

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 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.; **А. М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, канд. політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 27 лютого 2012 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2012", Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2012", 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – Ч. 1. – 239 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.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2012

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

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

ХРИСТИАНСКОЕ ПОНЯТИЕ ГРЕХА И ОДНА ИЗ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ В МИСТИКЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Понимание греха – краеугольный камень в ортодоксальной христианской системе Средневековья и бесконечная тема для философско-теологических осмыслений. Несмотря на расхождения христианских традиций Востока и Запада, трактовка греха и грехопадения человека в значительной мере совпадают. Отличия обнаруживаются в мерах преодоления их последствий. И понятийно выражение греха как "презрения человеком Бога" (П. Абеляр), и произвол в отношении дарованной ему свободы, приведший, в свою очередь, к изменению онтологического статуса человека и утрате им тварной бесконечности – признаются и католиками, и православными. Очевидно, что в теоретической сфере для разработки заглавного понятия, христианство исследует взаимосвязь близких греху понятий: творение, конечность, смерть, спасение, восстановление и пр. Так, тварность человеческой природы еще не влечет с неизбежностью ее конечность и смертность. Последние не заложены в порядок творения, но есть результатом внутреннего повреждения ("болезни", "порчи") человека, спровоцированного греховностью. "...тварное бытие априори возможно в двух модусах или образах: начально-конечное ... или же начальное, но не конечное; "полубесконечное", "лучевидное" [Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – С. 34]. Изначально творение подобно лучам, исходящим из божественной благодати. А "конечность в форме смертности" свидетельствует о разрушении связи человека с Богом. Именно так реализованная человеком свобода переводит его в модус конечного, то есть смертного бытия. Онтологическое изменение статуса человека чревато его гносеологической слепотой и нравственной глухотой. Изложенное выше задает рамки и направление христианскому исследованию "греха" и близких ему понятий. Это касается и вопроса очищения от греха как выхода из поврежденного состояния и сознательного возвращения "немощного бытия" человека в первоначальный модус тварного в бесконечной очищенности личного бытия. В

православной интерпретации онтологическая трансформация ("восстановление") человека достигается при условии признания за последним статуса личности (по образу и подобию Творца), осознания этого факта им самим и сознательной реализации восстановления путем соединения Божественной и человеческой энергий в процессе самоопределения твари к Богу как к образу, утраченному в прошлом. В способности к самоопределению, в которой отцы Церкви видят изначально-отличительную черту существ, созданных по образу Бога, и состоит "свобода твари". В православии "свобода твари" – онтологична, ибо ее характеризует бытийный статус личности, а не мирская ситуация человека. По сравнению с интерпретацией свободы воли как свободы выбора, здесь свобода – не поведенческая мера, но установка на реконструкцию самого бытия. Бытийная реконструкция выступает как самореконструкция человека. И подобно тому, как грех для христианского сознания есть начало онтологичное, "спасение для православного прежде всего и главным образом есть избавление от греха" [*Архим. Сергей (Старгородский)*]. Православное учение о спасении. – Сергиев Посад, 1895. – С. 150]. Исаак Сирин (IV в.) в "Главах о знании" на основе глубокого осмысления факта грехопадения намечает целый комплекс мер по преодолению его последствий и холическому восстановлению человека (как то: "одинокость и отречение от мира", "любовь к Богу и любовь к ближнему", "безмолвие", "смирение", "покаяние", "молитва" и "монашеское восхождение к Богу"), называемый "Путь безмолвника", задачу которого сформулировал еще ап. Павел: "последний враг истребится – смерть" [1 Кор 15, 26]. Сам по себе опыт соединения с Богом, по мнению богослова, уже исполнен блаженства и является достаточным, чтобы, совершая молитвы и аскетические подвиги, перенося страдания и скорби, человек не думал о будущей награде: в самом страдании, покаянии, в молитвах и аскетическом трудничестве он и получает возможность непосредственного богообщения. Поэтому главная цель – соединение с Богом происходит уже в земной жизни. Мистический же опыт соединения с божественной любовью есть конечный итог всей человеческой истории.

В связи с затронутой темой "греха" в христианской традиции Средневековья нельзя не обратиться к произведению английской писательницы Юлианы Нориджской (1342 – после 1419) "Откровения Божественной Любви" – восхищающим, с одной стороны, глубиной оптимизма и духовным величием этой женщины, а с другой – непривычной трактовкой греха и грехопадения в христианстве. В книге "Откровений" Юлиана не только дает описание видения "падения", но и сопровождает его собственным осмыслением, а его причину и последствия – авторским истолкованием. Однако настораживает некоторой неопределенностью рассуждение "О, проклятый грех! Что ты такое? Ты – ничто. Ведь я видела, что Бог есть во всем, а тебя не видела... Бог сотворил все, а тебя я не видела... И когда я видела, что Господь наш сидит

внутри нашей души столь славно, и любит, и радуется, и царит, и правит всем, что Он сотворил, тебя я не видела. Таким образом, я уверена, что ты – ничто..." [Юлиана Нориджская. Откровения Божественной Любви. – М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – С. 535]. То, что грех – ничто в том смысле, что не от Бога – понятно. Но то, что грех – не химера и происходит от человеческого воления к небрежению Богом, об этом – ни слова! Подобна предыдущему у Юлианы оценка зла: "Зло – это все, что не хорошо: духовная слепота, в которую мы впали при нашем первородном грехе, и все, что истекает из этого зла, страсти и боли, духовные или телесные, и все, что на земле или в любом другом месте есть нехорошего" [Там же]. У Юлианы вроде бы та же цепь явлений, изменивших жизнь человека: грех – падение – духовная слепота – зло, однако видение и понимание греха – совсем иное. Примером не столько глубины личного визионерского опыта, сколько стремления осмыслить глубины видений, выйти в сферу смыслов есть "IV откровение" Христа о грехе. Это "откровение" в "Откровениях" можно назвать своеобразным ответом Спасителя – мистику на ее попытки разобраться, почему всемогущий и всемудрый Бог не предотвратил появления в мире греха. Согласно видению Юлианы, греха-то (в ортодоксальном смысле – отступничества) и не было, хотя слово употребляется. Ибо грех показан не как восстание человека против Бога, а как случайная и досадная его оплошность, вызванная безмерными готовностью и стремлением служить! ...Господин посылает слугу с поручением; слуга срывается в великой спешке и любви выполнить волю его, но тут же попадает в канаву и получает серьезные повреждения. Находясь в канаве, он – изолирован от Господина, он утрачивает возможность созерцать Его, слышать Его утешения. "...будучи ... слаб и несмышлен, он закрепился в этом чувстве, в этом недостатке утешения, и пребывал в горе, и в этом горе он испытал семь великих болей" [Там же. – С. 265]. Юлиана уточняет – это боль физическая, это тяжесть тела, слабость, "ослепление в разуме и рассудке так сильно, что почти забыл про свою любовь", невозможность подняться, одиночество, "болезненность" места его пребывания. Очевидно, что Господин – это Бог, слуга – человек. В представленной интерпретации Бог не осуждает и не наказывает человека (его не за что ни осуждать, ни наказывать!), но сожалеет и сочувствует ему, обещая в будущем ему дар, "свыше того, что он получил бы, если бы не упал... настолько больше, что его падение и горе, которое он получил от этого падения, превратятся в высокую славу и бесконечное блаженство" [Там же. – С. 267, 269]. Мы видим здесь "падение" без "греха", зато, как и в христианской ортодоксии, полагание активных действий человека для спасения. По словам Юлианы, возвращение Града-Души Богу сродни возделыванию запущенной, заброшенной "земли", в которой нет Бога, превращающее Адама в пахаря, сеятеля, садовника. И до тех пор не будет Славы Божьей, пока Слуга не извлечет сокровище своей возделанной, пробу-

жденной души. Интересно, что в видении Слуга отрывается не только как Адам (человечество), но и как Второе Лицо Троицы, как Сын – "божество, равное Отцу", несущее в себе человеческую телесность. В Слуге – доброта и добродетель от Иисуса Христа, а слабость и слепота от Адама. Тем не менее, в Адаме нет ни презрения к Богу, ни намеренного отступничества от Него. Иисус Христос не только берет вину человечества как Сын, но и демонстрирует стремление и желание человечества в Иисусе спасения и Божьей любви. Юлиана признается, что на этом изумительном примере (откровении), она получила учение, как бы начало АЛФАВИТА, при помощи которого ей приоткрылось некоторое понимание Божественного замысла [См.: Там же. – С. 283, 285]. Очевидно, что "Откровения" Юлианы Нориджской необычайны и удивительны. Но остается загадкой, то ли она усмотрела, правильно ли истолковала и правильно ли поняли ее современные медиевисты? Ведь эсхатологические суждения даже признанных отцов Церкви "относятся к числу частных богословских мнений и не могут восприниматься как выражение догматического учения Церкви" [Архиепископ Илларион (Алфеев). Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2010. – С. 416]. И все же, с какой целью было дано это откровение английской женщине, а затем и христианскому миру?

А. А. Бабаш, студ., КНУТШ, Kuie
banas@i.ua

ДИАЛЕКТИКА КОХАННЯ (ЕЛОЇЗА ТА АБЕЛЯР)

Філософія зацікавилася проблемою кохання з самого початку свого розвитку: вже Платон надав нам повний опис еволюції цього почуття як сходження до прекрасного в Античності. Християнство, як релігія любові, подарувало людству наступну духовну стадію осмислення своїх почуттів.

Мені ж хотілося б торкнутися одного з тисячі прикладів того, як це почуття може перетворювати і виховувати цілісну, самодостатню особистість. Це відома всім історія кохання Елоїзи і Абеляра.

У XII ст. найбільш видатною фігурою в західній філософії, за визнанням сучасників, був П'єр Абеляр, народжений у Франції, автор відомих творів, новатор і послідовний діяч в проблемах теології, етики, діалектики, логіки, концептуалізму. До 40 років Абеляр добився успіху в філософії і був досить відомий для того, щоб відкрити свою школу і мати в ній багато учнів. Однак найцікавіше в його біографії починається тоді, коли він зустрічає юну дівчину Елоїзу: бурхливий роман і історія їхнього кохання викладені в його автобіографії "Історія моїх бідувань", яка написана для розради друга.

"А именно, жила в самом городе Париже некая девица по имени Элоиза, племянница одного каноника, по имени Фульбер. Чем больше он ее любил, тем усерднее заботился об ее успехах в усвоении всяких

каких только было возможно наук. Она была не хуже других и лицом, но обширностью своих научных познаний превосходила всех" [*Петр Абеляр. История моих бедствий.* — М. : Изд-во АН СССР, 1959. — С. 20]. Їй минуло всього 16, йому ж близько 40. Однак і він, і вона були наче дві половинки одного цілого: вони підходили один одному і фізично, і інтелектуально. Зовсім не дивно, що незабаром Абеляр вирішує спокусити дівчину; для цього просить її дядька оселитися у них, а в якості винагороди за цю послугу він погоджується давати його племінниці приватні уроки філософії. "Сверх моих ожиданий он стал настойчиво меня уговаривать, согласился на мои предложения и сам помог моей любви... [...]. Я сильно удивлялся его наивности в этом деле и не менее про себя поражался тому, что он как бы отдал нежную овечку голодному волку" [Там же. — С. 21], — згадує Абеляр. Однак те, що з ним відбувалось, зовсім не було тією вищою любов'ю, яка вдосконалює людину, направляючи всі її помисли до споглядання прекрасного. П'єр прямо повідомляє: "Тогда я, прежде пребывавший в состоянии умеренности, сдержанности и целомудрия, начал ослаблять узду моих страстей. И чем более я удалялся по пути изучения философии и теологии, тем более я в части нечистоты моей жизни удалялся от философов и святых..." [Там же. — С. 19] Іншими словами, в інтелектуалі заговорили інстинкти, про які він раніше ніколи не згадував і яким ніколи не вдавався. І любов для Абеляра була лише проявом такого інстинкту. **Теза: "Любов до Бога без любові до людини" [Абеляр].**

Що ж до Елоїзи, то вона в першу ж хвилину їх зустрічі перейнялася до Абеляра тією великою любов'ю, яка горіла в її серце аж до її смерті. "Абеляр пройдет несколько стадий, или фаз, в своем чувстве, оно будет изменяться, но чувство Элоизы останется неизменным. И в этом заключается ее величие, а иногда в этой любви проявится и ее слабость; ее любовь — чувство безупречное, без оттенков и недостатков, это Любовь с большой буквы" [*Режин Перну. Элоиза и Абеляр.* — М. : Молодая Гвардия, 2005. — С. 58–59], про яке і хотілося б сказати, що саме воно здатне змінювати, удосконалювати і направляти, що, власне, і сталося з П'єром Абеляром завдяки його коханій. Але чим же?

Відповідь на це питання в одному слові — "жертвність". Їх історія розвивалася стрімко, а все таємне рано чи пізно стає явним: Абеляр змушений покинути Париж, а Елоїза чекає від нього дитину. Вона народила хлопчика Астролябія далеко від дому, де Фульбер вимагав шлюбу законних. Абеляр дав свою згоду на нього, але Елоїза відмовляється, що є суперечливим усім законам логіки щодо жіночого щастя того часу. І саме тут ми бачимо Елоїзу як Особистість, здатну самостійно мислити і приймати рішення. Читач "Історії моїх бідувань" приходить в здивування, як і сам автор, який переказує її слова щодо їхнього шлюбу. Дівчина в першу чергу піклується про Абеляра як про філософа, а потім тільки як про свого коханого. "Что может быть общего между учениками и домашней прислугой, между наложником для письма и детской люлькой, меж-

ду книгами или таблицами и прялкой, между стилем, или каламом, и веретеном?" [Петр Абеляр. История моих бедствий ... – С. 28] Внутрішньою причиною для подібних слів була "... "качество" ее любви, любви абсолютной, совершенной, настолько абсолютной и совершенной, насколько способен достичь совершенства и абсолюта человек. Именно в этом кроется тайна Элоизы, именно в этом состоит причина ее отказа: высокое "качество" ее любви требует, чтобы эта любовь была, так сказать, ничем не обусловленной, жертвенной" [Режин Перну. Элоиза и Абеляр... – С. 76–77] **Антитеза: "Любов до людини без любові до Бога" [Елоїза].**

І саме під впливом Елоїзи любов Абеляра пройде кілька етапів, змінюючи і його самого. Після всіх перепитів фортуни ми можемо побачити нового філософа, який приймає постриг, усвідомивши всю гріховність своїх вчинків і думок, проте ж дівчина зробила те ж по зовсім іншій причині: покори своєму чоловікові. Протягом наступних 20 років вони не спілкувалися, аж до того моменту, як у руки Елоїзи попала рукопис "Історії моїх бідувань", після прочитання якої вона вирішила написати йому листа, в якому розповідає про силу своїх почуттів. Вона, судячи з усього, після прочитання зазнала розчарування, адже Абеляр не зрозумів того, що було в її очах головним. "Да будет мне свидетелем Господь, я никогда ничего не искала в вас, кроме вас самого, я любила одного только вас, а не ваше достояние. [...] Я желала лишь доставить наслаждение вам, я желала лишь удовлетворить ваши желания... [...] Мне казалось, что чем более я унижусь ради вас, тем более я смогу снискать права на вашу любовь и тем менее я нанесу ущерба вашему славному предназначению и вашей славе" [Петр Абеляр. История моих бедствий ... – С. 67]. У жертвності цього почуття полягає суть особистості Елоїзи. Любов для неї – це повна самовіддача, повна самопожертва, доведена до найвищого ступеня. Дівчина набагато перевершила Абеляра в сфері людської, земної любові. Його лиха робили і їй нестерпно боляче, його страждання були в тій же мірі і її. Однак не тільки емоції змушують нас повірити в щирість її почуття; як логік, Елоїза блискуче викладає свої доводи і м'яко натякає П'єру про зобов'язання, які покладені на нього. Тим самим вона, як досвідчений вчитель виховує свого учня. Вона не намагається переконати Абеляра в зворотньому (це марно!), вона прикладом свого життя демонструє найсуттєвішу рису любові – відданість, здатність розчинитися в іншому, але не втрачаючи, а навпаки зрощуючи свою особистість.

Те, що з "уроку" Елоїзи узів Абеляр, він доповнив щирим переконанням: не можна стати "собою" – без любові до Бога. Тому філософа засмучують докори Елоїзи Богові ("Великий Боже, как Ты жесток ко мне во всем!" [Режин Перну. Элоиза и Абеляр... – С. 170]). Тут філософ постає перед нами у всій своїй величч, "...ибо если Элоиза и превзошла его на пути любви человеческой, то сегодня он сам намного обогнал ее на пути любви божественной" [Там же. – С. 163]. Він, утікач покарання за

скоєний ним гріх, який міг би сказати про себе, що його покарали суворіше, ніж саму Елоїзу, він змінює ситуацію одним-єдиним словом, називаючи "наверненням" те, що вона наполегливо іменує "карою, покаранням". Він вдається тут не до мови логіки, а до мови божественної благодаті. Одного цього уривка достатньо для того, щоб переконатися в неймовірному багатстві внутрішньої еволюції Абеляра, що сталася в результаті того, що він на самому початку сказав "так", тобто беззаперечно змирився з ударом, нанесеним йому. Він переконує Елоїзу в тому, що їх пристрасть, незважаючи на всі втрати і біль, була справжнім подарунком Господа, завдяки якому він і вона пізнали справжню Любов. **Синтез: "Любов до людини через любов до Бога" [Абеляр]; "любов до Бога через любов до людини" [Елоїза].**

Отже, на прикладі двох закоханих можна побачити, як з цієї любові народжується досконала філософія, як це почуття удосконалює тих, хто відчуває його, і що це почуття – і є Бог в нас.

О. М. Башкина, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
olga.bashkina@gmail.com

ФОРМАЛЬНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ ПОНЯТИЕ СУЩЕГО В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦИСКО СУАРЕСА

Рассуждение о предмете метафизики (науки, находящейся в пределах, подвластных разумному человеческому познанию) всегда являлось одним из основных пунктов внимания античных и средневековых философов. Попытка ответа на этот вопрос должна обозначить область познания, на которую мог посягать человеческий интеллект, а вместе с тем и указать на то, от чего он является зависимым. Из самого ведения размышления на эту тему у различных мыслителей можно вывести разницу не только в понимании того, что считается сущим, подлежащим познанию, но также и самого понятия познаваемости и разума. Интеллект, возводящий истоки своего познания к скрытому от него источнику и находящий полное своё завершение в вере, не ищет обоснования своего предмета в себе. Он готов признавать разнобразие смыслов сущего, что и делает возможным утверждение существования некоего высшего рода сущего, выходящего из области естественного света разума. Тот же интеллект, который стремится, быть может, сам того не сознавая, к предельному обобщению и утверждению единства понятия сущего, больше не видит возможности и необходимости обоснования высшего рода сущего, являющегося непознаваемой основой предмета метафизики.

Франциско Суарес входит в традицию обсуждения указанного вопроса, привнося в неё много нового, не стремясь, однако, никогда на корню порывать с ней. Если он и оспаривает взгляды тех или иных мыслителей, то делает это с той же позиции, с которой те задают в свою

очередь свои вопросы. Несмотря на то, что свой главный труд "Метафизические рассуждения" Суарес называет комментариями к "Метафизике" Аристотеля, их взгляды кардинальным образом расходятся. К тому же, будучи членом ордена иезуитов, избравшего для себя и своей деятельности ведущим учение Фомы Аквинского, Суарес вынужден в своей работе обозначать связь с этим учением (в частности с учением об аналогии сущего), тогда как в сути понимания проблемы он также не имеет с этой доктриной почти ничего общего. С одной стороны, находясь непосредственно в обсуждении вопроса о предмете метафизики, разделяя дискуссию со множеством своих предшественников и современников, Суарес привносит в неё иную проблематику, расширяя или изменяя угол зрения на вопрос.

Чтобы определить предмет науки человеческого разума – метафизики – Суарес прибегает к использованию понятий формального и объективного понятия сущего. К моменту обращения к ним Суареса, использование этих понятий становится общераспространённым и может быть употреблено по отношению к любому предмету рассмотрения интеллекта. Так формальное понятие чего-либо непосредственно представляет собой понятие разума о каком-либо предмете. Тогда как объективное понятие не является в подлинном смысле понятием, но сущим, однако в той мере, в какой это сущее представлено в формальном понятии. То же применимо и к такому предмету рассмотрения как сущее. Адекватным (т. е. соответствующим или соразмерным) предметом метафизики и является как раз объективное понятие сущего. Тем самым не утверждается, что предмет метафизики – нечто вымышленное или не существующее. Указание делается лишь на то, что нечто (а именно сущее) может стать некоторым единым предметом науки только в виде некоторого обобщения, которое является результатом проведённых интеллектом операций. В область этого предмета не входят какие-либо фантазматические сущности, но только реальные свойства различных сущих, рассматриваемых, однако, в одном понятии, созданном операцией абстракции. Особенно примечательно то, что в этом едином понятии сущего объединяются не только различные тварные сущие, но наряду с ними в это понятие входит также и сам Творец. При этом, хотя Суарес не стремится утверждать отсутствие бытийной пропасти между ними, тем не менее, объединение в одном понятии возможно лишь на основании некоторого сходства.

Таким образом, в качестве предмета метафизики предстаёт предельно общее понятие сущего, объединяющее в себе на основании подобия все возможные сущие. Суарес не стремится полностью стереть границу между различными родами сущего, однако утверждение существования чего-то, что обще абсолютно всем сущим, некоторым образом ограничивает его позицию от его предшественников. Начавшись с аристотелевского утверждения о том, что сущее сказывается многозначно, рассуждение о понятии сущего пришло к обоснованию

єдинства всіх суших, об'єдинєнним одним понятєм. Якщо же даже Бог некоторим образом включається к область адекватного предмета человеческой науки, то ставиться под вопрос необходимость веры как обращения к началу, требующему предельной работы разума, ищущего подлинного основания и завершения познания, разума, способного признать свою ограниченность и несовершенство своих средств.

М. М. Бережнюк, студ., КНУТШ, Київ
marinka.berezhnjuk@rambler.ru

ФІЛОСОФСЬКІ ВАРІАЦІЇ НА ТЕМУ СМЕРТІ І ФІЛОСОФІЯ ЯК СМЕРТЬ ЗА ЖИТТЯ

Предмет філософії глибинний за змістом, адже філософія охоплює все, зазираючи в найпотаємніші куточки свідомості. Смерть – непередбачувана, для когось злий фатум, а для інших мить спокою. Філософи протягом багатьох епох, в залежності від своєрідності доби, в яку вони жили, розглядали безліч філософських проблем. В час Античності актуальними були різні питання, піднімалися онтологічні та гносеологічні проблеми. В добу Середньовіччя філософія відбувалась на ґрунті синкретизму з християнством, а Ренесанс приніс значимість кожної людини як особистості. Незважаючи на всю багатоманітність питань та спроб дати на них відповіді, часто знаходимо у філософів спільну думку : "філософувати – означає помирати", та червоною лінією постають слова: не варто боятися смерті, адже страх смерті – нікчемніший за ніщо.

Для давніх греків смерть не являє собою проблеми. Можна навіть сказати, що смерть є деякою мірою бажаною, і страх перед нею здебільшого долається раціонально. З приводу смерті роздумували, починаючи з Сократа. Часто, його дилематичну смерть заради держави, а чи заради філософії, або заради обох розглядають як самогубство. Він, виступаючи перед суддями, що присудили його до смертної кари, заявляє, що "...здається, насправді, все це відбулося на мою користь, і бути цього не може, щоб ми вірно розуміли справу, говорячи, що смерть є зло". [*Платон. Избранные диалоги.* – М. : Худож. лит., 1965. – С. 213].

Стоїк, Луцій Анней Сенека у своїх "Моральнісних листах до Луцилія" каже : "...хто навчився смерті, той розучився бути рабом. Він вище за всяку владу і, напевно, поза будь-якою владою...", і далі продовжує свої роздуми та настанови Луцилію такими словами: "...хто не хоче помирати, той не хотів жити. Бо життя дане нам за умови смерті і саме є шляхом до неї. Тому дурницею є боятися її" [*Сенека. Нравственные письма к Луцилию.* – М. : Худож. лит., 2000. – С. 48] Як бачимо, Сенека переконаний, що той, хто живе – знаходиться під владою долі, а той, хто не боїться смерті, уникає її влади. Римський стоїк казав, що нам не варто боятися смерті, бо з кожним днем життя приводить нас всіх до неї: " Ми

не одразу, а поступово, крок за кроком, потрапляємо у руки смерті. Щодня ми помираємо, тому що кожен день забирає в нас частку нашого життя" [Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М. : Худож. лит., 2000. – С. 43]. Життя Сенеки обірвалося самогубством. І чи це була справжня покора долі, а чи Нерону – залишається запитанням.

Стоїки проголошували своїм девізом – життя за законами природи. Саме з них і витікає наступна думка: смерть – одна з ланок, яка управляє порядком всесвіту; вона є ланкою світового життя. Тому прагнути її уникнути та боятися її означає йти проти природи, а згідно стоїцизму, – це йти проти себе самого.

Лукрецій Кар у своїй праці "Про природу речей" повторює та підтримує слова Епікура про те, що поки ми є, смерті немає, а коли приходить смерть – немає вже нас. Тому смерть не існує ні для живих, ні для мертвих, вона не має до нас ніякого відношення. Лукрецій Кар стверджує, що найбільшими ворогами людського щастя є страх перед смертю і страх перед богами, обидва ці страхи панують над людиною. Смерті не варто боятися тому, що душа людини вмирає одночасно з тілом, а не переселяється в якийсь загробний і страшний світ, якого теж немає. Отже, після смерті людина не буде відчувати ні тілесних, ні душевних мук, у неї не буде ніякої туги і ніякого прагнення до благ.

Слова Сократа про те, що філософствувати – це не що інше, як готувати себе до смерті, знаходимо в праці філософа доби Відродження Мішеля Монтеня "Опыты" у 20 главі під назвою "О том, что философствовать – это значит учиться умирать".

Свобода слова в Європі починається з Мішеля Монтеня, саме він розкриває зміст цих слів Сократа як найкраще: "дослідження і тягнуть нашу душу за межі нашого тлінного "я", відривають її від тіла, а це і є якість передбачення і подоба смерті; коротше кажучи, вся мудрість і всі міркування в нашому світі зводяться, в кінцевому підсумку, до того, щоб навчити нас не боятися смерті. Кінцева точка нашого життєвого шляху – це смерть, межа наших прагнень, і якщо вона вселяє в нас жах, то чи можна зробити хоча б один-єдиний крок, не тремтячи при цьому, як у лихоманці?...". Монтень також порівнює смерть зі свободою, як і Сенека, говорячи наступне: "Міркувати про смерть – значить розмірковувати про свободу. Хто навчився вмирати, той розучився бути рабом. Готовність померти рятує нас від усякого підпорядкування і примусу. І немає в житті зла для того, хто збагнув, що втратити життя – не зло" [Мишель Монтень. Опыты : в 3 кн. Кн. 1-а, глава XX. – СПб. : Кристалл, Респекс, 1998. – С. 95, 96, 99, 103].

Ще одним важливим питанням філософії є "Що таке Благо?". З приводу цього існує поліваріантність розроблених дефініцій та методів його досягнення. Мішель Монтень наголошує на тому, що Благом може бути зневага страху смерті, бо вона надає нашому життю спокою, дозволяє насолоджуватися всіма радощами життя. Якщо ж цього немає, то отруєними є всі інші насолоди.

Отже, філософія дійсно вчить не боятися смерті, адже безглуздо боятися невідворотного. Тим більше за словами філософів: смерть – не завжди зло, а життя – не завжди добро, все залежить лише від нас самих. Філософування – це смерть заради вічного для всього випадкового, для всього акцидентального заради субстанційного, як абстрагування від буденності, що повинне вивести душу з темряви повсякденного життя та привернути увагу людини до вищих речей. Філософів не цікавить вся різноманітність навколишніх речей, а особливо спокус, вони прагнуть знайти сутність, здобути вічне, незмінне, єдине, досягнути істини. А це не можливо зробити, відволікаючись на буденні речі та власні пристрасті. Філософія відкидає нас, забираючи з повсякденного життя, в світ рефлексії та роздумів – а це і є певною мірою смерть для цього плінного світу.

А. А. Бухарова, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
burlurmurlur@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ "ОРИГЕНИСТИЧЕСКИХ" ПРОЧТЕНИЙ АПОСТОЛЬСКОГО УЧЕНИЯ О ТЕЛЕСНОМ ВОСКРЕСЕНИИ

Вопрос о той мере, в какой апологетика и патристика первых веков заимствовали философские идеи и методы для решения богословских проблем, не раз обсуждался самым обстоятельным образом в работах как зарубежных, так и отечественных исследователей. Наше исследование ориентировано на выявление степени "философичности" прочтений апостольского учения о телесном воскресении богословов оригенистической линии (Ориген, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский).

Следует отметить, что мы абстрагировались от аллегористических (валениитяне) и гностических (гностики) интерпретаций догмата о воскресении, которые исключали возможность телесного воскресения. [Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity. In *Patrologia Pacifica. Selected Papers Presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference* (Nagoya, Japan, September 29 – October 1, 2006) and *Other Patristic Studies* (=Scrinium 4). Eds. V. A. Baranov and B. Lourié. – St. Petersburg: Axioma, 2008. – P. 4]. Сконцентрировавшись на концепциях, формально принимавших последнюю, мы должны предположить наличие взаимосвязи между особенностями антропологических представлений вышеозначенных апологетов с их способами прочтения новозаветного учения о воскресении. При изучении антропологий Оригена, Григория Нисского и Евагрия Понтийского, которые по сути своей должны предшествовать рассмотрению феномена телесного воскресения, выясняется, что уже в них происходит "освоение" идей стоицизма, платонизма и перипатетизма. Следовательно, проникновение философских материалов и понятийного аппарата в апологетический дискурс о теле воскре-

сения происходит после и, главным образом, через выработку "спиритуалистических" антропологий [Доддс Э. Р. Астральное тело в неоплатонизме // Язычник и христианин в смутное время. – СПб. : ИЦ "Гуманитарная Академия", 2003. – С. 6].

Другим "транслятором" философских идей в учения о воскресении была экзегетическая традиция Александрийской школы. Ориген, Евагрий Понтийский и в меньшей степени Григорий Нисский применяли метод аллегорического толкования текстов Священного Писания, пытаясь решить проблему принципиальной неполноты буквы [Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – Изд. 3-е. – М. : Ком Книга, 2011]. Если буквальный смысл упирался в "ошибку" и "абсурд", то он считался недостаточным. Возникла необходимость углубить понимание Текста, при этом именно языческие истины воспринимались как инструмент: являясь на самом деле полу истинами, они не были самоценны, а могли лишь сослужить службу при раскрытии глубинных смысловых пластов Священного Писания. Изобилующее метафорами и лишённое конкретного содержательного наполнения учение ап. Павла о том, каким будет воскресение тела, не могло не казаться апологетам настоящей тайной, предполагающей разгадывание, а не спонтанное схватывание буквального смысла.

Интересно, что философские системы, из которых заимствовались идеи и понятийный аппарат для истолкования догмата о телесном воскресении, сами не предполагали восстановления тела, хотя не отвергали наличия некоей "скинии", облекавшей душу в её земном или посмертном существовании. Этот факт ставит ещё острее проблему легитимности такого рода адаптаций философских идей и понятий в поле богословских изысканий.

Наконец, мы раскроем содержательно интерпретации Оригена, Григория Нисского и Евагрия Понтийского догмата о воскресении и укажем, к каким курьёзам приводили внешне успешные попытки углубить понимание христианских истин посредством философского "инструментария": как фактически исчезает фигура Судии у Оригена при воскрешении мёртвых и как Евагрий Понтийский, исходя из представления о воскресении в его телесном аспекте, устраняет в конце концов всякую телесность по воскрешении.

Ю. В. Вітенко, студ., КНУТШ, Київ
advalorem23@gmail.com

ЛЮДИНА У ПОРЯДКУ ВСЕСВІТУ ЗА КУЗАНЦЕМ

Постать цього мислителя з'являється на арені філософської думки у часі сходження двох парадигм – Середньовіччя і Ренесансу, грає роль посередника і провідника у новий світ гуманізму. Будучи десь на краю вершини, Кузанський твердо розраховує на середньовічне надбання, та

його погляду вже відкриваються широкі простори Відродження, його думки охоплює імпульс новизни, смак змін.

Зокрема Дж. Бруно так писав про Кузанського: *"Он был подобен пловцу, которого бурные волны кидают то вверх, то вниз, ибо он не видел непрерывного, открытого, ясного света, он не плавал в спокойной, ясной воде"* [Бруно Дж. Диалоги. – М. : Госполитиздат, 1949. – С. 402].

У своєму неоплатонізмі він підкреслює моменти, які відповідали нагрівавшому тоді індивідуалізму. Тому я б хотіла розглянути саме роль людини, яка виростає як синтез протиріч-кінечною тілесною істотою і безкінечною у своїх духовних проявах.

Варто почати з того, що кожна річ нашого світу уявляється конкретно визначеною і ніщо конкретне не може в точності розділити з іншим ступінь своєї "оприділеності", бо вона або перевершує іншу, або перевершена нею. Кожна річ виступає індивідуальною, неповторною. Цю визначеність надає їй пропорція. Пропорція втілює в речах додаткову характеристику – співвіношення, яке не здатне повторюватись у жодному з можливих випадків. Пропорція конкретизує множинність, дає змогу індивідуалізувати її, впорядкувати, групувати і т. д. Вона дає змогу пізнавати її. Я думаю, пропорція-єдиний правильний шлях пізнання речей скінченного світу, бо є безпосереднім сприйняттям дійсності, де ми відмежовуємось від розділення речей по назвах, інших змінних ознаках, а дивимось на картину в цілому, не розсіюючись у коловороті множинності. Звідси випливає висновок, – що кожна людина настільки індивідуальна, наскільки здатна співвідноситись з іншими. Відповідно, думка, що людська особистість – індивідуальність як така здатна виступати центром світоустрою – хибна, а можливості набуває лише за наявності 2 та більше індивідів, що дало б змогу самому "можу" бути центром кожному з них.

Будь-яка річ допускає збільшення чи зменшення в середині своєї конкретності, та ніколи не вичерпує до межі ані можливості Універсуму, ані роду і виду. Відповідно увесь шлях будь-якої речі в цьому світі, беручи вихідним пунктом її виникнення і кінечним – загибель – уже попередньо задана можливість, яка є задано обмеженою. Чи можна тоді сказати, що кожна річ, виникаючи, – уже є приреченою, не здатною до змін. Спавший щойно на думку принцип долі тут несправний. Бо якщо виникає якась конкретна річ під назвою "6", то початково накладена її обмеженість полягає в тому, що вона передує речі "7" і слідує за "5". Можливий же рух "6" початково не визначений, тобто допускає свободу. Приреченість це лише пропорційне обмеження, що є своєрідним принципом для кожної речі цього світу. Випливає, що людина-істота від народження визначена, не випадкова, проте володіє свободою вибору. Ми конкретно задані цьому світу, він впорядковує нас у роди, види і т. д. Людина народжується напередвизначеною істотою, бо мірилом нашого буття виступає Всесвіт, заданий ним принцип, а отже і закладена пропорція.

У Кузанця, людина, на відміну від інших істот, здатна творити по міркам любого виду, тобто пізнаючи принципи і відтворюючи пропорції інших речей. Якщо спробувати зобразити пропорцію візуально, як інструмент пізнання, то нехай це буде лінійка, на обох кінцях якої, для зручності вимірювання стоятимуть тотожність та інаковість, велике і мале, – тобто протилежності. Саме вони є мовою світу пропорцій, хоча Кузанець показує їх розчинення, кожна протилежність – вихідний пункт людського пізнання. Щодня кожна людина несвідомо проектує сотні протилежних у її конкретному розумінні речей, створюючи ілюзорні лжемоделі протилежностей. Можливо тому, що будучи і мікрокосмом і подобою макрокосму, духовна природа людини прагне змодельовати безкінечність серед множинного, проте все це відбувається лише в заданих від початку рамках. Людина і так не наближається до Абсолюта.

Якщо людина володіє мовою кінченного, то безкінечність закривається перед можливістю людської межі. Провідником у Кузанця стає Ісус, який відмикає замки накладених пропорцією обмежень. *"Поскольку Его человеческое вида целиком"* [Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1, кн. 3, гл. 6].

І залишається пошук Абсолюта. Кузанець дає доволі зрозумілий приклад багатокутника з кругом. Ціль людини – пошук, це втілення багатокутника, чим більше спроб і зусиль ми прикладемо, тим більше дотичних точок матимемо з колом. Уже охоплені безкінечністю у тимчасовому кінченому світі ми змушені кидатись від одного кінця багатокутника до іншого, шукаючи втамування для свого духовного начала в миттєвих точках близькості, щоразу досягаючи якого, вбиваємо своє тварне "Я", щоб воно знову розпочало траєкторію руху в куті, і ми знову були конкретно заданими.

О. О. Дем'яненко, викл., ЧДТУ, Черкаси

ПРОБЛЕМА ГРОМАДЯНСЬКОГО ВИХОВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Система освіти й виховання у сучасній Україні є одним з найбільш важливих і динамічних елементів соціальної інфраструктури. Від ефективності освітньо-виховної діяльності багато в чому залежить успіх соціально-економічних перетворень, спроможність українського суспільства переломити наростаючі негативні тенденції в розвитку духовної культури, відродити й збагатити найвищі моральні ідеали й життєві пріоритети людини. Важливу роль у цьому аспекті відіграє саме громадянська освіта і виховання.

Проблеми сучасної вітчизняної громадянської освіти й виховання значною мірою зумовлені відсутністю чітких, достовірних соціальних і моральних орієнтирів. У цих умовах актуальними є фундаментальні дослідження, що сприяють становленню методологічного плюралізму й формуванню нового педагогічного мислення. Сьогодні важливо звернутися до вивчення філософських основ громадянської виховання і освіти, тому що

тільки їхнє осмислення допоможе виробити якісно нові педагогічні концепції, засновані на відповідних часу ідеалах і ціннісних орієнтаціях.

Коліскою європейської системи виховання стала саме антична філософія. Домінуючими в античній філософії були два підходи до виховання. Перший з них був започаткований Сократом (469/470–399 рр. до н. е.) та пов'язаний з ідеєю громадянського виховання. Другий підхід, який відстоював Антісфен Афінський (445–360 рр. до н. е.), започаткував традиції вільного виховання [Головатий Н. Ф. Социология молодежи. – К. : МАУП, 1999. – С. 102]. Коротко характеризуючи ці два підходи до виховання, варто наголосити на тому, що перший передбачав духовно-моральне і тілесне загартування молоді. Майбутні громадяни були зобов'язані навчитися служити державі і коритися законам. Другий підхід був орієнтований на те, що кожен сам повинен зробити в житті свій вибір і впевнено йти до поставленої мети. Вчитель може тільки заохочувати учня і підказувати йому дорогу. В античності перевага віддавалася саме першому підходу, оскільки він вважався більш ефективним у питанні узгодження інтересів особи і суспільства

Одним із перших, хто звернувся до вивчення проблеми громадянського виховання у Давній Греції, був Ксенофонт (бл. 445–355 рр. до н. е.). У мемуарній праці "Анабазис" він замислювався над питаннями виховання правителів, убачаючи в їхній гуманній культурі й свідомості вияви того, що нині підпадає під зміст поняття "громадянське виховання".

Проблема громадянського виховання отримала також належне обґрунтування у працях таких представників античної філософії як Платон і Аристотель. Платон (427–347 рр. до н. е.) наголошував на необхідності виховання громадян. Мета виховання, най його думку, полягає у тому, щоб здійснити такий вплив на людину, який би з дитинства спонукав її прагнути стати досконалим громадянином. Особливу увагу мислитель акцентував на тому, що навіть дитячі ігри повинні якомога більше відповідати законам і якщо цього нема, то неможливо з дітей виховати відповідальних та законослухняних громадян. Філософ відстоював первинність, пріоритет інтересів держави, а не особистості: "Ні спокуса, ні насильство не можуть примусити громадянина зрадити інтереси держави" [Платон. Держава // Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки : навчальний посібник. – Миколаїв, 2002. – С. 67]. Однак найбільш позитивною рисою концепції громадянського виховання Платона є розроблений ним принцип гармонії. У праці "Держава" він надавав гармонії і морального, і соціального значення: гармонія, за Платоном, є сукупністю гідностей громадянина, яка виявляється в його зовнішності, вчинках, висловлюваннях і створюваних речах, фактично в його творах ідея громадянського виховання вперше набуває концептуального оформлення. У цій концепції підкреслюється необхідність гармонійного взаємозв'язку морального, правового та політичного начал. Загалом Платон вважається родоначальником концепції громадянського виховання у суспільстві, сутність якої в тому, що громадянське виховання здійснюється на засадах безумовної відданості людини державним інтересам.

Інший відомий представник античної філософії Аристотель (384/3–322 рр. до н. е.) вважав, що призначення держави у людському житті полягає у досягненні (за допомогою законів) доброчесного життя, умови і гарантії людського щастя. Останнє можливе лише в умовах громади. Філософ був переконаний, що тільки в суспільстві люди можуть формуватись і виховуватись як моральні істоти. Ось чому Аристотель і визначав людину як суспільну істоту, яка наділена розумом. Проте, на його думку, належне виховання людини можливе лише у справедливій державі, де наявність добрих законів та їх дотримання удосконалюють людину і сприяють розвитку в неї шляхетних задатків. Тому в "Політиці" Аристотель визначав державу як суспільство рівних людей, що поєднані між собою з метою досягнення найкращого життя. Найкраще життя передбачає не тільки середній матеріальний добробут, але, насамперед, дотримання справедливості. Справедливість, на думку Аристотеля, є найвищою з усіх чеснот, до яких, зокрема, належать такі: розсудливість, великодушність, хоробрість, щедрість, правдивість, доброзичливість. Загалом Аристотелю притаманна характерна для грецької свідомості любов до міри і співмірності притаманна. Усі перелічені чесноти – це середина між крайнощами. Наприклад, справедливість також є серединою: це вміння віддати ближньому не надто багато і не надто мало, а саме стільки, скільки він того дійсно заслуговує.

Аристотель вважав, що людина є істотою політичною, тому не потрібно вважати, що кожен громадянин належить сам собі, навпаки, всі громадяни належать державі, бо кожен з них – її частина. Як бачимо, такий підхід до розв'язання проблеми громадянського виховання дещо відрізняється від платонівської ідеї самовідданості інтересам держави.

Отже, можемо зробити висновок, що розглянута філософська спадщина представників античної філософії містить надзвичайно актуальний досвід вирішення складних проблем суспільного життя засобами політичної педагогіки. Спільним для розглянутих підходів є те, що вони дають змогу сучасникам більш повно уявити собі можливі варіанти використання таких засобів соціалізації як громадянська освіта і виховання. В кінцевому результаті стає очевидним зв'язок стану політичної культури з процесами демократизації суспільного життя.

***М. В. Дойчик, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
mvdoichyk.if@rambler.ru***

АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Етико-антропологічна проблематика середньовічної філософії і по-своєму залишається цікавою для науки і суспільства, виявляючи значний евристичний потенціал. До філософсько-світоглядних здобутків Середньовіччя зверталися у своїх фундаментальних дослідженнях С. Аве-

ринцев, О. Александрова, Л. Баткіна, І. Бичко, А. Бичко, М. Гарнцев, А. Гуревич, В. Горський, П. Ігумнов, М. Кашуба, В. Литвинов, М. Русин, І. Огородник, М. Осовська, В. Ярошовець. Саме за доби Середньовіччя під впливом християнського віровчення формується нове розуміння людини та її гідності. Перехід від античної "космо-теології" до християнської "антропо-теології" і супроводжуюча його "переоцінка цінностей" містилися у собі співмірний з основними положеннями релігії откровення перегляд традиційних уявлень про гідність людини. Слова із "Книги Буття": "Сотворимо людину за образом і подобою Нашою" [Гарнцев М. Некоторые аспекты проблемы человека в средневековой западной философии // Логос. – 1991. – № 2. – С. 26], окреслені і розвинуті у посланнях апостола Павла, визначили зміст і форму як християнської антропології, так і християнської етики. Глибинні за своїм духовним змістом християнські ідеї спричинили переворот у ставленні до людини, проголосивши рівність людей перед Богом, незалежно від соціального положення та етнічної приналежності [Там же. – С. 131–135]. Гідність людини розглядалась крізь призму вищої Божої справедливості, що яскраво прослідковується у творах Отців Церкви. Однак, слід відмітити парадоксальність інтерпретації фундаментальної для розуміння гідності ідеї "образу і подоби", детермінованої концепціями творіння, гріхопадіння, втілення, спокути, спасіння та воскресіння.

Універсалізація етичних норм християнства у патристиці призвела до того, що типова для античності статична концепція людини як певної даності, визначеної поєднанням духовної та тілесної природи, була доповнена і розвинута динамічною концепцією людської особистості як процесу морально-релігійного самовизначення душі на протязі усього часу її єдності із тілом. Людина, за своєю ідеальною сутністю – образ Божий і саме це, у протиставленні її тварної природи несотвореному Творцю, зумовлювало трагізм і антиномічність пошуку нею шляхів подолання відчуження від Бога.

Людина откровення постає найбільшою онтологічною таємницею світу. Їй притаманна відкритість, незавершеність, динамічність, особливо в духовно-моральному вимірі буття. Діалектика її існування виявляється в одночасній приналежності до двох світів: інтелігібельному та сенсібельному, духовному та матеріальному. Тілом людина належить до землі, проте розумною силою душі вивисується над обмеженістю предметно-чуттєвого світу і тяжіє до світу, що досягається духовно. Номінально людина – образ Вічного, земний ангел, таємниця світобудови, носій Божої благодаті. Емпірично ж людина скута в тілі, сотвореній матерії. Згідно середньовічної теології і філософії, Провидіння визначило покликання людини до вічного блаженного життя, проте людиною було втрачено гідність, цілісне сприйняття Божої благодаті. Вона стала заручником плоті, нестримних гріховних пристрастей, негідного способу життя.

З позиції ідеалу, аксіологічної точки зору, людина як образ Божий має найвищу, ні з чим незрівняну гідність. Проте, в емпіричній площині ця ви-

ключна гідність людини перебуває у стані фізичного й морального приниження. Людина нікчемна у своїй схильності до морального розладу, до гріха, безпорадна й безсила у протиборстві з неминуchoю смертю. Ницість людини виявляється в обмеженості її матеріальної природи, підвладності стражданням і немочі, в її кінцевій фізичній приреченості. Морально-вольова слабкість і неспроможність чинити опір темним прагненням плоті і пристрастям приземлюють цінність людини, зумовлюючи її сприйняття як істоти, гідної радше милосердного співчуття та жалю, ніж захоплення та возвеличення. В реальній дійсності людська особистість виявляється загубленою і забутою, як у географічному, так і в соціальному світах. Людина розглядається і використовується як засіб, знаряддя для досягнення егоїстичних цілей та інтересів [Исумнов Л. Православное нравственное богословие. – Сергиев Посад: Свято-Сергиева Лавра, 1994].

З точки зору душевно-тілесної організації, людина призначена для переживання блага. Проте, парадоксальним чином людина більш чутлива до переживання страждань та болю, які роблять її вразливою і приреченою. Специфіка природи людини є такою, що переживання фізичного або душевного страждання перевершує переживання щастя своєю силою, інтенсивністю, тривалістю і глибиною. До того ж, переживання людини більш глибокі і змістовніші, ніж її здатність їх вимовити. Відповідних понятійних засобів для об'єктивації людських переживань віднайти практично неможливо.

У намаганнях осмислити гідність людини, виправдати її цінність, у світлі вищезгаданих парадоксів приниження і ганьби, таємниць і питань християнської етики й антропології незліченно більше, ніж відповідей і раціонального сенсу. Практично уся діалектика гідності і приниження людини може вкастися у парадигму такого морально-етичного виміру людини, який співвідноситься з біблійним розумінням першородного гріха і вигнання людини з раю як вихідного пункту її моральнісних випробувань, що розгортаються у часі та просторі.

Боже Откровення веде мову про падіння людини, в якому була вина сама людина. Людина забажала спробувати заборонений плід, "мати" приховане від неї знання і "бути" в ідеальному розуміння "як боги," не підтвердивши своє бажання реальним здійсненням завдання уподібнення Богові. Поступово ідея гріхопадіння людини щезає і забувається. Первинним станом людини стали вважати невігластво, темні прагнення, абсурдні бажання та пристрасті. З позиції релігійної філософії кінця XIX – XX ст., це середньовічне заблудження перейшло у новітню наукову думку, що намагалася за допомогою концепцій еволюції й несвідомого змістити людину з її центрального становища у світі і позбавити її первинної богоподібної гідності.

Становище людини у світі після вигнання з раю характеризується своєю діалектичною напруженістю, обумовленою полярністю ідеального і реального в людському існуванні. З одного боку – людина вигнанець раю, а з іншого – вона громадянин світу, що володіє хоч і обмеженими,

але все ж безперечно належними їй правами на життя. З одного боку, вона залишається носієм образу Божого, а з іншого – вона зазнає в земному житті не відповідні їй високій небесній гідності приниження та ганьбу. Одразу ж слід зауважити, що гідність середньовічної людини виявляється нестійкою і втраченою, у тій мірі, в якій людина відступила від Бога і підпала під владу гріха і пристрастей. Тіло людини – храм Божий, і тому трагічним є перебування особистості у рабстві до нижчої природи.

Отці Церкви актуалізують із приниження людини її вищу моральну гідність, з якою з'єднуються відповідальність і покликання [Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). – М. : Изд-во МГУ, 1994]. Бог олюднився у Христі, щоб навчити людину жити гідно, силою благодатної божественної любові. Наслідуючи Христа, приймаючи на себе образ Його добровільного приниження і смирення, людина усвідомлює, що це видиме приниження є тільки необхідним темним фоном для світлої величі прийдешнього спасіння і вічного блаженного життя. Майбутня гідність і слава послідовника Христа – реальність доволі трансцендентна порівняно до пережитого нею на землі імманентного приниження.

Таким чином, у середньовічній філософії в діалектичному розумінні гідності людини виявляють себе дихотомії людського існування: це діалектика сущого та належного, даного та заданого, феноменального та ноуменального, земного та небесного, тимчасового та вічного. Звідси моральним призначенням людини постає завдання подолання протиріччя між ідеалом та реальним змістом життя: ступінь наближення особистості до морального ідеалу, завжди обумовлювався ступенем подолання нею стихійного, хаотичного, гріховного. Терплячим і принциповим здоланням життєвих терній і страждань, добродетельним способом життя, здатністю до благодатного й універсального переображення, визначалася висока моральна гідність людини доби Середньовіччя.

