистість" (1954) показує той шлях, який передував цьому осяянню. В центрі цієї роботи – наскрізна для всієї творчості Фуко тема – психічне захворювання, але тут воно ще не

стільки безумство з усіма соціальними відсиленнями, комплексом відчуження від суспільства і з усією своєю історичністю, скільки психічна хвороба, що тягне за собою ряд теорій, які прагнуть відобразити її природу та сутність.

Своєрідну паралель можна вбачати в тому, що в "Історії безумства" (1961) Мішель Фуко, подібно до Фрейда, який звертався до тлумачення снів, намагається тлумачити безумство.

Якщо одні західні дослідники вважають, що найбільш цінні відкриття Фрейда лежать в галузі сексуальної етіології неврозів, то, на переконання Фуко, заслуга засновника психоаналізу полягає зовсім не в цьому. "Не теорія розвитку, не таємниця сексуальності, що прихована за невротами або психозами, а логіка несвідомого" [Foucault M. Power // Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977 / Michel Foucault. – Brighton, 1980. – P. 278], – ось що, на його думку, є основною заслугою Фрейда і становить істинне значення психоаналізу.

Фуко також вважав, що заслуга Фрейда полягала в тому, що він стер межу між нормальним і патологічним, позначаючи і непозначуваним.

Фрейд виступає для Фуко тією людиною, яка забезпечила доступ до історичного виміру людської психіки, і також виокремила смислоутворюючий елемент цього історичного виміру – тривогу. Незважаючи на те, що в роботі періодично з'являється згадка про міфологічний характер психоаналізу, Фуко саме на прикладі психоаналізу показує взаємозв'язок внутрішнього і зовнішнього виміру хвороби.

Варто відзначити, що Фуко після виходу своєї першої книги й надалі продовжує позитивно оцінювати засадничі ідеї та концепції З. Фрейда, використовує їх у розробці власної "археології знання", включає їх до складу інших концептуальних побудов, що стосуються також проблеми співвідношення влади та істини. Зокрема, у роботі "Археологія знання" (1969) М. Фуко досліджує появу психології

Але надалі, у трилогії "Історія сексуальності" (1976 – 1984) – помітне неприховане розчарування Фуко у психоаналізі. Він пояснює це тим, що психоаналіз не ставав на сторону подружжя чи родини хворого, відмовлявся від їхнього тлумачення подій, не прислухався до їх думок. Замість цього психоаналіз вдавався до практики, запропонованої таким психіатром, як Шарко, намагаючись лікувати сексуальність хворого безпосередньо, не використовуючи нейрологічних моделей, ставлячи на карту родинні відносини хворого та навіть його внутрішній спокій.

Виникнення психіатричних лікарень (книга "Народження клініки" (1963)), пенітенціарної системи (робот "Наглядати й карати" (1975)) розглядаються Фуко як прояв загального процесу модернізації суспільства, пов'язаної із становленням суб'єктивності як форми сучасної свідомості людини західної цивілізації. При цьому вчений нерозривно пов'язує виникнення сучасної суб'єктивності й становлення сучасної держави, вбачаючи в них єдиний механізм соціального формування й індивідуалізації (тобто розуміє індивідуалізацію свідомості як його соціалізацію), як поступовий процес, у ході якого зовнішнє насильство змінилося станом "психічного контролю" і самоконтролю суспільства.

Отже, на мислення та творчість Фуко психоаналіз мав безпосередній вплив. І позитивне ставлення Фуко до психоаналізу в перший період його творчості змінилось на розчарування у ньому. Але повага до основних положень психоаналітичних ідей простежується протягом усього періоду його творчості. Психоаналіз, згідно з Фуко, вписується в психіатричну (психологічну) традицію ставлення до безумства. Психоаналіз характеризується апофеозом персони медика, який позбавляє безумство його онтологічної основи та перетворює його на функціональне відхилення психіки від основоположних фігур Порядку, Закону, Судді, Авторитету. Але основна заслуга психоаналізу на думку М. Фуко – це повернення безумству мови.

Є.М. Шушкевич, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
shushukevych.e.n@gmail.com

ПРОБЛЕМА НЕВИМОВНОГО В "ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ТРАКТАТІ" ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА

"Логіко-філософський трактат" Людвіга Вітгенштайна закінчується твердженням: "Про те, про що не можна сказати, треба мовчати" [Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 86]. Напрошується питання: Про що ж не можна сказати?