А. Р. Жангожа, студ., КНУТШ, Київ

СООТНОШЕНИЕ КАТЕГОРИЙ ДОБРА И ЗЛА В КОНЦЕПЦИИ ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ (ПРОЛЕГОМЕНЫ ИССЛЕДОВАНИЯ)

Делается попытка объяснения теории возможных миров в иной системе понятий, и в ином дискурсе, нежели при рассмотрении ее в неклассической логике. Методологический посыл состоит в том, что Бытие в такой форме и содержании, в котором мы его представляем, возможно. Принимая в качестве допущения его возможность, неминуемо возникает вопрос: *по каким законам и как существует окружающий человека мир?* С этой точки зрения представляет интерес предлагаемая версия Космоса, выступающая, в известном смысле, не как еще одна версия в ряду различных систем измерения. И, не как то, что определя-

ется понятиями "иные Вселенные", "виртуальные" или "параллельные" миры" – но, как различные варианты (версии) событий, протекающих (синхронно и симметрично) в мега-системе единого мирового пространства. "Действующий мир – один из них, он – наилучший, поэтому Бог сделал его действующим" [*Лейбниц Готфрид Вильгельм*. Монадология // Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1]. Будучи таковым, этот мир существует актуально. Он – системно оформлен и представляет собой бесконечное множество уже готовых матриц, которые подбираются определенным образом. Именно этот образ представляется Абсолютом. Той разумной силой, которая складывает мозаику Вселенной. С этого момента возникает вопрос когнитивного свойства: на каком основании эту силу можно называть разумной? Попытки обосновать автором свой ответ на этот вопрос будут казаться, в значительной мере, утопическими, в чем он отдает себе отчет. Однако смысловая грань между неочевидностью очевидного, и очевидностью неочевидного может быть преодолена только одним способом – ее оглашением и последующим рассмотрением. Если наш мир создан Абсолютом действительным, то почему он не совершенен, почему в нем присутствует Зло? В этой части своего ответа автор основывается на позиции Абеляра о взаимоотношении Добра и Зла [*Абеляр Пьер*. Этика или познай самого себя]. Согласно Абеляру, во взаимоотношениях Добра и Зла, Зло может быть использовано во Благо, ибо Добро реализует себя в том, какие выводы сделаны из предшествующих ему бед. Именно такой подход в интерпретации событий и является ключевым в конструктивной трансформации и победе Добра над Злом и всевозможными бедствиями и катастрофами, происходящими в человеческом мире. Но простая констатация этого общего положения не способна продвинуть нас в решении поставленного вопроса. Задача состоит в том, чтобы рассмотреть и развить потенциальные способности человека и направить их на поиск конструктивного преодоления сложной коллизии в противоборстве Добра и Зла. В этом направлении необходим многосторонний и предельно честный анализ исторических уроков прошлого, не редактируя его в комплиментарном духе и не подменяя того, **что** было на самом деле тем, **как** могло это произойти. "Изменить прошлое – не значит изменить только события; – предупреждает Х. Л. Борхес – это значит зачеркнуть его последствия, которые должны иметь бесконечное продолжение. Говоря иными словами – это значит создать две всеобщие истории" [*Борхес Х. Л.* Оправдание вечности. – М. : ДИ-ДИК, 1994. – С. 161]. Рассматривая вопрос, необходимо учитывать фактор Судьбы, в том смысле, о котором говорили многие философы европейского Средневековья: судьба существует по смыслу своего назначения и по необходимости, и выступает в образе слепой Фемиды. Таким образом, будучи необходимой, она осуществляет Благо. Но тогда возникает вопрос: как может совершаться зло по той же необходимости?!! Если есть необходимость, то есть разумный ответ, раскрывающий разумную причину, по

которой она выполняется, а что разумно – то благо! Следовательно, события происходят разумно и во благо. А, раз так, то, в конце концов, не иначе, как по воле Бога. Если бы в бедах людских не было бы добрых последствий, то можно было бы усомниться в существовании Божественного провидения. Ведь тогда бы утратился смысл Его поступка, а Он не совершает бессмысленно. Создай Он мир, в котором нет Зла, (заметим в скобках, что Бог не создает Зло, и не несет за него ответственности, Бог предоставляет свободу выбора), то имелся ли бы у человека выбор, и был ли бы он свободен? Ведь свобода – это ответственность, которой наделил Бог человека. Он дал человеку возможность приобретать опыт на совершенных поступках и от этого становиться лучше. Но при этом человек сохраняет возможность морально упасть. Такова цена свободы, и в этом ее благо. Рассмотрим теперь вопрос о том, как происходит управление Абсолютом этими матрицами. Он – уже по определению – совершенный стратег. Ведь, выбор определенного развития события ограничивает последующие ситуации. Именно ситуации, которые не ограничивают свободы человека, как *homo sapiens*. Ведь определенные выводы из этих ситуаций делает конкретный человек. Те же выводы и их выбор формируют человеческое Я каждого разумного индивидуума. Невозможно представить, сколькими событиями оперирует Абсолют. Но в этом и кроется его сущность – Он за пределами понимания. Рациональный подход применим к Нему только при раскрытии его простейших истин. Здесь уместным было бы вспомнить отрицательную теологию Николая Кузанского [*Николай Кузанский. Об ученом незнании. Кн. 2-я. Глава 26. Об отрицательной теологии*], когда он показывает способ познания, при котором описание Бога идет не через бытие – *чем-то*, а, как раз, наоборот, через то чем Он не есть – *всем*, поскольку Он превосходит все вещи. То есть, наречение его, допустим, Благом, не исчерпывает Его, как и другие имена не смогут полностью покрыть сущность Абсолюта. Превосходство Абсолюта позволяет Ему обрабатывать в Своем уме бесконечность. Он – сама бесконечность, что и позволяет ему управлять всем. Возможно, предположить, что Он и является источником всех матриц, и что им матрицам присуща способность самоорганизации в высшей форме. Однако и этим допущением Его исчерпать невозможно. "Один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений (*fulgurations*) Божества, ограниченных воспринимательной способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной" [*Лейбниц Готфрид Вильгельм. Монадология // Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1*]. Таким образом, наше предположение о мироустройстве состоит в том, что мир – это бесконечная сумма матриц – вариантов действующего мира, и что эти матрицы не содержатся во Вселенной вещно, что они существуют в интеллектуальном, ментальном пространстве, доступ

к которым имеет только Абсолют. Именно они выступают исходной ступенью при попытках понять соотношение Добра и Зла в их онтологическом измерении. И именно Он управляет ими, и среди бесконечного их числа, выбирает наилучшие. Но наилучшие – отнюдь не со стороны того, насколько они будут ожидаемо хороши в данной ситуации для человека, а насколько они будут полезны и поучающи не "здесь" и "сейчас" для разумного индивида, но в контексте метафизического измерения человека в протяженной системе мироздания. Потому, что свобода предполагает не столько беззаботную и радостную жизнь, сколько определенной степени ответственности, и возможность не только возвысится, но и упасть. Библия упоминает этот момент: Бог поселил человека в Эдем – рай. В мир, лишенный Зла, поставив только один запрет – вкушения плодов с дерева Познания Добра и Зла. Разве это не что иное, как предоставление человеку выбора, оставаться в мире полном радости блага, но где нет своего и чужого, доброго и плохого, больного и здорового, там все сильны, молоды и благополучны? Известно, что выбрал перво-человек – свободу выбора. Это и отделило человека от любой другой твари. За это человечество должно расплачиваться наличием в мире всего содержимого "шкатулки Пандоры".

К. Б. Зборовська, студ., КНУТШ, Київ

ВІД КАТАРСИСУ ДО ЕКСТАЗУ. ЕЛЕМЕНТ ΕΡΩΣ У БОЖЕСТВЕННОМУ ЕКСТАЗІ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА

За словами російського філософа-богослова Флоренського П. А, у грецькій мові є чотири слова на позначення відчуття "любові": стрімкий έρως – це любов чуттєва, пристрасть; ніжний, органічний στωρην – любов родова, прив'язаність; суховатий, розсудковий αγάπη – любов оцінки і поваги; задушевний, щирий φίλια – любов внутрішнього визнання, особистого прозріння, приязнь. А. Гейлінкс додає до цього списку ще й п'ятий вид любові – amor spiritualis, яку він характеризує як пасивну любов безплотної істоти, – як любовну пристрасть чистого духу. Загальноприйнятою є традиція, що природною основою для християнського богопізнання стали саме φίλια (в індивідуальному) та αγάπη (у всезагальному, абсолютному). Але й таке цікаве значення любові як έρως також знайшло своє місце у працях подвижників. Отці-містики – Григорій Ніський, Ніколай Кавасила, Симеон Новий Богослов та ін. – користуються цим терміном для позначення вищої любові до Бога. Так, у Симеона Нового Богослова є навіть ґрунтовна праця про любов до Бога під назвою Έρωτες, тобто "Ероси".

Схожу тенденцію можемо прослідкувати. в одному з найбільш визначних трактатів Діонісія Ареопіта "Про містичне богослов'я", де він спробував "прокласти шлях" до єднання людини з Богом. "Містичне богослов'я Діонісія – не інтелектуальна процедура, а щось більше, ніж

прості розмисли. Як у екстатиків-платоніків та у Плотіна, тут необхідне внутрішнє очищення – "катарсис", який є відмовою від прийняття тварного буття як такого, що приховує в собі "не-буття" Божества, і є виходом із області тварного, за яким відразу слідує обожнення. Але Діонісій вживаючи "екстаз" та "поєднання", має на увазі містичний досвід піднесення до Бога, та показує, що навіть для тих, що піднялись на найвищі вершини, доступні створеним істотам, Бог все-таки залишається непізнаним" [*Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 118*].

Для Діонісія Ареопагіта екстаз – це "вихід із себе" для зустрічі з Богом. Ідея екстазу пов'язана з ідеєю любові-еросу – таким прагненням людини до Богопізнання, яке охоплює все її ество. "Ерос неможливо тримати при собі, – він завжди виринає назовні, будучи спрямованим на іншого. Також і натхненна любов'ю до Бога душа "виходить із себе" у прагненні до недосяжного об'єкта свого бажання – інтенція, яку Псевдо-Діонісій представляє як постійне і нескінченне наближення до Бога" [*Мейендорф Иоанн (Протоиерей). Введение в Святоотеческое богословие. – М., 1992. – С. 290*]. Сам Діонісій так говорить про любовне (еротичне) прагнення до Бога й Краси (свідомо ототожнюючи, на думку С. Н. Булгакова, αγάπη та έρως): "Божественный эрос блага, благой, существует через благо. Сам эрос сущего, благотворящий, прегосподствует в благе преизбыточно" [de d. п., IV, 7, с. 704]. "Божественная любовь выражается в экстазе, любящие не принадлежат самим себе, но любимым" ("Εστί δε καί εκστατικός ό θεός έρως, ουκ έών τους είναι αυτών έραστάς, αλλά των ερωμένων) [de d. п., IV, 13, с. 712]. "На крилах еросу, в пориві екстазу звершується богопричастя та богопізнання, – на диво смілива думка у авторитетного церковного письменника. – Така основа еротичної гносеології у Діонісія" [*Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 318*].

Однак, чому мислитель обрав саме це значення – έρως – для виразу того піднесення до божественної сутності, для якого зазвичай богослови використовують αγάπη? 'Ερως у своєму етимологічному зрізі має чітку визначену спрямованість: це пристась, пристрасне бажання, гаряче прагнення, непереборне кохання, в той час як αγάπη постає менш "агресивною". Її об'єкт прославляється та підноситься радше на відстані, на відміну від об'єкту 'Ερως, який повністю втілює свою сутність лише у поєднанні з суб'єктом. Мабуть, саме цим і можна пояснити настільки радикальний вибір Ареопагіта: його містичний шлях сходження до Бога, кінцевою ціллю якого є "обожнення" – найвищий ступінь поєднання людини з Богом у всеохоплюючому коханні (оскільки Діонісій вживає саме έρως, то в українській мові варто вживати "кохання", а не "любов", як вираз більш пристрастного, індивідуального єднання).

У "Містичному богослов'ї" Діонісій Ареопагіт призиває до "містичного споглядання": відмовившись від самого себе й від усього сущого, ми наближаємось до споглядання містичних видінь. У нас з'являється мож-

ливість "воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака" [Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 5]. "Божественный Морок" – це те неприступне Світло, в якому перебуває Бог: "Пути Его – неисповедимы, суждения – непостижимы, а мир Его – превосходит всякое разумение" [Дионисий Ареопагит. Письмо Дорофею Диякону // Там же. – С. 12]. Шлях сходження складається з трьох стадій: очищення – "катарсису" – звільнення від усього (і чистого, і нечистого); досягнення найбільших вершин святості – освітлення "Божественним Світлом" – "іллюмінації", і лише після цього – проникнення в той Морок, в якому перебуває Бог – "теосіс" – "обожнення". Якщо всі ці ступені пізнання Бога, зближення з Ним розглянути як осягнення Божественного Ніщо через символи світу, то ми можемо виділити в них ще й підрівні, які дадуть нам глибше розуміння Бога як Мета-символу: (1) метапрочитання символу; розумова аскеза; відмова від матеріальних оков; (2) божественне одкровення; безодня "сенсів"; (3) онтологічна безодня премудрості. Саме у двох останніх підпунктах $\epsilon\rho\omega\varsigma$ може цілісно охопити сутність людини, підносячи її очищену особистість у непереможній любові до Бога, де знімається усяке протиставлення Творця та тварного.

При цьому "обожнення" не означає повного злиття або розчинення людини в Бозі: людина не втрачає своє особистісне начало, а Бог ніколи не буде повністю збагнений. Тому ми можемо пізнавати Бога, однак пізнати ми Його ніколи не зможемо. Глибинне пізнання Бога здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному рівні. Це знання вже не є власне людським, воно – божественне, бо "хто любить Бога, тому дасться знання від Нього" [Бычков В. В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. – М., 1990. – С. 72]: "Найбільш Божественне пізнання Бога ми отримусмо, пізнаючи Його невіданням у єдності, що перевищує розум, коли він, відмовившись від усього існуючого і залишивши самого себе, поєднується з пресвітлими променями і звідти, з того світу, осягається незвіданою безоднею премудрості" [Псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Там же. – С. 21].

М. Ш. Карпий, студ., КНУТШ, Київ

ВОСХОЖДЕНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО СВЕТА В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И ИСИХАЗМЕ

Две традиции – эллинистическое язычество и византийское православие – на протяжении столетий были объектом споров, сопоставления и изучения. Сравнение духовного опыта восхождения в неоплатонизме и исихазме, порой, вызывает горячую полемику. Так, между исихазмом и платонизмом у Лосева отчетливо просматривается взаимообратное влияние: благодаря энергетической доктрине исихазма Лосев усмотрел в платонизме ту его сторону, которая, с его точки зрения, ускользала от

предшествующих исследователей, благодаря же платонизму Лосев развивает в цельную и разветвленную философию потенциально содержащиеся в исихазме возможности [См.: *Гоготишвили Л. А.* Платонизм в Зеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М. : Мысль, 1993. – С. 924]. В свою очередь Хоружий С. С. выделяет исихазм как особую интеллектуальную традицию, параллельную западнохристианской духовной мысли, но как такую, что реализует другой тип религиозно-философского дискурса. Эта работа призвана сравнить основные положения восхождения и созерцания в неоплатонизме и исихазме.

"Для понимания созерцания у Плотина, важно знать, что греческий термин *theōria* есть указание на самую прямую и непосредственную интуицию, в умственном же плане – это есть просто интуитивное представление о том или ином осмысленно сформированном и всегда наглядно данном предмете. Плотин придает этому смыслу глубину и теоретическую насыщенность" [*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М. : Искусство, 1980. – С. 532–533]. Плотин в трактате "О природе, созерцании и Едином" говорит, что "все стремится к созерцанию", этот процесс не вещественный, но чисто смысловой. Созерцание, что лежит в глубине природы, является принципом осмысления всякого живого самосознающего предмета. Это созерцание – иерархично, от неживого предмета к перво-принципу. Это движение туда-обратно к перво-принципу, благодаря которому нам удастся почувствовать себя в божестве и божество в себе Плотин описывает так: "Тот, кому удастся составлять одно целое с самим собой, не раздваиваясь, одновременно соединяется с Богом, которого обретает в молчании. Он с Богом, насколько может и желает... Возвращаясь же внутрь себя, он обретает все, то есть сознание и единство с Богом; освобождаясь затем от сознания из страха несходства с Богом, он наконец остается там "один"" [Цит. по *Пьер Адо*. Плотин, или простота взгляда. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – С. 30–31]. Опыт Плотина открывает нам, что наша личная идентичность подразумевает некий невыразимый абсолют, являясь одновременно его эманацией и выражением. Чтобы достичь Божественной мысли нужно достичь чистого созерцания, присущего ей. В этом контакте исчезает противопоставление между внешним и внутренним миром, созерцатель сам становится созерцаемым. "Бог и мир как категории, конечно, вполне раздельные в платонизме и даже взаимопротивоположные. Но субстанциально, это – одно и единственное бытие, обоженный космос и вещественное божество. Поэтому молитвенное Восхождение в язычестве, при всем его трепете и при всей неисповедимости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах одного и того же бытия" [*Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – С. 869].

Второй важный момент в связи с созерцанием – это свет, Божественный свет, не физический, который непосредственно созерцается в про-

цессе опыта. Созерцающий свет в какой-то момент сам становится этим светом и видит себя "таким, какой он есть". Стоит напомнить, что Плотину претила телесность (он и своего тела стыдился), и тут главное различие с исихазмом, для которого важен и присущ холизм человека в процессе созерцания: созерцающий у Плотина – не человек, телесность отделена от души, ума, который лишь приобщается Единому. В этом "приобщении" кроется второе отличие от исихазма: отсутствие даже возможности общения с Единым, в то время как в христианстве это общение смотрится органично и даже необходимо [См.: *Хоружий С. С. Свет Плотин и Свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме*].

Перейдем к опыту исихазма, который представлен у всех учителей от Евагрия Понтика (4 век) и до наших дней. Наиболее совершенный аналитический подход характерен для Паламы (14 век), поэтому при сопоставлении будем опираться на его труд "Триады". Палама даже более строг в описании этого Света, не физического по своей природе: "Видение не есть ощущение, ибо Свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждений... Апостолы видели этот Свет даже не разумной силой... Это то, что мы называем "разумением сверх ума", желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх их обоих... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом... Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом, они чувством видят сверхчувственное и умом – высшее ума, когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят что нам не по силам" [Св. *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М., 1995. – С. 79, 89, 300, 82, 338.]. Что касается аскетической феории (созерцание), то это обширная область, это и "общение" и "слияние", иногда "осияние", на созерцательном аспекте феории особо акцентирует Евагрий [См.: *Хоружий С. С. К Феноменологии аскезы*. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – С. 144]. Разительные отличия от света Плотина будут более четкие, когда мы поймем, что свет исихазма прочно связан с Преображением – это Фаворский свет. Преображение понимается как первообраз исихастского обожения, как "образ и подобие", поэтому световой опыт в исихазме – это опыт по образу и подобию Преображения на горе Фавор. Согласно Писанию, ученики переживали происходящее всем своим естеством, телом и душой [См.: *Хоружий С. С. Свет Плотина и Свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме*]. Это еще раз напоминает о холизме исихазма. Во время созерцания-единения, ученики участвовали в общении не только диалогическом, но и личностном. Как уже отмечалось выше, для неоплатонизма это общение невозможно, созерцание-единение с Единым происходит не по обоюдному согласию и исключает такую возможность. Что важно отметить, исихастская практика не только холистическая, но и личностная (вспомним реплику Петра во время Преображения, она знак индивидуальности). Кроме этого, как сказал современный исихаст-

ский учитель игумен Софроний, Божественный свет "актуализует в нас ипостасное начало", ведь свет – это Божественная энергия, благодаря которой человек входит в бытие ипостасное, не теряя при этом своей идентичности.

Этот краткий анализ дает представление о той разнице между двумя традициями, корни которой кроются в разных парадигмах мировоззрения. Разница между неоплатонизмом и исихазмом – в разном понимании самого человека. Личность – в христианстве, часть универсума – в неоплатонизме и вообще в античной традиции. "В платонизме все человеки одинаково суть субстанциальные, ипостасийные воплощения божества" [Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 869–870]. В исихазме – человек уподобляется Богу только энергийно, благодаря Благодати. Поэтому не следует интерпретировать исихастскую мистику неоплатонически, сводить путь восхождения в аскетике к языческому трактованию.

М. Г. Кімов, д-р філос. наук, НУХТ, Київ

ЧИ МОЖНА МІЛЕТЦІВ ВВАЖАТИ ФІЛОСОФАМИ?

У літературі першими європейськими філософами називають представників мілетської школи Фалеса, Анаксимандра, Анаксімена (VII–VI ст. до н. е.). Філософічність їх поглядів вбачають у тому, що вони шукали першооснову всього існуючого. Тобто, те із чого все виникає і в що перетворюється. Кожний із мілетців відповідно знаходив першооснову: Фалес у воді, Анаксимандр – у "апейроні", Анаксімен – у повітрі. Проте, при такому підході до розуміння їх філософських поглядів, виникає ряд питань. *Перше*: чи не є пошук першооснови природничонауковим підходом до вивчення природи? *Друге*: чи коректно в такому випадку названих природознавців називати філософами? *Третє*: в чому ж тоді полягає їх філософічність? **Мему** свого виступу автор бачить в тому, щоб дати відповідь на вказані питання.

Якщо філософічність мілетців вбачати лише у пошуках першооснови, то їх, на наш погляд, коректніше вважати природознавцями, а не філософами. Такий підхід до оцінки їх філософічності є результатом не до кінця перебореного натурфілософського розуміння виникнення філософії, який був панівним за радянських часів. Як відомо, молодий К. Маркс філософську свідомість пов'язує лише з певним рівнем розвитку духовності, а саме – рівнем самоусвідомлення. Проте цей підхід до розуміння філософії пізніше буде нівельований працями Ф. Енгельса "Анти-Дюрінг" і "Діалектика природи", в яких філософія розглядається як наука про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства та людського мислення. Ради справедливості слід нагадати, що в праці "Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії" Ф. Енгельс філософію інколи розглядає в руслі ідей молодого К. Маркса. *"За філософією, вигнаною з природи і з історії, залишається, таким чином, – пише він, – ще тільки царство*

чистого мислення, оскільки воно ще залишається: вчення про закони самого процесу мислення, логіка і діалектика" [Т. 21. – С. 301]. Ця теза Ф. Енгельса явно суперечить викладу основ марксистської філософії, яке він дав в інших працях. Проте розуміння філософії, подане ним саме в цих книгах, вважається у діалектико-матеріалістичній філософії класичним і тому асоціюється з філософією марксизму.

Марксистська традиція зводить філософію до науки про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства і людського мислення у колишньому СРСР була панівною. Мало хто серйозно задумувався над тим, до яких недоречностей може привести таке догматичне розуміння філософії. А воно закономірно призводило до смерті філософії, адже остання ніяк не могла вічно бути наукою про якісь віртуальні найбільш загальні закони розвитку. Саме з вказаних догм марксизму бере начало філософічність мілетців вбачати в пошуках ними першооснови. Але це не так.

Їх філософічність полягає не в пошуках першооснови (пошук першооснови – типовий природничонауковий підхід до вивчення природи), а в тому, що вони розробили принципово нову методологію (парадигму) наукового пізнання, а саме: пізнавати світ через першооснову. Історична заслуга їх як філософів полягає у тому, що вони, як природознавці, першими усвідомили обмеженість тогочасного наукового пізнання і запропонували принципово новий підхід до вивчення природи: описувати світ не у міфологічних образах, метафорах, як було до них, а через першооснову. В їхній пізнавальній творчості наука піднялася до рівня самоусвідомлення (переросла в філософію). На рівні самоусвідомлення науки відбувається зміна методологічних засад науки. Названі мислителі змінюють парадигму науки, а саме, пишуть, що наука повинна не просто описувати світ, а описувати його через першооснову. Цю ідею вперше висловив Фалес. Її уточнювали Анаксимандр, Анаксимен, Геракліт, Анаксагор, Левкіпп, Демокріт тощо. Останній вважав, що в основі всього існуючого лежать найдрібніші частинки – атоми. Атомам притаманні такі ознаки: вони матеріальні, неподільні, найдрібніші, різні за формою, розміром і вагою. Із таких частинок і складається багатогранність природи. Ця наукова парадигма і була принципом-основною розвитку науки впродовж тисячоліть. Вона піддається переосмисленню лише на рубежі XIX–XX ст. у період кризи в науці.

Науковці, виходячи з ідеї атомарної будови навколишнього світу, впродовж століть прагнуть відшукати найдрібнішу частинку з якої складається Всесвіт. Це, на їх думку, допоможе відкрити формулу побудови Всесвіту і розгадати всі його таємниці. В решті решт науковці відкрили атом. Але він оказався не таким, яким його уявляли науковці, а саме: подільним, не найдрібнішою частинкою, мав корпускулярно хвильову природу тощо. Це настільки збентежило науковців, що вони заявили: першооснова зникла. Всесвіт реально не існує, тобто, що об'єктивна реальність створюється вченими на кінчику пера. Такі парадокси у науці стали можливими завдяки відкриттю самою наукою нових, окрім речовинних, форм існування матерії. На сьогоднішній день наука знає такі форми існування

матерії: речовина, поле, плазма, антиречовина (у 1983 р. німецькі вчені у результаті наукового експерименту добули 7 атомів гелію з протилежними характеристиками, які можна назвати "антиречовиною"), антиполе (у 2000 р. американські вчені отримали Нобелівську премію за відкриття цієї форми існування матеріального світу). Новітні наукові факти деякі вчені (навіть академіки!) тлумачать як відкриття антиматерії. З філософської точки зору антиматерія не може бути відкрита принципово, адже все що пізнано чи отримано в результаті наукового експерименту охоплюється філософським поняттям "матерія". Наука може відкрити безліч форм існування матеріального світу, що і засвідчив зокрема експеримент німецьких фізиків. але всі вони підпадають під філософське поняття "матерія".

Вихід з кризи в фізиці на рубежі XIX–XX ст. став можливим лише завдяки заміні застарілої методологічної парадигми, одним із фундаментальних положень якої було положення про атомарну будову Всесвіту і яка свої витоки бере ще з перших філософів, на принципово нову – діалектико-матеріалістичну. Одним з перших це робить В. І. Ленін в своїй праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" (1908 р.).

Д. В. Коханенко, студ., КНУТШ, Київ
gorchic0@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЗОБРАЖЕННЯ ТРІЙЦІ НА ТЛІ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ ІКОНОБОРСТВА

Термін "іконоборство", за загальним визначенням, стосується релігійно-політичного конфлікту, що набув поширення протягом VIII – початку IX ст. у Візантії та мав на меті боротьбу із єресьми та ідолопоклонництвом, що ніби-то виявлялися в процесі зображення Бога, який за властивостями не є зображуваним. Рух породив чимало конфліктів, жоден з яких до кінця не вирішувався, що призводило до подальшого поглиблення проблемних аспектів – до питання доцільності зображення Бога додаються пошуки правильного трактування Єдиного Бога як Трійці, що б не суперечило канону. Саме історичний розвиток, актуальність та спроби розв'язання цієї проблеми дане дослідження має на меті проаналізувати.

Основною причиною для розвитку руху іконоклазму виступила заповідь Мойсеевого Декалогу: "Не створи собі кумира і ніякого зображення того, що на небі зверху, і що на землі внизу, і що в воді нижче землі, не поклоняйся їм і не служи їм..." [Исх. 20:4–5]. З історичних джерел (а точніше майже повної їх відсутності) нам відомо, що перше століття християнства пройшло стадію неможливості виразити Бога за допомогою символів чи зображень. Але вже з II ст. відомі приклади зображення Христа, Богородиці та біблійних сюжетів. Розвиток відзначився динамічністю – до IV ст. стіни храмів вже повсюдно були прикрашені живописними зображеннями, Василій Великий в Слові, присвяченім пам'яті мученика Варлаама, закликає живописців зобразити подвиги святого, а в

Іоанна Златоуста зустрічаємо згадки про популярність іконічних зображень Мелетія Антіохійського. Про створення канону поки не йшлося, але мотив правильності зображення вже був- Іоанн Дамаскін, присвятивши цій проблемі значну працю "Три слова в защиту иконопочитания", сформулював принцип аналогії – оскільки ми в своїй недовершеності не здатні пізнати Бога як абсолют, маємо право шукати те, що б стимулювало сферу уявлення. Як реакція – перші заперечення, наприклад, відомо про негативну реакцію Євсевія Кесарійського на бажання царської особи мати ікону Христа, постулюючи все той же принцип незображуваності Бога. Перемогу іконопоклонників в цей період засвідчив Міланський едикт 313 року, узаконивши символічні зображення Трійці. Так, Ісус довгий час зображався у вигляді якоря чи риби, Бог-Отець – у вигляді длані, Дух же увібрав в себе символізм язичницьких першоелементів – зустрічався у вигляді водяної пари, язиків вогню чи крилець. Але така "наочність", хоч і популяризувала християнство, але призвела до відходу зображального мистецтва від свідчень Біблії, тож виникають два варіанти трактування – вільної міфологізації або надмірної буквальності, що унеможливлювало творення загального канону. Замість пошуків середнього значення,– іконоборство повернулося і почало радикальні дії протягом VI–VII століть –єпископ Сирен Марсельський в 598 році розпочав кампанію знищення будь-яких зображень в церквах, і вже в 754 р. за підтримки імператора Константина V Копроніма відбувся перший Іконоборчий собор. Іконопоклонники цього періоду постулюють необхідність глибшого розуміння ікон, і на II Нікейському Соборі 787 року утверджена законність антропоморфного зображення Ісуса Христа, основним аргументом чого стало буття Ісуса людиною, що спустився на землю саме для того, щоб відкрити Бога доступним людям способом – через життя і смерть. Тож невшанування зображення є свідченням невіри в Сходження Христа. Наступні собори 813 та 843 років лише повторювали положення соборів відповідно 754 та 787 років, і зійшлися на перемозі іконопоклонників.

Внаслідок неузгодженості думок, на Соборах нічого не було сказано про правила зображення Бога як Трійці, тож до 13 ст. сформувався інший блок конфліктів, наприклад, образ Отця -Старця в Західній церкві, що брав за основу свідчення видінь Мойсея, Ісайї та Іезекиїля, або пізніших– Пророка Даниїла ("воссел Ветхий днями; одяжение на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его – как чистая волна" [Дан. 7:9] та Іоанна Богослова ("обратившись, увидел ...подобного Сыну Человеческому... глава Его и волосы белые, как белая волна, как снег..." [Откр. 1:12–14]). Проте на Сході мався на увазі Ісус Предвічний, про що читаємо у митроп. Афінського Михаїла Хоніата : "Белые волосы означают вечность. Говорят, они появились с Ним, Который был с начала, с Ветхим Днями; и однако Он, принесенный за нас в жертву, – Младенец в Воплощении" [*Stadt Müller G. Michael Choniates, Metropolit von Athen // Orientalia Christiana. – Rome, 1934. – Vol. 33, part 2*]. На Заході цей мотив загубився, що й призвело до глобальної помилки – до 15 ст. образ Старця-Отця повністю утвердився, внаслідок чого зобра-

жальне мистецтво виходить за рамки іконографії. Плутанина в трактовці, абсолютна свобода митців і недостатність вивчення Візантійських першоджерел призводить до поглиблення ересей в другій половині 16 ст., як то роздвоєння Ісуса Христа в теорії Куартона, де Отець перетворювався в близнюка Сина, чи образ "тримужньої" Трійці, що значно послаблювало біблійну версію. Незначні протести деяких філософів того часу, наприклад Антуана Арно, Кальвіна, Вікліфа були придушені виступом Папи Олександра III в 1690 році, що заперечив судження Августина: "Нечестиво помещать в христианском храме изображение восседающего Бога Отца", що було, по суті, догматичною заборонаю без жодного теоретичного обґрунтування. Подальший розвиток Західної церкви аж до сучасного етапу характеризується художнім осмисленням зображень, які тяжіють до натуралізму і слугують здебільшого елементом прикрашання храму, аніж наочним відображенням канону.

Замість того, з 15 ст. (а саме – від початку Великого Московського собору 1666 року, де зображення Господа Саваофа заборонили), філософський аналіз доцільності зображення Трійці продовжило Православ'я, що через Болгарію прийшло і укорінилось на Русі. Саме тут ікона набула своєї виняткової важливості в порівнянні з мозаїчними зображеннями Візантії, з'являються перші майстри, як то Феофан Грек, Діонісій чи Андрій Рубльов, потім – цілі школи іконописання, наприклад, Новгородська чи Київська, що в свою чергу стимулювало пошуки філософського обґрунтування канону Трійці. Саме в цей період остаточно актуалізуються рішення Другого Нікейського собору, відкидаються західні міфологізовані надбудови (до яких відносимо і образ Отця-Старця) і вибудовується чіткий канон іконічного зображення Трійці, який можна розглядати на прикладі ікони А. Рубльова "Трійця", що символізує ідею єдинства трьох Ликів, не порушуючи правил, чого, власне, і добивалися увесь цей час.

Сучасна тенденція розвитку тяжіє до демократизму, і попри чітко визначений канон іконопису, від віруючого прагнуть лише визнання істинності священного образу, який є відображенням Першобразу, проте зовсім не зобов'язує визнавати для себе всі трактування, що сформувалися під час розвитку іконографії та філософувань християнства.

В. В. Куценко, асп., КНУТШ, Київ
vik-vik@ukr.net

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ЧАСУ В АНТИЧНОСТІ: ПЛАТОН І АРИСТОТЕЛЬ

Античність є лоном всіх значень і тлумачень часу, адже тут час визріває як концепт, а тому і як певний тип часосприйняття, тоді як всі наступні епохи тлумачитимуть і додаватимуть свої сенси до вже сказаного колись Платоном і Аристотелем.

Платонівський діалог "Тімей" представляє космологію і космогонію (походження космосу), де час займає своє особливе місце. Зокрема, тут

ми зустрічаємо знамените визначення часу як "рухомої подоби вічності" [Платон. Тимей // Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М.: Мысль, 1999. – С. 439]. Час рухається від числа до числа, "біжить" по колу, адже наслідуює колоподібний "рух неба", або рух небесних світил. Час неспівмірний вічності, адже "було" і "буде" не притаманні вічності, як тому, що завжди "є" і ніколи не стає. Цікаво, що космос впорядковується саме через образи і числа, а час і є певним виразником чисел, тому можна визначити час як упорядник, інструмент впорядкування, хоча це вже буде вихід із Платонові термінології. Важлива також ідея того, що світова душа має свої кореляти в індивідуальній душі (в людині), так що "колооберти" душі відповідають світовій гармонії. І взагалі, рухи, що здійснюються всередині тіла і самим тілом є найбільш досконалими, хоча тіла є знаряддями часу, де останній не є вищою досконалістю, чи автентичністю (якою є вічність). Також коли "деміурги нашого народження", тобто боги, стояли перед дилемою – або надати нам більше досконалості і менше довговічності або більше довговічності, але менше досконалості, – вони обрали перше, щоби ми мали коротке життя, але краще. Звідси постає певний парадокс – час є лише подобою і несе в собі граничну недосконалість (для нас смертність), але саме він забезпечує досконалість нашого життя, його більшу якість. Тут ми спостерігаємо початкові смисли для розуміння значення часу для людського буття.

Відома дослідниця П. Гайденко, розглядаючи проблему часу, вказує на те, що в концепції Платона час створений як прообраз вічності, і, відповідно, зберігає з нею зв'язки. Він не тільки протиставлений вічності, але залежить від неї. Час виник разом із небом і помре разом із ним [Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 3]. Тут працює схема "прообраз-образ". Деміурги творили час за вічним прообразом – Єдиним. Платон аналізує поняття часу в контексті поділу всього сущого на буття і становлення. Буття як світ ідей – вічне, а становлення як світ речей – виникає і зникає в часі. Це протиставлення буде актуальним аж до XX століття, адже передбачає таке розуміння знання, яке завжди стосується єдиного, незмінного, вічного, тоді як уявлення про плінне, земне, тварний світ – то лише гадки.

Платон задає основні вектори часосприйняття: час як протиположність вічності; час як рух; час у стосунку до душі. Ці смислові визначення часу розгортаються вже у 4 книзі "Фізики" Арістотеля. Це надзвичайно рафінований текст, сповнений як фізичних, так і психологічних роздумів про час. Час тут виступає "мірою руху", його числом, але не тим, що рахує, а тим, через яке рахують [Аристотель. Физика / пер. В. П. Карпова. – Харьков: Эксмо-Пресс, 1999]. Час є вічним (нествореним), нескінченним, він стоїть у абсолютному зв'язку із рухом, адже рух неможливий без часу, як і час неможливий без руху. Рух за Арістотелем – не тільки переміщення (зміна місця), а й якісна і кількісна зміна. Зміна – це універсальна категорія, що лежить в основі фізики Арістотеля, і час стосу-

ється цієї зміни, уможлиблює її. Час безперервний, континуальний, але він не є вічністю, яка виступає не як щось над часом, що уможлиблює час (як у Платона), а як позачасове, певне "завжди", чим є математичні істини. Час є завжди той самий незалежно від руху, і основу його складає "тепер", яке розділяє час на минуле і майбутнє, а також і скріплює час в єдине ціле. Час тут, по суті, – це лінія, послідовність "тепер", які є якісно рівнозначними, однаково цінними для часу. Саме ж "тепер" містить у собі зміну, перехід, адже всякий рух – це вихід із себе, втрата себе на користь чогось іншого. "Тепер" – це одиниця часу, що дозволяє його виміряти, через віднайдення того що "було" і того, що "буде", які розділяються через "тепер". Арістотель дуже влучно ставить питання про те, де знаходиться час. Душа є рахівником, тим, хто вимірює рух, зміну через час – без неї неможливо помислити час. І якщо не буде душі, то залишиться не час, а субстрат часу – певне буття, невизначене ні через рух, ані через час. Також важлива ідея, яку потім використає М. Гайдеггер, що бути у часі означає вимірювати власне буття часом. Можна припустити, що час – універсальна умова буття, адже без нього буття буде невизначеним, невимірним, безбарвним. І насамкінець, час – це руйнівник, адже дещо виникає випадково, а зникає з необхідністю.

Насправді, важко визначити стосунок між двома філософами стосовно часосприйняття, адже з одного боку вони абсолютно протилежні (як субстанційна і реляційна концепція часу), але з іншого – представляють ту саму часовість у її кореляції зі світом, рухом, душею. Очевидно, що час – це антропологічний концепт, але в античності людський аспект часовості, що передбачає суб'єктивну домінанту в розумінні часу, був розвинутий тільки в своїй зародковій формі, у вигляді зв'язку часу із душею. Там час має космологічний характер, стосується космології і фізики, і душа, про яку йдеться – індивідуалізована лише до певної міри, адже є прообразом світової душі, і відповідно, є природно-космічним началом. Пізніше ця душа, яка вже розуміється по-новому, стане місцем часу, його носієм, що стосується концепції Августина про час як розтягнення душі, так зване "distentio animi".

Фундаментальним для історії філософії залишиться пара темпоральних концептів "час" – "вічність", поняття "тепер", а також дихотомія суб'єктивності і об'єктивності, або інакше кажучи, психологічності і онтологічності, яка завжди актуалізується, коли починаємо обговорювати темпоральну тематику.

М. В. Лігус, студ., КНУТШ, Київ
maria-ligus@yandex.ru

СИМВОЛІЗМ МУЗИКИ І ЧИСЛА У ФІЛОСОФІЇ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Філософія і музика – дві могутні сили людського духу, які упродовж усієї історії розвивалися паралельно. Розуміння музики є проекцією філософського світогляду, притаманному кожній епосі. Яскраві прояви

культурного діалогу філософії та музики простежуються вже з часів античності та Середніх віків.

Особливістю музичної естетики Античності та Середньовіччя є розуміння музики не як мистецтва, а як науки. Музика мислилася у сфері математичних знань. Так, Флавій Кассіодор вважав, що музика є наукою, яка має своє відображення у числах, які певним чином містяться у звуках [Див.: *Шестаков В. П.* Музыкальная эстетика западноевропейского Средневековья и Возрождения – М., 1966]. Першим продемонстрував математичні основи музики Піфагор. Він розумів всесвіт як монохорд. Сім небес (планет), розташовані між собою відповідно до числових і гармонійних відношень, творять світову музику, яку піфагорейці ототожнили зі світовою гармонією. Ідеєю музики як гармонії світу і душі, числа як об'єднання межі і безмежного та основу гармонії, просякнуті роботи Плотіна. Згідно з Григорієм Нісським, "зі світового співзвуччя народжується гімн неосяжній і невимовній славі Божій" [Ідеї естетического воспитания : антология : в 2 т. – М. : Искусство, 1973. – Т. 1] і в людині як мікрокосмі віддзеркалюється музика світової гармонії.

В Античності музичне мистецтво не вважалося виключно об'єктом естетичного задоволення. Музика мала відображати інтереси держави, забезпечувати громадський порядок, бути важливим засобом виховання громадян – виконувати соціальну місію. Більш того, музика для душі сприймалася утилітарно, тобто як гімнастика для тіла. Визначальна риса античного світогляду – синкретизм – характеризує і розвиток мистецтва цього періоду, зокрема музичного. Так, грецьке "μουσική" означає "мусичне", що стосується муз (мус). "Муси" (μοῦσαι) – буквально "мислячі" – займаються ліричною поезією, епосом, історією, танцями, гімнами, комедією, навіть астрономією, але зовсім не "музикою" у вузькому розумінні цього слова. За Ю. Холоповим, сутність музики – космічна стихія танцю, сфера поезії, насолоди. Отже, музика в античну добу уявлялася своєрідною вітальною силою, гармонійним принципом, уособленням земного драматизму, шляхом духовного розвитку і вдосконалення.

Середньовіччя не знає такої кількості естетичних трактатів, як антична епоха. Однак винятком були музичні трактати. Саме музиці присвячені твори Северина Боеція, Григорія Нісського, Дініонісія Ареопіта, Марціана Капелли. Оскільки у цю епоху музичне мистецтво підпорядковується інтересам церкви, то духовна музика – церковний спів – набуває першорядного значення. Як стверджує Т. Владішевська, найдосконалішим музичним інструментом, що дозволяв розкривати зміст слів, вважався людський голос. Саме тому в духовній музиці панує слово, а не мелодія. Церковний спів – не насолода музикою, а робота мислі і душі [Владішевська Т. Ф. Богодухновенное, ангелогласное пение в системе средневековой музыкальной культуры // Механизмы культуры. – М. : Наука, 1990]. Розгляд музики як чинника морального впливу є традиційним для більшості ранньосередньовічних музичних трактатів. Такі уявлення були поширеними і в античну епоху, проте середньовічні філософи зосереджують увагу лише на катартичній функції музики.

У середньовічній музичній естетиці, як і в усіх сферах тогочасної культури, використовується мова символів та алегорій як засіб утвердження Божої присутності у земному світі. Так, Умберто Еко зазначав: "Середньовічна людина жила у семіотично насиченому світі, сповненому смислових посилань і вищих смислів, проявів Бога у речах..." [Еко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб. : Алетейя, 2003]. Музика уявлялася лише відблиском справжнього світла світової гармонії, віддзеркаленням вищої божественної сили. Алегоричним було порівняння музики з природними явищами (чотири ноти як чотири елементи), людськими чеснотами (квінта і кварта уособлювали віру і надію). Музичні інструменти також отримали символічне значення. Струни арфи мислилися душами віруючих, десять струн псалтеріуму – десятьма заповідями, кіфара, що мала трикутну форму, – Святою Трійцею.

Числова символіка – характерна особливість середньовічної музичної естетики. Її основи були закладені ще Піфагором та неопіфагорейцями. Неопіфагорейська традиція отримала християнське витлумачення. Зважаючи на це, одиниця розглядалася як символ Бога або церкви. Одиниця також вважалася джерелом інших чисел, подібно до того як Бог є творцем світу. Число два було уособленням музики макро- та мікрокосму. Три – число досконалості, що має початок, середину і кінець. Воно також характеризує єдність трьох Божественних іпостасей та трьох невід'ємних компонентів душі: віру, надію і любов. Числу три надавалося і музично-символічне значення. Трійка вказувала на структуру музичного твору, у пізньому середньовіччі – на потрійне одноголосся, де кожен з голосів символізував Божественну іпостась. Як пише Т. Владішевська, у потрійному одноголоссі мелодичні лінії є рівноправними. Вони зливаються в одному потоці, апелюючи до ідеї сутнісної єдності іпостасей. Особливе значення в середньовічній музичній естетиці мало число сім. Воно уособлювало зв'язок музики зі Всесвітом. Так, сім планет відповідають семи тонам, сім струн ліри символізують гармонію сфер, між якими існують усі музичні консонанси.

Отже, філософське розуміння музики в епоху Античності та Середньовіччя визначалося світоглядом своєї доби. Середньовіччя увібрало в себе найкращі здобутки філософської думки Античності. Проте, незважаючи на деяку подібність тлумачення музики, Середньовіччя обґрунтовує ідеї античних мислителів у контексті християнської світоглядної моделі. Середньовіччя наділило новим символіко-алегоричним змістом світ, зокрема і музичний.

В. В. Мельник, студ., КНУТШ, Київ

РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ СХОЛАСТИКИ

В теории субстанции Аристотеля сущность (ουσια, substantia), понимается как 1) то, что выражено в определении вещи, есть сущью ее бы-

тия [Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. — Т. 1, кн.7, 1028а. — С. 35] и в этом смысле имеющее дефинитивный приоритет ; 2) то, что имеет бытие в первую очередь и благодаря чему существуют прочие роды сущего (акциденции), а также единичные вещи (онтологический приоритет) [Там же. — Кн. 7, 1028а. — С. 25–30]. Вместе с тем, сущность не есть нечто общее — чистая форма, или формальная причина (Аристотель говорит о том, что одно, каковым есть общее, не может одновременно существовать во многом, тогда как то, в чем заключается бытие вещей, необходимо существует в них же [Там же. — Кн. 1, 991а. — С. 10–15]); а также сущность не сказывается о вещи, ибо сказываемое обще многим: "Всякое обозначение должно состоять из слов...а укоренившиеся слова общи для всех одинаковых вещей" [Там же. — Кн. 7, 1040а. — С. 10]. Отсюда ясно, что если сущность не есть общее (универсальное), то она есть каким-то образом нечто индивидуальное. Однако, определение сущности одно для многих вещей; к тому же, Аристотель говорит, что для единичного (индивидуального), как для преходящего не имеется определения [Там же. — Кн. 7, 1036а. — С. 1–5]. Чтобы составить последовательную картину субстанции Аристотеля, следует разобрать саму структуру и предмет определений, выражающих сущность. Во-первых, для Аристотеля все сущее есть сущее в материи. Если даже и предположить существование бестелесных сущностей (идей), то и среди них будет нечто общее многим и, следовательно, их сущность различается во многих посредством *видового отличия*, а значит и причина их. А так как для Аристотеля всякое движение и изменение суть свойство материи, то на этом основании ничего бестелесного не может быть. Вместе с тем и субстанция как род (к которому принадлежали бы бестелесные сущности) не могла бы быть идеальной формой, иначе она бы не сказывалась о вещах телесных. Из этого следует, что и все сущности есть сущности материальных вещей. Но, так как сущность существует в этой именно вещи, то ясно, что она **выражена и определена** в материи и не может мыслиться без нее: "Ведь живое существо есть нечто чувственно воспринимаемое и определить его, не принимая в соображение движения, нельзя, а потому этого нельзя также, не принимая в соображение частей, находящихся в определенном состоянии" [Там же. — Кн. 7, 1036в. — С. 25–35]. Что это значит? О всякой вещи как род сказывается тело. А оно в свою очередь есть субстанция, определенная в 3-х плоскостях [См.: *Фома Аквинский. О сущем и сущности. — Гл. 2. — С. 110*]. То есть, мы ограничиваем род субстанции пространственной определенностью как видовым отличием и получаем тело как некое единое целое. Фома Аквинский говорит, что всякий род или вид сказывается о всем целом, которое составляется из этого рода и видового отличия, поскольку род *неопределенно* содержит все, имеющееся в виде, а значит вид есть сам род, только более конкретизированный [Там же. — Гл. 2. — С. 85–105]. Но определенность в пространстве есть акциденция количества, характеризующая материальное бытие, отнимая которую, мы

уничтожаем такое бытие. Из этого следует, что "тело" – материальное неопределенное бытие. Однако, поскольку материя есть принцип изменчивости, а меняется ее определенность, постольку то, что ее определяет может быть и не быть, а это свойство акциденции, согласно Аристотелю [См.: Метаф. – Кн. 7, 1034в. – С. 10–15] и Боэцию [См.: Комментарий к Порфирию. – Кн. 4, О привходящем признаке]. Отсюда бы следовало, что видовое отличие есть акциденция, и она обуславливает сущность. Самый же веский аргумент в пользу этого таков: Фома Аквинский, говоря, что Бог не есть родовое понятие и формальная причина (а Бог есть само сущее) [См.: Сумма против язычников. – Кн. 1, гл. 27], ссылается на Аристотеля, который говорит, что сущее не может быть определено видовым отличием, так как оно уже есть нечто отличное от самого сущего, то есть оно уже образовано от сущего до первого такого деления. Но, тот же аргумент применим и к роду субстанции, а именно при первом определении видовое отличие не может относиться к роду определяемого, а значит оно – акциденция. Но не все так просто, и с этим трудно согласиться, потому как и душа (если подразумевать под душой саму организующую форму, сущую помимо "материи" рода) становится акциденцией. Поскольку душа есть некоторая субстанция, имеющая способность ощущать [Там же. – Гл. 54], ясно, что именно эта способность есть ее видовым отличием. Но душа есть **субстанция**, а не само по себе это видовое отличие. Значит, привходя в материю, эта способность, дает ей соответствующую определенность, необходимую для своего бытия. И уже само получившееся целое будет тем, что способно ощущать, то есть душой. Об этом говорит и Аристотель: "Одни разумеют под Сократом душу, другие – составное целое" [См.: Метаф. – Кн. 7, 1037а. – С. 5–10]; "...душа есть живое существо как одушевленное, а душа каждого отдельного живого существа – оно само.." [Там же. – 1036а. – С. 15–20]. Таким же образом и разумная душа осуществляется в теле, однако ум уже должен выделяться в составном как самостоятельная, высшая часть сущности, оттого и отделим в понятии от единого целого. Фома Аквинский хотя и говорит, что субстанциальная форма (видовое понятие) не есть сама по себе акциденцией [См.: О сущем и сущности. – Гл. 6. – С. 20–45], не аргументирует свою позицию достаточно, апеллируя только к тому, что род и видовое отличие образуют некое единство, а акциденция – нет. Но причина такого разделения не указана, и если бы ее не было, можно было бы представить, что и конкретные акцидентальные свойства, определяющие единичные вещи, будут образовывать субстанциальное единство. Но те акциденции, которые определяют род, сопутствуя видовому отличию и обуславливая его бытие, суть *необходимые и собственные* свойства данного отличия, а индивидулирующие или последние акциденции – случайны и зависят во многом от внешнего; такое разделение акциденций дает сам Фома Аквинский в 6-й главе "О сущем и сущности" [См. С. 60–70]. Из всего сказанного явствует, что сущность – это самая "чистая форма",

какой она есть в определении, данная в общей материи [Там же. – Гл. 2]. А далее уже конкретные случайные акциденции окончательно определяют сущность и она обретает актуальное бытие, то есть состоит "под акциденциями" (от substantia). Таким образом, видно, что если и рассматривать видовое отличие как часть сущности, то лишь с указанием на принадлежность ее субстанции (например, двуногое, а не двуногость). Поскольку в первом случае мы просто даем расшифровку вида, а во втором – уничтожая самое целое – рассматриваем видовое отличие как внешнее по отношению к роду. А также, согласно Фоме Аквинскому, только акциденция может существовать лишь в ином субъекте [Там же. – Гл. 6. – С. 5–10]. Сущность же существует определенным образом в каждой единичной вещи. Но будет ли Сократ сущностью, если он **есть** человек? И если это имя называет саму единичную вещь, то малейшее изменение материи уничтожало бы Сократа как такового, и осталось бы пустое имя. Но мы можем рассматривать каждую сущность, которая обретает бытие, чем-то индивидуальным и вместе с тем – постоянным. То есть Сократом бы была сущность человека, детерминированная к определенности, отличной от уже существующей. Таким образом устраняется видимое противоречие понимания сущности в "Метафизике" и "Категориях", где указывается на сущность, как единичное; хотя из дальнейшего становится ясно, что это – не единичные вещи в собственном смысле: "...первые сущности, ввиду того, что они **подлежащие** (воспринимающие акциденцию; а определение через акциденцию может принимать только неопределенное бытие, так как будучи определенным, оно, принимая акциденцию содержала бы в себе противоположности – В. М.) для всего остального, называются сущностями в самом основном смысле"; "Если отдельного человека можно назвать умеющим читать и писать, значит так можно назвать и *человека, и живое существо* (указание на собственный признак – В. М.)" [Аристотель. Категории // Соч. : в 4 т. – Т. 2, гл. 5, 2в. – С. 30, 3а. – С. 5].