Відповідь на це запитання ми можемо знайти в "Логіко-філософському трактаті", особливо якщо взяти до уваги те, що, за словами самого автора, ця праця складається з двох частин. В листі своєму товаришу Людвігу фон Фікеру, про "Логіко-філософський трактат", Людвіг Вітгенштайн писав: "Можливо, буде корисно, якщо я напишу кілька слів про мою книгу. З читання її, я впевнений, Ви не візьмете нічого особливого. Ви не зрозумієте її, а аргументи здадуться Вам дивними. Насправді нічого дивного в них немає, бо сенс книги етичний. Одного разу я навіть хотів зробити додаток у Передмову, я роблю це зараз для Вас, бо це ключ до розуміння праці. Дійсно, в неї є дві частини: та, що написана, та інша, ненаписана. Саме друга важливіша..." [цит. за: Реале Д., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней: От романтизма до наших дней* / [В переводе с итальянского и под редакцией С.А. Мальцевой]. – СПб.: Пневма, 2003. – С. 467].

Про те, що таке невимовне, (про що не можна сказати), ми читаємо в "Логіко-філософському трактаті": "Звичайно, є й невимовне. Воно виявляється, це й є містичне" [Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 86]. За Людвігом Вітгенштайном "Містика полягає не в тому, який світ, а в тому що він є" [Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 85] і далі: "Який є світ для вищої сили цілком байдуже. Бог не об'являється у світі" [Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 85]. Питання про те що є світ, – це метафізичне питання. Тут як ми бачимо

відбувається перехід до метафізики, порушуються питання про сенс світу. "Сенс світу має перебувати поза ним. У світі все таке як воно є, і все діється як діється; у ньому немає жодної вартості – а якби була, то не мала б вартості. Якщо є якась вартість, що має вартість, то вона має перебувати поза всім, що діється і так-існує. Бо все що діється і так-існує – випадкове. Те що робить його невинновим, не може перебувати у світі, бо тоді воно знову ж таки було б випадковим. Воно мусить перебувати поза світом" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 83-84].

Ми не можемо нічого сказати про те що перебуває за межами світу, бо воно перебуває й за межами нашої мови. За Людвігом Вітгенштайном "*Межі моєї мови означають межі мого світу*" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 70].

З вище сказаного випливає, що Людвіг Вітгенштайн відносить все те, що перебуває за межею світу і мови, тобто невисловлюване, до метафізичного.

Серед науковців немає одностайності у визначенні місця метафізики в філософських побудовах Людвіга Вітгенштайна. Одні дослідники (Олена Баллаєва) відносять його до неопозитивістів, які критикували метафізику, інші (Вадим Руднев) погоджуються з тим, що він мав великий вплив на неопозитивістів, але сам до них не належав, треті (Володимир Бібіхін, Джон Кук) пишуть про те що він був метафізиком. Ми схильні погодитись з думкою останніх.

Варто нагадати що, саме відносно статусу метафізики, Людвіг Вітгенштайн сперечався з членами Віденського гуртка, (особливо з Рудольфом Карнапом). Неопозитивісти сприйняли за свою доктрину деякі положення його "Логіко-філософського трактату" (Мова є межа мислення (тобто вони співпадають); Є лише один світ, світ фактів і подій. Вони описуються різноманітними природничими науками; Висловлювання – картина світу, так як має зі світом одну і ту ж логічну форму. Якби світ був нелогічним, його не можна було б представити в формі висловлювання; Складні висловлювання складаються з елементарних, які безпосередньо співвідносяться з фактами.), проте вони надавали значення лише науковому знанню і обмежували роль і значення метафізики, відмовляти їй в можливості дати якесь цінне знання. Людвіг Вітгенштайн не міг з цим погодитися, він, навпаки, надавав важливішого значення метафізиці "Ми відчуваємо, що якби навіть знайшлася відповідь на всі *можливі* наукові питання, наші життєві проблеми ще зовсім не були б порушені" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 85]. Наука поступається метафізиці в охопленні буття.

В "Логіко-філософському трактаті" дійсно "виявляється" метафізика. "Коли у Віденському гуртку читали "Трактат" Вітгенштайна, Нейрат часто переривав дискусію, твердженням, тут, мовляв, займаються чистою метафізикою, що сильно заважав Шліку, який наполегливо попросив залишити ці репліки. Тоді Нейрат переконав дозволити йому говорити просто "М!" всякий раз, коли дискусія переходить в метафізичне

русло. Але це явно не дуже-то покращило дискусійний клімат. Тоді він запропонував наступне вдосконалення: "Здається, ми виграємо час, якщо я буду говорити "Не М!" всякий раз, коли тут не будуть займатися метафізикою" [Mormann Thomas. Rudolf Carnap – Orig. – Ausg. – München: C.H. Beck, 2000, – S. 76-77].

Людвіг Вітгенштайн пише про те, що "більшість речень, написаних на філософські теми, і філософських питань, не хибні, а беззмстовні. Тому ми взагалі не можемо відповісти на такі питання, ми можемо тільки стверджувати, що вони беззмстовні" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – С. 36]. Беззмстовні, але не хибні. Людвіг Вітгенштайн звернув увагу на те що, невимовне можна показати. Воно не вимовляється, але виявляється. Автора "Логіко-філософського трактату" не зрозуміли, – замість того щоб тільки відмовитись говорити, про те, про що не можна сказати, від нього (невимовного) відмовились взагалі. Неопозитивісти, викресливши містичну складову "Логіко-філософського трактату", зробили акцент на антиметафізичній установці, теорії тавтологічності логічних тверджень. Атомарні висловлювання стали іменуватися протокольними, а філософії дісталася роль уточнючої, наукову мову, діяльності.

Як зазначає Володимир Бібіхін, "Говорячи про те, що метафізика немає сенсу, Вітгенштайн залишає можливість розуміти її як мовчання..." [Бибихин В.В. Витгенштейн и Хайдеггер. Один эпизод // Политиздат [електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.politizdat.ru/article/64/>] отже мовчання про щось і є метафізикою, тобто не вимовляння, а вказування. Таким чином, ми припускаємо, що до невимовного належить все, що знаходиться за межами нашого світу, себто за межами нашої мови.

В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ УПРЕДМЕТНЕННЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Насамперед ми маємо на увазі специфічне, властиве філософії ХХ століття, світоглядне осмислення світу через призму людини, яка сприймається в усій повноті свого існування та своєї екзистенції. Цей "глибинний зсув", якщо використовувати образ Х. Ортеги-і-Гасета, в структурі всього філософування цілком справедливо може бути описаний в термінах поступового формування та незаперечного опанування філософською, а отже й історико-філософською думкою, принципово новим антропологічно-екзистенціальним дискурсом.

З позицій розвитку історії філософії це означає в першу чергу переосмислення всього процесу розвитку філософії як специфічної та унікальної пізнавально-теоретичної єдності в межах практичної духовно-творчої взаємодії людини, світу та суспільства. На підставі зазначеної антропологічно-екзистенціальної парадигми відбувається ціла серія історико-філософських узагальнень, завдяки яким набуває сенс дискурс

про цілісність філософської традиції, зв'язок та спадковість між творчими зусиллями мислителів минулого та сучасності.

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

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

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

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

Утім, перш ніж приступати до цього завдання, необхідно вказати на декілька принципових в методологічному плані моментів. Насамперед, не можна забувати про те, що характеристикою специфіки функціонування історико-філософського знання, вкоріненої в тлумаченні філософської істи-

ни як "відкритості" буття, є звернення до віднайдення в історико-філософських текстах можливостей, нереалізованих їхніми авторами, з метою їх актуалізації у сучасних філософських текстах. Йдеться про такий метод нового "причитування" думок мислителів, який дає можливість на базі текстів минулого творити нові знання. Звичайно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, але додати до нього щось своє цілком можливо. Колись Ж.-П. Сартр зауважив: не можна змінити минулого, але ми можемо надати йому іншого продовження. Підсумок тим чи тим подіям певної історичної доби дає не минуле (коли ця доба тільки починалася), а майбутнє.