Теория субстанции Аристотеля вполне последовательна и потому мне не представляется возможным ее необходимое обобщение христианской метафизикой. Однако, успех реалистического варианта развития этой теории целиком демонстрирует схоластическая традиция. Дело в том, что, рассуждая таким образом, Аристотель приходит к такому пониманию сущности, при котором составные ее части (менее определенные сущности) теряют онтологическую значимость, так как не существуют помимо субстанции, а только лишь в уме в качестве абстракции, как универсалии. Объявляя сущее вечным, Аристотель оставляет лишь логический приоритет субстанции над акциденцией. Итак, Бог может рассматриваться как диалектический элемент, делающий возможным существование составных частей сущности. Бог мыслит Сам С собой и Себя Самого совершенным образом [См.: Сумма против язычников. – Кн. 1, гл. 46–48]. Но так как Бог есть простое и чистое бытие, то каким образом Он, мысля Себя Самого, постигает и полагает иные сущности?

Фома Аквинський говорить, що постигаючи суще совершенним образом, Он постигає і то, яким образом можливо подражання Ему, поэтому все сущности называются сущим только из-за самостоятельности их существования, как подобия Истинно Сущему, но не как нечто в себе суще. При этом Он мыслит и каждую форму, и каждую сущность в отдельности [Там же. – Гл. 50]. И, полагая таким образом сущности, как чистые, интеллигибельные формы, Он рождает Сына, в котором каждая форма, будучи тождественна себе, тождественна прочим и есть сама сущность Божья, как истинным образом в нем существующее. В этом и полагается методологическое решение вопроса о совмещении единства сущности ипостасей Бога и множества порождаемых форм, где онтологическую значимость обретает Дух, обеспечивающий такое диалектическое тождество в Боге.

*Л. І. Мозговий, канд. філос. наук, проф., СДПУ, Слов'янськ,
Н. В. Скворцова, асп., СДПУ, Слов'янськ*

ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ГНОСТИЦИЗМУ В СИНТЕЗІ З ГЕРМЕТИЧНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ

Вивчаючи історію та розвиток ірраціонально-містичних систем світосприйняття, помітно, що в стародавні часи наукове і релігійне пізнання світу були єдині. Про це свідчить Смарагдова Скрижаль Гермеса Трісмегіста, міфологічного засновника герметичної філософії, та інші праці давнини. На сьогоднішній день можна припустити, що стародавнє єгипетське уявлення про світ лежить в основі всієї європейської культури, включаючи Старий та Новий завіт.

Актуальність дослідження сакральних знань людства визначається необхідністю утворення єдиної системи пізнання навколишньої дійсності. Відомі філософи, історики та окультисти: П. Стренден, Фр. Йейтс, Єд. Шюре, Р. Штейнер, О. І. Реріх, О. П. Блаватська та інші вважають, що герметизм виступає фундаментом містичного знання.

Однією зі сходинок в історії езотеричного знання від стародавнього світу до сьогодення постає гностицизм – релігійна течія, що розвивалася паралельно християнству. Відомими гностиками свого часу були Симон Волхв, Саторніл, Василід, Валентин, Маркіон та ін. Ціллю даної роботи є аналіз онтологічного аспекту гностицизму в синтезі з герметичною філософією.

Серйозне дослідження гносиса та створення поняття "гностицизму" приходить на середину XIX століття. Питаннями гностичної філософії займалися відомі вчені: А. Гарнак, А. Готфрід, К. Бауер, Г. Йонас, Ю. Ніколаєв та ін.

Між герметичною та гностичною філософією існує зв'язок: гностицизм інтерпретував християнство в термінах перської, єгипетської та грецької метафізики. На думку Л. П. Карсавіна: "... природа гносиса визначається

для нас як суперечливе поєднання етико-метафізического дуалізму, натуралістичного пантеїзму і пов'язаного з моральною ідеєю та жаданням порядку антропоцентризму" [Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Малые сочинения. – СПб. : Алетейя, 1994. – С. 65]. Запозичена у герметизмі містична спрямованість гностичного вчення заперечувала логіку розуму і ґрунтувалася на екстатичному єднанні з Богом та іншими надприродними силами та явищами, які можливо було пояснити лише завдяки ірраціонально-містичній концепції світогляду.

Гностичне знання, як у свій час і герметичне, було суворо обмежене досвідом одкровення, воно видозмінювало стан людини та наповнювало її функцією спасіння. В основі буття постає Вище Божественне Ество, або Вищий Абсолют, який є вищим за усіляку реальність, вище навіть творчого прояву, бо створення світу передбачає зіткнення з матерією, а матерія несумісна з поняттям про Божественний Абсолют.

Онтологічний аспект гностичного вчення будується на принципі дуалізму, згідно з яким у світі постійно ведеться боротьба світла з пільмою, Духу з матерією. Ця дилема вирішувалася гностиками в сенсі відділення акту творчості, створення світу з безформної матерії, від поняття про Вищу Божественну Сутність. Згідно з гностичним вченням світ було створено Деміургом, якого, в свою чергу, породила Софія, Божественна Премудрість. Іманентний своєму творінню творець матеріального світу, в гностичному вченні, сприймається як вторинне божество.

Систематизуючи гностичну філософію, можна відмітити, що в одних випадках Деміург представлений слабкою духовною істотою, яка зійшла до матерії та з необхідності стала творцем. У іншому випадку Деміург постає бунтуючим ангелом, що творить світ хаотично, всупереч волі Бога. У першому варіанті, для зіткнення Бога з матерією, створюється шляхом еманаций духовний світ еонів. В сукупності цей світ складає плерому, або повноту космічного буття. Еон є архетипом часу, тоді як наш час – лише його копія. Матеріальний світ передає по аналогії світ вищій. Єдиною справжньою реальністю є Бог, а оточуючий Всесвіт лише примарливою тінню.

У другому варіанті дуалізм добра і зла викреслюється більш контрастним, ці дві категорії протиставлені один одному. Порядком розуміється не в сенсі звільнення від тягара гріха, а в сенсі звільнення духу з тьми матерії, особливо з матеріального тіла. У цьому полягає мета світового процесу і вона ідентична у всіх гностичних системах.

Матеріальний світ постає творінням нижчих сил, що не знають справжнього Бога і перешкоджають Його пізнанню в космосі, яким вони керують. Походження цих нижчих сил, архонтів, і загалом весь порядок буття поза Богом, включаючи світ як такий, є основною темою гностичної думки. Пізнання Його вимагає надприродного одкровення та уяви. [Йонас Г. Гностицизм. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>].

Деякі з людей несуть в собі частку вищого духовного світу, яку можна розбудити премудрістю (gnosis), після чого можливе сходження до

вищого світу. Обрані до сходження, усвідомивши свою духовність, можуть вирватися з плотської темниці. У фізичному світі Божественне Єство виявляється лише в боротьбі зі злом, п'янкою та матерією. Посланцем Джерела Духу, світла і добра та віддзеркаленням Його був Христос, що приніс світу благу звістку про це Божество. В гностичних системах Христос був представлений всевідаючою особою, яка пройшла крізь усі еменаційні рівні та зійшла на землю щоб повідомити людству рятівну істину. Процес спасіння постає результатом духовного пізнання, а Спаситель повідомляє духовній суті людини пізнання його власної природи. Завдяки цьому знанню душа отримує можливість залишити матеріальний світ, пройти усі еменаційні рівні, досягнути вищого світу та поєднатися з Божественним Началом. Як зазначила Л. В. Стародубцева, "наділена гнозисом, душа після смерті сходить, залишаючи позаду сфери фізичного обліку – так звільнений дух за межами світу возз'єднується з божественною субстанцією" [Стародубцева Л. В. "Зов иного": гностическая космогония и мнемоника имен // Гуманітарний часопис : збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2005. – №1. – С. 21]. Можна пригадати, що саме такий шлях спасіння лежить в основі герметичної філософії. Завдяки прозорінню, отриманому під час єгипетських містерій, дух адепта герметичного вчення мав змогу звільнитися та повернутися до Абсолюту.

З данної роботи можна зробити висновок, що система герметичної мудрості мала великий вплив на процес становлення та поширення гностичної філософії, а знання, що приніс Гермес Трисмегіст є основою ірраціонально-містичної концепції світогляду. Дослідивши праці середньовічних та сучасних науковців, впливає, що герметична філософія мала вплив на розповсюдження та розвиток численних езотеричних вчень, рухів та таємних брацтв.

*Т. І. Полянська, студ., КНУТШ, Київ
amaterasunippon@hotmail.com*

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ ЯК ОДНА З ЦЕНТРАЛЬНИХ ТЕМ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Питанням про існування в світі зла задавались ще античні філософи, які ще не знали абсолютної божественної особистості і, хоча іноді доволі близько підходили до ідеї єдиного Бога і Трійці, все ж таки залишалися язичниками. Так, один з найяскравіших представників неоплатонізму пізньої античності Плотін стверджує, що світ, який виник внаслідок еманції Єдиного, має певні рівні досконалості, і те, що з'явилося останнім, тобто матерія, не має в собі блага і є найнедосконалішою. Отже, за Плотіном, зло виступає як відсутність блага.

З розвитком патристики проблема зла постає як теодицея, або проблема виправдання Бога: якщо він суть вище Благо і творить світ через Добро, то яким чином Всемогутній Господь припускає існування зла у

світі? Християнські патристи наводять декілька аргументів, які, з одного боку, пояснюють зло та його природу, а з другого, не суперечать абсолютній благоді Творця.

Одним з таких аргументів є так звана "теодицея позбавленості" [Свендцен Л. *Філософія зла* / пер. с норв. Н. Шинкаренко. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – С. 54], яку дуже наполегливо підтримував і доводив Діонісій Ареопagit. Зло, за Діонісієм, не має субстанційності і справжнього існування. Джерелом і першопричиною всього існуючого, як духовного, так і тілесного, є Вище Добро (Бог), способом існування якого є безперервна передача і розсіювання променів своєї благоді на все суще. Таким чином, Добро викликає до життя все, і все існуюче причетне до нього. Зло не може існувати субстанційно, тому що все, що має буття, породжене Добром, а зло не може таким бути, якщо ми вважаємо його окремою субстанцією. Не можна і уявити Зло як абсолютну протилежність Добру, якщо останнє – це найвище існування, тобто Єдине, тоді Зло – це лише його відсутність, і знов слідує, що Зло не є сущим.

Намагаючись спростувати античне переконання, що матерія – це зло, Діонісій також виходить з ідеї існування сущого як прояву Добра, тому саме вже існування матерії у всіх її різноманітних проявах доводить її причетність до Добра. Діонісій робить висновок, у якому також виділяє види зла: " Зло не-суще, и зла нет среди сущих. Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости. Не всякое зло – одинаковое зло для всех и во всех случаях. Демонское зло – бытие вне благовидного ума, зло для души – бессмысленность, зло для тела – противоречие природе" [Діонісій Ареопagit. *О Божественных именах* // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 395–399].

Теодицея позбавленості неодноразово піднімалась і таким видатним філософом і теологом християнства як Августин Аврелій (Блаженний). Його ранні духовні пошуки привели мислителя до маніхейства, де проблема добра і зла вирішувалась дуалістичним шляхом, однак, пізніше як християнина, Августина не задовольняло таке пояснення, яке вважало зло субстанційним початком, протилежним добру. У своїх християнських творах він підтримує ідею зла як нестачу добра, яка існує, щоб відтіняти благо і робити його більш помітним на фоні світоустрою: "Так называемое зло, надлежащим образом упорядоченное и расположенное на своем месте, сильнее оттеняет добро для того, чтобы оно более привлекало внимание и, от сравнения со злом, приобретало бы большую ценность" [Бл. Августин. *Энхиридион* Лаврентию, или о вере, надежде и любви. – Киев : УЦИММ – ПРЕСС – ИСА, 1996].

Подальшого розвитку проблема добра і зла набуває в схоластичній філософії. Так, Ансельм Кентерберійський шукає пояснення зла через дослідження падіння Люцифера. Диявол ввів у світ зло, але дозволив йому це зробити Господь. Однак як Люцифер міг забажати того, чого бажати не слід? Волю він отримав від Бога, і тому вона сама по собі не

може бути злого. Коли воля Люцифера схилилася не до того, що їй варто було бажати, а до того, чого бажати не слід було, вона порушила гармонію космосу і ввела у Всесвіт несправедливість. Зло полягає саме у цій несправедливості.

За Ансельмом, падіння Люцифера не було зумовлене волею Господа, воно сталося не через якісь зовнішні по відношенню до нього причини, але саме тому, що останній цього сам побажав. Отже, причина виникнення зла постає як вільний вибір Диявола не підкорятись Богу. Але Люцифер не передбачив наслідків свого відступництва. Лише провидіння всезнаючого Господа здатне досягнути у вічності вчинки як янголів, так і людей. Свобода волі, навіть якщо вона може призвести до хибного шляху, дається Богом всім, а Його всезнання не є напередвизначенням дій усіх істот. Бог не позбавляє своїх творінь ані доброї, ані хибної волі. Тому зло є наслідком хибної волі творінь, а не недосконалістю Творця [Див.: *Ансельм Кентерберийский. О падении Дьявола* // Книга Ангелов : антологія. – СПб. : Амфора, 2001. – С. 248–268].

Дуже детально і глибоко підходить до цієї проблеми один з найвпливовіших схоластів Фома Аквінський. Він не тільки пояснює причину зла, але й виводить свою власну теодицею, яка має корінням ідеї попередників (Діонісій, Августин тощо), але постає як власний висновок Фоми.

За Аквінатом, зло не є окремою природою, абсолютного зла не існує як початку і субстанції, але воно проявляє себе як певна акциденція, підмішуючись до блага, саме силою цього блага воно і діє, і має свій прояв у дійсності. Тоді виникає питання про різну кількість блага у речах: чому Бог припускає існування гіршого і кращого, того, що є вічним, і того, що помирає? На це Фома відповідає так: нерівність у світі і наявність більш та менш доброго необхідні для підтримки стану довершеності Всесвіту. До цього ж, людина не може судити про благість всього світу, бачучи лише його частини, які можуть і не бути цілком благими і справедливими. Творець же охоплює космос в цілому, тому Він і припускає позбавленість блага в деяких речах і людях, щоб Всесвіт був гармонійний і справедливий. Але чи може зло, приєднуючись до добра, перевищити і повністю його знищити? Фома Аквінський дає відповідь і на це питання. Він стверджує, що ніяке зло не може повністю знищити добро. Благо буває трьох видів: по-перше, це те добро, що є протилежністю зла, і воно може бути знищеним, як світ може зникнути при надходженні темряви; по-друге, існує добро, що надає злу сил до існування (суб'єкт зла) і яке не може зовсім бути знищеним, і, по-третє, є добро, яке і може зменшуватись, але не зникає через зло повністю, і це – причина буття речі, сама її актуальність [Див.: *Фома Аквинский. О различии вещей в частном* // Фома Аквинский. Сумма теологии. – Киев : Эльга, Ника-центр, 2003. – Ч. 1. Вопросы 44–74. – С. 54–61].

Висновки, зроблені Фомою Аквінським, вважаються класичними щодо пояснення існування зла у християнській традиції, але ж і вони не позбавлені суперечностей, остаточного розв'язання яких не знайдено й досі.

ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ БОГА ЧЕРЕЗ ПРИМНОЖУВАННЯ СУТНОСТЕЙ

Пізнаючи Бога – створюємо нове, тим самим, примножуючи.

Пишучи, зокрема і про універсалії, Оккам своїм знаменитим висловлюванням: "Не варто примножувати сутностей", сам того не помічаючи, стає на лезо, обмежуючи людину у прямій дотичності до Неї- Універсалії, але, тим самим, надає підказку до пізнання Бога.

Як ми вже знаємо, за Оккамом, існує два види знання: знання абстраговане і інтуїтивне *"Абстрагированное –это знание чего-то абстрагированного от множества единичных вещей; интуитивное знание вещи есть знание, благодаря которому можно знать, существует вещь или нет"* [Антология мировой философии. Оккам (Виды знания). – С. 891–892]. Але мають ці два знання спільну точку дотику – вони посягають на один і той же предмет: за допомогою "абстрагированного знання", відокремлюємо щось загальне, а "интуитивное знание" приймає імпульс і розум вирішує, існує та певна річ, чи ні. Справа в тому, що в душі не переважає більш знання інтуїтивне чи абстраговане, ці два види знання – це лише провокація розуму інтенцією душі. У той час, коли ми пізнаємо нашою свідомістю якусь форму чи предмет, у душі вже існує потенція на можливість існування цього предмету, який ми пізнаємо за допомогою як і інтуїтивного знання, так і абстрагованого. Отже, не в цьому суть, не в видах знання. Пізнання предметів шляхом цих двох пізнань – це лише якийсь із видів пізнання Бога, Абсолюту, Єдиного, Світла.

Виходячи з цього, у людині вже закладений той невичерпний резерв предметів, знань, резерв чогось нового, на що вічно посягає душа. Як писав Кузанець, людина прагне вдосконалення, посягаючи на нові знання, вона вічно спрагла до пізнання чогось нового, хоче пізнати Бога, але тим самим віддаляючи Його від себе, бо утворює ж знову безліч чисел, нових імен, ще більше зашифровуючи Його, Бога, Неподільного Творця.

Наша спрага душі проковує резерв нашого розуму, що теж даний нам у подарунок Абсолютом. Душа вічно намагається з'єднатися з Ним- шукаючи нове "ім'я", – тим самим, віддаляється від Бога.

Так що ж за резерв у мені, у кожному із Вас, який згадуючи, постійно спустошує душа?

Отже, у нашій свідомості є вміння створювати макети, абсолютно нові проєкції, як пише Абельяр *"...душе принадлежат как чувственное восприятие, так и суждение, различие их в том, что восприятия осуществляются лишь при посредстве телесных средств...а Рассудок же не нуждается в телесных средствах, так что нет необходимости иметь субъектное тело, достаточно подобия вещи, которое производит само по себе.."* [Логика "для начинающих". – С. 80]. Потім, ми називаємо ці проєкції матеріалізуючи їх, – утворюємо нове. З чого ж береться це новостворене одиничне? – Універсалія. За

Оккамом, "...это естественный знак, который может сказываться о многих вещах.." [Антология мировой философии. Оккам (Виды знания). – С. 896]. Ці імена виймаються із безіменного – універсалії, із тієї, яка охоплює все і сама неохоплююча є, із тієї, що називає все, але є неназваною, із тієї, що утворює одиничне, в той же час, містить у собі множинне. Я бачу універсалію як чорну в'язку рідину, із якої утворюється будь-який предмет, що проектує наша свідомість. І зайвими є розмисли про те, чи є універсалія множинна чи одинична. Множинна, бо утворює або є знаком багатьох речей, а одинична, бо все рівно це щось одне, що вміщує все. Її взагалі не можна заганяти у такі рамки, вона не окреслюється числами, вона містить їх в собі, у той же час, не розділяючи себе.

Людина, намагаючись пізнати Бога-створює, називає той хаос, ту чорноту, що є неупорядкована. Це речі, предмети, найменування чогось непередметного. Вона є майстром Всесвіту, їй даний вибір що саме проектувати, яке одиничне називати, виймаючи із універсалії. Намагання людини посягнути на Бога стимулюється невпинною душею. Людство створює ще більше імен, але ім'я Бога не може назвати, бо воно вже відділене багатьма поколіннями імен. Називаючи, вона розсекречує коди, тим самим розгадуючи Всесвіт і розширюючи його. Нам даний пластилін із непримітним виглядом "безвиглядності", з якого ліпимо фігурки, з яких і складається світ. Проте, ім'я Бога далі зашифроване, нас розділяють пластилінові фігурки, що спроектовані нашою інтенцією душі, яка провокує розум до створення проекцій...

А. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ
nastenska-sid@yandex.ua

ШТУЧНІСТЬ: ВИГАДКА ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ

У будь-якій початковій школі у першому класі дітей вчать розрізняти природні та штучні речі. Зазвичай розрізнення проводиться на основі властивостей росту, живлення, розмноження та вмирання. Штучним є те, що створено людиною. Але чи є насправді у світі щось таке, що створено винятково людиною? Чи є доцільним взагалі здійснювати поділ усього існуючого на природне та штучне? Можливо, взагалі не існує нічого штучного і дітей вчать не коректно? Як пояснити той факт, що коли людина вражена певним витвором мистецтва вона вживає подібні вислови: "Як багато життя та потужної енергії у цій скульптурі!", "Ця картина сповнена життям", "Ця музика просто проймає своєю силою"?Адже навіть дитина розуміє, що скульптура – шматок каміння і не може бути енергомісткою, картина не є життєвою, а музика, як коливання повітря, може лише впливати на органи слуху, але не викликати емоції. Таким чином, виникає питання: чи є штучне? Для того, щоб дати відповідь на це питання, будемо відштовхуватись від зворотного – природного і живого.

З давніх-давен людина вірила, що все довкола неї сповнене життям (гілозоїзм). Для пояснення цього вона шукала різні аргументи: в архаїчний період це було існування божественних сил, монотеїзм причиною життя і творцем всього вважає єдиного Бога.

"Штучний – не природний, а зроблений рукою людини..." [Сучасний тлумачний словник української мови / за заг. ред. д-ра філол. наук, проф. В. В. Дубічинського. – Х.: ВД "ШКОЛА", 2006].

Виходячи з цього визначення, звернемо увагу на останнє слово – людина.

Людина – це одушевлена істота, що рухається і живе, але окрім того, вона живить і рухає, вона створює те, що ми назвемо потім штучними речами. Якщо вона створює, то вона – творець? Будучи творцем вона не просто марить, вона робить "щось" існуючим, тобто втілює замислену суть у дійсність. Скоріш за все російською мовою буде легше пояснити зв'язок: існування – существование (рос.), существо, сущее, суть. З цього видно, що кожна річ має свою суть і існування. Людина рухає сутність до існування, остання тягнеться до існування, отже, сутності кожної речі має бути притаманний рух. А рух, як ми знаємо, – це ознака живого, а не "штучного".

Окрім того, повернемося до творця, який втілює свій задум. Кожна річ у світі – Боже творіння, гармонійне поєднання форми та матерії, де матерія – надбання людського світу, а форма, яка і є суттю, – задум Бога.

"Бог есть само бытие вещей, ведь он – форма их существования, а значит, их бытие" [*Николай Кузанский. Сочинения* : в 2 т. / общ. ред. и вступ. статья З. А. Тажуризиной. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1].

У процесі створення конкретного буття (*quod est*) людина виконує роль посередника (*quo est*), переводячи "чимбутиність" (*quid est*) у реальність. Принагідно згадаємо Жильбера Порретанського, у якого *quo est* – це Божественний посил, завдяки якому сутність поєднується з матерією. Чому тоді не припустити, що людина, маючи матеріально оформлене тіло, створює конкретну реальність у цьому світі, будучи натхненною Божественним посилом.

"...невозможно, чтобы бытие вещи исходило только и непосредственно от ее "чтойности" как от производящей причины, ибо в таком случае она была бы причиной самой себя, что невозможно" [Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной. – СПб. : РХГИ, 2001. – Т. 1].

Якщо звернутися до доби Відродження, то в тій самій картині Леонардо да Вінчі "Вітрувіанська людина" буде набагато більше життя і душі, ніж в будь – якій людині. Чому? Тому що це перше і останнє, досконале втілення форми (суті, задуму, ідеї, фантазії) у матерії. Можливо, критерієм істинності творчості є простота, коли матерія не обтяжує форму, а повністю зливається з нею. Тобто, коли ми забуваємо, що, наприклад, картина – це тканина, фарба і образ, а сприймаємо її як цілісність. Простота творчості виникає тоді, коли ми не можемо віднайти точку злиття

матерії та форми. Це схоже на Трійцю, котру наша уява та розум не можуть розділити на три частини кількісно, оскільки сутність її єдина і проста – Божественна.

Леонардо втілює свій задум лише один раз і не змінить його, тому що додаткова лінія на малюнку буде доповненням чи декорацією, а суть буде простою; на відміну від людини, котра може рости, формувати свої уявлення, погляди, свої вміння та можливості, більш того, у сучасному світі вона навіть здатна частково змінювати зовнішність та тіло. То де після цього форма буде більш цілісною і цінною? Безумовно, те ж саме можна сказати про скульптуру, музику чи будь – що інше. Ще один аргумент на користь відсутності штучності. Будь – яка річ, перед тим як стати тим чим вона є, існує у думках людини, а в людині все живе. Ми ж не можемо стверджувати, що якась мала і, більш того, не тілесна частина людського мозку як ідея є штучною.

Звернемось також до положення самої речі: будь – що створене людиною має своє цільове призначення: дім – для безпечного життя, пляшка – для збереження рідини, смітник – для утилізації непотрібних речей... І якщо стати на місце речей, то вони чітко виконують свою функцію, отже вони функціонують, вони діють, хоча і нашому зору ці акти непомітні.

Висновок: не варто шукати душу у папірці, пляшці чи бачку для сміття, бо там її немає. Питання про правильність формулювання визначення штучності залишається відкритим, тому що очевидно, що категоричний поділ речей на штучні та природні не є доцільним.

М. С. Сильян, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
Mikhail.silian@gmail.com

РОЛЬ ПОНЯТИЙ DUNAMIS TELES И DUNAMIS ATELES В ФИЛОСОФИИ ПРОКЛА ДИАДОХА

Среди нововведений Прокла Диадоха по сравнению с его предшественниками-неоплатониками следует упомянуть детализированное учение о возвращении Единого к себе в процессе эманации; но наше понимание сущности понятия возвращения будет неполно без выявления внутренней логики, которой мыслитель следовал в ходе его разработки.

Вкратце обрисовуем место учения о возвращении в философии Прокла. В своих главных трудах, "Первоосновах теологии" [*Proclus. The Elements of Theology* / ed. by E. R. Dodds. – Oxford : Clarendon Press, 1963] и "Платоновской теологии" [*Прокл. Платоновская теология. – СПб. : Летний сад, 2001*], Прокл постулирует зависимость космоса от Единого или Бытия самого по себе, которое наделяет бытием всё сущее. Философ выстраивает мировую иерархию, помещая на её вершине Единое, и последовательно выводит из первопринципа Предел и Беспредельное, Ум, Душу и Природу. Согласно прокловской доктрине, каждая ступень космической иерархии "распадается" на ряды "единичностей" или богов, которые слу-

жат "мостом" между абсолютно трансцендентным Единым и космосом. Важным элементом учения является понятие *dynamis*, которое мы предлагаем, в данном случае, переводить как "мощь". Оно связано с одним из базовых утверждений Прокла: Единое не творит в ходе акта произволения, но "исходит" в процессе эманации или разлития; для Прокла важно то, что Единое исходит по необходимости. Движущим принципом для Единого является мощь, *dynamis*, или напряжение между двумя моментами Единого: утверждением единства или бытия и, одновременно, необходимостью быть "именно этим", отличным от иного. Единое, таким образом, содержит в себе как основоположение формы, так и необходимость присутствия того, что этой формой ограничено. Не случайно мыслитель ставит на вторую ступень мировой иерархии противоположности Предела и Беспредельного: несмотря на то, что в самом Едином разделение невозможно, единство как таковое подразумевает указанное противопоставление, элементы которого сочетаются в Едином и создают "мощь противостояния". Именно она заставляет Единое выйти за свои пределы от "преизбытка мощи".

Согласно Проклу, всякое сущее нижестоящих ступеней "есть" в силу того, что оно подражает Первопринципу или Форме Форм и стремится к своей идее, которая, в свою очередь, в большей степени является образом Единого. Стремление всего сущего к Единому как к своей высшей цели связано с тем, что Единое – источник всякого бытия – присутствует на каждой ступени мировой иерархии, но лишь в виде цели, предоставляя всякому сущему свой образ как предмет стремления. Так, например, дерево стремится к идее дерева вообще, поскольку идея дерева находится "выше" в мировой иерархии и содержит в себе больше единства, чем индивидуальное дерево. Именно необходимость показать причастность космоса к Единому и присутствие принципа познаваемости (познать возможно лишь "это", определённое) и бытия на каждой ступени заставляет Прокла отождествлять Единое с высшей целью и Благом самим по себе. Устремлённость сущего к Единому, из которого космос происходит в процессе эманации, и есть возвращение Единого к самому себе. Однако именно на этом этапе аргументации мы, вместе с Проклом, сталкиваемся с существенной проблемой. Согласно учению Аристотеля, который является для философов поздней античности непререкаемым авторитетом, воздействие силы на предмет связано с единством действующей силы и возможности воздействия, которая содержится в претерпевающем предмете. Иными словами, сила А, действующая на предмет, может совершать воздействие только потому, что потенциально сам предмет уже содержит в себе А; актуальность и потенция неотделимы друг от друга. Поскольку Единое является абсолютной актуальностью, оно обязано "взаимодействовать" с миром или абсолютной потенциальностью; этот вывод противоречит учению о трансцендентности Единого по отношению к космосу. Прокл остроумно решает эту проблему, разрабатывая концепцию двух раз-

личных потенций: *dunamis teles* и *dunamis ateles*, совершенной и несовершенной сил. По отношению к сущему Единое неизменно выступает как актуальность, передавая свою порождающую мощь космосу. Однако в космосе также присутствует актуальность, устремлённая, тем не менее, к Высшей Актуальности как к образцу. С одной стороны, по отношению к нижестоящему элементу всякое сущее является совершенной порождающей силой; с другой, в отношении к вышестоящей ступени, это же сущее выступает как "несовершенная сила", устремлённая к более совершенному. Именно так сущее, обладающее мощью, не "соприкасаясь" с Единым, тем не менее, сохраняет причастность ему.

Є. В. Сідоріна, асп., КНУТШ, Київ

ІМ'ЯСЛАВСЬКИЙ РУХ ЯК ЗАПОРУКА СПРАВЖНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕД СУЧАСНИХ ПОСТМОДЕРНИХ КОНЦЕПЦІЙ ПРАВОСЛАВ'Я

Останнім часом все наполегливіше серед дослідників християнської православної традиції лунають думки про необхідність здійснення так званого "неопатристичного синтезу", тобто повернення до вчення отців Церкви та його осмислення в сучасних умовах філософування. Вперше термін "неопатристичний синтез" був використаний Г. Флоровським та далі був підтриманий великою кількістю православних мислителів (див. напр. працю Хоружий С. С. "Неопатристический синтез и русская философия"). Хоча не всі погоджуються з необхідністю вживання цього терміну, проте беззаперечною залишається актуальність звернення до творів отців Церкви у наш час.

Програму такого звернення, спираючись на працю грецького православного теолога Йоана Манузакіса "Бог після метафізики. Теологічна естетика", пропонує і український дослідник Г. Христокін. Останній наголошує на тому, що "неопатристичне відродження", яке переживає сучасний православний світ, сприяє виникненню нових богословських концепцій, в яких, окрім всього іншого, використовується і досвід західної філософської традиції. Основну увагу автор зосереджує на висвітленні теоретичних положень Й. Манузакіса, який належить до так званого "містичного емпіризму", що "об'єднує представників православної теології для яких пізнання Бога можливе лише засобами містичного досвіду", та є творцем "постмодерної феноменологічної концепції містичного досвіду" [Христокін Г. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса // *Sententiae* : наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства) : збірник наукових праць / відп. ред. О. Хома. – Вінниця : ВДТУ, 2011. – Вип. XXIV. – С. 101–102]. В основу концепції Манузакіса покладено твердження про те, що сприйняття людиною Бога повинно бути не "логією", а "естетикою", адже будь-які теорії стосовно Бога не задовольняють людей більше, бо в сучасному суспільстві у людей не залишається причин їм довіряти. Саме тому

людині потрібен лише безпосередній досвід вчування в Бога, а не теоретичні розмисли з приводу Останнього. Таким чином, головним для Манузакіса в пізнанні Бога стають бачення, слухання і дотик. Людині потрібно відмовитись від створення будь-яких теорій та зосередитись на: 1. чуттєвому сприйнятті Бога під час слухання Євангелія, адже саме в Євангелії присутній справжній образ-ікона Христа; 2. слуханні Бога, яке полягає в повному мовчанні людини, яка зосереджується виключно на тексті Євангелія, намагаючись не надавати йому своїх сенсів; 3. дотиканні до Бога, яке відбувається в причасті, але лише за умови, що людина свідомо спрямовує себе до цього акту. Отже, спираючись на слова Григорія Ниського про те, що влюдення Бога робить всі інші теофанії зайвими та вчення французьких філософів (Ж.-Л. Маріон, Ж. Дерріда, М. Мерло-Понті) Й. Манузакіс будує власний "постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм" [Див.: Там само. – С. 107].

Та чи дійсно ця система є результатом патристичного мислення, або ж має переважно постмодерний характер і жодним чином не стосується отців Церкви? Адже одним лише звертанням до слів Григорія Ниського не можна створити роботу в патристичному дусі, особливо якщо при цьому заперечується весь досвід філософування отців Церкви. Так, досліджуючи доробок грецьких отців Церкви та церковних письменників II–VIII ст., О. І. Сидоров стверджує, що християнство для них і є філософією, або любомудрієм по Христу. Послідовно розглядаючи праці християнських мислителів (Іустин Філософ, Татіан, Климент Александрійський, св. Григорій Богослов, Евагрій Понтійський, Діонісій Ареопagit, Максим Сповідник, св. Григорій Ниський, та ін.) автор приходять до висновку, що християнство не можна протиставляти філософії, адже воно завжди було цією любов'ю до Мудрості [Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/375>]. Саме тому необхідно зазначити, що концепція Й. Манузакіса не лише не має жодного відношення до досвіду отців Церкви, а й навіть протистоїть йому.

З огляду на все вищезгадане цікавим може видатися звернення до ще одного вчення, яке виникає в православ'ї на початку XX ст. і згодом засуджується офіційною православною церквою. Мова йде про ім'яславський рух, що виникає та починає розповсюджуватися на Афоні з виходом книги схимонаха Іларіона "На горах Кавказу" в 1907 році. В зазначеній книзі наведені розмисли з приводу вислову св. Іоанна Кронштадтського "Ім'я Боже є Бог", в яких особливу увагу займає осмислення цієї тотожності. Та, як бачимо з великої кількості сучасних праць присвячених цій темі, ім'яславські суперечки відновлюються і є актуальними у наш час. Наразі ця дискусія все ще залишається відкритою. Адже, за твердженням В. І. Поставолової, "духовный опыт не давал прямого ответа на вопрос об адекватности формулы "Имя Божие есть Бог". Неслиянность и нераздельность Имени и Именуемого, ощущаемые как

факт молитвенного опыта, представляли повод для полярных толкований связи Господа и Его Имени, в одних из которых подчеркивался момент неслиянности, а в других – нераздельности. Имяборцы, акцентируя внимание на моменте неслиянности, считали, что "имя Господа – само по себе, а Он – Сам по Себе", т. е. таким образом, что имя "тварно", "случайно", "лишено сущности" и "силы". Имяславцы же, акцентируя внимание на моменте нераздельности, утверждали что "Имя Божие есть Бог" [Постовалова В. И. Афонский спор о природе и почитании Имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/Name/pstvlv.htm>]. Загалом погоджуючись з наведеною цитатою необхідно наголосити на тому, що все ж таки осмислення взаємозв'язку Бога і Його Імені православними філософами-імяславцями проводилося з розумінням того, що цей зв'язок є незліяним та неподільним водночас. Не даремно закидав П. Флоренський імяславцям на Кавказі, що "Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное" [Флоренский П., священник. Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1999. – Т. 3(1). – С. 363]. В. І. Постовалова визначає 9 підходів для інтерпретації формули "Ім'я Боже є Бог", які починаються з постулювання непотрібності взагалі будь-якої формалізації містичного досвіду і завершуються доведенням необхідності пошуку більш повних його формулювань. Все це свідчить про філософську глибину як самої формули так і дискусій, що розгорнулися довкола неї. Адже необхідність пошуку аргументів на захист своєї позиції викликала потребу імяславців звернутися як до античної спадщини неоплатонізму, так і до ісихастських дебатів XIV ст., що точилися між Григорієм Паламою та Варлаамом Калабрійським, вбачаючи в цій дискусії своє пряме продовження.

Як відомо С. С. Хоружий, в своїй праці "Неопатристический синтез и русская философия" стверджує, що "неопатристичний синтез" полягає в поверненні не тільки до праць святих отців Церкви, а й до тих богословів, що мислили з ними в одному ключі, це стосується, серед всього іншого, і творчості св. Григорія Палами, адже "мысль Паламы... – органическое продолжение патристики" [Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://old.bfz.ru/news/rus_filos/choryg_2.htm]. І якщо це дійсно так, то так званий "неопатристичний синтез" якраз і відбувається в межах імяславського руху, який спирається в тому числі і на розвідки Григорія Палами з приводу співвідношення Божественної сутності та енергій та осмислює їх під новим кутом. Очевидно, розробка даної проблематики була настільки в дусі отців Церкви, що сучасна їм церковна ієрархія не змогла цього належно оцінити, оскільки сама цей дух вже давно не відчувала.

Таким чином, під час порівняння концепцій "постмодерного містеріального містико-сенсуалістичного емпіризму" та імяслав'я виникає дивне відчуття невідповідності глибини та ступеня проробленості питань тому значенню, яке намагаються надати їм деякі сучасні богослови. Створю-

ється враження, що якщо щось назвати постмодерном або додати префікс нео-, то ми одразу отримаємо беззаперечно актуальне вчення, а все інше без вагань можна відкинути як застаріле. Хоча вдивляться треба в суть, якої при самих гучних назвах взагалі може не бути. Саме ім'яславці продовжили традицію філософування, що йде від отців Церкви до св. Григорія Палами і тепер лише від сучасних філософів залежить, чи не втратимо ми її орієнтири.

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

ДУША "ЗА ЛАШТУНКАМИ" ВЛАСНОГО РОЗВИТКУ

Коли ми знайомимось із творчістю містиків, то перше враження, яке в нас виникає у більшості випадків – це відсутність чітко визначеної філософської системи, стрункості понятійного апарату, надмірна метафоричність, яка стає на заваді виявлення основного стрижня вчення. Однак, на прикладі надбання Й. Екхарта можна прослідкувати, що таке перше враження буває хибним. Його філософія промовляє до нас латинною, перекладеною німецькою мовою. Тобто, аналізувати його вчення можна при паралельному зверненні до базових схоластичних понять і термінів. Філософська позиція Майстра Екхарта полягає в одночасній співзвучності гносеологічного, онтологічного та антропологічного зрізів. Бо буття для філософа – це пізнання (Sein ist Erkenntnis), а оскільки кінцевою метою останнього є віднаходження суб'єктом свого призначення у єднанні з Богом, то очевидним є і вчення про людину.

Актуалізуючи проблему розуміння душі, ми натрапляємо на суперечливу ситуацію. Говорячи про людину, Й. Екхарт узагальнено розрізняє зовнішню і внутрішню її частини (якщо говорити конкретніше, то "частинами людини" є і серце, і душа, і тіло, і сили, і чуття): під першою маєтись на увазі тіло (Leib), а друга постає в досить загальному понятті "душа" (Seele). Остання, хоча й відіграє визначальну роль, при цьому вміщує в собі усі процеси та події, котрі відбуваються у так званій "внутрішній людині", адже нижчі сили душі, що спрямовуються на зовнішній світ, стосуються тіла і керуються чуттями, бажаннями; вищі сили координуються духом (Geist); а за розвиток душі, досягнення нею стану відчуженості, єдності з Богом, що засвідчує абсолютне пізнання, відповідає ум (Gemüt). Таким чином, душа, фактично, не діє, а залишається, так би мовити, нерухомим полем, на якому вирощується особистість.

У "Проповідах і трактатах" Майстер Екхарт вживає поняття ум (Gemüt) тільки один раз, причому, не враховуючи його філософську навантаженість, а лише у значенні загального духовного стану людини, її характеру, природи (у проповіді "Про відчуженість"). Натомість, зустрічається абсолютний аналог у метафоричному понятті "жаринка", який вживається у даному творі доволі часто. Читаючи ж "Ерфуртські промо-

ви", ми бачимо, що ум явно отримує головну роль, яку схоластика б віддала *mens* чи *rectus*. Отже, можна узагальнити, виділити кілька основних дефініцій даного поняття, які зустрічаємо в даному творі. По-перше, це етично-практичне, по-друге – водночас онтологічне та гносеологічне значення. Що стосується першого, то ум постає як основа поведінки, способу життя людини, її смисловизначаючий елемент, а відтак, і джерело всіх потенцій, дій, будь-яких вчинків. Тобто ця частина душі актуальна завжди, якщо ми над чимось працюємо, щось творимо, бо всі наші проекти здійснюються за її керуванням. Якщо людина змінює свій шлях, свою поведінку, відходить від колії власного життя, відповідно ум також зазнає неспокою, тривожності, втрачає помірність і гармонію свого ритму. Тож треба діяти і творити, виходячи з власних переконань, зі специфічного способу сприйняття оточуючого світу, з усією пристрасстю (*Sucht*) і віддачею, бо лише таким чином можна наблизитися до Бога.

Ум відображає також і морально-етичну сторону особистості, поєднуючи можливість сказати "ні", розсудливість, притямність та благородність – з одного, і наповненість благими християнськими чеснотами – з іншого боку. Для прикладу, можна згадати тезу Майстра Екхарта про те, що до покаяння та причастя у Богові здатна лише ця частина душі. Тобто, християнський ритуал, в якому бере участь тіло, знаходить своє внутрішнє віддзеркалення і наповнення саме в умі.

Стосовно другого значення, то тут дане поняття отримує власне філософське навантаження, бо у містичному вченні Майстра Екхарта займає ключову, визначальну позицію у процесі пізнання. Перш за все, варто сказати, що ум – це пункт, з якого людина може звертатися до Бога, пізнавати Його; внутрішня основа душі, яка, поряд з чуттями, вимагає, бажає, прикладаючи неабиякі зусилля, звернення до Істини. Коли Й. Екхарт говорить про кульмінаційний стан розвитку душі – відчуженість (*Abgeschiedenheit*), то йдеться саме про ум (*Gemüt*), який стає притулком для Господа, сповненням любові та благого прагнення; він занурений у Божу волю, не поєднаний ні з чим, не обтяжений нічим, здатний споглядати Його; коли він вільний, відчужений, порожній (*lediges Gemüt*), він дає можливість бути всім речам. Таким чином, останнім етапом пізнання за Й. Екхартом є вміння творити невимушено і вільно, не потребуючи жодних роздумів та уявлюваних образів.

Поряд з душею (*Seele, anima*), що презентує внутрішнє життя на противагу тілу (зовнішньому, на яке діють нижчі сили душі), зустрічається більш конкретне поняття – дух (*Geist, animus*), який Й. Екхарт також називає серцем (*Herz*) для того, щоб зробити акцент на його спрямованості всередину, в емоційно-вольову сферу. Дух може скеровувати людську волю, він повинен прагнути позбутися воління всього земного і слідувати за Богом у стані абсолютної відчуженості. Тож блага воля (*gute Wille*) для філософа – це любов, яка спрямована на духовне, внутрішнє, вічне. Володіючи нею, людина ніколи не відчуватиме нестачі в Богові, бо Він завжди сповнюватиме її душу.

Таким чином, ми маємо протиріччя: з одного боку, Й. Екхарт проголошує роль душі у процесі пізнання домінуючою, однак, відстоюючи позицію стосовно динамічності та рухливості, становлення і розвитку особистості, душа, з іншого боку, наділяється абсолютно статичними і бездіяльними рисами. На авансцену тут виходить ум (Gemüt), який спрямовує людину до Бога, до істинного знання. Така тенденція у розумінні співвідношення душі, духу і уму, запозичена ще у схоластиці, зберігається у європейській філософії аж до І. Канта, який пропонує інше тлумачення поняття Gemüt, що відходить від екхартівського, хоча очевидними є спільні витоки його розуміння.

В. В. Степанов, доц., СДПУ, Слов'янськ
konerpark@mail.ru

АЛЕГОРЕЗА СВІТЛА В ДИСКУРСІ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ЖІНОЧОГО МІСТИЦИЗМУ

Кожний історико-філософський екскурс має як ретроспективний, так і перспективний плани. Ретроспекція у цьому випадку буде вимагати виявлення певної генеалогії тієї чи іншої традиції. Ми вже вказували на те, що "жіноча містика" є внутрішньо суперечливим культурним утворенням. Тут не можна чітко і точно встановити безпосередні джерела, з яких черпали натхнення для власної творчості жінки візіонерки. Така ситуація породжує необхідність герменевтичного дослідження їх текстів. У межах цього підрозділу ми спробуємо встановити генеалогію метафізики світла, реалізованої в тексті Мехтільди, відносно вчення автора "Ареопагітик", Псевдо-Діонісія.

Метафізику світла ми розуміємо не тільки у певному позитивному сенсі "вчення про символ світла", але й у широкому контексті фундаментального протиставлення істини світла, прозорості, ясності, до істини, яку відкриває мова людини та її розуму. Тому для нас важливою є опозиція бачити – говорити, у певному моменті якої зароджується ідея апофазису, ідея негативного або негаційного пізнання, спрямованого на подолання (а перед тим досягнення!) меж засобами нашого пізнання, такого собі прототрансцендентального мислення. Саме у такому ракурсі співвідношення антології та гносеології ми здійснюємо генеалогічний аналіз концепції Псевдо-Діонісія та містики Мехтільди Магдебурзької. Витоки середньовічної християнської містики сягають неоплатонізму, який, у свою чергу, постав одним із джерел формування яскравого та впливового вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

Апофатична теологія заперечує всі антропоморфні атрибути Бога, але апофатичне не постає в системі Псевдо-Діонісія у якості найвищого ствердження, встановлюючи повну неспівмірність рівнів буття та надбуття. Розвиток етико-практичної, так званої жіночої містики, підтверджує цей висновок. Численні середньовічні коментатори вказують на те,

що твори "великого Діонісія" користувалися неабиякою шаною. Треба відзначити лише певні аспекти його впливу на духовне життя в цілому, та на містику зокрема. Спочатку – про значення трактатів Діонісія Ареопагіта. Піднесене ствердження земного світу, виражене в трактаті "Про божественні імена", відкривало можливості пошуку смислу та шляхів рятунку в мирському житті. Ті ж, хто хотів підвестися до вищої Істини, могли знайти інше призначення – відсторонити від себе всі клопоти земного світу та поринути в екстатичне споглядання Бога.

Метафорика "вилиття", "ізходження", яка формує зміст провідного образу твору Мехтільди, долучається до концепції "Псевдо-Діонісія", до всієї неоплатонічної метафізики світла, а також до іудейсько-християнських уявлень про божественне джерело, світло та вогонь.

"Світло" – метафора, яка прийшла з глибокої древності; вона вказує на біблійні джерела – Старий та Новий Заповіти. Наголошується, що саме цитати з Нового Заповіту часто становлять основу для середньовічних творів про метафізику світла. Дослідники вказують, що "трикратно граючий потік" є словосполученням, засвідченим лише у Мехтільди. Значення "spilend" (граючий, грайливий) прийшло з культурної лексики. Воно часто зустрічається в поезії міннезінгерів та означає дух, який виникає внаслідок збудження, супроводжений слявом та блиском. Улюблений образ міннезінгерів – "spilende ougen" (сяючі від радості очі) пов'язаний з лицарським ідеалом дами, з уявленнями про любовну гру, яка була необхідним ритуалом культурних стосунків.

Використання Мехтільдою даного визначення розміщується в абсолютно різній площині. Воно не має відношення до секуляризації релігійного почуття, до того, що світські та культурні ідеали поступово проникають до релігійної сфери. У Мехтільди дієприкметник "spilend" означає не грайливу чарівність, а характеризує потужну, неподоланну "захопленість" усієї людської сутності любов'ю до Бога, а у поєднанні з образом "потіку" воно вказує на еротичний, любовний рух процесу злиття з Богом. Таким чином, феномен "гри" містить у Мехтільди всю повноту взаємодії душі з Богом у момент єднання.

У створенні цього надзвичайно сміливого образу релігійне почуття синтезується з поетичним зором та філософською інтуїцією. Мехтільда спирається тут на певну патристичну традицію тлумачення біблійської образності взаємовідносин між Богом та Церквою: таїна єднання Христа і Церкви здійснюється в "грі", у містичному союзі. Але образ, створений Мехтільдою, перевершує все, що говорилося раніше, силою вираження, експресивністю. Поряд із еротичною складовою власного змісту, феномен "гри" у контексті твору Мехтільди набуває характеристик того, що дає божественну віраду, всебічно живить життя як внутрішнє буття Трійці, так і містичний досвід злиття душі з Богом.

Згадаємо, що Божественна Любов не лише породила душу; вона сама була даною душі в якості божественного дару. З цього випливає, що людська душа і Бог мають однакову природу і є тією основою, на

якій ґрунтується їх взаєморозуміння та взаємоприналежність. Так, споріднена природа змушує Бога пробуджувати в душі людини любов, а душу – відповідати на неї. Природна спорідненість Мехтільдою відчувається досить гостро.

Висновок таких міркувань: гріховним є те, коли душа чинить супротив власній природі і не відповідає Творцеві любов'ю на любов. У підґрунті дискурсу Мехтільди лежить запозичена з древніх джерел і думка про те, що дійсна природа людини, як вона була задумана та створена Богом від самого початку, містила в собі дещо надприродне. Через це вона є завжди вже спрямованою до Бога.

Узагальнюючи вищевказане, можна стверджувати, що містичне вчення Мехтільди Магдебурзької про Світло Божества є генетично спорідненим із вченнями ранньохристиянських містиків Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Єфрема Сіріна, у яких реалізовано синтез метафізики світла з конституюванням катафатичного і апофатичного способів Богопізнання. У творчості Мехтільди виявлено ознаки антропоморфічного тлумачення засадових образів християнства, зокрема – Трійці, що безпосередньо пов'язано зі становленням нової антропологічної моделі, яка закріпилася в містицизмі, заснованій на ідеї про первісну та незмінну єдність Бога та окремої людини, їх відкритості одне одному, екзистенціальну спорідненість ества людини із трансцендентним Богом.

Л. В. Терехова, асп., КНУТШ, Київ

ОСМИСЛЕННЯ ЗВ'ЯЗКУ ТВОРЦЯ І ТВОРІННЯ В ЗАХІДНОМУ МІСТИЦИЗМІ

Доба Пізнього Середньовіччя – це час, коли у західноєвропейському інтелектуальному просторі панували найрізноманітніші погляди, які прагнули видати за християнські. Починаючи з XII ст., небувалого розквіту набувають єретичні вчення та рухи: катари, арнольдисти, вальденси та ін. Для більшості цих вчень були характерними аскетичні настрої, зневага до тіла, заперечення авторитету католицької церкви, тяжіння до євангельських життєвих ідеалів. Аскетизм у певному сенсі можна вважати ідеалом всієї доби, але це не означає, що він неодмінно потребував втечі від світу та тілесності як витоково гріховної. Навпаки, у сутнісно християнських вченнях захоплення створеним світом зазнає небувалих масштабів, не в останню чергу через прагнення вберегти християнську доктрину від єретичних впливів. Особлива роль у цьому процесі належала містицизму. Саме в містичних трактатах було здійснено "реабілітацію" тілесності та світу через обґрунтування божественності творіння взагалі. Одним із перших мислителів, хто спробував розв'язати питання зв'язку Творця і творіння, була Хільдегарда Бінгенська. У своїй творчості німецька містичка вводить специфічне поняття "viriditas" ("життєдайність"), – що виступає ключем до розуміння єдності всього живого – це

свіжість та зелень природи, що символізує сам принцип життя. 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. За Хільдегардою, ми сприймаємо життєдайність у цвітінні і проростанні живої природи та реалізуємо у шляхетному житті через культивування чеснот.

До ідеї єдності всього живого містик міг прийти і "чуттєвим" шляхом. Йдеться про співпереживання мукам Христа, але не просте жадання собі мучеництва і стигматів, а співстраждання Господу як живій істоті. Свідченням цього може бути "Книга Марджері Кемп" англійської містички XIV ст. Під час паломництва до Єрусалиму, коли монахи розказували про страсті Христові та показували місце, де вони відбувалися, Марджері впала на землю та, заломивши руки, плакала так голосно, "ніби її серце було розбите" [The Book of Margery Kempe // *Medieval Women's Visionary Literature*. – N. Y. : Oxford University Press, 1986. – P. 318]. У глибині своєї душі вона ясно побачила, як Господь був розп'ятий. Марджері відчула таке співчуття, такий біль, бачачи біль Господа, що не могла стриматися від плачу. Такий плач тривав багато років, щоб хто не намагався зробити, Марджері соромилася від розуміння цього. Але не тільки страсті чи розп'яття змушували містичку проливати сльози. Марджері ридала через страждання всього живого: коли вона бачила поранену людину або тварину, коли на її очах чоловік бив дитину або шмагав коня чи іншу тварину, вона думала, що бачить нашого Господа побитим або пораненим, як ту людину або того звіра. Містичний дар сліз не був чимось нечуваним для середньовіччя – Марія з Уаньї під час церковної служби плакала так, що земля в церкві ставала болотом. Проте інтерпретація сльозного дару в Марджері відзначається оригінальністю. Оскільки більшість містиків плакали лише від споглядання страстей Христових, мліли від розповідей про Його муки, в той час, як Марджері вбачає Бога навіть у стражданні найменших істот. У ставленні Марджері Кемп до всього живого виразно прослідковуються францисканські мотиви. Така співчутливість до живих істот вперше яскраво виразилася у Св. Франциска, який вважав день не змарнованим лише тоді, коли йому вдавалося врятувати від загибелі хоч одне живе створіння. Франциск почуває вину перед світом тварин, побачивши як уважно вони його слухають, що не звертався до них, як до людей раніше. Святий не тільки читає проповідь "сестрам воронам" і "братам голубам", а й споруджує їм гнізда, він проповідує навіть зміям, зупиняється, щоб прибрати з дороги черв'ячка, щоб того ніхто не роздавив, бо перед Богом вважає себе нічим не кращим за цю істоту. За цими актами співчутливої любові криється поширення Франциском ідеї спасіння не лише на людей, а й на всіх живих істот, на всю природу загалом, про що свідчить його "Гімн Братові Сонцю".

Францисканські літературні джерела, з точки зору Адольфа Гаусрата, відображають світогляд раніше невідомий у Середньовіччі – ствердження того, що Бог є Отцем і безсловесної тварі, й що ми маємо ставитися до неї з братерською любов'ю [Гаусрат А. Средневековые реформаторы. – СПб., 1900. – Т. 2. – С. 72]. Найбільшої любові заслуговують нужденні й нікчемні створіння – як безсловесні істоти, так і хворі злиденні люди. При тому, що твори самого Франциска не мають теоретичного характеру, а радше є містико-літературними, у них наявна одна із основних філософських настанов містики Пізнього Середньовіччя – обґрунтування концепції любові до Бога через любов до всього живого. При цьому Франциска не можна вважати лише поетом: як поета його вабить краса, яку він помічає у всьому довкола, але набагато більше його захоплює присутність Бога у створеному порядку буття. Франциску здається очевидним, що всіляке творіння, навіть безсловесні створіння, мають славити творця в міру своїх сил, про що він сповіщає птицям. За легендою, птиці відгукуються радісним щебетом, у якому всім вчувається згода зі словами святого. Франциску вдається емоційно-почуттєвим шляхом відкрити сенс того, що Хільдегарда Бінгенська обґрунтувала в концепції "життєдайності". Із точки зору німецької містички, реалізація своєї життєвої сили є найкращою вдячністю Творцеві. При чому для Хільдегарди цвітіння рослин, наприклад, є такою ж реалізацією життєдайності, як і плекання чеснот людиною.

У багатьох творах про Св. Франциска дослідники намагаються підкреслити аскетизм містика, саме його вважаючи основою діяльності святого. Але, як слушно зауважує Гаусрат, тоді релігійність Франциска мало б чим відрізнялася від ідей похмурого аскетизму Вальда й Арнольда. Містика ж Франциска, навпаки, надзвичайно радісна. Франциск сам називає себе "комедіантом Бога" (*joculatore domini*) і славить Його творіння у провансальських піснях. При цьому, за свідченнями Томаззо Челанського, ці пісні й веселощі могли змінитися сльозами й жалощами до страждань Христа. Не варто шукати у такій поведінці виявів істеричних коренів містичного досвіду. Причини радше у надмірній заглибленості містика у свої переживання. Франциск не виголошує ідей, він переживає їх, як пізніше робитиме і Марджері Кемп. Радість Франциска, як і сльози Марджері, походять із одного джерела – із усвідомлення любові Господа як Творця світу та як людинолюбця, що пожертвував собою заради спасіння цього світу. У певному сенсі "життєдайність" також може розумітися як радість, оскільки є уславленням Творця Його творінням. Таку ж радість ми знаходимо у книзі "Одкровення Божественної любові" Юліани Нориджської. Аналізуючи свої видіння, Юліана намагається зрозуміти, яке послання хотів передати людству Бог. Із видіння й зі слів Ісуса, що переживає хресні муки, Юліана розуміє, що суть страждання – це любов, оскільки Ісус страждав би і помирав так часто, як це було б потрібно, бо любов не дала б Йому спокою. Другий висновок Юліани – страждання – це звернення любові у часі, бо сама любов нескінченно її перевищує. Третій смисл видіння – страсті Христові – це радість, оскільки світ тепер буде врятовано. Сам Господь у видіннях Юліани радіє. І

вказує на рану у своєму боці із веселістю, даючи зрозуміти містичці, що "Його серце, розколене навпіл", – запорука спасіння творіння [Юліана Нориджская. Откровения Божественной Любви. – М., 2010. – С. 157–164]. Нескінченна радість, бо нескінченна й безначальна любов Бога, такий висновок робить Юліана, тому постійно повторює слова, сказані їй Богом: "все неодмінно буде добре". Така ж радість переповнювала й Св. Франциска, сенс її був ідентичним – безначальність і неминущість любові. Отже, розуміння творіння як "слідів Бога у світі", розгадування його замислу – це питома настанова містицизму. Багато містиків долають її, приходячи до розуміння того, що тварне ніколи не допоможе зрозуміти Бога. Але це не означає, що творіння стає для них чимось нікчемним чи низьким, просто частка Божества, яка міститься у природі, – мізерна в порівнянні з тим, що прагне пізнати містик. Хільдегарда Бінгенська, Франциск Ассизький, Юліана Нориджська вважають любов основним принципом, що поєднує творіння, а отже, і людину з Богом, але Мейстер Екхарт говорить, що самої лише любові недостатньо. Вище любові – зреченість (відчуження), оскільки вона робить сприйнятливим лише до самого Бога, будучи вільною від всього створеного. Лише позбавившись всього створеного, можна наповнитись Богом. Але це минуле, тварне у будь-якому випадку необхідне. У проповіді "Марія і Марфа" Мейстер Екхарт розглядає три шляхи душі людини до Бога: по-перше, шукати Бога у всякому творінні; по-друге, підвестись над своїм "я", над всіма речами без волі й увявлення; по-третє, безпосереднє споглядання Бога в Його істинній сутності. Але третій спосіб не може бути доступний без перших двох. Йоганн Екхарт переконаний, що страждати і любити – це неодмінна риса людини, і навіть Ісус, поєднуючи у собі людську і божественну природи, не міг не страждати. Тому не може бути й такого святого, якому б скорбота не завдавала болю, а радість – розради. Зречтись тварного не означає відразу приступити до реалізації третього шляху, це недоступно нікому, а лише означає долучити свою волю до волі божественного провидіння, виконуючи все з охотою, але не зрікаючись чуттєвих справ. Отже, містичне вчення Мейстера Екхарта не суперечить ідеям Хільдегарди, Франциска чи Юліани, а навпаки, узгоджується з ними у розумінні світу створених речей як шляху до Бога, вказівника до Бога, хоча й не абсолютного, але необхідного. Таким чином, західний містицизм усвідомлює тварний світ як акт реалізації любові Творця до свого творіння. Для містиків сутнісно саме любов є образом Божим в людині, який вона має відшукати в собі та актуалізувати через світ.

Т. В. Труш, асист., КНУТШ, Київ

АНТИЧНО-ХРИСТИЯНСЬКИЙ ДІАЛОГ: АРІСТОТЕЛЬ – ІОАНН ДАМАСКІН

Людство почало філософувати, щоб позбутися свого незнання, заради розуміння та пізнання. Народжуючись із притаманних людині не-

спокою та допитливості, філософія намагається нічого не приймати на віру. Вона шукає основ, або як говорили греки, *ρίζματα πάντων*, коренів всього. В основі їх суджень лежало істинне філософське одкровення. Великий Платон говорив: "...в рід богів не дозволено перейти нікому, хто не був філософом і не очистився до кінця – нікому, хто не прагнув до пізнання" [*Платон. Федон* // Платон. Сочинения : в 3 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 48–51]. Тому розум філософа, буди посвяченим в досконалі тайнства, абсолютно справедливо сам поступово стає істинно досконалим. Продовжуючи думки Платона, його учень Арістотель говорить: "...із наук більша мудрість та, котра бажана заради неї самої і для пізнання, аніж та, котра бажана заради отримання із неї користі, ...та, котра має пріоритет, – у більшій мірі, ніж допоміжна, адже мудрому належить не отримувати настанови, а наставляти, і не він повинен підкорятися іншому, а йому – той, хто менш мудрий.... Філософія займається першопричинами, ця наука єдино вільна, бо вона одна існує заради самої себе" [*Аристотель. Метафизика* // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 67–69]. Філософія є божественна наука, яка може бути тільки у Бога. Через певну кількість віків Арістотеля наслідує християнський філософ Августин Аврелій, для якого філософія – "істинна краса" (Августин), бо любов до краси то є любов до мудрості. Філософи ж навчають або прагненню до мудрості, або самій мудрості, де вищою мудрістю є Бог, яким все створено, відповідно істинний філософ любить і Бога та вказує шлях до нього як до Вищої Істини, яка є джерелом всякої істини і початком буття для усіх речей.

Іоанн Дамаскін – відомий візантійський мислитель, продовжив традиції Арістотеля, підхопив думки Августина та створив чітку і вишукану систему християнської філософії. Третя частина твору "Джерело знань" Дамаскіна являє собою перший досвід систематичного викладення християнського богослов'я та філософії, де автор посилається на більш ранні подібні експерименти Орігена, Кирила Іерусалимського, Григорія Ніського, Діонісія Ареопігита. Цей твір є прикладом побудови системи, зразок ясності мислення та чіткості викладу, висвітлює основні філософські поняття і терміни, допомагає засвоєнню початків усілякого "смыслеутворення" та "смыслоразрізнення", а це в свою чергу дозволяє читачу перейти до вищого ступеня пізнання – вченню "про смысл знания та початок початків" (Іоанн Дамаскін). Для Іоанна Дамаскіна філософія – "корисна дисципліна", яка знаходить синтез "наук божественних та людських (земних)" (Іоанн Дамаскін), а це з одного боку зближує дві природи, які притаманні людині, а з іншого – дає більш широкі можливості для розуму людини. При цьому філософія та християнське богослов'я мають як спільні крапки перетину, так і свої особисті сфери. Визначення філософії та дослідження її меж Дамаскіним залишались класичними для всього Середньовіччя.

В Іоанна Дамаскіна філософія являє собою: "... пізнання сущого як такого, тобто пізнання природи сущого. І знову: філософія є пізнання

Божественних і людських речей, тобто видимого і невидимого" [Прп. Іоанн Дамаскин. Источник знания // Святоотеческое наследие. – М. : Индик, 2002. – Т. 5, Кн.1, Гл. III]. Також вона є пізнання світу духовного, і матеріального; вченням про смерть, тому мислитель повинен пам'ятати про скінченність всього сущого; філософія "... уподіблення Богу. Уподіблюємось же ми Богу через мудрість, тобто через істинне пізнання добра, а також через справедливість, ... через святість, котра вище справедливості, ... Філософія є мистецтво із мистецтв і наука із наук. Бо філософія є початок всякого мистецтва: нею усіляке мистецтво було винайдено і вся наука. ... Окрім того, філософія є любов до мудрості; Бог же є істинна мудрість. Таким чином любов до Бога є істинна філософія" [Там же]. Філософія вміщує в себе різні площини знання та методи, що використовуються різними дисциплінами, тому вона ділиться на дві взаємозалежні частини: теоретичну та практичну ("деятельную"). В свою чергу теоретична філософія складається із трьох розділів: богослов'я, вчення про природу, математики. Практична філософія "... вчить, як належить влаштовувати своє життя. При цьому, якщо вона виховує одну тільки людину, то називається етикою, якщо цілу сім'ю, то називається економікою, якщо ж ціле місто, то називається політикою" [Там же. – Гл. LXVII].

Людину ж Бог творить розумною, бо саме розумна та допитлива істота цікавила Бога на думку мислителя, але розум даний людині і для подальшого розвитку вже нею самою, прикладом чого є розвиток мудрості, наук, мистецтв. В концепції Іоанна Дамаскіна душа людини поділяється на розумну та нерозумну, перша володарює над другою. Такий поділ відображає поділ двох природ в людині та веде до чіткого розрізнення чуттєвого та раціонального пізнання. Чуттєве пізнання походить із того, яким цей предмет в дійсності, а раціональне – який цей предмет в розумовому уявленні. Та Дамаскіна більше приваблює дослідження першої частини душі – розумної, в якій знаходиться ум. Саме ця частина душі мислить та розмірковує, робить вільний вибір, передбачає майбутнє та грає головну роль у творчості. Для неї "не має нічого найбільш цінного, ніж пізнання, бо пізнання є світло розумної душі. Навпаки, незнання – є темрява" [Там же. – Гл. I].

Зрозуміло, що Іоанн Дамаскін багато в чому наслідує Арістотеля і Порфірія, та автор цього не приховує, навпаки він пише про те, що саме у цих "божественних" людей ми і можемо навчитися. Саме їх вчення ми можемо використати для пояснення християнських істин, а тому його діалектика впирається в християнську онтологію, і в решті решт завершується вченням про єдність протилежностей (проблемою трипостасності). Твір Дамаскіна постає учбовим посібником, який допомагає знайти правильні шляхи пізнання, підкреслює особливий зв'язок філософії та богослов'я; цей твір є особливим містком – діалогом між античною філософією та християнською філософією. Адже християнська філософія утримує в собі приховану "красу думки, тобто дух істини", заглибившись в котрий, ми знайдемо "скарб знання" (Іоанн Дамаскін).

"ДВА КРЫЛА" ЛЮБВИ МЕЖДУ МУЖЧИНОЙ И ЖЕНЩИНОЙ: ВОСТОЧНОПАТРИСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

*"Чем больше смотрю на личность, которую люблю –
тем больше мне хочется ее любить"*
Григорий Богослов. "Похвала девству"

Мыслители уже с древних времен осознавали, что фундаментальным показателем человеческой жизни есть любовь. Только через нее сознание человека выходит на новый уровень не только инстинктивно-потребительского существования, но и действительной актуализации жизни. Не есть исключением и философы Средних веков, в частности, восточные Отцы Церкви.

Восточнопатристическая традиция в контексте понимания любви к противоположному полу выделяет два аспекта:

- любовь как влечение;
- любовь как таинство.

Что касается первого аспекта, то Василий Великий говорит, что "любовь (στοργή) между мужчиной и женщиной- это высшая степень дружбы, которая заключается в сильном притяжении любящего и того, кого он любит [PG 31, 1144С]. Можно предположить, что глава каппадокийской школы в данном случае последовал аристотелевской концепции дружбы и любви, которая изложена в "Никомаховой этике", согласно которой любовь производна от дружбы, и любовь является лишь составной дружбы [Жмир В. Возлюби? // Філософська думка. – 2005. – № 5. – С. 132]. Не нужно ставить в вину, что патрист таким образом "сужает" любовь как таковую. Нет, он просто зная хорошо человеческую психику отмечает, что любовь к лицу противоположного пола возникает через дружеские отношения, которые затем перерастают в нечто большее, чем просто дружба – в любовь.

Восточный патрист продолжает, что "влечение мужчины к женщине есть наиболее природным для телесной составной человека. Это самое сильное и самое стремительное желание, что только возможно в человеке [PG 31, 1324А]. Это стремление возникает из-за того, что ища свою половинку и найдя, человек познает самого себе, окружающий мир и самого Бога. Украинский исследователь В. Даренский объясняет это тем, что согласно патристической философии любви для того, чтобы полюбить невидимое, нужно полюбить видимое [Даренский В. О богословском смысле коммуникативной природы // Человек. История. Весть / сост К. Б. Сигов. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 108].

Выдающийся современный ученый С. Аверинцев говорит по поводу того, что без Другого (Другой) нет спасения; путь к Богу, согласно восточнопатристической традиции – через образ Божий, то есть через

ближнего (ближнюю) [Аверинцев С. Брак и семья: Несвоевременные опыт // Аверинцев С. София-Логос. Словарь. – К.: Дух и Литера, 2007. – С. 800]. Поэтому "в каждой любимой нами личности, мы встречаем Бога. Человеческая любовь есть пропедевтикой любви к Богу" [Франк С. С нами Бог // Тракаты о любви. – М. : ИФ РАН, 1993. – С. 123].

Один из аспектов любви как влечения, который осмысливали в своих размышлениях восточные Отцы Церкви является то, что любящие смотрят друг на друга как в вечность (*sub specie aeternitatis*), а потому идеализируют и обожают друг друга. Объясняя этот феномен, один из них, Григорий Нисский в "Точном изъяснении Песни песней Соломона" пишет: "главная задача глаз – любить" [PG 44, 920B], а Григорий Богослов, поддерживая мнение предыдущего патриста замечает, что любовь – есть чувство, сконцентрированное в одной точке, постоянное созерцание образа любящей личности, нежелание оторвать взгляд от этого образа и обратить на что-нибудь другое [PG 37, 520A] Любовь есть действительно созерцательное состояние, при котором человек глядя на другую личность видит в ней, за пределами ее внешних черт, несмотря на звуки ее голоса, невзирая ни на что, какую-либо глубину, которая для него является красотой [Митрополит Антоний Блум. Таинство любви. – М. : Ковчег, 2010. – С. 175].

Относительно любви как таинства, то Василий Великий подчеркивает, что "любовь есть чудо", ведь апостол Павел пишет в одном из своих посланий, что она "является большой тайной" (Еф. 5, 23). Действительно, любовь возникает именно тогда, когда некая невидимая рука снимает покров, открывая красоту, которую другие не смогли уловить. То, что непосвященным кажется привычным и таким, который не содержит таинства, для любящих становится единственным и таинственным. Отсюда любовь не слепая, но всевидящая [Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. – М. : Лепта, 2008. – С. 187].

Другой восточный патрист, Григорий Богослов, показывая таинственность любви пишет: "Связаны узами любви, заменяем мы друг другу и руки, и слух, и ноги. Эта любовь слишком слабого делает вдвое сильнее, получает большую радость тем, кто немощен" [PG 37, 522B]. Любя, мы становимся сильнее, благодаря тому, что мы не одни в этом мире, мы осознаем, что есть тот человек, на которого можно действительно положиться, который может разделить с нами как скорби, так и радости.

Святитель Иоанн Златоуст особым образом изображает уязвимость любви мужчины к женщине: "с женой говори только с любовью... На земле нет для тебя ничего дороже ее любви и нет ничего оскорбительнее, чем с ней спорить. Скажи любимой: "Если бы мне и пришлось потерять все или же если мне грозила смертельная опасность, это ничто, пока между нами есть мир и согласие..." Иногда вторая половина может сказать: "Я еще не пользовалась твоим имуществом, но одеваюсь в свое приданое, что ты мне дал?" Тогда ответь ей с лас-

кой: "Как странно ты говоришь? Какая обида хуже этой? И тело твое уже не принадлежит тебе, а ты говоришь о "твоих" и "моих" вещах. Ведь мы с тобой уже не двое, а одно целое, а ты хочешь, чтобы то, чем мы владеем, было поделено пополам? Все что здесь – твое, как и сам я полнотью" [PG 62, 146].

Таким образом, сделав очень краткий обзор идеи любви между мужчиной и женщиной в творческом наследии восточных Отцов Церкви можно сказать, что данная разновидность любви есть началом пути человеческой любви, которая идет к Богу. Любовь к противоположному полу, по их мнению, имеет "два крыла", которые ни в коем случае не противоречат друг другу, а наоборот взаимодополняют друг друга.

Н. С. Щербина, студ., КНУТШ, Київ
NS_S15@bigmir.net

НАТУРФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ МЕДИЧНОЇ СПАДЩИНИ ГІППОКРАТА. ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДСЬКІ ТЕМПЕРАМЕНТИ

Гіппократ – видатний представник еллінської науки, "батько" медицини, засновник Косської медичної школи, автор і натхненник багатьох творів з лікарського мистецтва, що увійшли до так званого "Гіппократичного корпусу". Знаменною пам'яткою його вчення є "Клятва Гіппократа", що стала підґрунтям присяги, яку проголошують сучасні лікарі. Його творчий доробок завжди викликав жвавий науковий інтерес і медиків, і філософів, серед яких В. І. Павлов, В. П. Карпов, Ф. Р. Бородулін, Т. С. Сорокіна, В. Ярошевський, С. Геккер, В. Йегер, Я. Стреляу, Дж. Томсон, М.-Л. Уест, Е. Littré, Y. Harrig, Ch. Singler тощо. Але й досі немає узгодженої думки щодо впливу на великого лікаря тогочасної філософії і його відповідних уподобань.

У тезах автор торкнеться двох питань, пов'язаних з теоретичною спадщиною Гіппократа: про зв'язок філософії і медицини в доробку видатного медика; вчення про людські темпераменти.

В істориків науки і філософії існують різні погляди на взаємозв'язок філософії та медицини Стародавньої Греції. Одна історична реконструкція стверджує, що філософія ранньої класики містила в собі усі тогочасні науки (Цельс). Інша традиція переконує, що саме лікарська практична майстерність з її тонкими спостереженнями під впливом іонійської натурфілософії поступово перетворилася на медичну науку (В. Йегер). Тогочасна філософія шукала "фюсис", "природу" існуючого, зміни якої забезпечували різноманіття світу. Вона шукала загальне як закон, щоб усвідомити його одиничні прояви. І саме в медицині, коли йшлося про "природу" людини, термін "фюсис" був застосований найбільш плідно. Як лікар-практик Гіппократ також звертається до цієї теми, але не так, як деякі філософи. Він категорично не погоджувався з абстрактною позицією останніх, що лікувати можна без конкретних знань в медицині: "Деякі

лікарі та софісти [= "філософи"] стверджують, що не може знати медичне мистецтво той, хто не знає, що є людина, і що саме це має пізнати той, хто збирається правильно лікувати людей... Я ж думаю, що все, сказане або написане лікарями та софістами про природу, меншою мірою належить до медичного мистецтва, ніж до мистецтва живопису. Я вважаю, що дізнатися щось точне про природу неможливо більше нізвідки, крім як з медицини,... а до цього – нічого й думати (я розумію отримання точних свідчень про те, що є людина, і через які причини вона виникає...) [Из трактата "О древней медицине" // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Д. Рожанский. – М. : Наука, 1989. – С. 565].

На прикладах медицини Гіппократ досліджує співвідношення "фюсис" і "техне". Він переконує, що мистецтво ("техне") лікаря досягає досконалості лише на практиці. Але для цього потрібно знати природу ("фюсис") норми, тобто здорового організму, щоб розпізнати хворобу як відхилення від неї. Отже, тільки на основі знання "фюсис" можна будувати успішне медичне "техне".

Докладно вивчаючи і високо оцінюючи спостереження відомого лікаря, Платон посилається на його методику (в низці діалогів ("Горгій" "Теетет" тощо) і "вважає мислення Гіппократа фактично філософським" (В. Йегер).

З іншого боку, в медичних творах "Гіппократівського корпусу" помітний вплив конкретних філософських шкіл. Трактат "Про седмиці", написаний поза сумнівом, під впливом піфагорійської філософії числа. Він починається з твердження, що форма світу, всіх окремих речей, які містяться в ньому, в тому числі, людського організму мають "седмирічну" природу [Див. Там же. – С. 552]. Серед наведених прикладів – сім основних частин людського обличчя, тіла, душі, а також аргументація "правильного" (і неправильного) терміну пологів за допомогою "гармонійної пропорції" Піфагора: "Справді, у семимісячних перше число – 35 – складається з 6, 8, 9, 12, крайні з яких відносяться між собою як 1:2 та утворюють октаву. А у дев'ятимісячних перше число складається з гармонічних чисел 6, 9, 12, 18, крайні з яких відносяться як 1:3. У проміжку між ними нема ніякої іншої гармонійної пропорції, так що, зважаючи на відсутність гармонії, восьмимісячні, звичайно, нежиттєздатні" [Прокл. Комм. к "Государству", т. II, с. 34, 25 сл. // Там же. – С. 396].

Щодо другого питання. Психологи вважають Гіппократа засновником вчення про темпераменти. Проте самі назви темпераментів: сангвінік, флегматик, холерик, меланхолік Гіппократ не згадував у своїх трактатах, вони були запропоновані пізніше. Натомість він писав про рідини, які переважають у людині, впливаючи на характер поведінки. Свою концепцію чотирьох темпераментів Гіппократ побудував в основному саме на натурфілософських дослідженнях, тобто через порівняння однієї із чотирьох рідин в організмі людини: "Тіло людини має у собі кров, флегму, жовч жовту та чорну: вони складають природу тіла, через них [людина] відчуває біль або здорова" [Из трактата "О природе человека"

// Там же. – С. 564]. Також Гіппократ стверджував, що вони жодним чином не схожі між собою ані за виглядом, ані на дотик. А, отже, жодна з них не схожа на іншу "їх якісні види поділені згідно з природою та ані флегма зовсім не схожа на кров, ані кров – на жовч, ані жовч – на флегму" [Там же]. Відповідно до переваги цих чотирьох елементів у людині можна провести паралелі: перевага крові (лат. *sanguis*) – сангвінічний тип, перевага флегми (грец. *phlegma*) – флегматичний тип, перевага чорної жовчі (грец. *melain chole*) – меланхолічний тип, перевага жовтої жовчі (грец. *chole*) – холеричний тип.

Тільки у Новий час психологічна характеристика зазначених типів темпераментів була систематизована І. Кантом. Проте у своїх тлумаченнях Кант припустив змішування рис темпераменту та характеру. Німецькому психопатологу Е. Кречмеру, який визначав темперамент через основні конституціональні типи тілобудови, належить спроба розробити морфологічну теорію темпераменту. Великий внесок у дослідження типів темпераментів у людей зробив І. П. Павлов, Я. Стреляу, В. Ярошевський, які аналізували взаємозв'язок типів будови тіла і типів темпераментів.

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

П. М. Бартусяк, асп., ВНТУ, Вінниця
bartysiak@yandex.ru

ТЕРМІНИ *ENVELOPPER* (ОБГОРТАТИ) І *DÉVELOPPER* (РОЗГОРТАТИ) **У ФІЛОСОФІЇ ЛЯЙБНИЦА**

Терміни *envelopper* і *développer* є вельми значущими для розуміння Ляйбницевої філософії, передати які точно і влучно потрібно для вироблення стандартів українських перекладів філософської класики. Ми розглянемо російські (Є. М. Боброва) і англійські переклади (Р. Лата, Дж. МакДональд Роса, Д. Бенета) "Монадології" і порівняємо варіанти цих термінів із тими, які пропонуємо ми.

У § 13 "Монадології" Ляйбніц пише про деталізованість, яка повинна *обгортати* множинність в єдності чи у простій субстанції. У російському перекладі твору термін передано через *обнимать*, у англійському Лата *involve* (включати, обкутувати), Роса *include* (містити у собі, охоплювати, включати), Бенет передав термін парою *bring..., within* (*нести* множинність у *рамках* єдності простої субстанції).

У § 14 ідеться про перехідний стан, що обгортає множинність в єдності чи у простій субстанції, який є перцепцією. Тут також використано *обнимать*. В англійських варіантах Лата і Роса відповідно *involves* і *includes*, у Бенета *incorporates and represents* (включає до складу і уявляє).

А у § 16 про те, що наймізерніша думка, усвідомлена нами, обгортає розмаїття в об'єкті. І знову *обнимать*. Варіант Лата: *involves*, Роса: *includes*, Бенет використовує *involves*.

У § 31 говориться про принцип суперечності, завдяки якому ми вважаємо хибою те, що обгортає суперечність. Тут використано *скривать*. У Лата, Роса і Бенета: *involves*.

У § 37 у контексті деталізованості використовується не *обнимать*, як було у § 13, а *скривать*. У Лата: *involves*, у Роса: *includes*, у Бенета: *involving*.

У § 54 уже послугуються словом *заключатъ*, а ідеться про світ і міру досконалості, яку він обгортає. Лата і Бенет використовують: *contains* (містити), Рос: *includes*.

У § 73 іменик *enveloppe* перекладений через *свертывание*, що уже відносно більше відповідає значенню французького слова. У Лата: *envelopments*, у Роса: *infolding* (вкладати), у Бенета: *envelopment*. У цьому ж параграфі, антонім *développement* передано через *развитие*, що філологічно звісно правильно, однак у контексті філософії Ляйбніца *développement* – це *розгортання*. Відповідно у Лата: *developments*, у Роса: *unfolding* (розскладати), у Бенета: *development*.

У § 61 *développer* передано через *раскрыт*. У Лата: *unroll* (розгортатися), у Роса: *unfold*, у Бенета: *bring out* (виявляти).

Ми акцентували передусім увагу на російських варіантах, оскільки саме через них формується розуміння Ляйбніцевої філософії в українській філософській спільноті. Бачимо, що і англійські варіанти не надто вдалі, хоча термінологічні ресурси англійської мови дозволяють автентично відтворювати оригінал, через очевидну однокореневість.

Щоб створити адекватні українські відповідники важливо:

- підкреслити принцип *індивідуалізму*, якого дотримувався Ляйбніц. У природі, як він пише у § 9 "Монадології", ніколи не буде двох абсолютно схожих істот; будь-яка монада мусить відрізнятися від інших. Відповідно, хай якою мізерною буде частина, вона *обгортає* іще інші, інші індивідуальності; деталізація прямує у нескінченність. Саме *обгортає*, що передбачає неодмінно *розгортання*;

- підкреслити принцип *безвіконня*. Якщо використовувати російське *обнимать*, то це не вказує на *безвіконня*"; *обійняте* зовнішньо вразливе, так би мовити піддається впливу, що у монадології Ляйбніца неприпустимо. Щодо *скривать* і *заключатъ*, певна річ умова *безвіконня* дотримується, однак *приховане* і *поміщене* не обов'язково покине своє звичне середовище, що суперечить поступовості у розвитку через розгортання усього живого, чого придержувався Ляйбніц;

- підкреслити *динамізм* всесвіту. Монада світ не *скриває*, ні *заключає*, монада світ обгортає, останній, виражений однією із монад, неод-

мінно розгорнеться з часом, і з часом отримає нову оболонку, нове *обгортання*, і, як наслідок, нове вираження. У "Принципах природи..." Ляйбніц пише: "Не лише душі, але також і тварини є невиникненими і незнищеними: вони лише розгортаються, згортаються, прибирають нову оболонку, позбавляються її, трансформуються" [*Ляйбніц Г. В. Ф. Принципи природи і благодаті, засновані на раціо: (Les principes de la nature et de la grâce, fondées en raison)* // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С. 33].

Якщо використовувати варіанти, на кшталт російських і деяких англійських, стає зрозуміло, чому виникають такі питання, як от у Софії Гонноверської, матері королеви Софії Шарлоти, з котрою Ляйбніца зв'язувала тісна дружба: "Одного не можу збагнути, як одиниця (монада) може вміщувати у собі те, що не вміщує сукупність одиниць. Я завжди думала, що чотири талера більше, ніж один".

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

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ШЕЛІНГОВОЇ ФІЛОСОФІЇ МИСТЕЦТВА

Для Ф. В. Й. Шелінґа тема мистецтва була не просто даниною часу. Завершуючи нею свою систему трансцендентального ідеалізму мислитель не просто слідує кантівській традиції використовувати мистецтво в якості перехідної ланки між сферами теоретичного й практичного розуму. Для нього мистецтво постає перш за все найдосконалішим втіленням діалектичності людського буття. Тому Шелінґ вдається до розбудови філософії мистецтва, де останнє виступає самоцінною метою і отримує прояснення через своє інше. Співвідношення філософії й мистецтва мислитель пов'язує з формою закону універсуму – загальної протилежності реального та ідеального. Вона настільки абсолютна, що навіть на межі, де зникають протилежності явища, діалектичне співвідношення кінцевого й безкінечного повертається в якості потенції. Подібне співвідношення має місце між філософією й мистецтвом, які можна співставити як ідеальне та реальне. Ідеальне – це завжди вище відображення реального, відповідно й філософія є вищим способом освоєння світу. Фактично лише вона дає абсолютне знання про мистецтво. Розбіжність між ними полягає в тому, що філософія відтворює абсолютне в первообразі, мистецтво – у відображенні. Призначення філософії полягає в тому, що лише вона спроможна виявити абсолютне в окремому. Саме тому розгляд мистецтва в якості віддзеркалення абсолюту Шелінґ називає *філософією* мистецтва. Предметом вивчення останньої є не мистецтво саме по собі, а універсум або *Все* в образі мистецтва.

Зважаючи на специфіку предмету вивчення Шелінґ вважає, що найбільш адекватним способом дослідження в цій царині буде *конструювання*. Свій вибір мислитель аргументує тим, що конструюванню підлягає все те, що може в якості відображення показати першообраз. Окрім філософії першообраз може продемонструвати, щоправда інакшим чи-

ном, мистецтво. Воно в недосконалій формі схоплює першообраз дійсної речі і з притаманною лише йому довершеністю відтворює в світі відображень інтелектуальний світ. Яскравим прикладом тут може виступити музика (ритм першообразів природи і самого універсуму) та пластика (об'єктивно подані першообрази органічної природи).

Безумовним принципом, на який має спиратись філософія мистецтва, є принцип *безкінечного*. Якщо для філософії абсолютне є першообраз істини, то для мистецтва – першообраз краси. Шелінґ ставить собі за мету довести, що істина й краса – це лише два різних способи споглядання єдиного абсолютного. Наступне питання, що цікавить мислителя, яким чином стосовно мистецтва відбувається перехід єдиного й абсолютного в множинне й різноманітне, тобто як із загальної й абсолютної краси можуть з'явитись особливі прекрасні предмети. Проблему плюральності досить успішно вирішує філософія. Багатоманіття єдиного слід шукати в першообразах, котрі існуючи у формі ідей радше стверджують, а не заперечують його. Мистецтво різниться від філософії лише тим, що сприймає ідеї *реально*. Виходячи з того, що ця ідеальна реальність і є матерією всієї художньої творчості, стає зрозумілим, що принцип безконечності є первинно заданим мистецтву. Адже його дійсність розгортається лише у взаємодії протилежностей, в їх протистоянні один одному. Саме в цьому мистецтво уподібнюється філософії, що дає підстави стверджувати Шелінґу про наявність своєрідного паралелізму між ними. Подібно до того як філософія розпадається на ідеальний та реальний ряд, так і мистецтво структурно неоднорідне. Воно знаходить свій вираз в образотворчій та словесній формах, які є знаками реального та ідеального.

Щоб детальніше прослідкувати механізм конкретизації мистецтва Шелінґ вдається до застосування принципу конструювання. Мистецтво відкривається не лише через взаємодію протилежностей, воно також деталізується і в часі. Хоча темпоральна релятивність й применшує вирішальну роль протилежностей, але разом з тим вона відкриває інший бік феномену мистецтва – його історію. Спираючись на фактор історичності Шелінґ виокремлює дві типологічні гілки – античне та нове мистецтво, які сутнісно містять в собі формальну протилежність мистецтва. Разом з тим мислитель зазначає, що попри видиму обмеженість і недосконалість застосування часового протиставлення при аналізі творів мистецтва, саме історичності останнього вдається привести конструювання до завершеного вигляду. Адже тільки історія мистецтва може унаочнити динаміку його безпосереднього відношення до цілей універсуму. Саме в ній відкривається сутнісна і внутрішня єдність всіх творів мистецтва, а античне й нове виступають не стільки типологічними протилежностями скільки різними іпостасями вияву генію.

Фактично цим визначенням Шелінґ підбиває підсумки щодо завершення завдання заданого принципом конструювання загальної ідеї мистецтва, яка полягає в тому, що мистецтво являється реальним зображенням форм речей самих по собі або форм першообразів. Разом з тим

філософ окреслює наступний етап дослідження – конструювання мистецтва за матеріалом і формою. І якщо мистецтво є зображенням форм речей, якими вони є самі по собі, то загальна матерія міститься в самих першообразах.

Першим кроком конструювання форм мистецтва Шелінґ обирає аналіз образотворчого мистецтва як реального. Реальний світ є промовленим, застиглим словом, що різниться від мовлення Бога. Відносно поезії образотворче мистецтво є лише словом, що померло. В межах образотворчого мистецтва філософ виділяє три основні форми: музику, живопис і скульптуру. Позиціонуючи музику в своїй класифікації він відступає від усталеної тогочасної точки зору на розподіл мистецтва.

Принцип конструювання стає в нагоді мислителю навіть при розгляді окремих видів мистецтва. Аналізуючи кожен з них він звертається до потрібного шляху їх реконструкції. Характеристику окремих видів мистецтва Шелінґ починає з музики, як позбавленого образів відображення ритму і гармонії світу явищ. При її розгляді філософ обмежується загальними визначеннями, не вдаючись до історичної конкретизації. Першою формою мистецтва, що відтворює образи і зображує особливе, часткове у загальному, є живопис. Мислитель дає досить ґрунтовний виклад значення рисунку, світлотіні, колориту. Поряд з рисунком величезне значення має світло. Синтезуючим відносно музики та живопису є такий вид мистецтва, котрий максимально увібрав принцип тілесності – пластика.

Серед багатьох мистецьких форм є одна, яка за своєю суттю найбільш втілює протилежність. Це світ поезії, котрий навіть структурно закріплює суперечність. Згідно з Шелінґом в поетичному дусі завжди іманентно лежить протидія піднесеного й ницього, минулого й сучасного, людського й божественного. Поезія на відміну від образотворчого мистецтва відтворює абсолютне в загальному, ідеальному або ж у мові. Мистецтво слова – це мистецтво вищого порядку, чиє формоутворення теж є залежним від взаємодії ідеального та реального. На підставі цього Шелінґ виводить наступні види поезії: лірику (прояв утілення ідеального в реальному), епос (реального в ідеальному) і драму (синтез реального й ідеального, кінцевого й безкінечного). Аналізуючи більш конкретно кожен з видів поезії Шелінґ демонструє неабиякі знання в галузі античної та новочасної літератури, роман як продукт останньої також не лишається поза увагою філософа. Шелінґ поряд з романтиками одним з перших спробував вивести теорію роману. Звертаючись до творів Сервантеса та Гете, яким надає перевагу з-поміж інших, він доходить висновку, що роман це не просто різновид епічного мистецтва, а синтез епосу з драмою. Щодо драми, то тут Шелінґу теж є що сказати. В галузі драми трагедія є виразником духовного конфлікту й узаasadничується діалектикою свободи й необхідності.

Специфікація мистецтва в Шелінґа базується на протиставленні ідеального та реального, але кожну з позицій протилежності можна деталізувати. Конкретизацією реального є природа. Питання місця природи в мистецтві для філософа давно вже вирішене – вона ідеал, а не взірєць.

ОСОБЛИВОСТІ ЧЕСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ДОБИ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ

У XIX столітті завершується процес формування слов'янських націй. Він співпадає із періодом підйому національно-культурного руху слов'ян, із зростанням їхньої національної свідомості й знаходить своє відображення у такому культурному феномені як слов'янське національне Відродження. Епоха національного Відродження синхронізує націєтворчі процеси у слов'ян із загальноєвропейським поступом національної ідеї. Слов'янське національне Відродження бере початок на чеських територіях, які на той час були більш економічно розвинуті, ніж інші слов'янські землі.

Доба національного Відродження знаменує початок нової епохи у філософській думці Чехії: після тривалої перерви друкуються чеськомовні філософські праці. Першими філософськими творами доби національного Відродження стали роботи Ф. Палацького "Оглядова історія естетики" та "Наука про прекрасне"; започатковуються дослідження в галузі філософії нації та філософії історії, які відображають процес формування національної самосвідомості. Зокрема, в цей час розробляються дві концепції чеської нації.

Автором мовної концепції нації вважається Й. Юнгман, філолог, один з чільних представників чеського національного Відродження. Він, за визначенням Ф. Палацького, навчив чехів "мислити по-старочеськи і по-новоєвропейському водночас". У роботі "Про класичність літератури та її значення" Й. Юнгман виокремлює дві головні форми вираження національної самосвідомості – історію та мову (літературу), що є витворами національного життя. Історія чеського народу глибоко проникає в історію Європи. Він належить до давнього славного слов'янського народу. Чехи – це народ, який любить землеробство, торгівлю, мистецтво та мирне життя, проте, здатен протистояти іноземним завойовникам, прославляючи себе хоробрістю. Друга ознака національності – мова (література), яка, на думку Юнгмана, більш важлива ніж перша. Національна література є засобом збереження національності, завдяки їй зберігається мова, навіть тоді, коли народ вже зникає. Довговічність нації закладається національними героями – поетами, ораторами, істориками. У літературі народ переживає сам себе і духовно ніколи не помирає. Тому, як прихильник концепції мовного націоналізму, Юнгман закликає відстоювати свою літературу. "Це закон, який диктується розумом та досвідом народам, що хочуть залишатись народами" [Юнгман Й. О класичности литературы и ее значении // Антология чешской и словацкой философии. – М. : Мысль, 1982. – С. 232].

Другу концепцію чеської нації запропонував Б. Больцано, математик, логік, філософ. Засадничим для його філософії народу та нації був ін-

ший різновид патріотизму, який ґрунтувався на моральних та державних цінностях. "Для католицької етики Б. Больцано (яку не поділяла церковна верхівка поч. XIX ст., визнаючи його дисидентом, якщо не еретиком) головним імперативом є поведінка, наслідком якої має стати всезагальне добро, неподільне ні за расовими, ні за національними, ні за територіальними критеріями" [Гланц Т. Чешская версия языкового строительства: Национальное возрождение и его остаточные идеологемы // НЛО. – 2004. – № 68. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/68/glan.html>].

Ідеї Й. Юнгмана підхоплює історик, філософ та політик Ф. Палацький, який сформулював одну із засадничих ідей чеського національного Відродження: бути "ренесансом" старих цінностей й національною програмою майбутнього. Історичні розвідки Ф. Палацького відіграли важливу роль у розвитку чеської культури та національного руху. Він започаткував новий підхід до національної історії й розробив цілісну філософію чеської історії. Власне бачення чеської та світової історії Палацький виклав у багатотомній праці "Історія народу чеського в Чехії та Моравії". Головна риса чесько-моравської історії, полягає у тривалому зіткненні з римським та німецьким духом. Історія Чехії ґрунтується переважно на зіткненні та взаємопроникненні слов'янського та німецького духу.

У чеській історії Палацький виокремлює три головні епохи: давню, середню та новий час. Вершини своєї історичної значущості чехи досягли в середню епоху, що є найважливішим періодом національної історії, адже тоді розгорнувся гуситський рух. Романтизуючи чеську минувшину, Ф. Палацький окреслює особливу місію чехів, що визначається історичним та географічним становищем Чехії, яка є серцем і центром Європи – "бути мостом між німцями та слов'янами, між сходом і заходом в Європі" [Палацький Ф. История народа чешского // Антология чешской и словацкой философии. – М. : Мысль, 1982. – С. 269]. Під впливом романтичної концепції історії Ф. Палацького у чеському суспільстві поширюється теорія "одвічної чесько-німецької боротьби", що згодом знаходить продовження у працях Т. Г. Масарика.

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

РОМАНТИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ІРОНІЇ

Романтизм як "естетична метафізика" (Г. Гадамер) відкидає прагнення логоцентризму гранично раціоналізувати всі виміри буття людини і розглядає прагнення розуму вийти за межі досвіду як "шахрайську іронію" (Й. Гете). На противагу цьому, романтична іронія, відштовхуючись від фіхтеанської тези про абсолютного суб'єкта, стає "нескінченною негативністю" і принципом "трансцендентального буффо" (Ф. Шлегель). Іронія стає смислотвірним принципом не лише для фундатора йенсько-

го романтизму, але і й для інших романтиків, а також неоромантиків. Е. Гофман визначає її як "засіб зібрання світу у цілісність", а К. Зольгер – "сферу взаємопереходу ідеї й дійсності".

Теоретичне обґрунтування принципу романтичної іронії ми знаходимо перш за все у Фрідріха Шлегеля в його фрагментах, які були надруковані в часописах "Лікей" та "Атеней". "Існують давні і нові поетичні творіння, цілковито пронизані божественним духом іронії, – говорить Ф. Шлегель, – в них живе дух справжнього трансцендентального буффо. З внутрішнього боку це настрій, який з висоти оглядає всі речі і безконечно піднімається над усім обумовленим, в тому числі і над своїм власним мистецтвом, чесною чи геніальною; це мімічна манера звичайного італійського буффо" [*Шлегель Ф.* Із "Лікейських фрагментів" // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – С. 189]. Таким чином, іронія тут розуміється Ф. Шлегелем як спосіб художнього вираження трансценденталізму, тобто виявлення нескінченної переваги творця над всім тим, що створено ним, нескінченної переваги суб'єктивності над створеним нею об'єктом – у даному випадку над власним твором. Митець іронічно ставиться до всього зображуваного, бо він постійно усвідомлює невідповідність задуму і його реалізації, невідповідність нескінченності своєї суб'єктивності та її скінченного вираження у творі. Іронія тим самим, за задумом Ф. Шлегеля, повинна ніби знімати цю скінченність, бо вона різко підкреслює невідповідність, не даючи забути про неї, не даючи "заспокоїтися в скінченності".

Іронія у романтичній трансформації раціоналізму стає інструментом заперечення всіх авторитетів і традицій як античних, так і класичних, та рефлексивною дистанцією, яка дозволяє романтику зануритися в історію або мистецтво, але не дозволяє зробити остаточний вибір. Іронія підносить митця над своїм творінням, але, з іншого боку, зумовлює "трагедію естетизму" (П. Гайденок) і, врешті-решт, романтизму взагалі (Ф. Степун). Отже, відчай починає переважати над смішним, песимізм над оптимізмом, цинізм над гумором. Іронія для некласичної філософії стає вираженням "історичної хвороби" (Ф. Ніцше), виявляє жах перед майбутнім.

Негативні наслідки ексцентричної пози іроніка зазнали раціоналістичної й екзистенціальної критики. Перша розглядала іронію як крайню форму суб'єктивності у її поверхневому розумінні (Г. Гегель), друга – як форму вираження суперечності з дійсністю (С. К'єркегор), а не вирішення цієї опозиції, як вважали романтики. Ці протилежні за змістом стратегії критики поєднує те, що вони хоча і віддають належне "негативній нескінченності" суб'єкта (вона є "вирішальною інстанцією в питаннях про істину, право, обов'язок" навіть у автора "Феноменології духу"), але залишають іронію на нижчих щаблях розвитку духу: Г. Гегель – мистецтва як вихідного пункту Абсолютної Ідеї, С. К'єркегор – естетичній стадії шляху людини до Бога. Відрізняється екзистенціальна критика від раціоналістичної тим, що переводить іронію з позиції свідомості у спосіб існування людини, що відкриває можливості некласичного розуміння іронії.

ДВА ДЖЕРЕЛА КОНЦЕПЦІЇ ЧУТТЄВОГО СПРИЙНЯТТЯ В КЛАСИЧНОМУ ЕМПІРИЗМІ Дж. ЛОККА

Чуттєве сприйняття або ж емпіричний досвід виступає у Локка як невід'ємний компонент людського знання, а отже, в цьому сенсі теза "Всі знання випливають з відчуттів" відповідає тезі "Всі знання отримуються з досвіду". І не дивує той факт, що коли була зроблена спроба встановлення того, яким саме чином ідеї з'являються в свідомості, про узгодження філософії Локка і Декарта навряд чи можна було б говорити. Декарт непохитно притримувся концепції вроджених ідей, а Локк, навпаки, заперечував будь яку форму вродженості і намагався довести, що ідеї надходять завжди тільки з досвіду.