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

Необхідно усвідомити й те, що філософування в самий момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії виступає історія сучасної філософії. Історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять у майбутньому уточнити оцінки і виправити помилки, неминучі при першому звертанні до матеріалу, але природа філософії не дає можливості чекати, коли сучасність стане історією, – вона живе і вимагає осмислення тут і зараз. З іншого боку, історія сучасної філософії – це не ізольований феномен, до якого збираються мислителі за ознакою незакінченості життєвого і творчого шляху. Сучасна історія філософії – це вся сукупність живих, сучасних (в силу їх необхідності) ідей, незалежно від часу їх виникнення та авторства, – або артикульованих сучасними філософами, або висловлених мислителями минулого, або, зрештою, безсуб'єктних – ідей дискурсу, в якому, за думкою Р. Барта, автор вмирає. Сучасна історія філософії – це історія філософії, яка живе і рухається, торкається і дає торкнутись до неї, яка спілкується, а не вивчається (Ж. Дерріда відзначав як кращих саме тих учнів, хто його не читав). Тим складнішим є завдання дослідника, який у даному випадку перетворюється з історика філософії на співтворця філософуючого суб'єкта. Якщо взагалі не можна займатись історією філософії, не маючи бодай мінімального хисту до філософування, то це ж саме є вдвічі, втричі вірнішим для дослідника сучасної філософії, який кожним своїм кроком втручається в живу матерію розуму.

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

І.С. Яцик, ст.викл., ЖДУ імені Івана Франка, Житомир

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕКОНСТРУКЦІЯ ФЕНОМЕНУ ГРАНИЧНОЇ СИТУАЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ВЧИНКУ

Поняття "ситуація" в історико-філософському вимірі розкривається в межах класичного та некласичного мислення. З одного боку ми маємо гносеологічне (емпіризм) і етичне (німецька класична філософія), з іншого – аксіологічне й екзистенціальне розуміння цього поняття. Трансформація полягає в тому, що останнє набуває онтологічного пріоритету. Різноманітність підходів – персоналістичний, антропосоціальний, етико-комунікативний, синергетико-футурологічний – надають можливість окреслити ключові топологічні ознаки ситуації, серед яких: тотальність, межовість, визначеність, нелінійність, стохастичність, проблемність, абсурдність, відповідальність, вибір, свобода.

Феномен "людина на межі" за К. Ясперсом акумулює собою констеляцію екзистенціалів, таких як: тривога, вина, страждання, випадковість, трансцендентування, страх. Вони надають екзистенції вчинку в граничних ситуаціях буття дві фундаментальні характеристики: процесуальність та со-буттєвість. Екзистенція як можливість вільного здійснення свідомого вибору, трансцендентування як вихід за межі наявного існування, структура як рух від невизначеності до цілісності висвітлюють інваріантну сутність людини в її проблематичності та кінцевості наявна в позитивному екзистенціалізмі Н. Аббаньяно.

Компаративний аналіз поглядів Н. Аббаньяно і К. Ясперса розкрив сутність екстремальності як серцевини граничної ситуації екзистенції вчинку. Цей феномен дозволив характеризувати "перебування на межі" в бінарних опозиціях буття/небуття, виживання/зростання, загроза/рішучість як трансординарну екзистенціальну транзитність – перебування людини в потоці граничних переходів.

Гранична ситуація екзистенції вчинку дозволяє інтерпретувати антропологічний принцип у тій якості, що людина як найвища цінність постає способом існування Всесвіту. При цьому, сукупність моральних, мотиваційних, діяльнісних компонентів створюють аксіологічний вимір граничної ситуації екзистенції вчинку, де подолається розщепленість світу на суб'єкт та об'єкт, "Я" і "Не-Я".

Екзистенція виступає "потенціалом" людського вчинку (за К. Ясперсом), а вчинок, в свою чергу, – повнотою здійснення екзистенції (за Н. Аббанняно) завдяки феномену трансценденції. У цьому полягає комплементарність екзистенції та вчинку, яка підкреслює граничний характер ситуації. Перспективу подальших досліджень вбачаємо у напрямках проведення порівняльного аналізу буденного буття людини та граничної ситуації в контексті екзистенції вчинку; дослідження темпорального характеру граничної ситуації екзистенції вчинку, враховуючи кінечність буття; прояснення соціокультурних психоаналітичних та філософсько-антропологічних аспектів феномена трансординарної екзистенціальної транзитності.