Очевидно те, що англійська емпірична традиція (зокрема Ф. Бекон та Т. Гоббс) та Декартові "вроджені ідеї" (як така концепція, яка спонукала Локка до обурення та різкої критики) є компонентами, з синтезу яких бере свій початок новий емпіризм Локка. Підсумовуючи вищесказане можна зауважити щодо наступних положень філософської концепції Локка.

Так, відомо, що, за Локком, не існує вроджених ідей і принципів. Жоден людський розум, яким би потужним він не був, не здатен генерувати будь-яку абсолютно нову ідею, або ж нігелювати, тобто знищити вже існуючу, наявну в розумі ідею. І наступним пунктом, в підсумку попереднього, має бути твердження про те, що єдиним джерелом, і, одночасно, межею розуму є досвід.

Природним є те, що постановка такого питання потребувала подальшого розвитку думки в напрямку розділення предмету, а саме того, що являло собою виділення поряд з об'єктами зовнішнього досвіду особливий внутрішній об'єкт знання – пізнавальної здатності людини цілому, – розум. За Локком, розуміння схоже на око: воно надає нам можливості бачити та сприймати об'єкти, але потрібно докласти великих зусиль щоб ще й спрямувати погляд на самого себе, потрібні великі мистецтво і праця для того, щоб "поставити" предмет на відстані і спрямувати його ж погляд на самого себе, зробити себе його об'єктом у своєму власному сприйнятті.

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 – внутрішній досвід, рефлексію. Таким чином, згідно з філософією Локка, досвід має ніби-то два виміри: чуттєвий, який є зверненням до зовнішнього світу; раціональний, що по-суті є рефлексійним вектором власної пізнавальної діяльності.

На думку Локка, якщо ми повністю зможемо дослідити ці два джерела та їх різноманітні форми, тоді можна побачити, що вони містять весь запас ідей і в нашій душі (або в розумі) немає нічого, що надходило б

якимось іншим шляхом або з іншого джерела. Локк закликає до достеменного вивчення людської свідомості та запевняє нас в тому, що за умови наявності цілеспрямованої уваги та присутності відвертого бажання досягнення цілі в справі дослідження самого себе, кожен буде мати змогу пересвідчитися в істинності тверджень англійського філософа щодо змісту і структури людської свідомості.

О. І. Демська, студ., КНУТШ, Київ

КОМЕНСЬКИЙ ТА СКОВОРОДА: ІДЕЯ ІСТИННОГО ЩАСТЯ

Пошук істинного щастя в житті та його осягнення – важливий аспект у філософських концепціях різних епох. Дана робота зосереджена на компаративному аналізі творів двох видатних мислителів: чеського педагога, філософа XVII ст. Яна Амоса Коменського та його роботи "Лабіринт світу й рай серця" і українського мандрівного філософа, педагога XVIII ст. Григорія Савича Сковороди та його трактату "Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті (Розмова дружня про душевний світ)". І хоча часова відстань між написанням цих творів сягає практично сторіччя ("Лабіринт..." 1623 р., "Розмова..." 1770-ті рр.) – тема Вічної Істини та її розуміння є актуальною і в наш час.

Кожна людина приходить у цей світ, щоб пройти свій власний шлях до пізнання Істини. Алегоричність слова "шлях" очевидна – це той відрізок часу й ситуації, в який людина вкладає своє існування, а проходячи його, полишає цей світ. Метою ж незаплямованої брудом та не осліпленої тлінними благами людини є розуміння істини та пізнання *істинного* щастя. Використовуючи фразу персонажу з твору Сковороди Лонгіна, зауважимо: "Життя наше є шлях, а вихід до щастя не коротенький..." [Сковорода Г. С. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1. Трактати та діалоги. – К. : Богуславкнига, 2011. – С. 271]. Подорожній контекст, як символ постійного пошуку блаженного людського серця, використовують обидва автори. Коменський виступає у своєму творі, як головний герой, а Сковорода у діалозі так і називається Григорієм. Ми знаємо, що усі людські бажання пов'язані із задоволенням матеріальних, "плотських" потреб. Вони не є дійсно необхідними і не створюють істинного щастя в житті, тому обидва філософи підтримують цю думку. За Сковородою: "...милосердная и премудрая мать наша природа лучше знает о том, что нам полезно" [Там само. – С. 260].

Людина часто не може досягти щастя перш за все через те, що не знає, у чому його суть і яким воно є на внутрішній дотик. Це питання про вимірність характерне для Сковороди, оскільки, на думку мислителя, неможливо дізнатись про щось перш за все не вимірявши себе, тобто себе не пізнавши. Не знаючи себе, не можемо знати інших. Окрім того, постає питання про самовизначення й окреслення бажань, а також право на ви-

словлення. Так само і Коменський виводить на перший план власний голос і власну внутрішню рефлексію, яка протистойть зовнішності. Так, поводити Убиквіт говорить: "Друже, як ти маєш на гадці, почавши оцю подорож, висловлювати свою власну думку про те, що побачиш, а не бути вдоволеним тим, що побачиш у світі нашому... як ми підемо з тобою досліджувати, не задумуйся над речами, інакше сумуватимеш..." [Коменський Я. Лабіринт світу й рай серця // Хроніка-2000. "Україна-Чехія". – 1999. – № 25–26. – Ч. 1. – С. 127]. Змальоване Коменським місто – світ має свої установлені правила й закони, де кожному Доля видає папірець з пророцтвом майбутньої професії, і людина не може цьому противитись, подобається їй це чи ні. Ця ідея перегукується з ідеєю праці Сковороди, де кожен повинен займатися справою, ближчою до серця та вмілішою для рук. Однак головний герой Коменського виявив власну волю, не бажаючи "сліпо покладатися на жеребок", і Доля створила для нього особистий папірець з написом "Досліджуй!". Отже, в обох мислителів усвідомлена людина владна сама обирати власне заняття в житті. Друга справа, що "сліпі" люди не вибирають, а покладаються на долю (Коменський), а інші вподобають заняття, що не відповідають їхнім природним здібностям і задаткам (Сковорода). Адже професія є однією з необхідних частин до досягнення внутрішньої гармонії, а отже й істинного щастя.

І чеський, і український мислителі піддають сумніву швидкісний розвиток наукового горизонту, стверджуючи віддалення людини від її основи та джерела – природи. Вустами Лонгіна Сковорода вкладає думку про другорядність таких наук, вважаючи, що виводячи себе на перше місце, вони всі забувають свої витoki. Сутність всіх наук зводиться до пізнання ще не пізаного людсьми на планеті. Але в цьому пошуку не виражається їх істинне щастя. Ми можемо говорити про певний розвиток людини з одного боку (але це в контексті розвитку культури і суспільних знань), з іншого ж боку спостерігаємо все більше віддалення людини від *природи*, тобто натури, яка є першоосною, необхідністю та вічним потоком буття. Дуалізм розвитку особистості закономірний як вічне протистояння духовної та матеріальної призм у світі. Коменський змальовує абсурдність ситуації через діяльність різних "професіоналів". "Були там суперечки, все переважували, вихвалялися. ... там було більше хвалби, ніж користі" [Там само. – С. 137].

Джерелом людського нещастя, на думку Сковороди, є безпорадність ("бессоветие"). Людина губиться, адже не знає, чо́го бажає насправді, не бачить де істинно солодке, а де гірке. У Коменського дану роль відіграє постійна людська супутниця – Омана. Вона вдягає людям свої окуляри, зроблені з гордошів та звички, через які все викривляється. "...речі далекі здавалися близькими, а близькі – далекими, малі – великими, а великі – малими, неприємні речі – гарними, а гарні – неприємними, чорні – білими, а білі – чорними... і т. ін." [Там само. – С. 128].

Вічним рятунком людської душі для цих авторів є Вічне Світло – Бог. Для Коменського Його присутність у всьому беззаперечна, а прихід до

Його Царства можливий за умови повернення людини до свого внутрішнього дому, тобто світу серця. "Повернись до місця, звідки ти прийшов, повернись до дому серця свого і зачини за собою двері..." [Там само. – С. 148]. І для Сковороди: "Істинне щастя живе у внутрішньому нашого серця світі (мирі), а мир у згоді з Богом" [Сковорода Г. С. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1. Трактати та діалоги. – К. : Богуславкнига, 2011. – С. 276].

Філософи приходять до висновку: відкрий себе і пізнай своє серце. Адже все робиться за волею Бога, а вона є твоя воля. З одного боку керуючи, Бог дає можливість вибору, за рахунок того, що всесвітня воля знаходиться в людині, а людина перебуває в ній. Отже, з одного боку ідентичність у поглядах на світобудову та життєдіяльність людини у працях філософів прослідковується відкрито. З іншого – шляхи різняться. Прихід людини до Вищої Істини у Сковороди може відбутися завдяки власним силам, так званому "жуванню", а Коменський досягає раю серця через молитву. Лише у світі власного Серця людина здатна до чисто го усвідомлення Божественного, дійсного, істинного.

О. С. Довгань, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
olya_ponomarenko@mail.ru

МАНІФЕСТАЦІЯ ФЕНОМЕНА ТРИВАЛОСТІ У ФІЛОСОФІЇ РЕНЕ ДЕКАРТА

XVII століття знаменує собою початок зародження нової філософської парадигми, яка приходить на зміну середньовічній схоластиці, як продовження і духовний наслідок доби Відродження. Відбуваються суттєві зміни в самому світогляді людини та характері її мислення, які зумовлені, в першу чергу, тим, "що падає авторитет Церкви і дедалі зростає авторитет науки..." [Рассел Б. Історія західної філософії. – К. : Основи, 1995. – С. 414]. Дійсно, формування експериментально-математичного природознавства, розвиток ньютонівської механіки сприяли поступовому "витісненню" Бога з наукового вивчення та пояснення природи (natura). Новий механістичний підхід до розуміння природи зумовлює переосмислення і наповнення якісно іншим змістом здавалось би вже усталених філософських ідей та концептів, серед яких і феномен тривалості, проблематика якого набуває своєї безпосередньої розгорнутості у власне феноменологічній філософії. А тому, у зв'язку з висвітленням загальної генези феномена тривалості, на особливу увагу заслуговує філософська концепція часу видатного французького мислителя епохи Нового часу Рене Декарта.

Обґрунтовуючи положення щодо існування мислячої та тілесної субстанції, філософ здійснює досить чітке розмежування часу (tempus) та тривалості (duratio). Рене Декарт послуговується аристотелівським визначенням часу як кількості руху, однак зазначає, що час також є моду-

сом мислення "адже ми ні в якому разі не розуміємо в русі іншої тривалості, ніж у нерухомих тілах, як це видно з наступного: якщо перед нами два тіла, одне з яких протягом години рухається повільно, а інше – швидко, ми нараховуємо для одного з них не більше часу, ніж для іншого, хоча рух у цьому останньому значно інтенсивніший. Однак для вимірювання тривалості будь-якої речі ми порівнюємо дану тривалість з тривалістю максимально інтенсивних та рівномірних рухів речей, з яких складаються роки та дні; ось цю тривалість ми і називаємо часом" [Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 337]. Таке розуміння тривалості не додає до неї нічого, окрім модусу мислення. Проте власне мислення є невід'ємною властивістю, атрибутом свідомості як мислячої субстанції, на відміну від протяжності, що притаманна матеріальній субстанції, тілу.

Рене Декарт наголошує на тому, що в часі як тривалості триваючих протяжних речей, можна виокремити різні його моменти, в яких, на думку філософа, триваюча річ перестає бути, що передбачає необхідну послідовність частин часу. Дана тривалість забезпечує існування будь-якої речі, а тому є лише її модусом. Проте, "у створених речах властивості, які ніколи не змінюються, наприклад, буття і тривалість у існуючій та триваючій речі, необхідно називати не якостями чи модусами, але атрибутами" [Там же. – С. 336]. Ідея тривалості як атрибуту має дещо теологічне підґрунтя і безпосередньо пов'язана з вічністю Бога.

Дійсно, будь-яка річ, дія чи навіть думка протікають у часі. Крім того, ми можемо затриматися чи зупинитися на якійсь конкретній думці протягом певного проміжку часу. А звідси маємо той факт, що мислення також може бути протяжним і дискретним по відношенню до тривалості, оскільки його тривалість може бути розділена на частини. Однак з точки зору своєї природи мислення є непротяжним і неподільним, як і тривалість Бога (вічність), яку "ми можемо розділити...на нескінченні частини, хоча Бог в силу цього не стане подільним,...бо до природи Бога неможливо нічого додати чи відняти" [Декарт Р. Беседа с Бурманом // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 450]. Крім того, Бог, як Творець, є необхідною умовою, причиною і силою, що здатна нас зберігати, продовжувати тривання нашого життя, подібно до того, як і ми продовжуємо тривання матеріальних речей утримуючи їх у нашій свідомості, актуалізуючи їх у нашій пам'яті. В даному випадку Рене Декарт обґрунтовує природне прагнення людини до часовлення, тривання себе як доказ існування Бога, який "своєю могутністю єдино зв'язує окремі частини тривалості і, відповідно, часу" [Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 102].

Будучи досить послідовним у своїх міркуваннях, Декарт у розробці дедуктивного методу пізнання приділяє особливу увагу утримуючій здатності пам'яті. І дійсно, щоб отримати ясне і достовірне знання з вже відомих та істинних принципів, нам необхідно здійснювати певні зусилля задля того, щоб постійно утримувати весь ланцюжок міркувань, всі при-

чинно-наслідкові зв'язки та відношення, весь хід думок у нашій пам'яті. Актуалізація всіх попередніх ланок міркування забезпечує їхнє тривання у нашій свідомості. Дану тривалість Декарт називає "послідовним рухом думки", що ніде не переривається. А тому можна із впевненістю сказати, що тривалість, як і субстанція, порядок, число запозичені з ідеї самого мислячого я, адже, "коли я сприймаю своє нинішнє буття і пригадую, що існував деякий час і раніше, коли я маю різні думки, кількість яких я усвідомлюю (тобто утримую пам'яттю), я отримую ідею тривалості і числа, яку пізніше можу застосувати й до якихось інших речей" [Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 37–38].

Таким чином, у своєму прагненні віднайти онтологічне підґрунтя для існування часу Рене Декарт доходить висновку, що тривалість є невід'ємним атрибутом існування субстанції. Тому час є поняттям відносним та стосується лише модусу мислення, натомість тривалість є безвідносним атрибутом субстанції, тобто того, що існує саме по собі, а не лише у відношенні до чогось іншого.

Н. А. Ємець, канд. філос. наук, доц., ЧДТУ, Чернігів

ЛЮДИНА БАРОКО У ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕННЯХ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Українська філософія XVII–XVIII ст., до якої належать і філософські вчення професорів Києво-Могилянської академії, розвивалася в межах філософії епохи бароко. Окрім цього, у філософських курсах академії у складному синтезі наявні ідеї гуманізму, Реформації, раннього Просвітництва. Такий синтез, своєрідність якого зумовлювалась впливом духовно живої на той час традиції вітчизняної культури, що ґрунтувалась на здобутках княжої доби, надає своєрідне стилістичне забарвлення культурі України, що дає змогу розглядати її як добу українського (козацького) бароко. Саме поняття "бароко" дозволяє пояснити подекуди внутрішньо суперечливе сполучення ідей, що в різні часи розроблялись Європейською філософською думкою і з якими ми зустрічаємось у філософських курсах киево-могилянців. Слід погодитись з Д. Чижевським, який відмічає, що власного індивідуального характеру бароко набуває завдяки рухливості та "динамізму". В пластичному мистецтві це знайшло втілення у домінуванні складної кривої лінії, на відміну від простої лінії та гострого кута чи півкола готики та ренесансу. В літературі та житті – це потреба руху, зміни, мандрівки, трагічного напруження та катастрофи, пристрась до сміливих комбінацій, до авантюри. В природі бароко знаходить не стільки статичну та гармонію, як напруження, боротьбу та рух.

Гостре відчуття плинності й змінюваності земного буття не могло не позначитися й на сприйнятті людського існування. Воно уявлялось як певний рух, напружена динаміка злетів і падінь, протиріч і катаклізмів. У

бароковій літературі життя людини зображується як послідовний рух, перебування в дорозі, а сама вона – як подорожній, мандрівник, прочанин. Топоси шляху і мандрів належать у ній до найпоширеніших. Розгляд тих фрагментів руху, які фіксували перехід від простого до складного, від нижчого до вищого, готував виникнення поняття розвитку. Воно закономірно пов'язувалося в тогочасній свідомості з християнською концепцією творення світу та закладеною в ній ідеєю ієрархізму, яка, проте, здобула на Заході більшого значення та розвитку, ніж на Сході. Філософія бароко розкрила трагічну внутрішню боротьбу різних за своєю природою душевних сил людини: пов'язаних із тілом вегетативної і чуттєвої з розумною, божественною за походженням, душевною силою. Ця філософія вказала також і на шляхи подолання спричинених такою боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини, уможлививши нове обожнення людини, однак не цілісної її природи, а лише її розуму. Людина бароко все ще вірила в можливість подолання суперечностей, закладених в її гріховній природі. Для цього, гадає вона треба змінити цю саму природу, – шляхом другого, духовного народження, аналогічного таїнству християнського хрещення. І тут, культурологічна думка бароко робить малозрозумілий для сучасної людини поворот, переносячи містичну концепцію спасіння шляхом божої благодаті в галузь конкретних етичних уявлень. Зовні це виглядає досить переконливо: в людини мусять бути батьки не лише фізичні, а й духовні. І, якщо від перших вона отримує фізичне здоров'я, то від других – здоровий дух. Відповідно до уявлень про подвійне буття людини в культурі бароко відбувається розмежування життєвих цінностей на елементарні, натуральні, породжені потребами тіла і вищі цінності, що задовольняють високі духовні прагнення й бажання.

Бароко повернулось до ієрархічної системи життєвих цінностей, розмежувало в людині "вище" й "нижче", і цим спрямувало її на шлях розумних самообмежень і свідомого самоконтролю. Так вимальовується типова для етики Бароко проблема боротьби з пристрастями, формується й характерний для цієї культури механізм узгодження стихійних бажань з традиційними моральними нормами. Середньовічний містичний аскетизм поступається культу пуританської поміркованості. Або, як кажуть дослідники культури XVII століття, аскетичної духовності. Моральність визначається не відразою до всього земного, тваринного, людського, а лише розумним самообмеженням, вибором пропорції між "земними" й "небесними" цінностями. Йшлося, таким чином, зовсім не про категоричний осуд земних благ, а про право кожного християнина на вибір між гедонізмом і аскетизмом як між двома етичними системами, кожна з яких спирається на свої світоглядні основи. Бароко бачило у красі і навіть розкоші матеріального світу відблеск краси і довершеності раю, тим-то потойбічне життя означало не втрату всього, чим радує і вабить нас земля, а найповнішу радість і втіху, власне ті ж самі позитивні почуття, "підсилені" до рівня екстазу і "розтягнуті" у часі до безкінечності. Оскільки ж райське життя дається лише праведникам, усі ті, хто

хоче насититися земними втіхами, мають знати, що на тому світі їм годі сподіватися чогось доброго. Ідеал Бароко – аскет-філософ, тобто людина, якій близька і зрозуміла антична любов до всього земного, але чию душу переповнює водночас жага небесного, вічного, неминушого.

Бароківі люди не боялись говорити про вічні вагання між скупими радощами духу і тим бездумним і до часу щасливим буттям, яке дарує нам природа. Гармонійно розвинута людина Ренесансу – лише красивий міф, за яким ховаються непоборні суперечності біологічного й соціального, колективного й індивідуального, усвідомлюваного й неусвідомлюваного, "небесного" й "земного", вічного й швидкоплинного. Одне слово, всього того, що в ті часи мислилося як опозиція духовного і тілесного, божественного і диявольського. Складність проблеми полягає в тому, що людина не здатна бути до кінця ані "духовною", ані "тілесною". Безконечні вагання, роздуми, сумніви супроводжують кожен її крок на землі. Сум за втраченою ілюзією гармонії й внутрішньої досконалості – основа трагічного гуманізму бароко.

В. В. Загороднюк, студ., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФЬКА СПОРІДНЕНІСТЬ МІЖ КОНЦЕПЦІЯМИ Дж. БЕРКЛІ ТА Н. МАЛЬБРАНША

У вітчизняній історико-філософській традиції, коли мова йде про Дж. Берклі, його філософську концепцію, зазвичай, відносять до течії "британській емпіризм", ставлячи в один ряд з концепціями Дж. Лока та Д. Г'юма. Таке ставлення до теорії ірландського єпископа має своє право на існування, адже усіх цих мислителів об'єднує ставлення до досвіду як до основи будь-якого філософування. Проте, у сучасній зарубіжній літературі така оцінка концепції Дж. Берклі вважається застарілою, бо уважно дослідивши творчість ірландського мислителя, такі відомі дослідники його творчості як Дж. Бенет, М. Аєрс та деякі інші прийшли до висновків, що дану концепцію можна розглядати під іншим кутом. Досліджуючи філософію Дж. Берклі, важко не помітити провідного місця, з одного боку – Бога, а з іншої математичного стилю доведення, що робить цю концепцію спорідненою з теоріями представників раціоналістичної філософії Нового Часу. І основним з останніх варто назвати Н. Мальбранша.

Дж. Берклі, хоча і ставився до свого французького колеги з повагою, заперечував будь-яку подібність між їх філософськими системами. Він, коментуючи окказіоналістичну теорію останнього, писав: "не існує принципів більш фундаментально протилежних" [*Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. – М. – Мысль, 1978. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/berkl01/refer.htm>*]. Таке висловлення, у першу чергу, пов'язане з розходженнями між авторами, які існували у поглядах на проблему матерії. Дж. Берклі категорично заперечував існування матерії, стверджуючи, що світ існує

тільки у сприйнятті. Таким чином, для нього не була актуальною проблема поєднання матеріальної та духовної субстанції, яка була однією з ключових для Н. Мальбранша. Ірландський мислитель заперечував окказіоналізм, зазначаючи, що це вчення суперечить не тільки здоровому глузду, але й заповідям Святого Письма. Загалом, два варіанти вирішення проблеми поєднання матеріальної та духовної субстанції, запропоновані цими видатними мислителями є двома шляхами вирішення поставленої Р. Декартом проблеми, яка полягала у неможливості пояснити зв'язок між душою та тілом. Н. Мальбранш вирішує цю проблему за допомогою вдосконалення теорії Картезія введенням у неї окказіоналістичного зв'язку між Богом та людиною. Дж. Берклі обирає зовсім інший шлях – взагалі заперечує існування матеріального або тілесного світу, тим самим знімаючи проблему поєднання душі і тіла. При цьому, він застосовує досить послідовну та зрозумілу аргументацію, яка апелює, в основному, до здорового глузду. На противагу цьому, у положеннях теорії Н. Мальбранша, яка за своєю суттю є метафізичною, переконалися майже неможливо – її головним джерелом є віра. Таким чином, аргументація Дж. Берклі видається більш переконливою саме за рахунок простоти, можливості її розумової перевірки та загальній логічності її викладу.

Розходження у поглядах на проблему існування матерії, однак, ніяким чином не заважають існуванню схожих положень у теоріях обох мислителів. Як вже зазначалося, головним мотивом, що об'єднує концепції Дж. Берклі та Н. Мальбранша є розуміння Бога як ключового фактора у пізнавальній діяльності людини. Справді, розглядаючи механізми, за якими відбувається людське пізнання, ми не можемо не помітити аналогій між теоріями обох мислителів. В першу чергу, схожими є думки філософів стосовно того, чим є закони природи. Вони розуміються як правила, які надані людині Богом. Пізнання природи, таким чином, є пізнання цього всемогутнього духу. Таке ставлення до природи, у свою чергу, визначає те, що натурфілософія, фізика та механіки вважалися цими мислителями важливими та, навіть, необхідними науками, які досліджують Божественні закони та зв'язки.

Досить подібними є думки мислителів стосовно того, що собою являє людська душа. Обидва розуміли її, як кінцевий дух, що має пряме відношення до Бога. При цьому, звичайно, існує велике розрізнення у розумінні атрибутів та ролі душі, яке пов'язано з вищезгаданою проблемою матеріальної субстанції. Ще можна відзначити певну подібність у розумінні характеристик вищого духа – Бога. Обидва мислителя зазначали, що він є дієюю, активно, вольовою силою, яка здійснює постійний вплив на світ. Пізнання, яке здійснює людина, це завжди, у першу чергу, пізнання Бога, оскільки за концепціями обох мислителів, він є всеосяжним та безмежним. Як Н. Мальбранш, так і Дж. Берклі вважали, що пізнання Бога і є справжнім завданням філософської рефлексії, проте мали сумніви стосовно здатності людини досягнути природу Бога цілком.

Тож спорідненість філософських концепцій Н. Мальбранша та Дж. Берклі не викликає жодних сумнівів. Це засвідчує і відомий дослідник А. Люс, який у своїй праці "Berkeley and Malebranche" вказав на чисельні подібності у філософських концепціях цих мислителів, та зробив спробу показати Дж. Берклі як послідовника Н. Мальбранша. Відомою роботою з цієї проблематики також є праця Дж. Беннета "Learning from Six Philosophers", в якій він також дослідив зв'язки між теоріями французького та британського мислителів.

**Д. І. Кірюхін, канд. філос. наук, наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
denn_kn@mail.ru**

СПРАВЕДЛИВІСТЬ В КОНТРАКТУАЛІСТСЬКІЙ ТЕОРІЇ Т. ГОББСА

Вчення про справедливість Т. Гоббса – філософа, який фактично є родоначальником соціальної думки Нового часу, – було тісно пов'язане з розвинутою ним теорією суспільного договору, яка пропонує спосіб обґрунтування і метод подальшої трансформації нового соціального ладу, виходячи з приватного економічного інтересу, позаяк будь-який договір передбачає у своїй основі взаємовигідний обмін.

Згідно Гоббсу, оскільки ситуація, при якій всі володіють правами на все, є край нестійкою, несе загрозу фізичному існуванню кожного й ускладнює задоволення потреб, виникає потреба у перерозподілі прав, що для британського філософа дорівнює укладенню договору (convention). Згідно британському мислителю, отримані на основі угоди права забезпечують збереження природної рівності індивідів в умовах суспільства. Тим самим угода є джерелом справедливості, чия сфера розповсюдження, у свою чергу, обмежується тією системою соціальних відносин, на яку розповсюджується договір, іншими словами – обмежується сферою політичного, або держави.

Гоббс був першим мислителем, чиє вчення про справедливість було обумовлене настановою на економічне обґрунтування соціальних процесів. Британський філософ продемонстрував, що економіка – лише одна зі сфер, що будуються на принципах обміну, що такий самий принцип лежить в основі усіх сфер суспільно-політичних відносин.

Автор "Левіафана" дає наступне визначення справедливості: справедливість, "тобто дотримання відносин, є правилом розуму (rule of reason), яким нам забороняється робити що-небудь згубне для нашого життя, і, отже, є природним законом" [*Hobbes Th. Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668.* – Indianapolis : Hackett Publishing, 1994. – Р. 92]. Але, зважаючи на принципову розбіжність між Декартом і Гоббсом у питаннях раціонального пізнання і природи достовірного знання, було б помилкою зробити висновок, який напрошується з приведеного визначення, а саме: що справедливість суть не тільки і не сті-

льки продукт законів і угод (саме їх Гоббс вважає причинами справедливості), скільки універсальний раціональний, а не конвенціональний, принцип – позаяк субстанціальним є сам розум (уявлення, що відрізняє новоевропейську раціоналістичну традицію, що знайшла своє якнайповніше втілення у філософії Г. Гегеля). Зроблене немов би мимохідь зауваження британського філософа про тотожність справедливості і правила розуму не отримало розвитку у подальшому тексті роботи. Як уявляється, воно було викликано гоббсовим номіналізмом, його особливою увагою до теми мови та її соціальної значущості, коли на передній план виходить проблема формування загальних понять із повсякденних мовних практик. І показовим є те, що у другому виданні "Левіафана" (перше видання вийшло англійською мовою у 1651 році в Лондоні, а друге – перероблене видання – у 1668 році латиною в Амстердамі) приведений вище фрагмент був автором істотно змінений. Гоббс більше не веде мову про справедливість як правило, але робить акцент на необхідності дотримання укладених угод, яка суть не правило, але розпорядження розуму: "дотримання угод, отже, є розпорядженням розуму (precept of reason), тобто природним законом" [Ibidem].

Враховуючи проведену у другому виданні "Левіафана" конкретизацію концепту справедливості, можна зробити висновок, що справедливість мислилася Гоббсом як умова підтримання соціальної інтеграції, здійсненої на основі обміну правами між людьми. І якщо договір – це, для британського мислителя, разовий акт, то здійснення справедливості – це частина повсякденної соціальної практики, пов'язаної з обміном, розподілом і перерозподілом. Проте Гоббс ще мислить економіку з точки зору політики, так само як значною мірою політичним залишається у нього і поняття справедливості. Проте, саме соціальна філософія Гоббса, що є однією з перших систематичних спроб вирішити проблеми, характерні для Нового часу, задає теоретичні рамки для подальшого розвитку теорій справедливості.

Дж. Ролз, автор роботи "Теорія справедливості", яка сприяла бурхливому розвитку дебатів навколо теми справедливості у ХХ ст., відзначав – у своїй теорії він прагне узагальнити традиційну теорію суспільного договору, що була сформульована Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо та І. Кантом. Не зважаючи на те, що ім'я Гоббса не згадується американським мислителем (адже, зрештою, він, слідуючи Канту, веде мову про етичний, а не політичний договір), тим не менш вплив Гоббса на Ролза є очевидним, що, до речі, визнає й такий впливовий дослідник Ролза як С. Фрімен [Див.: *Freeman M. Rawls*. – L. ; N. Y. : Routledge, 2007. – P. 16]. Під безпосереднім впливом Гоббса була написана й книга Д. Готієра "Мораль за угодою", в якій була представлена версія контрактualістської теорії справедливості, багато в чому критичної по відношенню до Ролза. А отже, контрактualізм як інтелектуальна традиція в політичній думці, що почав активно розвиватися з часів Гоббса, знаходить своє продовження й в сучасній теорії справедливості.

ДЕКАРТОВА ФІЗИКА ТА ФІЗІОЛОГІЯ

Історія людської думки постійно змінюється. Одна теорія заміщується, на місце неї з'являється нова, однак, це не означає, що попередня не має значення? Вона виявилася актуальною на певний відрізок часу, а потім вичерпала себе. Таку тенденцію ми можемо прослідкувати і в історії XVII століття з його любов'ю до механістичного пояснення існування світу. Серед надзвичайно великої кількості прихильників даної теорії сьогодні ми виділимо лише Декарта, теорія детермінованого механіцизму якого стала визначним явищем не лише в науці, але і у філософському дискурсі. Його бачення явищ світу носило характер розумового пізнання на підставі вже отриманого наукового матеріалу з галузей фізики (як умова осягнення цього матеріального світу) та фізіології (розробка проблеми тіла та його співвідношення з душею).

Фізика. Відштовхуючись вже від самого розуміння поняття фізики (від φυσικός природний, φύσις природа) як природничої науки, що досліджує загальні властивості матерії та явищ у ній, а також виявляє загальні закони, які керують цими явищами. Механіка і дає нам можливість правильно (за Картезієм) пояснити процеси як макро- так і мікро-світу. Ми виділяємо чотири "+" за використання теорії машин та механіцизму: 1) радикальний редукціонізм: операції на рівні макро- пояснюють явища і процеси мікро-світу; 2) відкидання уявлень існування в необхідності в кожній речі певних таємничих внутрішніх сил; 3) простота: "природа використовує лише ті смисли, які є дуже простими" [AT III 797: CSMK 215] і все, що є заплутаним, існує таким лише при першому розгляді, механіцизм є найкращим варіантом прямого та безпроблемного осягнення процесів макро-світу; 4) механіцизм природи складає комплекс однорідності: різниця між "одушевленою" та "не одушевленою" природою, між природним та рукотворним феноменами, по факту все це є досить доволеним, так як у реальності ми стикаємося зі змішанням цих категорій.

Разом з цим не слід забувати і про основне джерело руху та існування речей даного світу, а саме Бога. Марсіал Геру (Martial Gueroult) у своїй роботі "Метафізика та фізика сили у Декарта" зазначає, що "...Бог як Творець. Існування та витривалість речей обумовлені наявністю в них креативної сили, що робить їх можливими (існуючими). Звідси зрозуміло, що форми та сутності існування речей приписуються виключно протяжності і руху, існуванням яких займається фізика, сили котрих одушевлюють все >...< має бути приписаним до Бога, що є основним принципом цих сил, завдяки яким речі існують та змінюються...".

Фізика ґрунтується на осягненні світу розумом, який виконує особливу роль у Декарта. Використовуючи термін "mind" (Latin mens) або ж "soul" (Latin anima) автор відсилає нас до "Роздумів про метод" [AT VI

33: CSM I 127] маючи на увазі мисляче Я, завдяки якому Я є те, що Я є (розумове осягнення себе як певної мислячої субстанції, але одночасно не є позбавленою субстанції протяжності). І завдяки цьому вже при прочитанні "Медитацій" і згадуючи Аристотеля ми маємо можливість вийти до осягнення істинності не лише фізичного, але й метафізичного світу. У даному контексті розум постає "поза природнім" в деанімованому "природному світі". У наслідок чого і починають точитися суперечки навколо дуалізму Декарта.

Фізіологія. Останнє четверте "за" стосується декартівської фізіології. Людське тіло часто описується як машина: жодна "рослинна чи чуттєва душа" не вимагає такого представлення, як людська, так як опис всіх біологічних процесів. Що включає в себе "зростання, засвоєння їжі, дихання, зорове сприйняття, внутрішні інстинктивні потяги та зовнішні рухи кінцівок" можуть бути пояснені як "ті, що походять від простої зачіпки до механічних органів, що є практично теж саме як і рух годинника або іншого механізму" [Treatise on Man, AT XI 202: CSM I 108; compare also Description of the Human Body, AT XI 226: CSM I 315]. Це є основною та єдиною причиною до вивчення саме людської душі, пояснення котрої надається Декартом також у його проблематиці думки та мови, як характерних ризак.

Медицина разом з механікою та мораллю, одна з гілок древа знання, коренем якого є метафізика, а стовбуром фізика. У своїй роботі *Description of the Human Body* людське тіло визначається тільки механістичними термінами, "не маючи більше причин думати, що саме наша душа, котра породжує рухи, про які ми знаємо з досвіду, не контролюється нашою волею, і тому ми маємо підставу розуміти під душею щось на зразок годинника, який вказує лише на час" [AT XI 226: CSM I 315]. Однак і душа постає не одним контролером тіла-механізму, на поміч йому Декарт приписує шишкоподібне тіло (надалі просто епіфіз). Епіфіз стає вмістилищем душі (з фізіологічної точки зору), при чому саме душі раціональної. Зазначається, що "коли раціональна душа є представлена в тілесній машині, вона займає своє місце в мозку, і перебуває там як джержелач >...< скеровуючи наче води рухи в належну сторону" [AT XI 131: CSM I 101; cf. *Passions*, art. 12].

Механіцизм на сьогодні постає вже, як пройдений етап філософського процесу. Він виявився, на щастя чи на жаль, неповним методом в осяганні явищ цього світу, так як будь-які речі, що можуть розглядатися з точки зору фізики, втрачають власну суперечливу суть, яка і робить їх не співмірними деяким поняттям(явищам) до котрих їх намагаються приписати ті чи інші автори. Так вийшло і з Декартом. Ніхто не буде сперечатися з тим, що він зробив свій внесок у розвиток філософської та наукової думки, але не кожна система чи ідея витримує перевірку часом. Механіцизм у картезіанській фізиці та фізіології відкрив нові далі для розвитку як ідеалізму розуміння, так і містицизму існування певної божественної зовнішньої сили, що скеровує дії кожної матеріальної речі, внаслідок чого втрачається і саме значення матерії як окремої, значущої категорії.

ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕННЯ ПОНЯТТЯ "ДОСВІД" У КЛАСИЧНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Західноєвропейська цивілізація визначає людину як *homo sapiens* – людину розумну, адже розум є основним інструментом перетворення світу і підставою ідентифікації людини з Нового часу. Актуалізація проблеми досвіду не вписується в цю традицію. Досвід втратив би свої специфічні переваги, якби підлягав обов'язковому редукуванню до форм знання, перш ніж бути застосованим практично у справі: він із самого початку є справою, у якій суб'єкт брав участь і яку пережив всім своїм єством.

Перший погляд на досвід в горизонті буденності ототожнює його з джерелом емпіричної інформації, а також з мотивом-стимулом пізнавального процесу. Саме розуміння людини як логоцентрично орієнтованої істоти задає такі параметри уявлень досвіду. Проте, він не вичерпується змістом рефлексій про суще.

Володіння знанням не може дорівнювати отриманню досвіду, навіть досвіду пізнання. Його зміст виходить за межі суб'єкт-об'єктної опозиції, тому немає сенсу говорити про адекватність досвіду об'єкта чи рефлексії суб'єкта (досвід завжди є більш змістовним, ніж про нього знають. В цій надмірності таємниці його різноманіття і рухливості). Досвід не може стати результатом відрефлексованого алгоритму дій при досягненні певної мети, але не виключає розумності як сумарного вектору реалізованих цілей життя в цілому, що виявляє міру людяності культурно-історичної діяльності. Тому що досвід це минула діяльність, яка стала внутрішнім надбанням, він безпосередньо неспостережуваний і може бути тільки предметом опосередкованих висновків, зроблених на основі практичних акцій досліджуваного суб'єкта. Цей аналіз, що йде ззовні, може бути як завгодно глибокий і проникливий, але за своєю природою він залишається неадекватним формі досвіду, оскільки переводить у план розсудкового розуміння лише те, що є загальнозначущим й очищеним від плану суб'єктивного змісту.

Отже, раціональний вимір досвіду завжди є ціннісно навантаженим, на відміну від знання, яке прагне до ілюзії об'єктивності і неупередженості. Досвід створюється практичним чином, а не є результатом зіставлення мисленнєвих абстракцій. Його прагматична зорієнтованість виводить суб'єкта за межі дихотомії істини та хибі і є практикою створення самих суб'єктивних структур за логікою перетворення предметного світу.

Досвід не є тотожним відчуттю як способу безпосереднього схоплення предметного світу і навіть логіці його перетворення, оскільки передбачає своїм моментом інтерсуб'єктивну взаємодію, кожен з суб'єктів якої вже є носієм досвіду. Фактичність (від лат. *fact* – роблю) досвіду

пов'язана з конструюванням суб'єктивності, що передбачає "об'єктивацію минулих дій суб'єкта" (В. Іванов) і включення його в інтерсуб'єктивний досвід "існування з Іншим" (А. Щюц). Спадкоємність досвіду є його істотною ознакою і передбачає трансляцію його суб'єктивного змісту. Особливе значення в процесі кристалізації інтерсуб'єктивного досвіду має мова як "будинок буття" людини (М. Гайдеггер). Вона завжди існує як досвід спілкування і не має значення для ізольованого індивіда. Буття укоріненість мовного спілкування виявляє її спорідненість з діяльністю природою досвіду.

Проте, діяльне буття досвіду не означає його ототожнення з самою діяльністю. Процесуальний характер останньої є передумовою виникнення досвіду. Він завжди є інтеграцією культурно-історичного типу діяльності, але інтеграцією, що тяжіє не до уніфікованості, а до індивідуальності. Він являє собою індивідуальний життєвий шлях окремого індивіда. Зрошення суб'єкта з власним досвідом робить цей досвід безпосередньо неспостережуваним. Тоді як діяльність та її результати достатньо чітко відокремлені від людини в суспільному бутті (навіть результати художньої творчості є відчуженими від митця після самого акту творіння. Ця "трагедія творчості" була детально проаналізована російським філософом Ф. Степуном).

Неможливість зведення змісту досвіду до знання, даних відчуттів і діяльності дозволяє сформулювати його катафатичне визначення. Отже, досвід можна розуміти як акумуляцію життєвого шляху індивіда, що створює підґрунтя конституювання його суб'єктивних структур. Таке визначення дозволяє уникнути крайнощів в опозиції методологічних підходів щодо пояснення механізмів трансляції досвіду: перший передбачає "вживання" (психологізм) в структурі наявного досвіду, другий містить небезпеку редукції змісту досвіду до наявного (натуралізм).

Отже, поняття "досвід" у системі філософського знання має тривалу й досить суперечливу історію. У певні періоди розвитку воно виявлялося навіть епіцентром боротьби різних теоретико-пізнавальних концепцій, а те, або інше розуміння досвіду служило ґрунтом для фундаментального розмежування філософських напрямків, таких, наприклад, як класичні форми емпіризму та раціоналізму.

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

УМОВИ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН В ПРОЦЕСІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ДЕРЖАВИ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Дж. ЛОККА

Джон Локк – один з визначних англійських філософів та політичних мислителів. Його основною політичною працею є "Два трактати про правління", написаний в 1679–1681 рр. Локк ставить перед собою дві

цілі: заперечити вчення про божественне та абсолютне право монарха (концепція Р. Філмера), та створити теорію, яка зможе примирити свободу громадянина з політичною владою; обґрунтувати державний устрій, який відповідає людській природі.

Державу, слід за Гоббсом, Локк розглядає як результат договору між людьми. Договір виступає єдиним законним джерелом та основою політичної влади. "Оскільки люди є, як уже говорилося, за природою вільними, рівними і незалежними, то ніхто не може бути виведений з цього стану і підпорядкований політичній владі іншого без своєї власної згоди. Єдиний шлях, за допомогою якого будь-хто відмовляється від своєї природної свободи і вдягає на себе узи громадянського суспільства, – це угода з іншими людьми про об'єднання в спільноту для того, щоб зручно, благополучно і мирно спільно жити, спокійно користуючись своєю власністю і перебуваючи в більшій безпеці, ніж будь-хто, хто не є членом суспільства" [Локк Д. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3, кн. 2. – С. 317].

Локк зазначає, що людський розум вимагає узгоджувати свої інтереси з інтересами інших людей. Але недоліком природного стану є те, що відсутній механізм, який би забезпечив справедливе використання людиною своїх природних прав. Саме для створення такого механізму, впорядкування свого життя, надійного забезпечення свободи і власності люди укладають суспільний договір. Тобто, створення держави – це, на думку мислителя, радше акт розуму, ніж прояв крайньої необхідності. Об'єднавшись в політичну спільноту, люди відмовляються від належного їм раніше права самостійно забезпечувати виконання законів природи на користь держави, але вони ні в якій мірі не відмовляються від своїх природних прав. Тому мета держави – загальне благо. Політична спільність створюється для того, щоб краще гарантувати свободу і можливість користуватися своїми природними правами. Свобода, на думку Локка, – це гарантія від свавілля. Вона – основа всіх інших прав людини, бо, втративши свободу, людина ставить під загрозу свою власність, благополуччя, життя. Свобода передбачає дотримання законів природи, які стали законами суспільства. Там, де немає законів, там немає і свободи зауважував мислитель.

Оскільки суспільний договір укладається заради кращого забезпечення природних прав, він наділяє владу чітко визначеними правами і обов'язками, які вона не повинна перевищувати. Влада не може посягати на невідчужувані права громадян. Одним з головних є право власності, і будь-яке посягання на нього (позбавлення частини власності, збільшення податків) є проявом деспотизму. Так само, невідчужувані права людини Локк вважав свободою думки, оскільки у сфері суджень кожен має вищу і абсолютну владу для себе. Цей принцип поширюється і на релігійні переконання. Але свобода віри не безмежна, вона визначається принципами моралі і порядку.

Саме для запобігання перевищенню державною владою своїх повноважень Локк розробив особливий конституційний механізм. Важливим

компонентом в ньому є принцип розподілу влади і законність. Щоб не допустити концентрації влади та зловживання нею, Локк пропонував не об'єднувати законодавчу і виконавчу владу і підпорядкувати законодавця тим же створеним законам, здійснюваним виконавчою владою. Тобто і сам законодавець при створенні закону не повинен порушувати природних законів. Це один з найважливіших принципів Локка, і він справив великий вплив на подальшу політичну та правову думку, став одним з головних принципів правової держави.

Реалізація головної мети політичного співтовариства, забезпечення свободи й дотримання законності, на думку Локка, вимагають розмежування владних повноважень держави і поділу їх між різними державними органами. Він розрізняє: законодавчу владу, яка має належати лише загальнонаціональному представницькому органу – парламенту, який періодично збирається для прийняття законів, але не втручається у їх виконання; виконавчу владу, яка повинна належати королю, котрий керує втіленням законів у життя, призначає міністрів, суддів та інших посадових осіб; союзу, або федеративну – це влада, яка відає питаннями війни, миру та зносин з іншими державами, здійснюють її король і кабінет міністрів.

Важливою гарантією забезпечення прав людини на недопущення зловживання з боку влади є розірвання народом договору з урядом. Збереження такого засобу, як надзвичайна міра контролю за урядом з боку народу, пояснюється тим, що, вручаючи вищу, тобто законодавчу, владу якого органу, народ не позбавляється суверенітету. Народ має змогу усувати або змінювати склад законодавчого органу, коли бачить, що законодавча влада діє всупереч виявлений їй довірі. Звідси – право народу на повстання для відновлення порушеного урядом свободи (повстання не може бути справою меншості). Визнання цього права є додатковою гарантією збереження громадянського суспільства. Локк вірив у здоровий глузд суверенного народу і оголошував його єдиним суддею у питанні про те, чи діє влада відповідно до виявленої їй довіри.

Локк сформував політичні принципи, які лягли в основу всіх демократичних правових держав світу. Його можна вважати основоположником лібералізму та сучасного конституціоналізму.

Р. П. Мельничук, ст. викл., НУХТ, Київ

І. КАНТ ЯК ДОСЛІДНИК ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ГЕРДЕРА

1. Рецензія І. Канта на книгу Й. Г. Гердера "Ідеї філософії історії", частина 1, 1785, є одним із джерел, з яких взагалі "складається" філософія історії самого Канта.

2. Щодо найостанніших, "найсвіжіших" суто професійних і глибоко продуманих публікацій сучасних кантознавців, які вийшли українською (або ж російською) мовою, то тут можна констатувати дві альтернативні позиції:

- одні дослідники, такі, скажімо, як професори Ю. Кушаков і В. Рьод, у розділах, безпосередньо присвячених філософії історії І. Канта, згадану невелику роботу Канта – що цікаво – або не вказують взагалі (відповідно у двох фундаментальних історико-філософських працях: [Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу : навчальний посібник. – К., 2006. – С. 150–152] та [Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття / пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 183–185];

- або, як, наприклад, знаний історик філософії академік Т. Ойзерман, впадають в іншу "крайність", категорично стверджуючи, що Рецензія на книжку Гердера "безпосередньо" відноситься до філософії історії Канта і – що не менш цікаво – це взагалі одна із трьох статей, які, власне, репрезентують всю Кантову філософію історію в підсумковій монографії [Ойзерман Т. И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). – М. : Канон* ; РООИ "Реабилитация", 2008. – С. 143].

3. Назва ж цих моїх Тез, що розраховані на спеціалістів, іронічна.

На відміну від відомих мені на сьогоднішній день всіх дослідників філософії історії І. Канта, я пропоную зовсім інший підхід до аналізу Рецензії Канта.

Принципово не звертаючись до роботи Гердера, по-перше, обмежити все написане ним історіософськими цитатами І. Канта про нього і вважати (навіть, нехай, це робоча гіпотеза), що це і є "весь Гердер"; по-друге, викликає науковий інтерес те, на чому конкретно робить акцент І. Кант як Рецензент; і, по-третє, наскільки віртуозно Кант, аналізуючи Гердера, імпліцитно аналізує свою філософію історії.

Я. В. Мирончук, студ., КНУТШ, Київ
yasyapure@online.ua

БІО-БІБЛІОГРАФІЧНА ОСНОВА ФІЛОСОФІЇ ШЕЛЛІНГА

Філософський талант Шеллінга виявив себе в двадцять два роки в якості ступеня професора. Німецький філософ із всією фундаментальністю займався викладанням в Ієнському університеті. Шеллінг був відомим дослідником в галузі філософії природи. Філософська дискусія Шеллінга і Фіхте суттєво вплинула на еволюцію поглядів Шеллінга.

Захоплення філософією природи, зокрема, робило його вчення доктинним до поглядів німецького романтизму. В якомусь сенсі тематика природи в німецькій філософії і літературі спричинена впливом філософії Спінози, а також поширення в "спінозизму" та ідей пантеїзму. "Пусть он [Спиноза] даже обрел эгопокой только в любви бесконечного!" [Шеллинг Ф. В. И. Сочинения : в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 66].

Так, серед романтиків з якими відбуваються творчі дискусії Шеллінга такі як Тік, Новалис, брати Шлегель. Звичайне та особливе місце щодо впливу, як на німецьких романтиків так і на філософію Шеллінга, займає

Гьоте. Відмінність німецького романтизму і поглядів Шеллінга в тому, що перші мають художньо-літературне забарвлення, а другі тяжіють до академічно-філософської методології. Таким чином, філософія Шеллінга виявляла раціоналістичні риси епохи німецького ідеалізму.

Філософська проблематика Фіхте і Гегеля щільно вплетена в тканину натурфілософії Шеллінга, як і філософія Фіхте і Гегеля навряд-чи можуть мати статус самодостатності, не враховуючи історико-філософський зміст досліджень щодо впливів Шеллінга.

Чуттєвість Шеллінга вплинула на його філософську і життєву долю. Водночас, любовна драма Шеллінга стає предметом морально-етичної дискусії німецьких філософів і письменників. Вочевидь принципи філософської моралі Канта і Шеллінга мали суттєві відмінності так як і морально-етичні ідеали епохи практично ніколи не співпадали із прагненням їх конкретної реалізації.

Релігійні мотиви в якості "любові до ближнього" виявилися в філософії Шеллінга як невід'ємна складова його морально-етичної доктрини. Так, на думку Шеллінга, і самі вчинки стають прекрасними завдячуючи почуттю любові. Хоча феномен любові, на думку німецького філософа, має характеристики сповнені діалектичних протиріч. "Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь" [Там же. – С. 121].

3. І. Нікітіна, студ., КНУТШ, Київ
znikitina@gmail.com

ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТЕКСТИ ІДЕНТИЧНОСТІ XVII–XVIII ст.

Питання ідентичності, яке набуло значущості та активно досліджувалося європейськими мислителями, особливо представниками модерної філософії, головні акценти робило на протиставленні "тотожне – відмінне". У XVII–XVIII ст. увагу привернуло розрізнення понять ідентичність, людська ідентичність та особиста (індивідуальна) ідентичність. В українському науковому середовищі зазначена проблема була сформульована не так давно: "... рецепція західних розробок і залучення та інтерпретація концепції "ідентичності" актуалізується лише в останні десятиліття, увійшовши в науковий дискурс саме як проблема ідентичності особистості..." [Кононенко Т. Божественна симфонія Григорія Сковороди: українознавчі виміри філософської спадщини. – Тернопіль : Джура, 2010. – С. 119].