С.П. Яцик, асп., ЖДУ імені Івана Франка, Житомир
pan_sergey@ukr.net

"РЕАБІЛІТАЦІЯ" СУБ'ЄКТА ЯК СПОСІБ ПОДОЛАННЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ У СУЧАСНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ПАРАДИГМІ

Філософська думка XX століття характеризується прагненням відкинути відношення "суб'єкт-об'єкт" і вийти на рівень безпосереднього знання (феноменологія Е. Гуссерля, логічний позитивізм), що позначається як бажання ототожнення буття з тією або іншою формою знання про нього. У той же час у протилежність гносеологічному повороту, що почався із Декарта і Канта, філософія XX століття звертається до онтологічної рефлексії. Побудована М. Хайдеггером онтологія, в якій суб'єкт елімінується, а основне значення приділяється питанню про буття або розвинута К. Леві-Стросом концепція структуралізму, що наполягає на необхідності винести суб'єкта за межі філософського розгляду – все це викликає протилежну реакцію.

Початок нового тисячоліття ознаменований необхідністю повернутися до питання про суб'єкта, потребою нового дослідження людського буття, і це дослідження повинно бути інтерпретацією інтерпретації [Рикёр П. Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр. – [Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной]. – М., 2002. – С. 143], що реабілітує суб'єкта.

На наш погляд, труднощі в розумінні сучасного положення суб'єкта і суб'єктивності можуть бути викликані прагненням звужити трактування суб'єкта в контексті системи суб'єктно-об'єктних відносин, що веде до небажаних наслідків. Починаючи з Ф. Юнгера, закінчуючи сучасністю (В. Декомб, Ж.-Л. Нансі, Ж.-М. Шеффер), ставиться проблема відірваності суб'єкта від зовнішньої реальності, від речі і діяльності, але в той же час виникає загроза пригнічення суб'єкта техногенною цивілізацією.

Наприклад, Ж.-М. Шеффер у праці "Конец человеческой исключительности" бере на себе нелегку задачу: провести аналіз сучасних антропологічних теорій. Відповідь на питання І. Канта "Що таке людина?" повинна тепер звучати так: "Це просто ще одна тварина" [Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Жан-Мари Шеффер. – [пер. с

фр.]. – М.: НЛО, 2010. – С. 125]. Від подібного твердження віє жахливою банальністю, але обґрунтування філософа має два нюанси.

По-перше, історія західної культури була історично побудована навкруги заперечення зближення людини та інших біологічних видів. Це саме те, що Шеффер називає "тезою про людську винятковість". Тут є і християнські, і платонівські алюзії, але у найчистішому вигляді "теза про людську винятковість" сформульована картезіанством. Тіла являють собою автомати, але на відміну від тіл тварин людство піднесене *res cogitans*, нередуковано до матеріального світу, що виключає людину з порядку каузальних взаємодій.

По-друге, Ж.-М. Шеффер стверджує, що із "тези про людську винятковість", як і з його неминучого на сьогоднішній день заперечення, можливо зробити декілька дуже важливих висновків, які ми повинні чітко розуміти і усвідомлювати. Ключовим із цих висновків стає помилковість дихотомії культури і природи, яку ми помилково приймаємо за аксіому. Не існує ніякої "культури" як протилежності людському буттю як біологічному виду, наша соціальність і світ наших артефактів є видоспецифічним для людини як одного з різновидів приматів.

Таким чином, підсумовує Ж.-М. Шеффер, – культура є невід'ємною і органічною частиною біології.

Як бачимо, проблема сприйняття власного "Я", самопізнання та самовдосконалення людини може бути по трактована як один із побічних продуктів еволюції. Знову з'являється небезпека редукування особистості, нівелювання власного "Я", вороже ставлення до Іншого.

На наш погляд, подолання проблем можливо на основі переосмислення позиції сучасної і класичної філософії, яка, починаючи з І. Канта, говорить про активного суб'єкта, який діє в певному середовищі і за конкретних соціальних умов.

Людина завжди діє серед речей як дещо відмінне від цього світу речей [Андрос Є. Криза людської само ідентифікації і проблема смислутворення / Євген Андрос // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.І. Шинкару, В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, Є.І. Андрос, Г.П. Ковадло. – К.: Педагогічна думка, 2000. – С. 208].

Людське буття, як зазначає Пигров К., – це буття особливого роду, незіставне, яке лежить принципово в іншому вимірі порівняно з буттєвістю неживих і живих речей [Пигров К.С. Социальная антропология как система / Пигров К.С. // Очерки социальной антропологии. – СПб, 1995. – С. 40]. Відчуття цієї буттєвості людині дано із середини через переживання власного тіла і артефактів культури; людині, як одухотвореній, мислячій істоті.

Буття людини – специфічне, персональне, особистісне, залежить від індивідуальних якостей "Я", які детермінують людину у соціумі. Саме тому людське буття є найбільш проблематичним і загадковим для філософської думки.

ЗМІСТ

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Античність, Середньовіччя, Відродження)"

Аветисян А.І. Нескінченність. Шлях від заперечного поняття до поняття абсолютної повноти	3
Александрова А.В. Патристические истоки "философии имени" А.Ф. Лосева	4
Андрушакевич М.М. Філософські ідеї Я. Гуса як провісника європейської Реформації	7
Башкина О.М. Метафизика и богословие в учении Франциско Суареса	9
Берник О.М. Християнська філософія як засіб захисту віри і її бачення людини: православний, католицький та протестанський підходи	10
Бершадська І.А. Витоки етичної проблематики філософії ісламського Середньовіччя	12
Бойченко О.І. Вчення про договірну природу утворення держави в філософії моїзму	14
Бокал Г.В. Категорії драв'я саманья і вішеша в даршані вайшешика	15
Брагіна Ю.А. Гуманістичні погляди Франческо Петрарки	17
Василенко Ю.В. Бодхісатва як ідеальний образ духовного практика	19
Гончарук К.О. "Ді-алог" як діалектика і діалектика як "діа-лог": Сократ – Платон	20
Димерець Р.Й. Йоан Філопон про числове і ейдетичне бачення	22

Довгань О.С. Маніфестація феномена тривалості у філософії Ніколая Кузанського.....	24
Дронь С.П. Поняття неподільного моменту "тепер" у Аристотелівській концепції часу	26
Зборовська К.Б. Світопорядок як символ сходження людського духу у творах Ніколо Кузанського та Діонісія Ареопаріта	28
Ісполатова Д.Р. Витоки формування "Християнської кабали" в історії філософії.....	31
Кирюхин Д.И. Поняття <i>epieikeia</i> , <i>aequitas</i> и <i>iustitia</i> в античній філософії.....	32
Клепцов Г.В. Бог и боги в системе "Йога-сутр"	34
Кугушева А.Ю. Пантеизм зоологических форм в искусстве Северного Возрождения конца XIV в. — начала XV в.	37
Кутова Т.В. Євангеліє як філософський орієнтир Середньовіччя.....	39
Ларкина О.О. Женское тело и его роль в судьбе женщины Средневековья.....	42
Михайлова І.І. Поняття <i>religio</i> у філософському вченні Ніколая Кузанського та Марсілію Фічіно	44
Орендарчук Г.О., Петрушин О.О. Проблема мудрості в античній філософії	46
Петленко І.В. Філософський зміст адвайти веданти.....	48
Плакида А.О. "Дао де цзін". Історія створення та філософський зміст	49
Прогнімак Т.О. Роздуми над незакінченістю останнього твору Петра Абеляра.....	51
Сидоренко В.В. Спрямованість філософського пошуку в Упанішадах	53
Сильян М.С. К проблеме формирования концепции генад у Прокла Диадоха	54

Сідоріна Є.В. Філософський потенціал осмислення ісихазму	56
Сорокин М.Е. Фортуна как этическая уловка на пути к христианству.....	59
Стародубець Х.В. Проблема визначення та розуміння "відчуження" у містиці Майстра Екхарта.....	60
Терехова Л.В. Концепція "viriditas" у містичній системі Хільдегарди Бінгенської.....	63
Туренко В.Э. Онтологический статус любви в философско-богословском творчестве отцов-пустынников	65
Федів О.В. Еволюція "любви" у сходженні до "прекрасного"	67
Хавроненко В.Д. Йога у вченні Патанджалі	68
Шабанова Ю.О. Історико-філософський простір "довгого Середньовіччя".....	70
Ященко В.Л. Фатум і Провидіння у філософії пізньої Античності (Марк Аврелій і Августин)	73