Проте саме питання української ідентичності простежує свої витоки ще у працях українського філософа Г. Сковороди, якому вдалося не лише сформулювати та окреслити середовище формування такого унікального сутнісного явища як українська людина, але і обґрунтувати

необхідність та доречність постановки питання саме таким чином. Аналізуючи теорії ідентичності, запропоновані європейськими мислителями, зокрема Дж. Локом, неодмінно зустрічаємося зі положеннями та формулюваннями, які перегукуються зі вченням Г. Сковороди, проте не менш різкою постає і відмінність цих теоретичних побудов, зневажити якою видається принаймні некоректним.

Якщо поглянути на західноєвропейські зразки пояснення ідентичності, вони цілком і повністю покликаються на досвідну основу людського існування, на почерговість набуття людиною досвіду, а відповідно, і на поступове формування нею себе, власної ідентичності. "Питати, коли в людини вперше виникають якісь ідеї, – це значить цікавитися часом, коли вона починає відчувати: *набуття* ідей та *сприймання* являють собою те саме" [Джон Локк. Розвідка про людське розуміння : у 4 кн. / пер. з англ. Н. Бордукової. – Харків : Акта, 2002. – С. 9]. Тут йдеться не про раціоналістичне розуміння досвіду, а саме про емпірицистське та сенсуалістське, тобто, про досвідну основу людського існування. Тоді як у випадку зі сковородинським варіантом, людина повинна зануритися в себе і відкрити самій собі саму себе. Людина від народження перебуває у певному потенційному стані і лише упізнавши себе, відкривши в собі істинну людину, вона зможе пізнати себе, а відповідно і пізнати світ. Доволі складний та неоднозначний конструкт, проте все має відбуватися саме таким чином. Людина не формує і не впливає на становлення власної сутності, вона лише може спробувати її відкрити для себе, а вже відкривши, починає активно творити і здійснювати себе. Простежуючи наведені відмінності підходів до розуміння самого феномену ідентичності, видається доречним звернутися до першовитоків, які формували самих мислителів, оскільки усвідомлення власної ідентичності (принаймні у варіанті Г. Сковороди) невідривно пов'язане з релігійними настановами. Унаочнивши цю особливість, спробуємо простежити, чи насправді таким визначальним був вплив релігійних поглядів Г. Сковороди на його бачення ідентичності.

Якщо для Дж. Лока людська природа розкривається як унікальна здатність творити та формувати себе, а відповідно, і постійно здійснювати себе, усвідомлюючи власну ідентичність як щось діяльнісне, мінливе та гнучке. Тоді як для Г. Сковороди єдине і основне "... завдання людини "преобразитися" в "дійсну людину"... "Перший засновок для звільнення внутрішньої людини є пізнання, що внутрішня людина взагалі існує" [Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / підг. тексту й пер. слово проф. Л. Ушкалова. – Харків : Прапор, 2004. – С. 130]. Для філософа не йдеться ні про етапність, ні про поступовість формування людини, він не розглядає ідентичність як логічне завершення певного чітко детермінованого алгоритму дій. Швидше відкриття власної ідентичності через упізнання себе можливо уявити у вигляді коловороту, який на кожному наступному оберті відкриває нові і нові сутнісні ознаки самої людини.

Коли Г. Сковорода веде мову про людину, про усвідомлення нею самої себе, тобто про усвідомлення власної ідентичності, єдиним критерієм і водночас запорукою можливості такого усвідомлення виступає віра. Справжня релігійна віра, яка допомагає людині у пошуку себе: "Пізнаючи її ми вмент в неї переображаємося. Лише віра бачить цю дивну людину, що її тінями є ми всі... віра бачить очищеним зміслом Людину, що сяє в недосяжному світлі та нас вітає" [Там само. – С. 131]. У намаганні розкрити унікальність людської істоти, природу людини, Г. Сковорода неодноразово звертається до Біблії як до поводири, який, на відміну від віри, здатен привести до бажаної цілі лише того, хто знає, як і де шукати, філософ неодноразово звертається до тлумачення біблійних текстів і наголошує, що то не Біблія є різною для кожного, хто до неї зазирне, а ті хто зазирають мають різні здібності до розуміння біблійних істин. "Сковорода говорить про "вічний зміст", що захований ніби як у скрині, або ж як перла у перламутрі" [Там само. – С. 76]. Біблія водночас відкривається для людини і як завершений космос, і як призма, середовище та простір, і як поводитир та посередник для упізнання себе.

Таким чином, розвиваючи своє вчення про людину, Г. Сковорода постійно наголошує на необхідності віднаходження своєї справжньої сутності, на необхідності узгодження людини, яка вона є з тією, якою їй належить бути. Ідея самопізнання пронизує всю його філософську спадщину. Відстоюючи свою філософію, мислитель залучає здобутки світової філософської думки та адаптує їх до унікального українського терену, в умовах якого він сам сформувався.

Тож, простеживши основні віхи, які проймають філософію Г. Сковороди, можемо говорити про її самобутність та унікальність, маючи на увазі своєрідне поєднання підстав формування цілісного філософського вчення, адже перед нами постає сутнісно нове явище – філософія Г. Сковороди, яка виявляється у новому якісному розгляді людини не тільки в категорії індивідуальній, а й народно-національній та загальнолюдській.

Як підсумок зауважимо, що релігійна приналежність Г. Сковороди, а саме його цілковита відданість православній традиції відіграла визначальну роль при формуванні філософом основоположень його філософії і, особливо відзначилася на проблемі людини, тобто на тому аспекті, який ми сьогодні розглядаємо як теорію ідентичності. І саме православне вчення зумовило особливості уявлення про феномен ідентичності у тому "вигляді", в якому ми його сьогодні віднаходимо у творах Г. Сковороди.

Я. А. Павко, студ., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДГРУНТТЯ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА В ПРАЦЯХ І. КАНТА

Кантознавство в сучасному світі досить розвинута і багатостороння галузь філософських досліджень. Щорічно публікуються сотні книг і тисячі статей, присвячених філософії великого Канта. Зарубіжні дослідни-

ки вказують переважно на два головні чинники кантівського вчення, як живого компонента сучасного філософського дискурсу. По-перше, наукова творчість Канта, яка зберегла своє значення, не дивлячись на численні спроби "критичного подолання", являє собою зразок нетлінної і дорогоцінної спадщини. По-друге, по мірі розвитку світової цивілізації все більш рельєфніше визначається актуальність кантівської філософії. [Иммануил Кант: наследие и проект. Научное издание / под ред. В. С. Стёпина, Н. В. Мотрошиловой. – М., 2007. – С. 3].

Варто наголосити на тому, що у процесі становлення та розвитку філософсько-правових засад міжнародного права важливим його етапом стала німецька класична філософія.

В межах німецької класичної філософії і за її допомогою сформувалися найзначніші міжнародно-правові вчення XIX–XX століть і, зокрема, були вироблені сучасні концепції міжнародного права, які активно досліджуються і поглиблюються такими відомими вітчизняними і зарубіжними вченими як: Ю. Баскін, В. Буткевич, О. Буткевич, О. Задорожній, І. Лукашук, О. Мережко, Д. Фельдман.

Один з найбільш видатних представників німецької класичної філософії – І. Кант, крім філософських питань, у своїх працях безпосередньо торкався і належним чином висвітлював й актуальні проблеми міжнародного права.

Теоретичні положення, висловлені І. Кантом у царині міжнародно-правової думки, мають важливе значення для осмислення та вироблення концепції загального міжнародного права в сучасних умовах.

Зазначимо, що аналізу сутнісних засад міжнародного права, основних його структурних компонентів присвячено три праці німецького філософа: "Метафізика звичаїв", "Ідея загальної історії у всесвітньогромадському плані" і трактат "До вічного миру". Слід підкреслити, що будучи прибічником природно-правової концепції, І. Канта запропонував власне розуміння і визначення предмету міжнародного права, обґрунтував утвердження принципів людської гідності у міжнародно-правових відносинах. Проте центральною проблемою міжнародного права І. Кант вважав встановлення вічного миру у відносинах між державами.

На його думку, саме її розв'язання мало стати найголовнішою метою, як для кожного індивіда, так і для всього людського суспільства.

У своїй праці "Метафізичні засади навчання про право" він, зокрема, зазначає, що стан війни між державами належить до явищ не правового порядку.

В трактаті "До вічного миру", який у структурному відношенні написаний у формі міжнародного договору, ним було здійснено одну з перших спроб сформулювати принципи міжнародного права, для осмислення яких він використав і філософські ідеї власного категоричного імперативу. Виокремимо лише декілька обґрунтованих І. Кантом фундаментальних принципів міжнародно-правових відносин, які зберегли свою актуальність і в сучасних умовах глобалізованого світу.

- Жодна мирна угода не повинна вважатися такою, якщо при її укладенні таємно зберігалася основа нової війни.
- Жодна самостійна держава не повинна бути придбаною іншими державами.
- Жодна держава не повинна насильницьким чином втручатися у політичний устрій і в управління іншої держави [Чайковський Н. В. Філософські засади становлення міжнародного права : монографія – О., 2010. – С. 28].

Важливо вказати на те, що глибина діалектики І. Канта полягає в тому, що обґрунтовуючи загальні закони розвитку людського суспільства, які неминуче призводять до утворення ненасильницьких відносин у світі, він одночасно закликає людей своїми діями будувати міцний будинок світопорядку.

Ідеалізм німецького філософа виявляється в його твердженні, що всі дії людей у кінцевому підсумку призведуть до вічного миру, який встановлюється відповідно до природи, не дивлячись на прояви егоїстичної поведінки людей. Для І. Канта вічний мир є ідеєю, до якої можна наблизитися, проте яка ніколи не може бути повністю реалізована.

Важливим також є його звернення до принципів та законів загальнолюдської моралі, які покладено в основу перебудови норм та інститутів сучасного міжнародного права.

Загалом, міжнародно-правове вчення І. Канта, яке спирається на глибокі філософські ідеї, дає підґрунття для висновку про те, що однією з найважливіших умов функціонування міжнародного права є, насамперед, забезпечення його правового стану, узгодження політики міждержавних відносин з моральними принципами розвитку сучасної цивілізації.

Є. П. Петров, студ., КНУТШ, Київ

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ДУАЛІЗМУ ДУШІ І ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ Ж. ЛАМЕТРІ

У своєму розумінні поняття "душа", Ламетрі насамперед критикує дуалістичну філософію Декарта. Сутність критики полягає в тому, що Ламетрі взагалі відкидає існування мислячої субстанції, тобто душі, як самостійної субстанції. Всі властивості душі – мислення, відчуття, сприйняття надаються матерії. Цікавим є той факт, що Ламетрі критикує Декарта його ж засновками. Зокрема відома теза Декарта про те, що тварини не мають душі, і є по суті простими механічними машинами. Досліджуючи будову людей та тварин Ламетрі дійшов до висновку, що вони майже не відрізняються. Таким чином, ставити людину на ступінь вищу за тварину було б невірним.

Ламетрі висуває думку, що зобразити людей як машин Декарту завадили церковні догмати, та можливе незадоволення ним церквою, яка могла побачити у такій філософії загрозу своєму впливу на суспільство.

Тому Декарт обмежився тим, що зобразив тільки тварин механічними істотами. Хоча він і порівнював будову тварин і людей з будовою механічного годинника, та відкидав можливість душі впливати на такі дії, як, наприклад, рух. Незадовільнившись поясненнями Декарта та картезіанців стосовно взаємодії душі і тіла, у тому сенсі, що душа та тіло є незалежними одна від одного субстанціями, Ламетрі відкинув ту з них, яка виявилась нематеріальною. Теза про те, що тіло здатне тільки до руху, а душа тільки до мислення, є досить метафізичною, та робить ці дві субстанції зовсім різними за природою, унеможлиблює вплив однієї субстанції на іншу, що є нереальним, за Ламетрі.

Хоча можливий інший варіант вирішення цієї проблематики шляхом надання душі певної протяжності та матеріальності. Тоді можна буде казати, що душа є первинною стосовно тіла та відповідає за його дії. У цьому сенсі можна було б передбачити існування душі в мозку. Але Ламетрі пішов шляхом відкидання такого типу субстанції.

Ламетрі підкреслює, що така гіпотеза, стосовно існування тільки матеріальної субстанції була висунута на основі безлічі наукових спостережень, які б не зміг оскаржити жоден вчений, а основною перепорою у проясненні сутності матерії виступають різноманітні забобони богословів та метафізиків, які не підкріплюють свої теорії науковими дослідженнями.

Світ розглядався Ламетрі як сукупність проявів протяжної, внутрішньо активної матерії, матерія наділяється якостями не тільки протяжності і руху, але і чутливістю матеріальної субстанції, видами якої виступають рослинне і тваринне царства.

Отже, за Ламетрі людина є машиною. Людина – настільки складна машина, що неможливо скласти про неї яскраве уявлення, а потім дати точне визначення. Перехід від тварин до людини не дуже різкий. Чим насправді була людина до винаходу слів і мов – твариною особливого виду, у якої було менше природного інстинкту, ніж в інших тварин. Загалом і в цілому форма і будова мозку в тварин майже така ж, як і в людини ті ж контури, те ж розташування всіх частин лише з тією суттєвою різницею, що в людини мозок у відношенні до обсягу тіла більше, ніж у всіх тварин, і до того ж володіє великою кількістю звинив.

Здатність людини відчувати і мислити не таїть у собі нічого надприродного і містичного. Здатність мислити не більше, як властивість тіла. Матеріальна субстанція існує у формах, що становлять три царства природи (неорганічне, рослинний і тваринний, світ котрому належить і людина).

Таким чином, за Ламетрі, існує лише одна субстанція – матеріальна. Однак не варто думати, що Ламетрі тільки переніс душевні властивості на матерію. Він наділяє матерію мисленням. Такий сміливий висновок Ламетрі дозволила зробити лікарська практика. Аналізуючи будову людини Ламетрі побачив, що за більшість психічних процесів відповідають, поєднані із мозком нервові волокна, що є притаманним суб'єкту. Це є характерним як для людей так і для тварин. Ламетрі зазначає, що у

процеси відчуття первинними є органи чуття, а не мозок чи свідомість. Тому надання матерії властивості відчувати є цілком обґрунтованим підходом. Більш того, Ламетрі порівнює будову не тільки людей та тварин, але людей і рослин. Рослинні листя заміщують собою легені, а протяжність судин рослини може бути навіть більше ніж у людини.

Спираючись на досягнення анатомії, фізіології, медицини своєї епохи, Ламетрі стверджує, що у функціонуванні організму людини, включаючи і сферу психичних явищ, немає нічого такого, чого не можна було б пояснити, при цьому немає необхідності звертатися для пояснення до релігії і містики.

С. А. Пілецький, студ., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ ІНТЕРПЕРСОНАЛЬНОСТІ Й. Г. ФІХТЕ ТА ПОНЯТТЯ ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ У ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУСЕРЛЯ

Важко переоцінити роль та значення трансцендентального методу і трансцендентальної філософії в цілому для становлення та розвитку філософської думки сьогодення. Відповідно до своєї загальної стратегії, трансцендентальна філософія завжди залишається філософією *суб'єктивності*, тому майже завжди деяким чином вона причетна до небезпеки методологічного соліпсизму, суб'єктивного ідеалізму, подолання якої веде до необхідності тематизації в межах будь-якого варіанту трансценденталізму статусу іншого Я, виявлення умов його пізнання та розуміння. У даному дослідженні ми хотіли б зосередити увагу на статусі іншого Я у двох концепціях трансцендентальної філософії, які в межах своїх епох стали класичними. З однієї сторони – це трансцендентальна філософія Й. Г. Фіхте, з іншої – феноменологічна філософія Е. Гусерля.

Аналіз проблеми іншого Я для обох мислителів пов'язаний із розумінням іншої суб'єктивності як певного *відношення* Я (як персони) до Я (як до персони). Для позначення даного відношення у філософії Фіхте дослідники використовують термін "інтерперсональність" (Interpersonalität), який ввів у науковий обіг відомий фіхтезнавець Р. Лаут. Гусерль же для позначення даного відношення використовує термін "інтерсуб'єктивність" (Intersubjektivität) і розуміє його як "інтенціональну інтерперсональність" (interpersonaler Intentionalität) [Heller E. Die Theorie der interpersonalität in Spatwerk J. G. Fichtes – dargestellt // Thatsachen des Bewusstseins von 1810/11. – Munchen : Eberhard Heler, 1974. – S. 41], тим самим перевіривши вирішення проблеми інтерсуб'єктивності у сферу теоретичного розуму, а словами Гуссерля – у сферу феноменологічної установки.

Філософія Фіхте своїм підґрунтям має претензію на істинне та послідовне розуміння й викладення кантіанства. Варто відмітити, що у філософії Канта питання про інше Я залишається невирішеним, оскільки сам Кант будучи запеклим супротивником догматизму в теорії пізнання, у

своїй практичній філософії, де й відбувається проблематизація відношення Я-Ти при формулюванні категоричного імперативу, *постулює* між-індивідні інтерперсональні відносини як неререфлектовані та наперед дані. Фіхте розкриває практичний розум не тільки зі сторони його *фактичності*, як це робить Кант, але й зі сторони його *діяльності*. Ми хотіли б розкрити загальну стратегію Фіхте в обґрунтуванні іншого Я.

Трансцендентальне Я у філософії Фіхте є принципом, що сам себе укладає, який як діло-дія (Thathandlung) конститує практичний розум і як інтелектуальне споглядання (intellektuelle Anschauung), рефлексія, – теоретичний розум. Іманентною характеристикою трансцендентального суб'єкта є його активність як сила продуктивної уяви (Einbildungskraft). Специфіка цієї активності полягає у тому, що вона можлива лише як *відношення*, яке в теоретичній здатності розкривається як самообмеження свободи продуктивної уяви, що і є умовою можливості конституювання об'єкта. У практичній здатності трансцендентальне Я також представляється як відношення зв'язування свободи. Але цей акт принципово відмінний від теоретичного, оскільки в ньому самовизначення свободи відбувається не через не-Я, а через іншу свободу, інше Я. В якості проміжного висновку відмітимо, що теорія інтерперсональності розробляється Фіхте у сфері практичного розуму і вчення про вищі здатності як синтезу теоретичного і практичного, та будучи заснованою на принципах трансцендентальної філософії, є умовою можливості обґрунтування й застосовності трансцендентального методу не тільки до вчення про мораль, але й до концепції філософії історії, філософії права, соціально-філософських ідей, що дає можливість сьогодні відкрити Фіхте як оригінального соціального мислителя, філософа історії, філософа права [Див.: *Henrich D. Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.* – Stuttgart, 1982].

Трансцендентально-феноменологічна теорія інтерсуб'єктивності Гусерля також направлена на розкриття умов можливості конституювання іншого Я у самоданості редукованого феноменологічного досвіду. Розробка Гусерлем теорії інтерсуб'єктивності була обумовлена наявністю небезпідставних обвинувачень трансцендентальної феноменології у методологічному соліпсизмі та суб'єктивному ідеалізмі. Тобто тема іншого Я з'являється у феноменології як теоретична проблема і, по суті, Гусерль будує свою теорію інтерсуб'єктивності на принципах трансцендентальної феноменології (принцип інтенціональності та принцип феноменологічної редукції) відповідно у сфері *теоретичного* розуму, за термінологією Гусерля – у сфері чистих конститутивних актів трансцендентальної суб'єктивності, які конституують феноменологічний досвід. Тому адекватне пізнання іншого Я можливе лише у сфері феноменологічної установки, феноменологічного досвіду. Інша суб'єктивність у концепції Гусерля стає елементом редукованого досвіду. Феноменологічна редукція досвіду іншої трансцендентальної суб'єктивності можлива як процес конституювання іншого Я у премордіальній сфері, яка являє со-

бою певне ядро трансцендентальної суб'єктивності. І цей процес конституювання іншого Я можливий як чистий теоретичний акт *апрезентації парування*. Серед дослідників трансцендентальної феноменології і по сьогодні відсутній консенсус відносно успішності вирішення Гусерлем проблеми іншого Я. На наш погляд, вирішення цієї проблеми у сфері теоретичного розуму є завжди сумнівним відносно умов можливості його застосування у сфері практичної філософії, зокрема це стосується представленої у "Феноменології духу" теорії інтерсуб'єктивності Гегеля. Тим не менш, розвиток феноменологічної методології дозволяє нам говорити про те, що сьогодні феноменологічний метод використовується як у багатьох філософських дисциплінах, так і в гуманітарних науках. Засадами феноменологічної соціології А. Шюца продовжують залишатися основні принципи феноменології, однак Шюц у вирішенні базової для будь-якої суспільної науки, а тим більше соціології, проблеми – проблеми наявності співтовариства суб'єктів – відмовляється як від повного прийняття теорії інтерсуб'єктивності Гусерля в силу її проблематичності, так і від власної інтерпретації зазначеної проблеми. Це означає ніщо інше як те, що наявність інших розумних істот у феноменологічній соціології А. Шюца постулюється, залишаючись нерелевантною даністю, змістовно ідентичної позиції Канта при формулюванні категоричного імперативу.

В якості висновку відзначимо наступні положення. Й. Г. Фіхте і сьогодні залишається єдиним мислителем, який створив свою теорію інтерперсональності на принципах трансцендентальної філософії. Теорія інтерперсональності Фіхте сьогодні має евристичний потенціал у розвитку сучасної соціальної філософії, філософії права, комунікативної філософії (К.-О. Апель, В. Хьосле та ін.) і є більш сучасною відносно феноменологічної теорії інтерсуб'єктивності Гусерля й феноменологічної соціології А. Шюца, які залишаються на рівні кантівського розуміння іншого Я.

В. Г. Половніков, асп., КНУТШ, Київ

ОБРАЗИ СПРИЙНЯТТЯ І КОГНІТИВНІ ЕНГРАМИ В ДІАЛЕКТИЧНІЙ ТЕОРІЇ ЗНАННЯ ДЖ. БЕРКЛІ

Дж. Берклі розрізняє об'єкти, схоплені зором і об'єкти, які ми отримуємо при посередництві дотику. Ідеї зору, що ми отримуємо, нас повідомляють як знаки про те, що ми можемо сприйняти підійшовши і доторкнувшись. Це так само, як слова рідної мови, які позначають якісь поняття, і ми їх чуємо з дитинства. Наприклад, стілець.

У нашому дусі слово стілець тісно пов'язано з ідеєю стільця, і, тільки-но ми чуємо це слово, одразу ж в уяві чи в дусі з'являється ідея стільця. Цей зв'язок виявляється таким сильним, що дуже складно, чи майже неможливо змусити себе не розуміти мови, чути слова і щоб не виникали ідеї, що позначають ці слова. Тим самим чином вторинні об'єкти чи ті

об'єкти, які тільки навіюються зором, мають на нас більш впливу і звертають на себе більш уваги, ніж самі об'єкти відчуття. І первинні зі вторинними об'єктами, як знаки з позначувальними ними речами, входять в наш дух у набагато сильнішому зв'язку, ніж зв'язок ідеї і поняття.

На нашу думку, ці ідеї про перехід образів сприймання у когнітивні енграми спонукали філософів та вчених інших галузей знання шукати підтвердження про діалектичний характер людського знання. В прикладному аспекті, на сьогоднішній день ці ідеї знайшли своє втілення в практиці "детекції брехні" (або поліграфічних перевірок).

Головною ідеєю цього методу є припущення, що стимул, пов'язаний з подією, щодо якої проводиться розслідування, повинен активізувати наявну "ідею" або образ конкретної ознаки події, якщо вона відома опитувальній особі. У зв'язку з цим, Дж. Берклі передбачав, і в онтологічному плані спробував розв'язати дуже складну, і, до сьогоднішнього дня, не вирішену ні в філософсько-методологічному, ні тим більше в конкретно наукових дослідженнях відому гносеологічну проблему. Мова йде про так звану психофізичну проблему, яка з середини XIX сторіччя могла мати називу психофізіологічної проблеми.

Те, що з часів Дж. Берклі, виявилось досить складно розв'язати цю проблему, свідчить про далекоглядність та неабияку філософську інтуїцію ірландського філософа у висвітленні найбільш принципових моментів трактування та розуміння людської свідомості.

Так, наприклад, якщо обстоювати точку зору Р. Декарта, який вважав, що існує певний невідомий процес взаємодії між тілом та душею, який протікає в одній із структур головного мозку людини, а саме в епіфізі, то слід визнавати безпосередню взаємодії духовної та матеріальної субстанції.

Слід визнати, що досвід "детекції брехні" не має в своєму арсеналі методу, який би на науково обґрунтованій підставі давав можливість, на основі аналізу наявних фізіологічних реагувань, визначати конкретний зміст "паралельно" виникаючих психічних процесів (конкретні думки, образи або уявлення, наміри, конкретні емоції та ін.).

Але існуюча практика в царині поліграфології надає додаткові свідчення щодо обґрунтування теорії ідей Дж. Берклі. Так, у праці відомого російського академіка В. О. Варламова наводиться приклад розслідування вбивства одиної жінки. В якості стимулу при опитуванні підозрюваних осіб, був використаний колір нової скатертини на столі у будинку потерпілої, що вона її вперше послала напередодні трагедії. З кола підозрюваних осіб (15 осіб) було виявлено двох чоловіків, які яскраво реагували на фізіологічному рівні на пред'явлений стимул, в даному випадку – жовтий колір скатертини. Подальші оперативно-слідчі дії повністю викрили цих двох підозрюваних у вчиненні тяжкого злочину. І хоча жоден з фахівців ніяк не може проконтролювати істинність матеріалізації ідеального сліду, тобто показів особи, об'єктивна перевірка висновків спеціалістів-поліграфологів у 98% випадків підтверджує їх умовиводи.

Таким чином, ми можемо ще раз підкреслити думку Дж. Берклі щодо невід'ємного зв'язку між образами сприйняття та їх ідеями, тобто когнітивними енграми речей, подій, емоцій та інших психічних проявів, що пов'язані із пізнанням людиною світу та її діяльністю.

У наведеному прикладі, у винних осіб, під час вчинення злочину, по каналу зорового сприйняття був отриманий "образ" жовтої скатертини, який, якщо екстраполювати на цей феномен теорію Дж. Берклі, втілюється у ідею "жовтої скатертини". Спеціаліст-поліграфолог словом, тобто ідеальним стимулом, активізував ідею, яка, в свою чергу, вплинула на активність фізіологічних процесів, що реєструються із допомогою приладу – поліграфу.

Таким чином, Дж. Берклі, на філософському рівні, закрив підґрунтя для вирішення проблеми тестування наявності певних ідей за рахунок стимулювання людини відповідним, в тому ж рахунку і ідеальним подразником (словом). І, якщо у людини є ця ідея, то вона (ідея) обов'язково активізується. Це є, з іншого боку, ніщо інше як тестування пам'яті людини. Причому Дж. Берклі, задовго до сучасних дослідників, вводив до ряду ідей не лише образи суттєвого сприйняття, але й моральні надбання, когнітивні структури, абстрактні умовиводи та ін.

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

НАПРЯМИ РЕЦЕПЦІЇ КАНТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ У ФРАНЦІЇ У ХІХ СТОЛІТТІ

Говорячи про життя та розвиток Кантової філософії, крім власне "німецьких" інтерпретацій, необхідно наголосити, що критична філософія знайшла своїх гідних та цікавих інтерпретаторів й у інших країнах. Зокрема у Франції його погляди цікаво тлумачили спіритуалісти. Наприклад, Віктор Кузен (1792–1867), який був добре знайомий не лише з філософією Канта, але й з системами ідеалізму Гегеля та Шеллінга, виділяв у Кантовій філософії такий специфічний елемент як "критичний дух", що виражався у глибинному переконанні в обмеженості людського пізнання, а також у критичному методі, який, для Кузена, поставав насамперед як психологічний метод. Щоправда, вплив Кантової філософії на спіритуалізм та еkleктичну філософію Кузена спостерігається й у вченні останнього про людські спроможності, якими є чуттєвість, воля та розум. Всі ці елементи свідомості, як доводив Кузен, хоча й є тісно сполученими, але не можуть бути редукованими одні до інших. Зокрема, розум виникає та розвивається лише за наявності такого "Я", що здатне воліти, і яке, у свою чергу, у формі своєї умови припускає наявність почуттів. При цьому розум і чуттєвість не можуть бути редуковані один до іншого, оскільки посеред розумових фактів свідомості є такі, характеристики яких значно відмінні від тих властивостей, які безпосередньо сприймаються відчуттями. Утім, чи не найбільший вплив кантової філософії на Кузена спостерігається у його вченні про співвідношення між чуттєвістю та розумом. Вивчаючи чуттєвий досвід, Кузен стверджував, що лише його замало для постановня

не тільки системи, але й взагалі – будь-яких наукових знань. Останні вносять у розмаїття чуттєвого сприйняття поняття причинності, яке не виводиться з чуттєвості і має своїм джерелом розум. Таким чином, розвиток наукових знань трактувався Кузеном як процес взаємодії чуттєвості і розуму, у якому чуттєвість відчуває, а розум мислить.

На відміну від психологічного тлумачення кантового методу, Жюль Лашельє (1832–1918) стояв на позиціях трансценденталізму, вважаючи, що надійним ключем до правильного розуміння сутності критицизму є проблема буття, що постає, як зв'язка судження, чи точніше – дія, якою затверджується буття. Враховуючи це, не викликає здивування той факт, що для Лашельє справжнім представником Кантової філософії був Й. Г. Фіхте. Фактично у центрі філософської уваги Лашельє від самого початку були проблеми наукового пізнання. Так у роботі "Про основи індукції" він доводив, що пояснити значимість індукції, завдяки якій розум переходить від випадковості фактів до необхідності законів, можна, лише через встановлення початкової форми кореляції між законами думки і структурою світу. У такому випадку всі закони є одночасно і законами людського розуму і законами природи а, отже, існує незаперечний паралелізм між нашими судженнями і природою речей. Справжній індуктивний підхід передбачає за Лашельє, визнання принципу ієрархії, який визначає субординацію різних речей та явищ, що є у світі. Виходячи з цього, Лашельє повністю поділяв кантову ідею про доцільність, що існує в природі, де відбувається постійний рух у бік гармонії. Хоча, вважаючи себе учнем Канта, Лашельє майже повністю відкинув кантовий аналіз умов досвіду та засновану на цьому методологію кантової філософії, протиставивши йому синтетичний метод, основи якого було викладено у роботі "Психологія і метафізика", і який мав переконливо довести тотожність законів мислення і законів буття. У цій праці він прагнув довести, що психологія як природничо-наукова дисципліна не може осягнути дух таким, яким він є насправді, а спроможна лише дослідити безпосередні дані свідомості, конкретні сприйняття та відчуття. Натомість, сутнісною властивістю духу є те, що його об'єктом є не сам цей дух, а реальний світ, що мислиться духом. При цьому мислення постає як діяльність духу, а отже і всі його продукти (включаючи всі без виключення природничо-наукові дисципліни) неспроможні спростувати існування духу. Навпаки – навіть заперечуючи його існування, вони лише реабілітують дух у його глибинній основі. Утім у цих міркуваннях Лашельє чітко видно його відмінність від Канта, який всліяко уникав будь-яких онтологічних висновків про духовну природу реальності.

Ще однією важливою фігурою "французьких кантіанців" був Шарль Бернар Ренув'є (1815–1903), якого цілком справедливо можна вважати справжнім засновником французької традиції неокантіанства або "неокритицизму". Подібно до Кузена, він висував на передній план поняття "духу критицизму", що виражався в постанові системи етичного персоналізму, в якій утверджувалась віра щодо потреби проголошення моральних аргументів на користь буття Бога, свободи волі і безсмертя душі. Утім, говорячи про

"відживлення" духу критичної філософії, Ренув'є мав перед очима значно більш широкий проект, ніж просто відтворення з певними модифікаціями тих чи інших кантових положень. Насправді, він обґрунтовував проект загальної трансформації філософії, що мала постати як суцільна критична філософія, або точніше – як критицизм. Наслідуючи Канту, Ренув'є вказував, що пізнання сягає лише феноменів, тоді як утворені класичною метафізичною поняття Бога, субстанції та душі є не більш як химерами розуму. Більше того, він рішуче заперечував правомірність тлумачення феноменів як чогось самодостатнього, що реально існує поза людською свідомістю і може набувати форми і єдності поза діяльністю розсудку. На підставі цього тлумачення духу критичної філософії Ренув'є робив висновок про те, що об'єкт для свідомості є ідеєю, яка реально не відрізняється від тієї думки, що її досліджує, а отже й від суб'єкта. Разом з тим, у випадку саморефлексії суб'єкт стає об'єктом. Розвиваючи ідеї кантової аналітики, Ренув'є приділяв особливу увагу вивченню тих форм, що виконують упорядковуючу функцію стосовно уявлень, тобто – категорій. Основною серед них він вважав категорію відношення, за якою слідували такі категорії як: число, простір, час, якість, причина, ціль та особистість. Остання з перелічених категорій мала для Ренув'є специфічне значення. Надаючи її тлумачення, що зрештою постало як основа його теорії етичного персоналізму, він вводив тему свободи, яку тлумачив не тільки у власне етичному плані, але й характеризував як основу науки, всієї інтелектуальної діяльності та достеменності знання. Сенса такої "теоретичної інтерпретації" свободи полягав у тому, що предикат та ознаку очевидності у контексті можливості їх застосування стосовно конкретних знань, Ренув'є пов'язував виключно з пізнанням простих явищ, коли потреба у так званому "інтелектуальному зусиллі" є мінімальною. Натомість пізнання більш складних феноменів, яким належить незаперечна більшість у пізнавальному процесі, пов'язано з цілим комплексом переконань, які зрештою засновуються на вірі та свободі вибору. Звідси Ренув'є робив прямий крок до ідеї раціональних вірувань, що протиставлялись спонтанним віруванням, які завжди пов'язані із забобонами, пророцтвами, дивами тощо. В цій точці у неокритицизмі Ренув'є тісно переплітаються теоретична і практична філософія, що дозволяло, на його думку, подолати той штучно утворений розрив між сферами практичного і теоретичного, який утворювався у багатьох сучасних йому інтерпретаціях Кантового критицизму.

У. В. Тимошенко, студ., КНУТШ, Київ
Ulyana.timoshenko@mail.ru

МЕТАФІЗИКА СНОВИДІНЬ РЕНЕ ДЕКАРТА

Осмислення сновидінь розпочалося з часів Античності. У Давній Греції існувало уявлення про Онейроса, що приходить уві сні в чиемусь вигляді. Він приходить до сплячої людини іззовні й ніяк від неї не залежить.

В Одіссеї Пенелопа розмірковує про сни, які можуть бути істинні або хибні у залежності від того, через які вони брами проходять: рогами чи зі слонової кістки. Якщо через перші – вони істинні, якщо через другі – хибні. Пенелопа каже, що не може повірити в сновидіння через те, що вони можуть бути послані демоном. І дійсно, не існує жодного критерія для розрізнення істинного сновидіння і оманливого. Однак, і те, й інше мають одну й ту ж субстанцію – невловиму і завжди відкриту перевтіленню, завжди різну – а тому, здатну наводити на людину морок нерозв'язної двозначності.

Філософію Нового часу теж зацікавила ця дивна частина нашого життя – сон. Для Декарта існувало тільки дві речі : *res cogitans* (непротяжна) та *res extensa* (протяжна). Говорячи про неї, Декарт наводить як приклад віск, – те, як він може змінюватись на очах, як змінюються його колір, запах. І одночасно із воском змінюється наше чуттєве сприйняття. Змінні чуття не можуть нічого сказати про сутність воску, від якої не лишається нічого, окрім протяжності та змінності. Вловити можна лише непротяжний дух на відміну від протяжності, яка не охоплюється ані безпосередньо, ані за допомогою чуттів. У цьому воску, у цій змінності постійним і достовірним лишається тільки фігура, величина, кількість й подібні універсальні речі, які знову ж такі є ідеями розуму. Таким чином, можна пізнати не реальну протяжність, а певну інтелектуальну протяжність. Тут Декарт впроваджує так звану матерію геометрів, яка роз'єднує реальну матерію та *cogito*.

Однак, проблема в тому, що і відчуття, і геометричні об'єкти сприймаються однаково: і на яві, й уві сні. Тому Декарт задається питанням, що, можливо, не існує жодної відмінності між сном і дійсністю? Можливо, є лише моя свідомість, мої відчуття, мої умосяжні ідеї, і ніякої реальної протяжності не існує? "Може, існує якийсь невідомий мені брехун, напрочуд могутній та хитрий, який завжди спеціально вводить мене в оману?" [Розмисли про першу філософію. – С. 21]. Будь-яке уявлення, що приходить до нас у дійсності, може прийти й уві сні. То можна сказати, що все, що спадає на розум, не більш істинне, ніж бачення сновидінь. Декарт навіть припускає, що це не демон, а Бог обманює. Однак, апелюючи до ідеї єдиного, досконалого, а отже, правдивого Бога, просто постулює існування єдиної реальної, незалежної від духу, непізнаної протяжності.

Можна провести чітке розмежування між сприйняттям сновидінь в Античності та у Декарта. Якщо в Пенелопи: сплю наче я, а сновидіння – це не я, а дещо чуже, від мене незалежне та невловиме. І в цьому небезпека, – я не знаю, чого від нього чекати. У Декарта ж навпаки: сновидіння, як і дійсність, – це я, і морок в протилежному: чи існує об'єкт мого сприйняття як дещо реальне й від мене не залежне? Чи є хтось, окрім мене?

Пізнання Бога та душі тяжкі, якщо не підніматися вище за свої відчуття. Багато філософів вважало, що можна щось уявити тільки за умови, якщо воно раніше вже було сприйнято. Як наслідок, – все, що не можна уявити, – незрозуміле. Але ж Бога та душу неможливо жодним чином відчуту; це те ж, що намагання почути звук очима.

Уві сні ж ми часто бачимо те, чого ніколи не сприймали, і відчуваємо те, що ми точно не могли ніде відчути. Значить, не можна твердити, що тільки цей світ істинний. Багатьом ученим приходили їхні ідеї саме під час сновидінь, і не можна говорити, що думки, які приходять уві сні, більш хибні, ніж ті, що в дійсності; не можна говорити, що все, що являється уві сні, більш хибне, ніж те, що дійсно є.

Єдиною гарантією того, що я не сплю, за Декартом, є те, що в дійсності існує реальна неосяжна протяжність, яка саме власною неосяжністю забезпечує реальність світу. Таким чином, для Декарта світ відрізняється від сну, оскільки в ньому є дещо незалежне від духу й принципово непізнаване. Виходить, що реальна матерія Декарта – це сновидіння, якого боїться Пенелопа. Сон для Пенелопи – це дійсність для Декарта, але обох їх обманює майже одне і те ж, тільки назване по-різному: її – Онейрос, а його – *res extensa*.

В. М. Ханчич, асп., КНУТШ, Київ

МОРАЛЬНИЙ АСПЕКТ В РАЦІОНАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ РЕНЕ ДЕКАРТА

Ідеал раціональності Рене Декарта впродовж наступних століть залишатиметься підґрунтям, на якому народжуватимуться нові філософські напрямки, формуватиметься нова філософська мова. Рене Декарт, дивлячись на людину, через її несвідомі дії як на фізичну істоту, життєдіяльність якої повністю пояснюється механічними законами тілесного світу, матеріальної субстанції, глибоко проник і в сферу її психічного життя. Так, він вперше став розглядати людські пристрасті не з точки зору моралі, а виходячи з її тілесної організації. На його думку, розум, або здоровий глузд це єдина річ, яка робить нас людьми і відрізняє нас від тварин. Здатність мислити, він вважав, справжнім атрибутом людини. Так, він пише: "Я – річ, що мислить, тобто сумнівається, стверджує, заперечує, знає досить мало, багато чого не знає, любить і ненавидить, бажає й не бажає, а ще уявляє і відчуває" [*Декарт Рене. Метафізичні розмисли / пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського. – К. : Юніверс, 2000. – С. 34*]. Також, він вважав, що істина "я мислю, отже, я є" настільки міцна і слушна, що можна приймати її за перший принцип його філософії. Рене Декарт стверджував, що вільна в своєму виборі людина хоче пізнати більше ніж вона може, тому він вважав причиною помилок невідповідність між спонтанним максималізмом волі і пізнавальною стриманістю розуму.

За Рене Декартом, природа, або сутність людської душі полягає в тому, що вона мислить, як сутність тіла полягає в його просторовості. Він зазначав, що "...людська душа, хай де вона міститься, мислить завжди, навіть у материнському лоні" [Там само. – С. 286]. Але людська душа дуже залежна від тіла, і якщо в дорослому віці людський розум наділений певною свободою мислення, то чим менший вік дитини тим ця свобода мислення менша. Проте ідею Бога, він вважає вродженою.

Так, він пише, що ідеї Бога, її самої, і всіх істин, які вважаються відомими самі по собі, властиві дитині не менше, ніж дорослим, коли ті на них просто не зважають, оскільки пізніше, з віком, вона їх уже не набуває. Рене Декарт, зазначає, що людина в дитинстві не користується своїм розумом повною мірою, а нею керують її бажання та її наставники, які часто суперечать один одному. Він писав, що корисно ознайомлюватись з усіма науками, навіть з тими які найбільш сповнені забобонів та хибних поглядів, щоб визначити їхню справжню ціну і не бути ними ошуканим. Він вважав, що пізнавальні здібності людини, досить великі, але не всі використовують їх рівною мірою. Люди, на його думку, можуть бути названими більш чи менш мудрими, в залежності від того, як багато вони знають істин. В мудрості, чи в пізнанні істини за її першопричинами, Рене Декарт вбачав найвище благо. Так, він підкреслював практичну користь, яку можна отримати від занять філософією, наполягаючи на тому, що для нашої моральності і життєвого устрою ця наука навіть більш потрібна, ніж користування очима для напрямку наших кроків. Філософія, на його думку, спрямовує життя і слугує збереженню здоров'я і відкриттям у всіх науках.

Рене Декарт для себе склав такі моральні правила: По-перше, коритися законам та звичаям моєї країни, невідступно дотримуватися релігії і керуватись в усьому іншому найбільш поміркованими і вільними від крайнощів міркуваннями. Крайнощами він вважав, і всі обіцянки, які якоюсь мірою обмежують свободу. Так, в своєму творі "Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках", він пише: "...що скоїв би велику помилку стосовно здорового глузду, якби, схваливши одного разу будь-що, зобов'язав себе вважати це добрим і тоді, коли воно, можливо, перестало бути таким або ж коли я перестав вважати його таким" [Декарт Рене. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / пер. з фр. В. Андрушко та С. Гатальської. – К. : Тандем, 2011. – С. 39]. Другим правилом було залишатись настільки твердим і рішучим в своїх діях, наскільки це було б до снаги. Третім правилом було завжди прагнути перемагати радше себе, ніж долю, змінюючи свої бажання, а не світовий лад. Так, він вважав, що потрібно звикнути до думки, що у повній нашій владі перебувають виключно наші думки і що після того, як ми зробили все можливе стосовно зовнішніх для нас речей, те, що нам не вдалося, слід розглядати як щось абсолютно неможливе. На думку Рене Декарта, наша воля прагне якоїсь мети або уникає її тільки якщо наш розум репрезентує її чи то доброю, чи то поганою. Тому достатньо правильно судити, щоб правильно діяти, і достатньо найслухнішого міркування, щоб і діяти також найправильніше, тобто щоб здобути всі чесноти, а разом з ними всі інші доступні нам блага. У нього навіть сфера почуттів пов'язана з правильним вибором в якому розуму відводиться не останнє місце. Так, на питання про те, що гірше – надмірна любов, чи ненависть він відповідає, що любов це найбільш корисна з людських пристрастей, бо вона має своїм пре-

дметом благо і не може зіпсувати моральність так, як ненависть, що в своїй основі має тільки зло; але вона може стати набагато небезпечною, ніж ненависть, тому що переважає останню за силою і стійкістю. Любов до негідного об'єкту може зробити людину гіршою, ніж ненависть до чогось, що заслуговує любові, бо набагато небезпечніше бути поєднаним з поганим ніж роз'єднаним з хорошим. Отже, на думку Рене Декарта людина має вміти любити те, що дійсно варте любові.

Рене Декарт визнавав існування Бога. Так, критерій істинності пізнання він бачив не в практиці, а в ясності і чіткості уявлень про об'єкт пізнання. За допомогою цього критерію він доводив існування Бога, який на його думку є творцем як духовної, так і тілесної субстанції. Рене Декарт вважав, що все що він має було отримане ним від більш досконалішої за нього істоти, тобто від Бога. На його думку, наша душа має природу цілком незалежну від тіла, а отже, таку, що не підлягає смерті разом з ним. Він не знаходить і інших шляхів знищення душі, а тому приходить до висновку про її безсмертя. Філософська думка нашого часу все частіше звертається до творчої спадщини Рене Декарта, одного з найвидатніших мислителів епохи Нового часу. Для цього є вагомі підстави, оскільки творчість Рене Декарта ідейно настільки багата, що не в повному обсязі осмислена ще й до тепер.

Т. В. Цимбал, канд. філос. наук, доц., КрНУ, Кривий Ріг
ttsymbal@rambler.ru

ПРОБЛЕМА ПРОСТОРОВОЇ МОБІЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Не дивлячись на зростаючу актуальність, проблема просторової мобільності людини залишається практично поза увагою сучасних філософів. Проте в історії філософії можемо знайти певні напрацювання, що дозволяють наблизитися до розуміння сутності даного феномена у контексті авторської концепції буттєвісного укорінення людини. Це, перш за все, ідеї автономності, суверенності та індивідуальної свободи людини як онтологічних засад її буття, уявлення про розум як екзистенціал самореалізації і життєвлаштування особистості. Розглянемо дані ідеї на прикладі філософування Б. Спінози та Р. Декарта.

Креативний вплив людини Нового часу на культуру, суспільство, життєвий світ самої людини уможливлювали реалізацію її спроможності до стабільного життя, оскільки відомо, що розвиток культури як зворотна детермінанта обумовлює розвиток індивідуальності, її свідомості, духовності, творчості, висуваючи нові вимоги до особистості. Так, Б. Спіноза в "Етиці" викладає принципи "мистецтва життя", яких він пропонує людині дотримуватись, щоб досягти щастя. По-перше, це принцип злагоди з природою як Богом. По-друге, принцип співвіднесеності буття людини з вічністю, буттям як цілісністю. По-третє, принцип свободи як

результат діяльності розуму в пізнанні необхідності й усього сущого [Див.: *Спіноза Б. Етика*. – М. : Мир книги, 2010]. Останнє можна тлумачити як таке, що враховує єдність внутрішніх і зовнішніх причин і умов, які визначають реалізацію спроможності людини бути "у-бутті", а не "при-бутті", хоч сам Спіноза в дотриманні такої єдності не є послідовним, надаючи перевагу "вродженим" (природним) здібностям і можливостям людини як умовам її вільного життя. "Згідно зі Спінозою ми не в змозі зрозуміти нічого, навіть самих себе, якщо ми не розглядаємо все в контексті всезагального взаємозв'язку та з правильної точки зору. Розуміння того, що означає бути людиною, є розуміння того, як людина влаштована в природі. Зрозуміти самого себе – це завжди більше, ніж зрозуміти лише себе. Ми повинні при цьому правильно розуміти ситуацію, у якій ми живемо. Етика разом з вивільняючим саморозумінням, яке окреслює нашу ідентичність, указує шлях до розуміння тотальності..." [Скюрбекк Г., Гільє Н. *История философии*. – М. : ВЛАДОС, 2001. – С. 343]. Таким чином, філософія Б. Спінози має особливе значення в розумінні складності та багатогранності феномену еміграції, адже, по-перше, мислитель заперечує безцілну діяльність людини, а по-друге, вважає свободу (у контексті нашого дослідження – свободу пересування) внутрішньо- (суб'єктивно) та зовнішньо- (соціоприродно) детермінованою.

Ставлення до предмета нашого дослідження (до еміграції, до перебування на чужині) власним життям продемонстрував Р. Декарт. Як відомо, він брав участь у воєнних походах, а потім покинув батьківщину і жив у Голландії. В еміграції при дворі шведської королеви Христини Декарт і помер. Про свою любов до подорожей Декарт пише: "Ось чому, тільки-но вік дозволив мені вийти з підлеглості моїм наставникам, я геть закинув книжкову науку і, вирішивши не шукати іншої науки, окрім тієї, яку можна знайти в собі самому або у великій книзі світу, я використав решту юності на подорожі... Але, використавши кілька років на таке вивчення книги світу, на набуття певного досвіду, я одного разу вирішив вивчати також самого себе..." [Цит. за: *Мамардишвілі М. К. Картезіанські роздуми*. – К. : Стилос, 2000. – С. 13]. Подорожування (а Декарт за двадцять років змінив місце проживання тридцять разів) сприяло формуванню Декарта-філософа, і саме мандри породили та сформували його науковий світогляд: "...Ця людина приймала зі світу лише те, що нею через себе було пропущене й тільки в собі й на собі випробуване" [Там само]. Декарт не залишив жодного щоденника подорожей або просто дорожніх нотаток. Тільки в листах він згадує про те, що йому добре серед чужого народу, мови якого він не розуміє. Чужинців він розглядає "як елементи натюрморту". Не маючи з ними жодних спадкоємних або внутрішніх зв'язків, Декарт залишається спокійним і самотнім. Такий стан є "абстрактна, духовна істина про "велику байдужість, яка в нас і в Бозі", але виконувана у вигляді природної редукції на собі – зрізання всього, щоросло, всіх ідолів крові, ґрунту й пристрасті для досягнення певного метафізичного нульового стану" [Там само. – С. 28].

Подібний "нульовий стан" був вихідною точкою творчості багатьох митців-емігрантів. Недаремно шалено популярними були Римські канікули російських художників. Під час перебування в Італії вони створили чимало шедеврів, адже нічого їх не відволікало від "чистої" творчості. І сьогодні подорожі, якщо дозволяють статки, використовують письменники та художники.

Звертаючись до Нового часу та пошуків учень, які можуть бути підґрунтям концепції еміграції, згадаємо й філософію Т. Гоббса. Життєдайне коріння буття людини він убачає в самій людині, однак, перш за все, як у суб'єкті соціальної дії, соціального буття. Людські індивіди, вважає Т. Гоббс, наділені такою важливою властивістю суб'єктивності, як турбота про самозбереження – природний закон (право). Останнє і є основою розуміння характеру проявів людського: свободи, суверенності, рівності, справедливості, добра і зла, страху та оптимізму в усіх сферах життя особистості й суспільства.

Індивід з його реальними життєвими потребами ввімкнений у систему культури та цивілізації і тому не може покладатися лише на сили своєї "самості". Власну життєдаїну силу він дістає і в процесі соціалізації, і в процесі комунікації. Однак не заперечується, що людський індивід повинен сам діяти до істини життя, відшукати відповіді на проблемні запитання на основі неоціненної вартості – розуму як субстанції людськості.

Ця думка раціоналістів у XVII столітті зводиться до такого завдання філософії, як створення підстав для панування істинних цінностей і норм моралі, які б узгоджувались з розумом. Усі негаразди, нестабільність життя пов'язуються ними з процвітанням марновірства й невігласства. Тільки розум може стабілізувати буття людини й забезпечити дотримання природних прав людини, де і знаходиться життєдайна константа екзистенціального існування. Однак, з іншого боку, функціоналізм епохи модерну з його прагненням до абсолютизації, універсалізації та уніфікації скоріше суперечив ідеям автономності та самодостатності людського "Я", ніж однозначно його визнавав.