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Новий час та Просвітництво)"

Альохіна О.О. Наш світ: оптимізм Ляйбніца, іронія Вольтера або песимізм Шопенгауера.....	75
Батракова И.А. Преимственность в решении проблемы образования: от классической древнегреческой философии к классической немецкой философии	77
Беседин А.П. Беркли и Юм: вопрос о влиянии и "уроки скептицизма"	80
Бобошко Н.М. Історико-філософські погляди І. Канта в "Критиці чистого розуму"	82

Бондаренко І.В. Рационалістичні цінності Нової філософії 16–18 ст. як одні з фундаментальних Європейської Традиції.....	84
Бурік М.Л. Внесок Дені Дідро у розробку проблеми тілесності	86
Бурковський М.В. Теогонічний процес і міфогенез у творчості Ф. В. Й. фон Шеллінга	88
Грицишина М.В. Рациональні та емпіричні чинники набуття знання в філософії Дж. Локка	90
Дудчик А.Ю. "Дело Гегеля" в послевоенной философской традиции.....	91
Душин О.Э. Проблемы и дилеммы современной историко-философской науки.....	93
Загороднюк В.В. Британський емпіризм як передумова антропологічного повороту.....	95
Коломієць В.В. Берклі щодо абсурдності впевненості в існуванні матеріальної субстанції	97
Лисюченко М.В. Дж. Локк про альтернативну комплексну систему виховання людини і джентльмена	98
Мельниченко А.О. Природа пізнавального досвіду Д.Локка	100
Мельничук Р.П. Філософія історії І. Канта: параметри експлікації	102
Оніпко Ю.Д. Моральнісні принципи побудови наукового знання в філософії Р. Декарта і Г. Лейбніца	102
Павко Я.А. Методологічне значення філософсько-правових ідей Г. Гегеля для сучасності	105
Петік Я.О. До питання критики Кантом монадології Ляйбніца	106
Петров Е.П. Механістичний матеріалізм Р. Декарта та іматеріалізм Дж. Берклі	107
Половніков В.Г. Рефлексія предметності та змістовності щодо філософії Дж. Берклі та Р. Декарта.....	108

Прокопов Д.Є. Вплив дійсної традиції на становлення і розвиток німецького Просвітництва	110
Решетник М.Д. Філософія життя Е. Шпрангера	112
Рудь Б.Ю. Актуальність дослідження проблеми "дида" у політичній філософії Нового часу	115
Титаренко В.А. Поняття абсолютного суб'єкта у "Феноменології духу" Г.В.Ф. Гегеля	116
Тищенко М.В. Номіналізм Дж. Берклі	118
Труш Т.В. Ф. Бекон як християнський мислитель Відродження	121
Ханчич В.М. Ідея виховання в контексті розвитку філософії Нового часу	123
Якуша П.О. Декартівська філософія свідомості як трансцендентальний поворот.....	125

Підсекція "Проблеми сучасної світової філософії"

Андрусишин О.О. Проблеми "совісті" в соціальній етиці Е. Фромма	128
Бабійчук І.В. Проблема любові у персоналістичній філософії Миколи Бердяєва	129
Батаєва Л.А., Олейник О.А. Аналитическая философия сознания: проблемы и поиск альтернатив	130
Боднарчук Л.С. Погляди на релігію Бертрана Рассела	132
Варениця О.П. Образ філософа в культурному просторі сучасності: Ж. Марітен vs Р. Рорті	134
Гейко С.М. Іронічний модус постмодерністського пастишу (Ф. Джеймісон)	136
Гончаренко К.С. Перформанс постмодерного "Я": оманлива зваба.....	138
Гречкосій Р.М. Розуміння "надлюдини" в філософії Ф. Ніцше	140