Зважаючи на викладене вище, є всі підстави визначити певний внесок філософії Нового часу в можливість створення вчення про укорінення людини та соціально-філософської концепції еміграції.

С. М. Яремчук, асп., НУ "Львівська політехніка", Львів
jarek_serge@ukr.net

РЕЛІГІЙНА МОРАЛЬ У ФРЕНСІСА ГАТЧЕСОНА

На думку багатьох мислителів моральна свідомість сучасного суспільства перебуває в стані глибокої кризи (А. Макінтайр, Н. Луман). Висувається вимога перегляду тих морально-етичних учень і концепцій, що належать історико-філософській традиції. Мета такого перегляду – серйозніше придивитись до розуміння видатними мислителями природи та

соціальних функцій моралі, її зв'язків із іншими сферами та явищами життя, а в подальшому пов'язати такі дослідження із морально-етичними проблемами сучасних соціокультурних реалій. У цьому контексті актуальним є, зокрема, звернення до поглядів відомого англійського філософа-мораліста 17 століття Френсіса Гатчесона.

Ф. Гатчесон намагався обґрунтувати свої етичні погляди незалежно від теологічної санкції, спираючись лише на чисто психологічні дані. У його філософії ми знаходимо співвідношення між моральною та релігійною санкціями.

У Гатчесона моральні почуття виступають мірилом того, що видає себе за божественну заповідь. Проте свого завершення мораль може досягнути лише через релігію. Його "System of moral Philosophy" доводить існування Бога й намагається показати його доброту і досконалість за посередництвом справжньої теодіцеї. Про практичну необхідність релігії він висловлюється так: "Не можна забувати того, що релігійні системи, в яких є досить марновірні уявлення, як, наприклад, католицька, містять у собі поряд із цим багато хороших приписів і мотивів, які можуть породити моральну дію" [Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. – С. 175].

Ф. Гатчесон не вважає за потрібне засновувати свою систему на релігії, її основою є людська природа. Також він негативно ставиться і до розсудку як основного фактора в процесі моральної діяльності, оскільки в основі активної роботи розсудку, на думку Гатчесона, лежать відомі потяги і почуття, які є головними пружинами у функціях нашого інтелекту.

Гатчесон також вважав, що позитивні емоції у ставленні до божества, поряд із доброзичливістю у ставленні до людей, свідчать про доброту людини. Він підкреслював, що в інших випадках віра відіграє допоміжну роль, і від неї не можна відмовлятися "в звичайних умовах людства": коли суспільні емоції не справляються з тими завданнями, які виникають перед людиною, необхідна віра і довіра до провидіння, його мудрості і доброти. Моральне почуття, на думку філософа, не залежить ні від постулатів Святого Письма, ні від божественного передвизначення. Проте це не означає, що нема ніякого зв'язку між ним і божеством. Більше того, моральне почуття в першу чергу визначає, що в світі є вище єство, доброзичливе, – Бог. Він наділяє доброзичливістю розумні творіння.

Моральний доказ буття Бога, як бачимо, виявляється органічним вираженням дійсного світобачення.

Отже, перегляд наріжних положень моральної концепції Ф. Гатчесона виводить нас на проблему визначення спрямування процесів обґрунтування моральної свідомості: можна рухатись від Бога до людини та її душевних станів, а можна і навпаки. Проте, слід замислитись, чи можна взагалі усунути таку двополюсність моральної аргументації?

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Ж. П. Алфимова, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
ioanna.alfimova@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИЗМА В РАБОТАХ К. ТВАРДОВСКОГО

В 1894 году была опубликована работа К. Твардовского "К учению о содержании и предмете представлений. Психологические исследования". В этой работе Твардовский утверждал, что различие, пролегающее между содержанием и предметом представления, является не только логическим, но и реальным. Гуссерль, полемизируя с этой книгой, сформулировал ряд тезисов, которые позднее в чуть изменённом виде были представлены в "Логических исследованиях", сыгравших решающую роль в критике психологизма. Боролся с психологизмом и Фреге, критикуя, например, того же Гуссерля, когда тот находился ещё под влиянием Brentano; критика Фреге коснулась и Милля за трактовку математических и логических законов как индуктивных обобщений. "... Я считаю, существует область того, что объективно и недействительно, зато логики психологического толка без всякого основания трактуют то, что недействительно, как субъективное" [Фреге Г. Основания арифметики]. В связи с существующими подобными тенденциями изменились также и взгляды Твардовского на проблему значения.

Позже Твардовский немного отходит от психологизма в философии. Немного – потому что на сторону антипсихологизма до конца он не переходит. Хотя он пытается найти некий выход к объективизму (особенно в том, что касается проблемы значения), тем не менее, основания его анализа всё равно остаются психологическими. Поэтому, учитывая последнее замечание, было бы ошибкой поставить его имя в одном ряду с Фреге и Гуссерлем. С другой стороны, именно они в первую очередь повлияли на изменения первоначальной позиции Твардовского (хотя не последнюю роль в этом сыграл ещё и один из ближайших учеников Твардовского, а именно Ян Лукасевич). В любом случае, нельзя не констатировать тот факт, что определённое развитие его концепции в сторону отмежевания от Brentanovских принципов всё же имело место.

Началом этого перелома можно считать статью "Психология по отношению к физиологии и философии", которая была издана уже в 1897 году [Twardowski K. Psychologia wobec fizjologii i filozofii // Przewodnik Naukowy i literacki, – 1897. – XXX. – S. 17–41]. В 1911 году появляется ещё один из наиболее известных текстов Твардовского "О действиях и их производных", в котором мы наблюдаем ещё большее отдаление Твардовского от Brentano. Он проводит чёткое различие

между результатами любых психических актов и самими актами, т. е. их "производные" выводятся из субъективной сферы отдельных и индивидуальных переживаний. Если раньше Твардовский усматривал значение в содержании представления, то теперь он называет это самое содержание *результатом* и таким образом пытается вывести его на уровень объективного. Иначе говоря, значение теперь представляет собой не часть всякого переживания, а скорее тип переживания. Для объективизации значения ему и требуются "общие представления", выходящие за рамки единичных психических актов.

А. О. Білоус, студ., КНУТШ, Київ

ІДЕЯ ЦІННОСТІ В НАУЦІ Я. ЛУКАСЕВИЧА

Ідея цінності в науці відіграє надзвичайно важливу роль. Питання щодо ролі цінностей підіймало не одне покоління філософів. Серед них, на наш погляд, заслуговує на увагу вчення видатного логіка Я. Лукасевича. У цьому контексті досить показовою є думка, власне, самого Лукасевича відносно того, що наука – це не просто відкриття чогось вже відомого, це істинно творення. Так, для прикладу, очевидно, що композитор або художник свої роботи не відтворюють, а саме творять, але, при цьому, мають закид до науковців, наче останні лише теоретизують та перевіряють те, що вже існує. Ця своєрідна апологія автора покликана розвіяти цей міф і показати, що наука – це така ж сфера творчості, як образотворче мистецтво, або ж поезія.

Мабуть перше, що треба розібрати – це питання значущості наукових суджень – бо ж чи оперує науковець окремими істинами, або претендує вже на рівень певної всезагальності? Приводячи у якості прикладу "сократівську блоху", Лукасевич показує, що науковці не зацікавлені у тому, щоб відкривати окремі "маленькі" істини – це є претензія на досягнення знання рівнем Бога – тільки Йому може бути відомо абсолютно все. Але чи важливо, скільки та блоха покриває "блошиних кроків" одним стрибком? Очевидно, що ні. Науковець "знає все; однак він не знає окремих фактів, але володіє тільки знанням загального". До речі, якщо б наука могла оперувати лише маленькими конкретними істинами, не спираючись на істини загальні – то навряд чи ми взагалі могли б вести мову про науку. Стверджуючи, що у галактиці №52-АМ є астероїд із назвою №261–36-ПВ, розширили ми свої пізнання щодо Всесвіту? Лише на йоту. Стверджуючи, що Сонце – це зоря, ми не просто оперуємо одиницею знання, ми можемо вести мову про вплив Сонця на нашу планету, вплив на людину, вплив на техніку, вплив на науку та релігію. Хоча, звісно, загальність ще не є відмінною ознакою справжньої наукової творчості, либонь, забагато наукових загальностей не є цінними.

Відповідаючи на питання щодо того, яка наукова істина є цінною, Лукасевич, обережно оминаючи позитивізм, показує, що цінність є абсо-

лютно ситуативною. Нехай відкрито багато математичних законів, але ж буде набагато ціннішим для "пограбованих повідомлення з поліції, що речі їх у грабіжників відібрано", аніж те, що 7 – просте число. Здається, можна ствердити, що наука, у певному розумінні, є естетикою буття – її зображувальною силою.

Не можна оминати і тезу Арістотеля про те, що наука починається з подиву. Здається, це є очевидним, але для того, щоб пояснити, наскільки вона є творчістю – цього факту не оминати. Дійсно, коли науковець дивується, чому яблуко падає вниз, а не вгору – він починає мислити. Тут присутня кореляція із поетом, що схоплює рядки, відчуючи певний надприродний досвід. Таким же чином діє і художник, створюючи із фарб цілісну картину. По суті, саме тут починається наука як творчість – коли науковець дивується певному явищу і намагається осмислити, чому це так.

Але чи буде наукою сукупність певних споглядань чи фактів, що пов'язані між собою лишень остільки, оскільки? Звісно – ні. Творчість науковця полягає в тому, щоб ув'язати окремі споглядання в систему – побудувати дослідження, яке вже і буде вважатися науковою діяльністю. І "помилковою є думка, що мета науки – істина. Не для істини творить розум. Метою науки є побудова наукового синтезу, що задовольняє загальнолюдські інтелектуальні потреби" [Лукасевич Я. О творчестве в науке [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kuchaknig.ru>]. Отже, стверджує Ян Лукасевич, науковець – це також людина мистецтва. Нехай, він творить трохи в іншому векторі, нехай його естетика вже занадто заангажована, але тим не менш – науковець – людина творча. Синтезуючи окремішності, він створює, потрібно підкреслити, створює саме цілісну картину, таким чином претендуючи на звання творця. Недостатньо багато знати і вміти цим знанням оперувати, потрібно володіти тією "іскрою натхнення", що дозволить людині виправдано претендувати на наближення до Бога як ідеалу Знання.

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

КОМПАРАТИВНІ МОТИВИ У ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ БЕРТРАНА РАССЕЛА

"Остерігайтесь людини однієї книги"
Б. Рассел

Рассел відомий як аналітичний філософ, логік, математик, але значна частина його творчості, пов'язана з мистецтвом філософствування, філософською публіцистикою і літературою залишається мало дослідженою. Варто здійснити спробу не просто аналізу його художніх творів, пошуку кордонів поетичного та строго раціонального, а й розкрити вплив мови літературного художнього жанру на філософський текст. Будучи одним з основоположників аналітичної філософії, Рассел переходить до худож-

ньої формі викладу, яка жодним чином не може бути обмежена. Невідомими читачеві залишаються такі роботи Рассела: "Nightmares Of Eminent Persons and Other Stories" ("Кошмари видних діячів та інші оповідання"), "The Art Of Philosophizing and Other Essays" ("Мистецтво філософування та інші есе"), "Satan in the Suburbs" ("Сатана в передмісті"), "Portraits from Memory" ("Портрети з пам'яті"), "The Problem of China" ("Проблема Китаю") та багато інших, що ускладнює можливість формування більш повного розуміння філософування Б. Рассела.

В роботі, за яку філософ отримав Нобелівську премію, "Шлюб та мораль", автор торкається багатьох важливих соціально-філософських тем в історико-філософському розрізі. Компаративні мотиви в дослідженнях звучать як спроба порівняти традиції та норми не лише різних релігійних течій, моральних норм в межах європейської традиції, а також проводиться паралель між традиціями Заходу та Сходу. Вся система етики в католицизмі та протестантизмі, на думку Рассела, вимагає перегляду та відмови від упереджень. Називаючи в питаннях релігії себе послідовником Лукреція, Рассел все ж не заперечує факту частково позитивного впливу релігії на розвиток цивілізації. Проте саме розвиток науки став причиною перегляду релігійних норм.

У фокус компаративних досліджень Б. Рассел ставить проблеми етики, релігії, норм та традицій, освіти, мистецтва, соціального устрою людини Заходу та Сходу. Наприклад, аналізуючи відносини між статями в історичній ретроспективі, він приходить до висновку, що саме після Французької Революції з'явилась ідея того, що шлюб має бути результатом романтичного кохання. Тоді як для Китаю характерна в більшій мірі розсудливість, а не емоційність. "В Китае любовь – редкое явление, и о ней историки говорят лишь в тех случаях, когда плохого императора обманывала негодяйка наложница. Для китайской культуры характерны неодобрительное отношение к сильным эмоциям и строгое правило, чтобы человек при любых обстоятельствах подчинялся велениям рассудка" [Рассел Б. Брак и мораль]. Релігії, за винятком конфуціанства, на думку Рассела, носили індивідуалістичний характер, постулювали ідею того, що людина повинна виконувати покладені на неї обов'язки, оскільки є членом суспільства. "И это особенно верно в отношении христианства, где мы наблюдаем противоречивые взгляды на семейный вопрос. Например, в Евангелии мы читаем: "Всякий, кто любит отца и мать больше, чем Меня, не достоин Меня", а это, по сути дела, означает, что человек должен делать то, что он считает правильным независимо от того, будут ли родители рассматривать его поступки плохими" [Там же]. Рассел переконаний, що така точка зору в Стародавньому Римі чи Китаї не знайшла б послідовників, адже дотримання таких поглядів нівелює ідею паритетного впливу сім'ї у житті особистості. Рассел також піднімає питання "євгеніки", що стало актуальним в наш час. На початку 50-х років відкрито біохімічний механізм передачі генетичної інформації, і відповідно спроби внести до неї зміни. Генетика зачіпає вже ту область,

якою намагалася займатися "євгеніка". Цікавим для подальших досліджень стиль аналізу Расселом християнських текстів, адже автор піддає критиці уривки з Євангеліє як аналітичний філософ у історичному розрізі з художньо-емоційним забарвленням.

Бертран Рассел зробив спробу заявити про можливості мирного співіснування різномірних елементів, оскільки гармонійні стосунки між різними сферами культури в різних традиціях є необхідною умовою розвитку сучасної цивілізації.

І. В. Бондаренко, студ., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЇ ДЖОНА ЛОККА: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСНОВКИ ТА РОЗВИТОК В ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ ДОКТРИНІ

Незважаючи на те, що людина як індивід є центром як філософії так і філософсько-правової доктрини Джона Локка, це питання залишається все ж недостатньо розробленим у сучасній західній науці. Що ж до вітчизняних досліджень цієї проблематики – тут повна прогалина. Таким чином, попри майже беззаперечний зв'язок підходів до проблеми людини у "Досліді про людське розуміння" та "Двох трактатах про врядування", ці дослідження, як правило, невивиправдано ґрунтуються лише на одному аспекті – або на його філософському доробку, або на політичній концепції, і не розглядається як основний концепт усієї філософсько-правової творчості мислителя.

Тому ця розвідка є спробою дослідити концепт індивіда (людини) філософа в руслі теорії індивідуалізму, британський варіант якої, на думку Ф. Гаєка розробляв Локк [*Хайек Ф. Индивидуализмистинный и ложный // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века).* – М., 2000. – С. 392]. При цьому, окреслена проблематика береться за основну парадигму його творчості, окреслюються головні паралелі в політичному та філософсько-правовому дискурсі, що дозволяє нам віднайти не лише засновки політичної теорії Локка у його філософії, але й може вивести на дещо інакший рівень розуміння правової теорії мислителя, та дозволяє з нового ракурсу розглянути його філософський доробок.

Відомо що індивідуалізмом позначається пріоритет автономії особистості перед будь-якою формою соціальної спільності, але крайнім вираженням індивідуалізму стали теорії "розумного егоїзму" Гельвеція і Гольбаха, Фейєрбаха, Чернишевського. Шопенгауер припустив, що воля до життя, притаманна кожній людині, і є причиною його індивідуалізму та егоїзму. У сучасному суспільстві феномен індивідуалізму постає як певна реакція на стандартизацію та знеособлення, протест проти маніпулювання свідомістю людини.

Філософські засновки індивідуалізму, досить чітко простежуються у дискусії про тотожність особистості, у праці Гоббса "Про політичне тіло",

а саме у розділі "Про тотожність і відмінність". Тут Гоббс обговорює проблему тотожності, послуговуючись аристотелівською термінологією. Так, дискусію щодо індивідуалізації він провадить у термінах "форми" та "змісту", і тотожність особистості для нього цілком залежить від тотожності людини. Натомість Локк на місце форми та змісту ставить дуалізм матеріального тіла та духовної субстанції, розуміючи їх атомарно, як дещо окреме. У визначенні тотожності особистості вирішальну роль відіграє пам'ять індивіда, міцно пов'язана зі свідомістю. Саме завдяки пам'яті кожна особистість здатна встановити власну тотожність, адже саме завдяки пам'яті свідомість об'єднує перервні відрізки досвіду в цілісну особистість. А "лише свідомість утворює особистість. Ніщо, крім свідомості, не може поєднувати в одну особистість окремі існування" [Локк Джон. Опыт о человеческом разумении // Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1985. – С. 397].

Основні постулати філософсько-правового підходу Локка закладено у Розділі 27 Другої книги "Досліді про людське розуміння", що має назву "Про тотожність і відмінність". Цей розділ посідає одне з ключових місць у праці, але, починаючи з її другого видання (1694 року). При цьому, розглядаючи його, дослідники наголошують на двох головних моментах: недостатній розробленості порівняно з іншими частинами "Досліді", а також певну неузгодженість його тверджень із загальними міркуваннями твору [Хайек Ф. Индивидуализмистинный и ложный // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). – М., 2000. – С. 398]. Більше того, розширені в "Досліді", положення концепту особистості, виглядають абсолютно випадковими на фоні загальної для "Досліді" дискусії щодо походження, стану і розширення людського знання. Можливо дещо прояснює причини виникнення неузгодженостей історія створення розділу. Так, у листі від 2 березня 1693 року (трьома роками пізніше публікації першого видання "Досліді") товариш Локка Вільям Моліно (William Molyneux) запропонував йому звернутися до традиційних проблем філософії, яким у "Досліді" не було приділено належної уваги – зокрема, до "вічних істин" і "принципу індивідуалізації". Жодну із зазначених тем Локк не розробляв у чернетках до "Досліді" (над яким працював від 1671 року).

Звідси, потрібно зважати на те, що в своїй філософсько-правовій теорії Локк констатує людину як атомарного, суверенного, наділеного повною свободою волі, правом розпоряджатися собою та комплексом невід'ємних прав, рівноправного з іншими суб'єкта. І цими рисами, як вважає Локк, людина наділена від природи. Вони не є продуктом суспільства, адже характеризують людину ще в її до суспільному, природному стані. При цьому надзвичайно важливу роль відіграє його концепція природних прав людини, які констатують індивіда, визначають його роль та місце у світі.

Джон Локк, як відомо, виступає послідовником концепції "природного права", яку він, вочевидь, запозичив у Гуго, Гроція, хоча її витоки можна простежити ще від Софокла й Стоїків до Святого Августина, Фоми Ак-

вінського й Суареза. Невід'ємними природними правами людини, за визначенням Локка, є передусім право на життя, свободу та власність. При цьому, під поняттям "власність" філософ об'єднує життя, свободи та володіння індивіда. Право на власність філософом розуміється не у вузькому сенсі – права на володіння і розпорядження якимись матеріальними чи духовними об'єктами праці, а в широкому – права на суверенне визначення життєвих цілей та здійснення власної поведінки й розпорядження об'єктами володіння: "...збереження своїх життів, свобод і володінь, що я називаю загальним іменем "власність" [*Локк Джон. Два трактата о правлении // Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 334*]. І саме право розпоряджатися власною особистістю, бути володарем самого себе і є підвалиною природних (вроджених) прав людини, проголошених філософом.

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

АНТРОПОЛОГІЧНО-ГУМАНІСТИЧНІ ВИМІРИ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ І. ФРАНКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Постать Івана Франка належить до числа чільників громадсько-суспільного та наукового життя. Визнаючи об'єктивність природи, закономірності її розвитку, І. Франко наголошував на необхідності звернення до дійсності, а не до абстрактних схем, критично ставився до ідеалізму ("рефлексії"), називаючи його "панським спортом", а представників ідеалізму "червами в гнилому болоті".

Людину І. Франко розглядав як вершину розвитку природи, однак усвідомлював її багатовимірність, глибоко задумуючись над вічними проблемами людського буття, життя і смерті, добра і зла, складних взаємин із світом та іншими людьми, сумніву і тривоги, відчаю і розпачу, любові та віри. Через осмислення трагічності буття людини він виходив на передчуття тих фатальних катаклізмів ХХ ст., які приведуть до безсилля особистості перед тотальним насильством. Наведені проблеми гостро постають в поемах І. Франка "Каїн", "Мойсей", де, послугуючись засобами романтичного символізму, він прагнув дійти до суті тих людських взаємин і прагнень, що лежать за буденною видимістю їх зовнішності. Так, сприйнявши байронівську концепцію Каїна як бунтівника проти Бога, який обмежив людину в знаннях, зробив її смертною, І. Франко поетизує розумність і вільність людської думки, думки відчайдушної, сміливої, а саму людину як сина землі, гуманіста із серцем, відкритим для людей.

Сенс людського буття, майбутнього людини, її "забігання наперед" він розкривав через символічний пошук "землі обітованої", де "обітований край", "земля обітова" – це творче осмислення буття, безперервний і нескінченний пошук істини, без чого "жити ніхто негодний". Водночас це і

шлях сумнівів, тривог, суспільних переживань і випробовувань. Сенси буття відразу не дається. Його пошук є творчим, а отже, й трагічним процесом, оскільки справжня творчість – це одвічне стремління до глибини буття, в сутності своїй вкорінене в трагічне. Тільки через муки, тугу, гріховодність Каїн, наприклад, зміг пізнати життя глибини, а Мойсей вести народ у "землю обітовану". Через персоніфікацію цих образів І. Франко доходить до усвідомлення творчого неспокою, людського прагнення до повноти буття, пошуку сенсу людського існування не тільки як бажання віднайти стежку до втраченого раю, а й пошуку нового, невідомого.

На думку І. Франка, як природа, так і суспільство перебувають у постійному русі. Суспільний розвиток вчений розглядав як закономірний процес поступу (поступального руху), в основі якого лежить суспільна праця, те плідне начало, що наповнює життя людей сенсом, пов'язуючи усіх людей, як дітей, в єдину сім'ю. Він повністю підтримував марксистське положення про те, що економічне становище народу є основою його життя, прогресивного розвитку суспільства. В цьому відношенні для нього стало неззаперечним, що ґрунт історичного життя має бути давно готовий економічно і політично, а переворот духовний та літературний настає на економічному повороті. Проте беручи активну участь у робітничому русі Галичини, перекладаючи і пропагуючи твори К. Маркса та ф. Енгельса, І. Франко мав своє розуміння суті марксизму, особливо в осмисленні тих проблем, які пов'язані з характером суспільного розвитку, сутності і спрямованості суспільного прогресу. Спираючись на нові форми європейського робітничого руху, він розкривав і ті негативні наслідки, які можуть випливати з теоретичних положень, обґрунтованих марксизмом, на практиці. Таким чином, творчість Франка має антропологічно – гуманістичну спрямованість.

А. І. Бугайченко, студ., КНУТШ, Київ
andrew.buggaychenko@rambler.ru

ПРОБЛЕМА РЕФЕРЕНЦІЇ: МІЛЛЬ, ФРЕГЕ, РАССЕЛ

Проблема референції посідає чільне місце у сучасній філософії мови, проте її витoki можна простежити ще з кінця XIX – поч. XX ст. у працях видатних філософів та логіків Джона Стюарта Мілля, Готтлоба Фреге та Бертрана Рассела. Розкриття теми видається доречним проводити через висвітлення поглядів кожного мислителя з приводу таких проблем: співвідношення смислу та референта; характеристика власних назв; визначених описів. Ці проблеми є ключовими для теорії референції, і жоден з розглянутих дослідників не міг оминати їх стороною.

У своїй праці "Система логіки" Мілля розрізняє конотативні та неконотативні імена. "Неконотативним ім'ям (non-connotative term) є таке, що позначає або лише предмет, або лише ознаку. Конотативним ім'ям (connotative term) є таке, що вказує (denotes) на предмет, а має на увазі (implies) ознаку цього предмета" [Mill J. S. Of Names (extracts from

System of Logic, Book 1, Ch. 2) // Reading philosophy of language : selected texts with interactive commentary / Jennifer Hornsby and Guy Longworth. – Blackwell Publishing Ltd., 2006. – P. 22]. Загальні конкретні назви завжди є конотативними. Як приклад Мілль наводить слово "людина", яке позначає необмежену кількість індивідуумів, проте застосовується воно до цих індивідуумів тому, що вони володіють певними, чітко окресленими ознаками. До цих ознак Мілль зараховує тілесність, життя, розумність та зовнішню форму. Якщо відсутня хоча б одна з цих ознак, предмет вже не може носити відповідну назву; якщо всі ознаки присутні, то ім'я виявляє як всі ці ознаки, так само й всі предмети, що володіють цими ознаками. Отже, певне загальне поняття співвідносить групу необхідних характеристик-смислів з тією річчю чи властивістю, що позначається. Оригінальними є погляди Мілля на проблему власних назв. "Власні назви не є конотативними. Вони позначають (denote) індивідуальні предмети, проте не вказують (indicate), не містять в собі (imply) жодних ознак, що належали б цим індивідуальним предметам" [ibid. – P. 24]. Тобто, на думку Мілля, ці назви є лише позначками, що дозволяють нам зробити певні речі предметом розмови та не мають жодного стосунку до його смислу. Проте, "існує й інший тип назв, хоча й належних (predicable) лише одному предмету, однак в дійсності конотативних" [ibidem]. Ці назви можуть позначати якусь ознаку чи їх сукупність, що належать лише одному предмету та вказують лише на нього ("перший римський імператор", "батько Сократа"). Такі назви набувають певного смислу з огляду на їх двоїстий характер: з одного боку, вони застосовуються до множини предметів (як загальні назви), з іншого – ця множина складається з одного предмета. Ці назви – міллевський аналог визначених описів.

Натомість Фреге в роботі "Про смисл і значення" вибудовує власну референційну концепцію. Незважаючи на те, що він не робить жодних посилань на твори Мілля, ставлення дослідників до проблеми багато в чому збігається. Так, фрегівське розуміння смислу нагадує міллевську конотацію. У Мілля конотативні імена безпосередньо позначають предмет, а побічно – ознаку. У Фреге "знак мислиться не лише у зв'язку з референтом, що може бути названий значенням знака, а й у зв'язку зі смислом знака, що містить в собі спосіб виявлення референта" [Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. – М. : ДИК, 1997. – С. 26]. Тож, використовуючи міллевську термінологію, можна сказати, що у Фреге всі імена конотативні, тобто містять в собі й позначення предмета (референта), і його ознаки (смислу). Головна ж відмінність полягає в тому, як Фреге розуміє власні назви. По-перше, він об'єднує безпосередньо власні назви та визначені описи. "Позначення одного предмета може складатися також з декількох слів чи інших знаків. Задля скорочення кожне таке позначення може бути назване власною назвою" [Там же. – С. 26]. Проте визначені описи функціонують іншим чином, аніж знаки. Значенням окремого знака є предмет, а визначеного опису – його звичайний смисл, висловлений в думці. По-друге, Фреге приписує власним назвам не лише значення, а й смисл (на відміну від Мілля), що виражений якимось знаком. Він відіграє

роль проміжної ланки між предметом-значенням та уявленням, що формується у кожного окремого індивіда та є неповторним.

Рассел у відомій роботі "Про позначення" спрямовує свою критику на використання поняття "смысл". "В тій теорії [теорії Фреге] ми будемо казати про позначаючу фразу (denoting phrase) як таку, що виражає смысл (expresses a meaning), і ми будемо казати як про фразу, так і про смысл, що вони позначають значення (denote a denotation). В іншій теорії, яку я захищаю, смысл не існує, і лише інколи існує значення" [Russell B. On Denoting // The Philosophy of language / ed. by A. P. Martinich. – 2nd ed. – Oxford University Press, 1990. – P. 211]. Відкидаючи фреґівські спроби розв'язання проблеми визначених описів, Рассел натомість протиставляє їм свій аналіз. Називаючи визначені описи позначаючими фразами, він не співвідносить їх з певним смыслом чи значенням, а розкладає за допомогою кванторів та логічних сполучників до елементарних, атомарних компонентів, адже, на його думку, "в кожній пропозиції, яку ми здатні усвідомити ..., всі компоненти в дійсності є чимось реально існуючим (entities), з чим ми маємо безпосереднє знайомство" [Ibid. – P. 210]. Цим руйнується видимість уявних порушень законів логіки внаслідок використання описів неіснуючих предметів ("нинішній король Франції") чи заміни власних імен їх описами ("Вальтер Скотт" та "автор "Уеверлі""). Рассел перефразовує вислів "Нинішній король Франції лисий", що не має істиннісного значення, у фразу "Існує об'єкт (entity), що є королем Франції та є лисим", що є хибною. Цим він вирішує проблему позначаючих фраз, що не позначають нічого. Тим самим чином вислів "Георг IV бажав знати, чи був Вальтер Скотт автором "Уеверлі""" перефразовується у "Георг IV бажав знати, чи лише одна людина написала "Уеверлі", та чи був цією людиною Вальтер Скотт". Цим усувається уявна помилка "Георг IV бажав знати, чи був Вальтер Скотт Вальтером Скоттом", що виникає внаслідок заміни тотожних слів. Власні назви у концепції Рассела постають як "згорнуті" позначаючі фрази, що набувають значення залежно від контексту. Тож поняття "смысл", не маючи під собою жодних підстав ані у визначених описах, ані у власних назвах, вважається Расселом непотрібним та зайвим.

Вже на світанку філософії мови було закладено різні підходи до розуміння референції та її складових частин, що й до сьогодні є цінним матеріалом для розгляду та критики цього питання сучасними дослідниками.

**О. Л. Воронюк, канд. філос. наук,
ЖБФК ім. Г. Протасевича, Житомир**

ШИЗОІСТОРІЯ ТА ТРИ ПАРАДИГМИ В ІСТОРІЇ ДУМКИ: СИТУАЦІЯ ПОСТІСТОРІЇ

Стан постмодерну сьогодні став фактом, що охоплює всі сфери соціокультурного життя та констатує фундаментальні його трансформації. Відмова від метанарацій, що так і не змогли легітимізувати наукове

знання, провал просвітницького проекту, ситуація "кінця" філософії, історії, ідеології, політики, гіперреальна експансія нігілізму та шизофренії – ось далеко неповний перелік діагнозів постмодерної філософії. У цьому контексті більш ніж актуальним виглядає звернення до альтернативних форм знань, звідки й народжується парадигматична тріада премодерну, модерну, постмодерну. Таке звернення дозволяє по-новому оцінити саму історію зміни цих парадигм, що матиме важливе значення для методології історичної науки, для історії філософії, філософії історії, для рефлексивного розуміння "ситуації постмодерну".

У ситуації постісторії (відмови від метанаративного дискурсу телеології історичного процесу) вважається недоречним розглядати дані парадигми як такі, що змінюють одна одну в процесі лінійного розгортання. Адже тоді порушується основна постмодерністська інтенція – плюральність в процесі інтерпретації історії думки, через що неминуче створюється новий метанаратив. Мова в даному випадку йдеться про те, що зміна парадигм зображує певний процес, об'єднаний наперед заданою метою, яку можна експлікувати у вигляді певної трансісторичної сили (чи то просвітницька емансипація, чи то гегелівський поступ Абсолютного Духу, чи то ніцшевсько-гайдеггерівська історія метафізики), де "кінець історії" постає як закономірний результат такого лінійного розгортання. Переорієнтація на циклічний час не виводить нас на нову модель, а лише фіксує регресію до премодерних форм розуміння часу, де історія, в точному смислі, відсутня взагалі.

Нам вважається, що заслуговує на увагу альтернатива такої механічній зміні метанаративів – розгляд одночасного співіснування трьох парадигм в історико-філософському просторі зокрема та у загальнокультурному взагалі. Річ про різноматичну конструкцію історії, де премодерн, модерн та постмодерн постають у відношеннях переплітання, взаємопроникнення, а не репресивного домінування однієї парадигми над іншою. Адже сама тріада парадигм передбачає існування центрального елементу-норми – модерну – у відношенні до якого пре- та постмодерн постають як певні патологічні маргіналії. Постмодерністський концепт різоми відмовляється від такого центрування, в неї "немає ані початку, ані кінця, та завжди – середина, з якої вона росте та переливається через край" [Делез Ж., Гваттарі Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 37].

Стратифікаційна конструкція, де центральним постає саме модерн, замінюється на ризоматику ліній традиції, модерну та постмодерну. Перефразовуючи афоризм Леца, можна сказати, що в кожному "столітті" є свій премодерн, модерн та постмодерн. У кожній епосі (незалежно від хронологічного топосу) премодерн виконує функцію сакралізації та консервації, модерн реалізує пафос революційності та серйозності, постмодерн – критичної рефлексії, гри, іронії. Причому предметом розгляду в такій моделі історії стають не "точки" кристалізації трьох парадигм, а "лінії" взаємопереходу, розриву та фрагментаризації. У такому контексті

феномени культури постають не жорстко віднесеними до однієї з парадигм (наприклад, наука до модерну, міфологія – до премодерну), а кожен феномен розглядається як відкрите середовище співіснування усіх трьох парадигм. Пропонуємо назвати таку методологічну інтенцію шизоісторією.

Різоматика шизоісторії дозволяє розглядати історичний процес як актуальне становлення множинностей, "гру в бісер" трьох парадигм, що, не потребуючи трансцендентного втручання, вільно комбінують "тисячі плато": "Різома не починається і не закінчується, вона завжди посередині, між речами, між-буття, *інтермецо*. Дерево – це спадковість, а різома – альянс... дерево нав'язує дієслово "бути", а різома сплетена з кон'юнкцій "і...і...і..." [Там же. – С. 44]. На нашу думку, шизоісторія дозволить краще зрозуміти ряд фундаментальних проблем, зокрема, проблему "діалектики Просвітництва" (М. Хоркхаймер, Т. Адорно) – яким же чином практика емансипації перетворилась на практику поневолення (запитування постмодерну), а деміфологізована стратегія раціональності (модерн) перетворилась на міф (премодерн)? Та й проблема "іронії історії" (Г. Гегель, Р. Нібур) постане в зовсім іншому ключі – не як "відхилення" від ідеальної траєкторії трансцендентного смислу, неможливість досягнути "смысл" призначення історії" хоча вона твориться людьми, а як плуральне становлення різоматичної множинності.

У будь-якому випадку, ситуація постісторії дозволяє остаточно позбутись модерних зазіхань на універсальність істини, та дозволить досягнути всю різноманітність співіснування "руїн" усіх трьох парадигм, не центруючи їх по відношенню до однієї з них, а фіксуючи особливості прояву та взаємодії (передусім в ситуаціях розриву) кожної в тій чи іншій епосі, в тому чи іншому феномені.

К. С. Гончаренко, студ., КНУТШ, Київ
Agneshka13@gmail.com

С. ЖИЖЕК: ПЕРФОРМАТИВНИЙ СЕНС ІНТЕРПЕЛЯЦІЇ

"Суперечка, яка точиться навколо розуміння Іншого та порозуміння з ним... вже давно має риси окопної війни, з невеличкими загарбаннями тут і там... Позбавленим сенсу і помилковим було б наскоком скасувати це протистояння як марне".
Б. Вальденфельс

Сучасне розуміння інтерпеляції вимагає від людини всеохоплюючого сприйняття себе, де "Я" постає не лише чимось *цим*, але й виявляється і як *це* теж. Успішна інтерпеляція – це комплексна особистість, що бачить себе не лише в одному форматі, а й пізнає себе серед іншого та встановлює власну символічну ідентифікацію.

Звертаючись до питання інтерпеляції С. Жижек, аналізує, зокрема, філософські концепції Л. Альтюсера, Ж. Лакана, Дж. Батлера та ін. Інтерпеляція як така постає з "непорозуміння", що виникає, коли людина сприймає заклик Іншого на свою адресу. "... завжди, коли у заклику Ін-

шого ми впізнаємо себе, відбувається якоюсь мірою таке непорозуміння; впізнання нами у заклик себе є завжди хибним, ми стаємо смішними, непристойним чином займаючи місце адресата, котре не є насправді нашим" [Жижек С. Дражливі суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. – К.: ППС-2002, 2008. – С. 322].

Іншим по відношенню до нас постає в першу чергу людина, але в питанні перформативного сенсу інтерпеляції більш важливим є заклик соціального "великого Іншого". Адже саме в соціальному виявляється можливість спостереження за інтерпелюванням людини непомітним чином. Кожне "Я", для "великого Іншого" постає в повноті та конститує цілісний образ через низку деталізованих інформаційних файлів: для держави людина – це її диплом, паспорт, медична картка та ін.

Соціальне може характеризувати індивіда на свій лад, котрий жодним чином не буде відповідати істиннісному стану речей. А інколи людина взагалі живе не знаючи, що інтерпеляція функціонує поза визнанням її з боку зацікавленого суб'єкта. В даному випадку є можливість побачити, той момент, що держава насправді жодним чином не зацікавлена в тому, щоб індивід суб'єктивізувався через заклики та йшов на їх умови.

Перформативність з'являється вже тоді, коли індивід починає усвідомлювати той факт, що без його відому, циркулюють файли, про котрі індивід не має жодного уявлення і, які, являючи собою можливо неточну інформацію, визначають соціально-символічний статус індивіда. З боку індивіда з'являється невдоволення та занепокоєння: адже циркулюючі бази даних підривають символічну ідентичність індивіда в очах "великого Іншого". Даний процес "... виводить на перший план специфічний протопараноїдальний модус суб'єктивізації, характерний для теперішнього суб'єкта: він конститує мене як суб'єкта, внутрішньо прив'язаного до невідомого фрагмента бази даних, в якому поза зоною доступу для мене, "розписується моя доля", й роздратованого цим" [Там само. – С. 324].

Перформативного сенсу інтерпеляція набуває тоді, коли людина починає чути заклик Іншого та сприймає його як дійсно існуючий та єдиноможливий. Коли поряд з інтерпеляцією постає проблема суб'єктивізації. Індивід суб'єктивізує ті умови, за котрих він переживає себе як суб'єкт. Суб'єктивізує індивід в жесті впізнання, конститує чи встановлює цього ж великого Іншого.

Таким чином, інтерпеляція проходить успішно, коли індивід не противиться та не чинить опору владній структурі великого Іншого. А дізнавшись про деталізовану базу даних, що циркулює в кіберпросторі та власну, вже встановлену, символічну ідентичність, котра з'явилася як результат "вільно-примусового" вибору, в ході інтерпелятивного пізнання – заручається певного роду підтримкою, котра базується на дезавуванні фантазмичної пристрасної прив'язаності (наприклад, до постаті великого Іншого).

Отже, перформативний сенс інтерпеляції виявляється крізь поклик Іншого, який, однак, не завжди адресований саме мені, та я все ж маю

ставитися до нього з розумінням, та сприймати як належне існування поклику Іншого, адресованого не мені. Так само як має право на існування уявлення Іншого про мене, яке склалося незалежно від того, ким або чим я є насправді. Більше того, таке уявлення жодним чином не мусить мене дратувати чи впливати на те, ким або чим я сам себе вважаю. Тому що я можу бути як *тим*, так і *цим*.

К. М. Горохова, НаУКМА, Київ
wilwa@ya.ru

КОНЦЕПТ "ІНДИВІД-СУСПІЛЬСТВО" У ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ДЖОНА Д'ЮЇ

Сучасне відродження філософії прагматизму у інтелектуальному середовищі не тільки західних країн, але й на глобальному рівні, не є випадковим явищем. Ця тенденція уособлює гостру потребу сучасного суспільства у таких інтелектуальних орієнтирах, які б були наближеними до практичних потреб суспільства не як абстрактного завдання, а враховували особливості різних суспільств і спільнот та були спроможними створити ефективну опосередковувальну ланку для взаємного узгодження цих особливостей на ґрунті гуманізму й демократичного поступу. В умовах сучасної України ця потреба також є вкрай актуальною, тому вивчення різних аспектів філософії прагматизму є важливим чинником у цьому напрямку. Серед цих аспектів філософія освіти американського філософа прагматиста Джона Д'юї є одним з пріоритетних.

Філософія освіти становить важливий розділ філософії прагматизму Дж. Д'юї в цілому. Ця важливість значною мірою зумовлена тим, що ідеї філософії освіти стояли *біля витоків* та багато в чому стимулювали формування тих особливостей прагматизму, які були означені пізніше як "інструменталізм" (не завжди адекватно). Є підстави вважати, що концепт "індивід-суспільство" базується на провідній ідеї Експериментальної школи при Чиказькому університеті, яка у 1896 р. була заснована за ініціативи Д'юї. Суть цієї ідеї полягала у тому, що найбільш ефективною формою освіти є не пасивний лекційний формат викладання, а метод співпраці (*collaborative enterprise*), який базово враховує індивідуальні особливості та життєвий досвід учня, студента. Домінував наголос на дослідженні (*inquiry*), а не нагромадженні фактів.

Ідея формування суспільства, що спирається на усвідомлення цінності кожного індивіда, тісно пов'язана з ідеями встановлення й розвитку демократії як найбільш гуманної й дієвої форми функціонування соціуму. У низці творів Д'юї фактично ототожнює поняття "демократія" та "ідеальне суспільство", що ґрунтується на засадах гармонійної самореалізації індивіда у контексті його сприяння загальній справі реалізації суспільного блага. У прагматичному "інструменталізмі" Д'юї демократія – це не просто один із видів суспільного устрою, а процес постійного вдосконалення, якого має прагнути людська спільнота.

Д'юї вважав, що традиційне шкільне виховання, яке побудоване на пасивному та формалізованому засвоєнні знань, стоїть на заваді повноцінного розвитку індивідуальності дитини, пригнічує її уяву та творчу активність. Звідси негативне ставлення філософа до спеціалізованих та елітарних шкіл, його обґрунтовані заяви про те, що у демократичній країні громадянин вже змалку має орієнтуватися на рівність можливостей для усіх індивідів у суспільстві.

Гуманізація освіти є метою, складником та наслідком прагматичного інструменталізму у тлумаченні Д'юї, аже головне в освіті та вихованні – розвиток людської індивідуальності, що не має бути втрачена у контексті соціалізації. Її особливості та перспективи творчої реалізації знаходяться у центрі освітньої проблематики, у тому числі тієї, що стосується педагогічної сфери. Педагогіка має активно сприяти наданню індивіду засобів ("інструментів") для власних відкриттів, а не насаджувати вже готовий матеріал, що міститься у формалізованих навчальних планах, підручниках тощо.

Згідно з ідеєю школи у тлумаченні Д'юї, дитина змалку має щось виробляти, умовно кажучи, самостійно проходити цивілізаційними сходинами людства, дізнаючись не лише про те, як пасивно користуватись продуктами благими цивілізації, а експериментально засвоювати їх проходження й виробництво. Для цього Д'юї пропонує працю в лабораторіях, а також на природі, невеликими групами (важливим фактором залишається увага до роботи кожної дитини в групі). Така праця передбачає шиття, майстрування тощо. Крім того, важливо вміти організувати ігрову діяльність, моделюючи соціум дорослих індивідів. Такий підхід має підготувати дитину до післяшкільного життя, оскільки набутий "інструментальний" досвід допомагає їй в адаптуванні до дорослого соціуму.

Осмислення концепту "індивід – суспільство" заторкує проблему взаємозв'язку ситуативності життєвого досвіду та його раціональних, інтелектуальних підвалин. На відміну від Вільяма Джеймса, Д'юї не зосереджується на аспекті досвіду як "потoku свідомості", а долучає до цієї проблеми як раціональні чинники, так і "ірраціональні" (сновидіння, хвороби, безумство), досліджуючи їх роль серед складових, які маніфестують індивідуальні особливості особистості.

Демократична характеристика суспільства передбачає рівність усіх індивідів не тільки у їх правах, а й обов'язках, які мають усвідомлюватись внаслідок моральної саморефлексивної потуги, що змушує людину саму оцінювати відповідальність за вчинок, здійснений в певній ситуації. Така здатність усвідомлення повертає нас до питання пристосування індивіда до обставин життя. Проблема ситуація, що постає перед людиною, вимагає кореляції зі спільнотою та інтересами суспільства. Прийняття рішення та відповідних наслідків означає визнання індивідом істинності чи хибності певного об'єктивного положення, що визначає конвекційний характер поняття "істини" у філософії Д'юї. Такі погляди філософа дали підставу багатьом критикам закидати Д'юї релятивізацію

істини. Крім того, філософ критикувався за "ідеалізацію" і відірваність від реалій життя через своє бажання наділити кожного суспільного індивіда саморефлексивною здатністю. А ідея тлумачення вчинку як "морального" у залежності від ситуації та конкретних обставин призводила до стандартних звинувачень у релятивізації моралі.

Применшення ролі інформаційного чинника незрідка викликало на адресу Д'юї досить різку критику. Але головним в оцінці його ідей на теренах філософії освіти був і зараз залишається внесок у розробку тези про взаємозв'язок індивіда – школи – суспільства (концепт індивід – суспільство є аспектом цієї тези) як центральної ланки гуманізації й демократизації суспільних процесів. Важливість цієї тези особливо актуалізується зараз, у контексті долучення національно-державних спільнот до трансформацій на глобальному рівні та відповідних дискусій, що входять до цього контексту.

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

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА МАТРИЦЯ ОСОБИСТОСТІ В. ДЖЕЙМСА

Вільям Джеймс досліджував увесь спектр людської психіки – від функцій головного мозку до релігійного екстазу, від усвідомлення простору до екстрасенсорного сприйняття. За Джеймсом, наше "я" – це особистісна безперервність, яку ми усвідомлюємо кожного разу, коли прокидаємося вранці. Наше "я" більше особистої ідентичності, з нього беруть початок всі процеси нашої психіки, в ньому фільтруються всі наші знання і життєвий досвід. Джеймс описав декілька шарів "я", яке, подібно до свідомості, одночасно є безперервним і дискретним. Перший шар – біологічне "я" – це наше фізична, тілесна істота, наш фізіологічні процеси. Це фізичний аспект нашої індивідуальності, що репрезентує нас і нікого іншого. Біологічне "я" є частиною реального, або матеріального "я" (material self), яке включає всі предмети, з якими людина ідентифікує себе як особистість. "Людське "я" – це сума всього, що людина може назвати своїм: не тільки її тіло та її психіка, але також її одяг та її житло, її родина, родичі і друзі, її репутація і те, чим вона займається, її земля, її коні, її яхта і рахунок у банку. Все це викликає у людини приблизно однакові емоції" [James W. The Principles of Psychology. – N. Y. : Dover, 1950. – Vol. 1. – P. 291–292]. Наскільки людина ідентифікує себе з іншою людиною або предметом, настільки вони є частиною його "я". Наступний шар – соціальне "я" (social self). "Соціальне "я" людини залежить від того, як її сприймає близьке оточення" [Ibid. – P. 293]. Одна й та сама людина може мати декілька соціальних "я". Вони можуть бути постійними, але можуть і змінюватися, і ми ідентифікуємо себе з кожним із них у відповідних обставинах і відповідному оточенні. З точки зору Джеймса, вчиняти правильно означає знайти в себе найбільш приваб-

ливе, і частіше поводити себе як це "я", у найрізноманітніших обставинах. "Всі інші "я" з тих пір стають уявними, а все, що відбувається з обраним "я", є реальним. Його поразки й перемоги сприймаються як справжні поразки й перемоги" [Ibid. – Р. 310]. Соціальне "я" складається з моделей, що формують основи наших відносин з оточуючими. Джеймс розглядав соціальне "я" як щось м'яке, нестійке і поверхневе, нерідко це "я" є лише дещо більшим, ніж набір "масок", які людина змінює, щоб відповідати різному оточенню. Джеймс вважав, що постійна взаємодія культурного конформізму та індивідуального самовираження є благодушним впливом одне для одного. Наступним шаром постає духовне "я" (spiritual self) – це внутрішня суб'єктивна сутність особистості. Цей елемент є активним у всіх видах свідомості. Згідно Джеймсу, це найбільш стійка та інтимна частина "я". Саме ця частина нашого "я" впливає на наші відчуття, в ній джерело наших життєвих зусиль, уваги і волі. Джеймс намагається пояснити дивне відчуття, притаманне всім людям – кожен з нас відчуває себе чимось більшим, ніж окрема особистість, і більшим, ніж сума предметів, які ми вважаємо своїми. Наше духовне "я" має інший порядок почуттів. Одним з виявів духовного "я" є релігійні переживання. Джеймс вважав, що переживання мають більш центральне джерело, ніж ідеї та думки. Усі наші різні "я" можуть бути поєднані в досвіді містичного пробудження, хоча це об'єднання ніколи не є повним. Нам може бути дозволено побачити можливість єдності, але актуалізація цього досвіду залишається величним завданням всього людського життя. Інтеграція особистості завжди пов'язана з неминучою множинністю наших "я", що у сукупності складають те, що ми собою репрезентуємо. Єдність, цілісність, безперервність, можливо, складають правила, що поширюються на більшість особистостей, але розриви, розпорошеність і непов'язані фрагменти перетворюють різноманітність, як в рамках окремої особистості, так і між різними людьми, на більш прагматичну реальність. Досліджуючи природу свідомості, Джеймс виходив з того, що не існує індивідуальної свідомості, незалежної від її власника. Кожна думка комусь належить. Свідомість завжди існує відносно певного індивідууму – це не безтілесна абстрактна подія, і не існує безтілесної свідомості, незалежного від індивідуального досвіду, що реалізується у часі та просторі. Одна й та сама думка ніколи не приходить двічі. Те, що на перший погляд видається однаковою думкою, що повторюється, насправді є серією змінних думок, і кожна думка є унікальною, і кожна при цьому залежить від попередніх модифікацій початкової думки. "Всередині кожної особистої свідомості думка постійно змінюється" [Ibid. – Р. 233]. Разом з тим, при постійній трансформації наших думок, ми постійно відчуваємо нашу особистісну безперервність. Це відбувається тому, що кожна думка впливає на наступну. Кожна думка, що виникає, бере частину своєї сили, змісту і спрямованості від попередніх думок. "До того ж свідомість не здається самій собі подрібною на шматочки. Такі слова, як "ланцюг" або "потяг", не дають про неї достатньо правильної уяви. В ній немає якихось стиків чи поєднань: вона тече. "Річка"

або "потік" – ось ті метафори, які списують її найбільш природно. У подальшому, говорячи про свідомість, будемо говорити про неї як про потік думок, потік свідомості або потік суб'єктивної думки" [Ibid. – Р. 239]. Потік свідомості (stream of consciousness) є безперервним. Можуть бути якісь перериви у відчуттях, насправді можуть бути перериви в усвідомленні самого себе і усього, що відбувається, але завжди зберігається відчуття особистої безперервності. Головною особливістю свідомості, за Джеймсом, є безперервна здібність робити відбір (selectivity): "Вона завжди відчуває велику зацікавленість до якоїсь однієї частини об'єктів, ніж до іншої, щось вона із задоволенням сприймає, щось відкидає і завжди здійснює вибір" [Ibid. – Р. 284]. Модель свідомості у Джеймса відрізняється тим, що він фактично відкидає поняття несвідомого. Натомість він пише про більш визначену і більш туманну частину свідомості – відповідно, її ядро і периферію, край (fringe). "Будемо вживати слова *фізичні обертони, відтінки, або периферія* (psychic overtone, suffusion, or fringe), щоб визначити вплив слабких безперервних процесів у наших думках, що роблять їх свідомими щодо відносин та об'єктів, але відчувуються невиразно" [Ibid. – Р. 259]. Щодо власне когнітивних процесів, Джеймс показує у цьому зв'язку розбіжність між "знайомством" (acquaintance) і "знанням-про" (knowledges-about). Звертаючи на щось увагу, ми допускаємо це в нашу свідомість, а те, що знаходиться на периферії свідомості. – це тло, або павутиння з асоціацій і почуттів, що надає смислу цьому тлу. "Мозок на кожній стадії своєї активності надає нам одночасно декілька можливостей. Робота свідомості полягає в тому, щоб порівнювати ці можливості одну з одною, відбирати деякі з них, а інші ігнорувати" [Ibid. – Р. 288]. В. Джеймс був прихильником ідеї про те, що ми не є єдиним цілісним "я", скоріше ми являємо собою множинність "я", при цьому деякі сегменти пов'язані між собою більшою мірою, ніж інші. У випадках психопатології ми спостерігаємо дезінтеграцію особистості на її більш примітивні фрагменти, тоді як в поєднуючій свідомості містичного досвіду все постає перед нами як одне – єдине, цілісне видіння всезагальності; всесвіт і ми самі здаються нам сплетеними між собою безшовним павутинням. Проте, маючи на увазі й досвід психопатології, й досвід трансцендування, Джеймс говорив, що поєднання відбувається "завжди не до кінця" – при цьому залишаються вільні нитки, які ніколи не вплітаються органічно в загальну тканину, і не дозволяють нам зрозуміти у всій повноті те, ким ми є.