Джигіта А.Я. Проблема усвідомлення часу в філософії Е. Гуссерля	142
Дзикович Д.С. Проблема каузальности в компаративистском аспекте	144
Донська А.Г. Філософське осмислення феномену кризи Європи	146
Жерибор О.І. Вчення Льва Лопатіна про творчу причиновість у контексті проблеми свободи волі	148
Завійська М.Б. Феномен філософування в інтерпретації Карла Ясперса	149
Замараєва Л.А. Суспільство в епоху глобальної інформатизації – вимоги, виклики, загрози.....	151
Калько В.Л. Філософський зміст світоглядної парадигми вищої освіти сучасної України.....	152
Капустін О.О. Критика М.О. Лосським теорії пізнання І. Канта з точки зору інтуїтивної гносеології.....	154
Карпенко А.А. Проявления редукционизма в современном философском дискурсе.....	156
Кириченко М.С. Спроба вивільненого мислення в умовах суспільства спектаклю (Гі Дебор)	157
Клочков І.В. Проблема розвитку особистості у творчості Е. Мунье	159
Ковтун Н.М. Інтуїтивізм як основа гносеології М. Лоського	161
Колісник О.В. Самість в контексті філософії свідомості Д. Деннета	164
Кривень Е.А. Постмодерн в современной российской философии: проблемы существования	166
Кузнецов А.В. Gedankenexperiment. Эрнст Мах.....	168
Купрієнко О.Ю. Досвід і значення в аналітичній філософії Ф.Р. Анкерсміта	171
Лаута О.Д. Постмодерністське тлумачення досвіду у творчості Ж. Батая	172

Лимар Н.О. Специфіка та основні ознаки англо-американської філософії освіти	174
Литвин І.-Р.П. Любов у соціально-філософській концепції Еріха Фромма	175
Лойко В.В. "Смерть автора" как прием.....	177
Лысков А.С. Проблема "обоснованности" суждений в современной англо-американской философии религии (на примере "Больших вопросов" Стамп и Мюррей)	179
Матвієнко І.С. Любов як мистецтво пізнати самого себе (за працею Еріха Фромма "Мистецтво любити")	181
Мозговой Л.И., Скворцова Н.В. Герметические принципы и их роль в современной эзотерической философии.....	183
Пілецький С.А. Поняття агностицизму в англо-американській філософії релігії.....	185
Післар К.В. Суперечливість іншого: зміна контекстів розуміння М. Гайдеггера.....	187
Река К.В. Філософія Терору А.Камю: соціально-екзистенційні обрії.....	188
Скороход В.Ю. Специфіка гносеологічної концепції В.С. Соловйова.....	191
Сластенко Є.Ф., Скиба І.П. Філософські погляди російських космістів М.О. Умова, М.Г. Холодного	192
Соболевський Я.А. Християнський персоналізм: фундаментальні детермінанти формування і розвитку	194
Теслюк С.А. Надлюдина у поглядах Ф. Ніцше	195
Тройно-Фунтусова Н.В. Русское в системе всеединства.....	198
Філь Л.В. Сучасна соціально-філософська думка: на шляху до міждисциплінарного дискурсу	200
Хан Е.И. Виртуальная реальность и виртуализация общества как философская проблема	201

Харькова Я.Ю.

"Історизація" аналітичної філософії: необхідність
чи закономірне продовження? 204

Черняк Ю.А.

Ілюзорність свободи у філософії Ж.-П. Сартра 206

Шаненкова И.А.

Влияние Ф.М. Достоевского на формирование
социально-политических воззрений В.С. Соловьёва 208

Шарковайте М.Петро

Александр Зиновьев – философ, поэт, гражданин 210

Шевченко М.Ю.

Мова як предмет вивчення у постмодерністських концепціях
Мішеля Фуко і Річарда Рорті 212

Шкіль Л.Л.

Філософія Мішеля Фуко: психоаналіз і безумство 214

Шушкевич Є.М.

Проблема невимовного в "Логіко-філософському трактаті"
Людвіга Вітгенштайна 216

Ярошовець В.І.

Екзистенційно-антропологічне упредметнення
історико-філософського дискурсу 218

Яцик І.С.

Історико-філософська реконструкція феномену граничної ситуації
екзистенції вчинку 221

Яцик С.П.

"Реабілітація" суб'єкта як спосіб подолання кризових явищ
у сучасній європейській філософській парадигмі 222

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 04.04.11. Формат 60x84^{1/16}. Вид. № Фл7. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 135. Ум. друк. арк. 13,48. Обл.-вид. арк. 19,33. Зам. № 211-5613.

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.