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

ДОСТЕМЕННІСТЬ "НАДЛЮДИНИ" У ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ

Образи "надлюдини" спостерігаються в оповідях і легендах деяких древніх народів. Герої міфів, титани, напівбоги, Прометей, що приніс вогонь з піднебесся; пророки, месії і святі всіх релігій – все це образи

надлюдини. Ф. Ніцше запропонував Заходу "надлюдину" як поняття, яке має соціальний зміст, і його дійсність полягає в тому, що кожна людина повинна прагнути до самовдосконалення суб'єктивного світу.

Особливості та властивості "надлюдини" не видумані німецьким мислителем: вони взяті у людини як її потенція (лат. *potentia* – сила). Вдале визначення "*potentia*" дав А. Камю, висловивши думку, що Ніцше має на увазі "мужність у поєднанні з розумом", тобто сила виступає як творча здібність кожної окремої людини. Особистість, удосконалюючи себе, повинна прагнути пізнати свій суб'єктивний світ, пристрасті та протиріччя, бажання та можливості. Тільки в такому разі людина зможе самореалізуватися. З вище сказаного можемо припустити, що "надлюдина" – це процес самореалізації особистості.

Нажаль, чіткого тлумачення образу "надлюдини" німецький філософ нам не дає. Розглядаючи вчення про "надлюдину", ми маємо на увазі, що "надлюдина" – це не супермен, в якому гігантські якості звичайної людини помножені і піднесені. В першу чергу це психологічний стан (внутрішній світ), котрий повинна пізнати людина.

При детальному розгляді поняття про "надлюдину" Ф. Ніцше часом відбувається підміна понять "надлюдина" та "білява бестія". Зокрема, така підміна понять відбувається в Освальда Шпенглера. З нашої точки зору, подібної підміни слід уникати. "Бестія" – використовується за Ніцше лише для характеристики минулого людства, в котрій досліджується походження двох типів моралі (мораль "раба" та мораль "пана") в людській історії. Стосовно "надлюдини" та про досягнення "стану надлюдини" Ніцше вперше говорить в праці "Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого". Простіше кажучи "білява бестія" для Ніцше – це людина минулого. Образ "надлюдини" – людина майбутнього. Підміна цих двох понять може призвести до неточного розуміння німецького мислителя.

Наслідком такої дії з історії відомо, що ідеологи фашизму концепцію "надлюдини", трактували в антисемітському та антихристиянському дусі. Але Ніцше був категоричним противником будь-яких форм панування масової свідомості, яка найвищою мірою проявилась у фашистській Німеччині. Його "надлюдина" – це гармонійна людина, в якій органічно поєднуються фізична досконалість, високі моральні та інтелектуальні якості.

Розвиток внутрішнього світу (суб'єктивний світ), еволюція свідомості – абсолютна цінність, що розвивається у реальному світі тільки в людині – це "сходження до надлюдини" котре розглядає Фрідріх Ніцше як три перетворення духу (верблюд-лев-дитина).

Перша стадія – це стан верблюда, який на своїх плечах носить тягар усіх зобов'язань, що диктує йому мораль суспільства. Він почуває себе рабом тих добродетелей, що уже давно стали нормою. Це соціальна особа котра неминуче несе на собі відбиток громадської системи і є її продуктом. Для особи однієї з істотних потреб являється потреба виконання громадського обов'язку (соціальних очікувань). Саме тому в громадську машину тоталітарних режимів добре вписувалися особи, але

абсолютно не вписувалися індивідуальності, яких вона безжально знищувала. На другій стадії людина не хоче більше так жити, вона скидає з себе ці моральні пута і стає гордим левом. Така людина вже може сама творити нові цінності. І от тоді, коли людський дух в образі верблюда стає духом лева, 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. І на решті лев перетворюється на дитину, котра є символом нового життя. Саме процес перетворення в трьох його стадіях Ніцше називає "надлюдина".

"Надлюдина" – не лише образ за Ніцше, але також поняття, до якого входить поняття "воля до влади". "Воля" розуміється як сила свідомості, де "влада" є підкресленням аспекту Сили у волінні. "Влада" розуміється як подолання самого себе, на протигагу владі над іншою людиною. Мистецтво за Ніцше відіграє роль як вищий прояв волі до влади.

Таким чином образ "надлюдини" є синтезом кращих людських якостей і визначається силою, що розуміється як творчий потенціал, самоконтролем, усесвітньо активній життєвій позиції і свободою, пов'язаною з відповідальністю. Життєдіяльність "надлюдини" побудована на творчості яке нерозривно пов'язане з прогресом, воно взаємозв'язане з процесом розвитку людини, суспільства, світу.

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

ПОТІК СВІДОМОСТІ ТА ІМАНЕНТНИЙ ЧАС У ФІЛОСОФІЇ ЕДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Будь-яка свідомість завжди, при чому в силу сутнісної необхідності, має організуючу її форму потоку переживань, або ж потоку свідомості. Поняття потоку свідомості як синонім тривалості, континуальності переживань, їх об'єднання в цілісність – не порожня метафора, а одне з найважливіших понять феноменологічного методу. Свідомість безпосередньо дається нам саме як незворотній потік переживань. Вона є структурованою в собі плинною єдністю, і тому доступна феноменологічному структуруванню. Поняття "потік свідомості", характеризує специфіку свідомості і науки про неї. Для феноменології з цього впливає наступне: потоковість – це якість, сутнісна риса чистої свідомості, а тому, досліджуючи її за допомогою феноменологічного методу, необхідно вміти схоплювати нескінченний в потенції потік. Іншими словами, якщо ми перебуваємо у феноменологічній установці, то з нею перед нами постає "нескінченна єдність свідомості, або, якщо скористатися вдалим образом, нескінченний едноманітний потік свідомості" [Разеев Д. Н. В сетях феноменологии // Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. А. Анипко. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – С. 289].

Потік свідомості, або його властивість протікати, існувати в якості самостійної, цілісної тривалості у феноменології потребує спеціального вивчення, як найважливішої структурної особливості свідомості. При цьому, в основі вивчення потоку свідомості – феноменологічний аналіз іманентного часу. Саме у ньому потік свідомості, який набуває форми абсолютного темпорального потоку, отримує найбільш повне і ґрунтовне розкриття, тому й не дивно, що чи не найбільша кількість посилань на дану проблему у феноменологічній літературі міститься саме в "Лекціях по феноменології внутрішньої свідомості часу" Е. Гуссерля.

Як зазначає П. П. Гайденко, в своїх "Лекціях по феноменології внутрішньої свідомості часу" Е. Гуссерль виділяє в іманентному часі "два рівні трансцендентальної суб'єктивності: інтенціональну свідомість, яка конститує предмет, і неінтенціональний потік свідомості" [Гайденко П. П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке.* – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – С. 369]. Конституювання часового предмета здійснюється 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 у свідомості після того, як минула і приєднується до нової Тепер-точки, і протенції – очікування наступної Тепер-точки. Важливу роль відіграє також вторинна пам'ять, яка виконує відтворення ранише минулого об'єкта.

Проблематика, пов'язана з конституюванням багатоманітностей явищ, в основі яких лежить структура "ретенцій – тепер – протенцій", вимагає введення загальної основи, часового конституювання в цілому. Такою загальною основою і виступає абсолютний потік свідомості. Однією з ознак потоку темпорально-конституюючої свідомості є його самоявленість. Це дає підстави говорити що він повинен бути осяжним з необхідністю в протіканні. Отже, "самоявленість потоку не потребує іншого потоку, але як феномен він конститується сам в собі" [Гуссерль Ед. *Собрание сочинений. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени / составл., вступ. статья, пер. В. И. Молчанова.* – М. : Издательство "Гнозис", 1994. – С. 88]. Відповідно, виникає необхідність дослідити таке конституювання потоку. В основі зазначеного процесу конституювання знаходиться ретенція, в межах якої присутні дві інтенціональності. Перша, яку Е. Гуссерль називає поперечною, або вертикальною інтенціональністю, звернена на певний об'єкт (наприклад звук). Другу інтенціональність Е. Гуссерлем визначається як поздовжня. Вона спрямовується на саму ретенцію. Як справедливо відзначає Н. Мотрошилова, мається на увазі наступне: "перша інтенціональність ніби пересікає "лінію" потоку по вертикалі, а друга іде "вздовж" самого потоку, тобто "гадає", "має на увазі" потік у власному сенсі" [Мотрошилова Н. В. *"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию.* – М. : Феноменология–Герменевтика, 2003. – С. 339]. З одного боку, свідомості – в силу

сутнісної необхідності – властива структурованість у вигляді часового потоку. З другого боку, в результаті фіксування і вивчення у феноменології цієї сутності (першого порядку) виявляється, що сама "потокова", "поздовжня" інтенціональність нашою думкою на думку про сутність цієї сутності (сутність другого порядку). Якщо ми охоплюємо якусь фазу потоку свідомості, то вона містить єдину в До-Все-Одразу неперервність ретенцій. Остання – ретенція континууму моментів неперервно-передуючих фаз потоку. У вихідний момент вона є неперервним відчуттям, а в слідуючій за нею першій же ланці, яка по своїй суті є першою відтіняючою фазою – це уже безпосередня ретенція попереднього первинного відчуття, у фазі наступного моменту – ретенція ретенції "перед-попереднього" первинного відчуття. Потенційно цей ряд можна продовжувати до нескінченності. При подальшому протіканні цього потоку ми отримаємо потік-континуум в протіканні. При цьому кожна нова неперервність ментально-всіх-одразу існуючих фаз є ретенція у відношенні до сукупної неперервності того Все-одразу, яке має місце в попередній фазі. Саме таким чином і проходить через потік поздовжня інтенціональність. Таким чином, в єдиному абсолютному темпоральному потоці свідомості переплетені дві нерозривно поєднані, інтенціональності як дві сторони однієї і тієї ж речі. Завдяки одній конститується іманентний об'єктивний час, в якому має місце тривалість і зміна тривалого; в другій – квазі-часова розміреність фаз потоку. Останній завжди з необхідністю має плинну Тепер-точку, фазу актуальності, і серії до-актуальних і після-актуальних фаз. Завдяки розглянутим вище обставинам можна дійти висновку про існування єдиного потоку свідомості, в якому конститується іманентна часова єдність будь-якої предметності, а також, одночасно з нею і єдність самого потоку свідомості.

С. П. Дронь, студ., КНУТШ, Київ

СТРУКТУРА ЧАСУ В ІНТУЇТИВІЗМІ А. БЕРГСОНА

Інтуїтивізм А. Бергсона на різних етапах його філософської діяльності поглиблювався і наповнювався новим змістом. Проблема часу і свободи стали ключовими темами ранньої філософії А. Бергсона. У своїй праці "Досвід про безпосередні дані свідомості" філософ сформулював концепцію тривалості, яка перевернула традиційні філософські уявлення про час і свідчила про суттєві зрушення у філософському осмисленні і описі реальності. Час для Бергсона не є чимось абстрактним, що "протікає" незалежно від нас; час складає внутрішню суть нашої свідомості, живе і звучить в нас як "неперервна мелодія нашого внутрішнього життя". Цю мелодію не можна розбити на окремі моменти, так само як не буває ізольованих станів душі: в душі все переплетено, все перебуває в динамічно-напруженому синтезі, в процесі постійної творчості та змін. В людській душі немає нічого просторового, протяжного, нічого кількісно-

го: є лише чиста якість, – реальний час. Власне кажучи, тривалість, творчість, свобода, становлення – все це для Бергсона синоніми, які говорять про якісну неповторність, невичерпність і цілісність індивідуальної свідомості, яка не піддається традиційним інтелектуальним методам дослідження і осягається за допомогою особливої здатності – інтуїції.

А. Бергсон фіксує наявність внутрішнього емоційно-забарвленого часу, відрізняючи його від математичного часу. Він говорить про реальний час – це тривалість, та умовний час – вигаданий наукою і побутовим мисленням з практичною метою – виміряти його. Реальний час не піддається вимірюванню, бо він неподільний та неперервний, тому всі операції з вимірюванням часу є умовностями. Бергсон вважає, що час – це не той феномен, який можна описати ззовні, бо це буде перетворення часу у просторовість. Тоді час стає неперервною лінією, яка рухається у два боки і складається з нескінченної кількості миттєвостей. Час можна пережити тільки внутрішньо, адже лише свідомість може вловити незавершену плинність часу. "Поищем в самой глубине нас самих такой пункт, где мы чувствуем себя всего более внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в длительность, в которой безостановочно идущее прошлое непрерывно увеличивается абсолютно новым настоящим" [Бергсон А. Творческая эволюция. – М. ; СПб., 1914. – С. 179].

Плин внутрішнього часу людини – це об'єктивний процес, який від неї абсолютно не залежить, проте, тут помітний слід Августина, – людина може зосередити увагу на внутрішньому Я і відчувати цей потік. "Только внутри меня есть процесс организации и взаимопроникновения, образующий реально длящееся время. Лишь благодаря моему внутреннему маятнику, отмеряющему колебания прошлого, я могу ощутить ритм настоящего времени" [Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. – М., 1992. – Т. 1. – С. 92].

Тривалість є найглибшим шаром психічної реальності та найбільш адекватним вираженням життя. Конкретний час – це життєвий потік з елементами новизни в кожній миті. Бергсон порівнює час з клубком ниток, який збільшуючись, не втрачає надбаного. В протяжному потоці свідомості моменти часу взаємопроникають, нанизуються один на одного і укріплюють один одного. Це взаємопроникнення моментів часу здійснюється завдяки пам'яті, яка перетворює час в цілісну структуру (тут теж помітний вплив августинівської концепції часу). "Время существует только для объектов обладающих памятью, для остальных есть только одновременность. Время это изменения, его нельзя измерить численно, или количественно. Память это прошлое, целиком сохраняющееся в настоящем. Она существует для самосознающего "я"" [Там же. – С. 149]. Пам'ять так само невід'ємна від свідомості, як спогади про минуле завжди дотичні до моментів "тепер". В цьому і полягає тривалість. Внутрішня тривалість – це неперервне життя пам'яті, яка продовжує минуле в теперішньому; незалежно від того чи буде це теперішнє чітко виокрем-

лювати в собі зростаюче минуле, чи, навпаки, минуле перетворюватися у тягар, який обтяжуватиме теперішнє по мірі старіння. Без цього переживання минулого в теперішньому не було б самої тривалості, була б лише миттєвість. "Реальная длительность нами испытывается; мы констатируем развертывание времени..." [Бергсон А. Длительность и одновременность. – М., 1923. – С. 55].

На думку А. Бергсона, пам'ять не можна лінійно виміряти; в своєму актуальному теперішньому можна повернутися до будь якого епізоду пам'яті, і зробити його першим. Епізоди у пам'яті, або ж спогади – нерозривні і тим самим єдині. Епізоди, які викликає пам'ять, завжди обумовлені теперішнім – раціональними цілями повсякденного життя; і чим потужніша пам'ять, чим вона витонченіша і багатша, тим складніші і тонші епізоди викликає. Оскільки пам'ять постійно ускладнюється, самозаглиблюється і саморозвивається, ми вириваємось із детермінізму. Людина до потоку нових вражень додає пам'ять і використовує її для прийняття рішень. Пам'ять, являючись специфічним досвідом, дозволяє піднятися над неперервним сприйняттям і створити нове, яке до цього не існувало.

Наше актуальне існування, по мірі того, як воно розгортається в часі, подвоюється існуванням віртуальним, так званим "зображенням в дзеркалі". Кожна мить нашого життя дає дві сторони: вона актуальна і віртуальна: сприйняття з одного боку, і спогад – з іншого. Мить розщеплюється зі своїм настанням, власне час і полягає в цьому розщепленні. Мить теперішнього – це завжди перехід, невловима межа між минулим і майбутнім, перетворилася б у звичайну абстракцію, якби не це рухоме дзеркало, яке постійно відбиває сприйняття у вигляді спогадів. Коли це розщеплення, яке стосується всього, що ми бачимо, чуємо, відчуваємо, переживаємо, доходить до свідомості, то вибудовується схема переживання нами часу: сприйняття, які переходять у спогади. Для Бергсона немає "Я", що стоїть на роздоріжжі часу, є "Я" на шляху вічного перетворення, що подорожує різними станами душі.

Інтерпретація часу А. Бергсона цікава ще й тим, що час він наділяє лише двома вимірами – минулим і теперішнім, і не згадує про майбутнє. Майбутнє – є тією ще не заповненою площиною діяльності людини, пов'язаною з творчістю, те, чого ще не має, тому вона і не може його категоріально пов'язати з уже існуючим.

Р. І. Євдокименко, ст. викл., ЧДТУ

КОНЦЕПЦІЯ ПОСТУПУ І СУСПІЛЬНОГО ПРОГРЕСУ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НА РУБЕЖІ ХІХ–ХХ ст.

Якщо прослідкувати за науковими здобутками останнього періоду, включаючи дослідження та підходи західної філософії стосовно теорії так званого прогресивного розвитку, то можна констатувати, що суттєвих змін вона не зазнала і це при тому, що проблеми руху, розвитку,

перетворень, трансформацій тощо не тільки в українській, але і в зарубіжній філософській думці належать до найскладніших і найважливіших.

Найпопулярнішим на території України у XIX ст. стає запозичене класичне вчення про прогрес і розвиток, яке значною мірою розроблялося за рубежом Ф. Гегелем, К. Марксом та В. Леніним. Головне його положення передбачає "наукову" віру у пізнання універсальних "об'єктивних закономірностей" та "правильне" їх використання за допомогою законів діалектики, що в результаті обов'язково має привести до ідеального суспільного майбутнього.

Як наукове вчення про перетворення соціальної історичної реальності, поступ започатковується з другої половини XVII ст. Гуртом Чернігівських вчених у складі Л. Барановича, І. Галятовського, І. Гізеля тощо. А вже більш чітко виражених теоретичних форм воно набуває тільки наприкінці XIX ст. у творах М. Драгоманова, І. Франка, М. Грушевського тощо.

Центральною в історіософській концепції М. Драгоманова є ідея поступу, обґрунтування якої він вважав найважливішим досягненням європейської думки. Глибокий аналіз всесвітньої історії приводить його до висновку, що "безупинний поступ громадський" є визначальною ознакою людської історії. Подекуди він навіть надмір категорично стверджує ідею постійного поступу історії. Наприкінці своєї статті "Чудацькі думки про українську національну справу" він обстоює світогляд, що не визнає на світі "нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки перемену (еволюцію), рух (динаміку). Немає і не може бути постійних національних ознак, нема між людьми вічних політико-адміністративних порядків, таких, як, наприклад, обрусеніє, не може бути й національних святощей. Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрям руху світового, його міру, закон і послужитись тим рухом".

Як же здійснюється цей прогрес? Що є його рушієм та критерієм? Передусім, спираючись на величезний історіософський матеріал – від часів Гомера, Римської імперії й аж до філософії історії Гегеля включно, Драгоманов рішуче відкидає концепцію історичного месіанізму. Він не сприймає погляд на еволюцію історії Гердера і Гегеля, згідно з яким людство вважається єдиним організмом, а історичний прогрес, як пише він, "розподіляється за окремими народами". Прогрес історії, на його думку, є процесом, у якому беруть участь всі народи, й критерієм його є вищий рівень духовної культури і соціальної справедливості. Прогрес людства, вважає він, полягає в утвердженні ідеї невід'ємних прав людини.

Філософія Драгоманова сприяла формуванню філософії реалізму і поступу І. Франка. Філософія реалізму або філософія дійсності, як це впливає з творів Франка, має свої особливості. По-перше, дійсність розглядається в ній як буття антропоцентричного світу, субстанція якого визначається відносно. Тобто, це не матерія, не дух, бог і та ін., а те "останнє" у світобутті, що відкрила людина і від чого починається її пояснення світу. По-друге, реалістична філософія специфічна розумінням світоперетворень як поступу. У центрі теорії поступу стоїть не питання про те, що у світі "усе міняється", а про те, міняється на ліпше чи гірше для людей.

Вчення про поступ ураховує багатосубстанційність світу, його "полі-центричність", тобто той факт, що світ – не тотальність матерії або духу, а є зв'язок різних субстанцій і "центрів", кожна з яких і кожен з яких має свою особливу логіку "биття серця". Тому світовий процес не є ні прогрес, ні розвиток, а своєрідне "ступання", перелив "хвиль" від "центра" до "центра". Проблема полягає в тому, щоб вірно пізнати значущість "хвиль", що йдуть від різних центрів, і скерувати діяльність в напрямку, корисному для людей. А це означає також, що одним із завдань теорії поступу є визначення можливого і неможливого, що, зрозуміло, виключає гадку про фатальну передвизначеність світових процесів.

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

СПІРИТУАЛІСТИЧНИЙ МОНІЗМ ЛЬВА ЛОПАТІНА

Лев Лопатін (1855–1920) – видатний російський філософ, один із фундаторів персоналізму в Росії, професор філософії Московського університету, багаторічний очільник Московського Психологічного товариства і головний редактор журналу "Вопросы философии и психологии" – характеризував свою філософію, як *систему конкретного спіритуалізму*. Як свідчать численні праці Л. Лопатіна й, зокрема, головна із них – "Положительные задачи философии" – стрижневим мотивом усієї його творчості стало обґрунтування можливості й необхідності метафізики. Л. Лопатін жорстко критикує емпіризм (і позитивізм як його різновид) за відкидання найважливіших істин розуму, які розкривають справжню природу речей і характер зв'язків між ними. Лише метафізика, переконаний мислитель, спроможна з ясністю та чіткістю увиразнити ті умосяжні істини, до яких належать субстанційність людського духу, принцип його творчої активності, ідея внутрішньої духовності всього сущого, існування свободи волі, принцип моральної організації світоустрою. Саме ці засадничі метафізичні принципи становлять концептуальне осердя творчості Л. Лопатіна.

Л. Лопатін наголошує на тому, що створення метафізичних побудов зумовлене людською потребою в осягненні та обґрунтуванні безпосереднього суб'єктивного досвіду. А з цього випливає критерій "придатності" метафізичних учень, а саме: здатність логічно й несуперечливо пояснити існування нашої свідомості та зовнішнього світу. Л. Лопатін виокремлює три типові моністичні системи філософії – агностицизм (або ноуменалізм; від кантівського терміну "ноумен"), матеріалізм і спіритуалізм. Типовими мислителями називає такі філософські вчення, яким притаманна ясна і проста логічна конструкція, внутрішня єдність і взаємна відповідність прийнятих припущень, строга послідовність розвитку вихідних положень, а завдяки цьому й логічна несуперечність отримуваних

результатів. Л. Лопатін виразно демонструє неспроможність матеріалізму й ноуменалізму розбудувати несуперечливу метафізичну систему через їх нездатність чітко й логічно пояснити існування свідомості та розмаїття психічного життя.

Лише спіритуалізм, на думку Л. Лопатіна, може задовольнити ці вигоди. Спіритуалізм не відкидає фізичної природи, а передбачає наявність її власного суб'єктивного внутрішнього життя. Отже, спіритуалістичний світогляд наголошує внутрішню духовність усього, що існує. Проте, впевненість у духовності інших істот не є запорукою проникнення у їх внутрішній світ; більша частина дійсності залишається для людини закритою, про неї можна мати лише релятивне, символічне знання. Про внутрішній світ інших живих істот ми мислимо за аналогією з нашим власним, екстраполюючи на нього лише найзагальніші закони та факти. Таке судження за аналогією є не довільним припущенням, а логічною необхідністю, оскільки стосується безпосередніх інтуїцій духовного.

Невід'ємними ознаками духовного буття Л. Лопатін вважає єдність духу, його самовизначальну активність, творчий характер процесів, що в ньому відбуваються, телеологізм його діяльності. Мислитель наголошує, що визнання духовності світу передбачає визнання духовності та його основи, яка постає єдиною, вільною, творчою силою, що здійснює свої вищі цілі. Самі ці цілі, відповідно до єдності сили, яка їх реалізує, мають становити гармонічну єдність, виражати в собі єдину абсолютну норму життя і у своєму різноманітті відображати об'єктивний ідеал творіння. Цим ідеалом визначається призначення усіх речей і становище людини у світі. Він є абсолютною нормою і мірилом усіх дій людини. Оскільки основу світу становить єдина творча сила, то її горішній ідеал постає як вищим смислом усесвітнього розвитку, так і безпосереднім голосом нашого внутрішнього єства. Саме тому, наголошує мислитель, "вільний моральний ідеал людини й абсолютна норма творіння збігаються між собою" [*Лопатин Л. М. Спіритуалізм как монистическая система философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии : избр. статьи. – М. : РОССПЭН, 1996. – С. 381*].

Спіритуалізм становить цілісний філософський світогляд, який має не лише теоретичний, а й практичний смисл, оскільки теоретичні істини спіритуалізму є водночас і постулатами моральної самосвідомості. Обмеженість спіритуалізму полягає в тому, що конкретний зміст духовних процесів, які відбуваються поза нашою свідомістю, завжди залишається прихованим для нас; щодо них ми обмежуємося лише творенням гіпотез. Спіритуалізм має справу лише із безпосередніми даними свідомості та впливами зовнішнього світу на неї. Тому адекватне пізнання людина може мати лише стосовно самої себе; натомість зовнішня дійсність осяжна тільки на рівні найзагальніших властивостей і зв'язків. Тож спіритуалістичний світогляд невід'ємно пов'язаний із релятивістською настановою щодо зовнішньої для свідомості дійсності.

**ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТИВАЦІЇ МОВЛЕННЯ
В ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСАХ М. ГАЙДЕГґЕРА ТА Ж. ДЕРИДА**

Фундаментальний принцип єдності мислення та природної мови складає базис співставлення підходів до предметизації мовлення в таких дисциплінах як логіка, філософія мови та лінгвістика. Якщо проаналізувати той дискурс, який постає навколо питань освіти в сучасній Україні, та спробувати шляхом узагальнення виокремити певні тематичні домінанти цього дискурсу, то ми дійдемо висновку, що найактуальнішими тут постають проблеми ідентичності та мови, звідси, у філософському їх значенні. Утворюючи певний дискурсивний альянс, вони формують поле проблематизації, в якому знаходимо досить потужний концепт – концепт самовизначення. Мабуть, у цьому полягає особливість філософії: вона випереджає час соціальної історії, в історії філософії функціонує власний режим часу. Але існує певний вимір інтертемпоральності між позачасовою реальністю філософських істин та нашим реальним фактичним існуванням, який дозволяє поставити наш світ в горизонт іншої часової розмірності, як такий, що існує в режимі прискореного теперішнього.

У такому контексті ми спробуємо дослідити специфіку концептуалізації феномену мовленнєвої суб'єктивності в неklasичних торіях мови М. Гайдегґера та Ж. Дерида.

Проблема суб'єкта є провідною темою філософії Постмодерну. Наголосимо, що суб'єктивація постає для нас у сплетінні двох мікромоментів: мови та ідентичності, а краще – мови та буття. Від Гайдегґера до Дерида в сюжеті розгортання проблеми тлумачення відношення існування людини до буття та мови відбувається певна подія – перехід від мови та мислення до письма та деконструкції.

Гайдегґер намагається заново поставити питання про буття, що змушує його шукати нової мови для облаштування цього питання. Послідовна реалізація феноменологічної методології в горизонті дослідження онтологічного виміру існування людини приводить німецького філософа до коцепту *Dasein*? Яке дозволяє розмістити проблему людини в конкретності її існування в єдиному порядку із Сущим і завдяки актуалізації необхідності виявлення темпоральних структур існування сягнути обріхів Буття та Ніщо. Поряд із певною ієрархією сущого відносно віддаленості чи наближеності до буття Гайдегґер вибудовує своєрідну ієрархію мови, в якій перевага надається мові поетичного мислення. І поезію тут слід розуміти приблизно в тому ж сенсі, в якому її розумів Томас Еліот, коли говорив, що "поезія не є вираженням індивідуальності", вона є втечею від індивідуальності".

"Те, що не перекладається, і має бути предметом перекладу". Візьмемо цей вислів Дерида у вигляді тези, для того, щоб розпочати роботу

інтерпретації, виявлення певних семантичних імплікацій з обов'язковим усвідомленням того, що поструктуралістський текст ставить під підозру саму форму та рух імплікації. На чому побудовано цю тезу? На певному логічному парадоксі. Адже, деяка самоочевидна логіка визначає переклад як діяльність, спрямовану на репрезентацію смислу, вираженого засобами однієї мови, засобами іншої мови. Аутентичне, тотальна тождність того, що можна перекласти, витісняє власною граматикою те, що не перекладається, до літератури, з одного боку, та до номенклатури певної стилістики та ідіоматики, з іншого. Але межі того, що не перекладається, набагато ширші. У тому мовному інтерсуб'єктивному континуумі, в якому відбувається дещо, що не перекладається, тільки воно і встановлює межу, воно саме і є межею.

Але суттєвим виглядає інше. Питання про ідентичність у філософському контексті виглядає як питання про глибину, про певну вертикаль, яка зберігає цілісність суцього. Отже воно постає в якості структурного питання. Шляхами пошуку відповідей на це питання є шляхи ідентифікацій – активів співвіднесення образів суцього з власною самістю. Втім модуси існування самості визначаються вкрай негативно, а саме через забуття, втрату, руйнацію, які призводять до ситуації одвічного пошуку людиною власної ідентичності. Однак і забуття, і втрата, і руйнація обертаються навколо одного уявлення – уявлення про "зазор" між образом і сутністю. Вказане уявлення є цілковито просторовим, а отже і візуальним. Логіка ока певним чином визначає економіку обміну між площинами interiori та exteriori, встановлюючи диктат бачення та ясності.

Таким чином можна зробити висновок про те, що в межах некласичних філософських теорій мови М. Гайдеггера та Ж. Деріда фігура суб'єкта мовлення розчиняється у вимірах мислення, яке промовляє через людину як Dasein, та письма, яке визначає схематизм нашого мислення.

О. О. Капустін, асп., КНУТШ, Київ
vita_est_ars@mail.ru

РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО ПОБУДОВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТИПОЛОГІЇ ІНТУЇТИВІЗМУ

Філософія інтуїтивізму є однією з найзахопливіших, але на жаль однією з наймаловивчених напрямів світової думки. Це перш за все пов'язано із невизначеністю інтуїтивізму як філософської течії у колах істориків філософії. виправити цей стан справ можна лише здійснивши історико-філософську типологію інтуїтивізму. З одного боку можливо застосувати хронологічний підхід, розділивши інтуїтивізм на певні історичні періоди. Спочатку типологія інтуїтивізму досить вдало вимальовується: 1) Античність та середньовіччя (Геракліт, Платон, Арістотель, Августин, Оккам, Мейстер Екхард та ін.); 2) Новий час (Декарт, Спіноза, Локк, Ляйбніц); 3) Німецька філософія XVIII – XIX ст. (Гаман, Якобі, Кант,

Фіхте, Шеллінг, Гегель, Шопенгауер, Дільтей); 4) Російська філософія XIX століття (Юркевич, Соловйов, Козлов); 5) Американська філософія кін. XIX – поч. XX ст. (Джеймс). Але подальший розвиток інтуїтивізму може поставити його дослідників в складне становище. Перш за все це пов'язано з двома постатями кін. XIX – поч. XX ст.: А. Бергсоном та М. О. Лосським. Так Бергсон, представник французької філософії життя, досліджував інтуїцію не лише як спосіб пізнання дійсності, а поставив її в основу своєї концепції на рівні з поняттями тривалості та часу. Трохи згодом Лосський, представник російської релігійної філософії, також обґрунтував власну філософію інтуїтивізму, в якій головний акцент робився на дослідження трьох видів людського пізнання (чуттєвого, раціонального та містичного), які постулювались Лосським як безпосередні, а отже інтуїтивні. Порівнюючи ці дві концепції з попередніми, можна зазначити, що вони вивели дослідження інтуїції на новий рівень. Виходячи з даного аналізу, стає зрозумілим необхідність відокремити концепції Бергсона та Лосського від інших різновидів інтуїтивізму. В цьому й полягає ускладнення хронологічного підходу, бо він не відображає всіх особливостей розвитку інтуїтивізму, не в змозі повною мірою показати різницю між відмінними за ступенем розвитку дослідження інтуїції вченнями. То ж критерій часу підходить лише частково. Ще одним можливим шляхом класифікації є сортування філософських вчень за їх національною співвіднесеністю. В цей контекст дуже органічно входять німецька філософія XVIII – XIX ст., російська філософія XIX ст. та американська філософія кін. XIX – поч. XX ст., а також інтуїтивістські концепції XX ст.: російська, французька, німецька, італійська. Проте при такому поділі не враховується позанаціональний характер інтуїтивізму Нового часу, який поділяється на раціоналістичну та емпіричну традиції. Також цей підхід нівелює більшу інтуїтивну наповненість концепцій Бергсона та Лосського, які не можуть ототожнюватися з теоріями співвітчизників. Спираючись на ці думки виникає необхідність застосувати підхід відносно ступенів розвинутості концепцій щодо інтуїтивістської складової. Тоді інтуїтивізм Бергсона та Лосського займуть свої почесні місця на п'єдесталі даної типології. Але в цьому разі виникне проблема зі всіма іншими теоріями інтуїтивізму; досить складно сказати в яких з них більше інтуїтивної складової. Виходить, що жодний зі способів класифікації не підходить для заданої цілі – створення типології історії інтуїтивізму. Проте якщо об'єднати вищезазначені підходи у певній їх злагодженості, то основна мета ще може бути реалізована. Для цього, перш за все, слід визначити відправну точку даної типології. Досить очевидно, що в основі має лежати підхід, який спирається на ступінь розвиненості інтуїтивізму. Безсумнівно, найбільш інтуїтивістсько спрямованими є концепції Лосського та Бергсона. Для зручності можна назвати їх класичним інтуїтивізмом. Надалі для розбудови типології слід застосувати хронологічний підхід. В цей контекст як раз вдало вписується дослідження інтуїції у античності та середньовіччі й розвиток інтуїтивізму у Новий час. Перші

два періоди можна позначити як елементи інтуїтивізму у даних філософських традиціях. Застосовуючи одночасно хронологічний та концептуальний підходи (за насиченістю вчення інтуїтивістським елементом) філософію Нового часу можна назвати докласичним інтуїтивізмом, так як мислителі цієї доби досить докладно та плідно досліджували інтуїцію, проте вони ще не вибудували інтуїтивістських систем. Залучивши сюди національний підхід, докласичним інтуїтивізмом також слід позначити деяких представників німецької філософії XVIII – XIX ст., російської філософії XIX ст., американського прагматизму кін. XIX – поч. XX ст. Таким чином, ці чотири різновиди інтуїтивізму охарактеризуємо як докласичний інтуїтивізм, бо дані вчення передували класичному періоду не лише хронологічно, а й за характером розвиненості інтуїтивізму. Подібним чином слід визначити інтуїтивістські концепції початку XX ст., які не можна віднести до класичного інтуїтивізму у силу їх концептуальної неповноти з точки зору інтуїтивізму. В цьому випадку хронологічний підхід буде майже не застосований, а на перший план виходить національний підхід, так як всі філософи, які будуть тут зазначені, відносяться до XX ст., але до різних шкіл, напрямів та національних традицій. По-перше, це учні Бергсона, які формують французький інтуїтивізм XX ст.: Марсель та Марітен, а також Левінас. Кожен з цих філософів представляє різні філософські напрямки (Марсель – екзистенціалізм, Марітен – неотомізм, Левінас – феноменологію), проте елементи інтуїтивізму, що наявні в їхніх концепціях, відносять їх до єдиної течії в контексті французької філософії початку XX ст. Іншою національною традицією інтуїтивізму є російська релігійна філософія, деякі представники якої досить плідно досліджували інтуїцію, часто згадуючи її у своїх працях чи навіть користуючись нею під час пізнання дійсності (Франк, Бердяєв, Флоренський, Аскольдов, С. Трубецькой). Продовжив свій розвиток й німецький інтуїтивізм, представлений Гуссерлем, а також його учнями Шелером та Інгартенем. Серед нефеноменологів можна відмітити Н. Гартмана, який, обґрунтовуючи нову онтологію, звертався до інтуїтивного пізнання. Інтуїтивістську етику розвивали англійські філософи, ідейним лідером яких був Дж. Мур, котрий вважав, що моральні принципи є самоочевидними й загальноприйнятними, тому вони не потребують логічного чи емпіричного доведення. Італійську течію інтуїтивізму, представляв неогегельєць Б. Кроче, застосовуючи інтуїцію в естетичній площині. Таким чином, розглянувши основні філософські течії інтуїтивізму у XX ст., слід позначити їх певним поняттям, відділивши від попередніх історико-філософська груп, в тому числі й від класичного інтуїтивізму. Саме тому можна назвати їх неокласичним інтуїтивізмом. Отже, провівши типологію інтуїтивізму та застосовавши різноманітні історико-філософські підходи ми намітили певну схему інтуїтивізму: 1) елементи інтуїтивізму у філософії античності та середньовіччя; 2) докласичний інтуїтивізм: а) Філософія Нового часу (Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. Ляйбніц); б) німецька філософія XVIII–XIX ст. (І. Г. Гаман, Ф. Г. Якобі, І. Кант, І. Г. Фіхте,

Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауер, В. Дільтей); в) російська філософія XIX століття (П. Д. Юркевич, В. С. Соловйов, А. А. Козлов); г) американська філософія інтуїтивізму кін. XIX – поч. XX ст. (У. Джеймс); 3) класичний інтуїтивізм: а) французький класичний інтуїтивізм (А. Бергсон); б) російський класичний інтуїтивізм (М. О. Лосський); 4) неklasичний інтуїтивізм: а) французький неklasичний інтуїтивізм (Г. Марсель, Ж. Марітен, Е. Левінас); б) російський неklasичний інтуїтивізм (С. Л. Франк, С. А. Аскольдов, П. А. Флоренський, М. А. Бердяєв, С. Н. Трубецькой); в) німецький неklasичний інтуїтивізм (Е. Гуссерль, Н. Гартман, Р. Інґартен, М. Шелер); г) англійський неklasичний інтуїтивізм (Дж. Е. Мур); д) італійський неklasичний інтуїтивізм (Б. Кроче).

М. С. Кириченко, доц., КНУТШ, Київ
vimideal@gmail.com

ПРОСВІТНИЦТВО ТА АЛЬТЕРНАТИВИ СУЧАСНИМ ФІЛОСОФСЬКО-КРИТИЧНИМ ПОШУКАМ

У пошуку сучасних варіантів розвитку філософського знання представники, напрямки, течії сучасної філософії орієнтуються на критичне переосмислення класичних філософських проектів, зокрема, мабуть, найбільше критики продумовано в напрямку філософії Модерну, критики філософії Просвітництва, "проекту Просвітництва".

Просвітницькі тенденції у філософії пов'язуються сучасним критичним мисленням з "монічними" методологічними, гносеологічними, онтологічними тощо філософськими настановами. Це такі пропозиції як пошук єдиної істини, випрацювання набору принципів, фундаментальних настанов, орієнтири на аподиктичність знання, субстантивна плинність.

Крім критичного ставлення сучасності до класичної філософії з її фундаментальністю в царині онтологічної і гносеологічної проблематики, сучасна філософія також критикує усталену політичну міфологію. Серед авторів – класиків сучасної філософської думки – представники франкфуртської школи (чого варта "велика відмова" Г. Маркузе), філософія постмодерну і постструктуралізму і їх вже "програмні" праці – Фуко, Дельоза, Рорті та ін..

Однак, "поминки" щодо Просвітництва (Дж. Грей) почалися вже в епоху Просвітництва. Філософія Шефтсбері є одним з прикладів відмови від строгих методологічних настанов. Філософія у вченні Шефтсбері визначається самим життям, а життя і є тим, через що є можливим філософське пізнання, взнавання філософії в тканині буття. Хоча вже Бекон намагається відмовитися від репресивної настанови щодо створення, побудови строгої, логічної, послідовної системи.

Сучасна філософська "паніка" відносно філософських настанов Модерну пов'язується також з проведенням паралелей щодо впливів вищеперерахованих методологічних настанов Просвітництва з глобальними

потрясіннями людства, зокрема, такими, наприклад, як війни з багаточисельними жертвами. Ці війни, так само, є дотичними певним абсолютизованим "філософським" ідеям (націонал-соціалізм (нацизм) та ін.).

Так, Просвітництво із своїми ідеалами розуму і раціональності вже в собі починає боротьбу із собою... Так, цікаво, що першим філософом з префіксом пост- вже можна майже вповні називати Ф. Ніцше із тезами щодо кризи, переоцінки цінностей, кризи релігії, із пошуками відповідей на виклики його сучасності. Далі, ключовий момент сучасної історії занепадницьких векторів філософської думки вимальовується у вигляді ""Закату" Європи" Шпенглера.

Екзистенціалізм довершує "роботу" по розвінчанню зрозумілості, зокрема і в царині визначення того, чи можна взагалі хоч би розпочати відповідати на питання про смисл життя. Однак, Камю все ще сприймає певні власно сформульовані проблеми серйозно – для нього – це "абсурд" і "бунт". Але вже для Дельоза будь-який сенс може утворювати лише порожнину сенсів, або порожнечу оболонки, наповненої змістами, де сама оболонка лише має значення як структурна складова примари людини-ефекту. Серйозною і дійсною стає відсутність можливості остаточно заповнити слизьку оболонку смислу. Це може бути альтернативою бажанню "заліпити тривожну порожнечу" людської свободи.

Таким чином, залишки якоїсь опори або навіть умови можливості, або умови можливості створення певної опори філософських побудов зруйновані і продовжують руйнуватись сучасною філософією. Так, дійсно, за що найбільше сучасна критична філософія є критикованою – так це – саме за її критичність. Один з передбачуваних векторів розвитку сучасної філософії полягає у створенні альтернативи попереднім зразкам філософії, попереднім дискредитованим зразкам політичних систем, недосконалому соціальному устрою.

Така альтернатива досі мала сукупний накопичувальний характер. Мається на увазі акумуляція позитивних крупниць посеред переважаючої критики як основного змісту сучасної філософії. Так, сучасну філософію можна визначати через прагнення її створити і втілити альтернативний Просвітництву філософський і політичний проект, який би вирішував попередньо акумульовані проблеми і створював умови можливості побудови, на нових засадах, як теоретичної так і практичної дійсності.

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

АНАЛІТИКА DA-SEIN ТА МЕЖИ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ У ТВОРЧОСТІ М. ГАЙДЕГГЕРА І Л. БІНСВАНГЕРА

Сучасність, з усіма альтернативними претензіями розумового оптимізму, не в змозі викреслити з орбіти власного існування проблему формування внутрішнього світу особистості. Неоднозначна постановка питання, засвідчує про складність світоглядної ситуації, безпосередньо пов'язаної з

когнітивними умовами розвитку цивілізації. Поруч з яскравими гаслами різних ідеологій, виокремлюють моделі діалогічного характеру, автентичне осмислення історико-філософської традиції. Феномен особистості, з урахуванням теоретичних концептів, специфічних рис людини як індивіда та особи, має ґрунтовну розробку у європейській науці.

XX століття з усіма спробами відмовитись від жорсткої локалізації класичного розуму, претензій вульгарного матеріалізму, прагнуло подолати межі відчуження людини. Переосмислення просвітницького пафосу, відмова від моністичного погляду на світ, прагнення полідискурсивності, десакралізація метафізичних конструкцій, що вичерпали себе у класичній філософії, сприяли відкриттю у світі людини інстинктів, а не тільки духовності. Стереотипізовані дескрипції, загибель богів, знецінення моралі, виявили обмеженість інтелектуального простору. З огляду на докорінне перевтілення загальнолюдських цінностей, декаданс європейського гуманізму, вже важко було говорити про визначений (константний, у ґносеологічному розумінні) образ людини. Після теоретичних узагальнень К. Маркса, Ф. Ніцше і З. Фрейда, з'явився інший смисловий простір для розвитку філософських проблем. Нарешті, сама половинчастість політичних ідеологій і утопічних амбіцій інтелектуалів, культивування ерзаців абсолютного духу, позбавленого геть усіх емоційних забарвлень, далась взнаки у період світових війн першої половини XX ст.; під час повстання мас з гіпертрофованим відчуттям щастя для усіх разом, нехтування запитам кожної у суспільстві [Віан Б. Пена днєй. Осєнь в Пекине. – СРБ., 1998. – С. 56].

Специфічного значення проблема розвитку особистості отримує у творчості видатних філософів та науковців (М. Бердяєва, Л. Шєстова, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г. Марсєля, Г. Зонемана, Е. Мінковського, М. Хєфнера, Е. Штрауса, Р. Мея, В. Франкла, Д. Карньєло та ін.). Неоднозначним, з точки зору теоретичного обґрунтування проблеми є поняття "ось-тут-буття" (Da-sein) у дослідженнях М. Гайдеггєра і Л. Бінсвангєра. Звертаючись до різних комплементарних версій світової філософії, вони досить ґрунтовно проаналізували екзистєнциальні реалії людини, яка скєрєвує життєві проекти до нагальних потреб суспільства. Така світоглядно-теоретична інтеграція знання, спрямована не лише на визнання, а й до подолання тотальної кризи людини. Аналітика Da-sein вказує на принциповий злам теоретичних штампів, конструє унікальний світ особи.

Для М. Гайдеггєра, поняття "ось-тут-буття", стає смисловим ключєм до визначення онтологічних реалій людського Я. Зауваження щодо онтологічного, як прояву суцього, визначення власного буття, набуває інших характеристик, є фундаментом й експозицією самого питання про сутність існуючого у часовості, як прояву трансцендентального горизонту людини. Ось-тут-буття (Я) просторовє єдин-у-єдному наявних речей, має сєнс відношення як перебування, є фєромєю екзистєнциального втілення буття присутності у межах історичного простору [Хайдеггєр М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 140].

Поняття Da-sein втілює не лише реальність, але і можливість. Людина не стільки наявне буття або байдужий спостерігач речей і сенсів, скільки істота, здатна до проекції власних можливостей; більш того, подібна проекція світу як власного буття кореспондує їй певну поміркованість. По суті людина є екзистенцією, що виявляє себе у можливості самостворення. Властивість людини, на думку філософа, полягає у нездоланному прагненні до саморозкриття того, що відновлює максимально всебічно простір зв'язків з іншими людьми, надає осмислення речам, вираженості зусиллям, експлікує особистісні взаємини зі сфери зіткнення інтересів, потреб (умовний перехід до mit-sein та inder-welt-sein).

Специфічного значення Da-sein отримує у розвідках Л. Бінсвангера, який визнає, що людина не тільки фізичний об'єкт, а специфічний горизонт присутності щодо реалізації власних потреб. Індивід є безумовно-унікальним світом. Звідси стає можливою символізація буття, предметів реальності. Ніколи він не говорить про "Я", а тільки про Da-sein. Власне сам термін належить до характеристики сущого, сутність якого є буттям-у-світі [Бінсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психотерапию. – СПб., 1999. – С. 70].

Сенси й хвилювання стають предметом психоаналізу, що стикається зі світом, вимогами, прагненнями чи інстинктивними нахилами особи. Це буття-у-світі, факт на якому завжди у дійсності виникає форма Я (gestalt), у межах якої відбувається розрізнення себе від світу, формування внутрішнього простору. Невипадковим стає перетин з трансцендентальним досвідом, у межах якого виникає сформульоване й диференційоване знання про світ як феномен власного Я (екзистенціальні апріорі пацієнта). Da-sein обмежує себе, стає іманентним свідомості, розкриває ставлення до часовості та просторовості (mitwelt та eigenwelt). Відмовляючись від біологічного детермінізму щодо інтерпретації діяльності підсвідомого, Л. Бінсвангер визнає існування людини як єдність трьох часових модусів- минулого, теперішнього і майбутнього.

Якщо для М. Гайдеггера екзистенція це знаходження, перебування (befindlichkeit), конституований аспект ось-тут-буття, факту перебування, спроектоване майбуття, то для Л. Бінсвангера це відчуття самого себе, втілення буттєвої залежності (angewiesenheit), трансцендентальний горизонт всього, що досліджує психіатрія під назвою тіла, організму, настрою, депресії, втрати розуму, нав'язливості, інстинктивності – безсвідомого.

Отже, Da-sein існує лише на підставі власного буття, по суті у світі сповненому сенсом, співвіднесеним, зорієнтованим (bewendtins); це контекст, у якому суще (vorhanden) з'являється як конкретно-феноменальне, залежить від сущого буття-у-світі (auf das sciende angewiesen) та конститує буття за допомогою сітки значень, внаслідок чого відтворюється пасивне, рецептивне відновлення онтичного світу особи (das sciende).

LEO TOLSTOY'S INFLUENCE ON LUDWIG WITTGENSTEIN

Vadim Rudnev, the translator and interpreter of Wittgenstein's works in Russia, once at TV show about Wittgenstein answered the question about religiosity of Wittgenstein in this way: "Regard to religion he was a Tolstoyan. He was beyond confessions. Officially he was a Roman Catholic. But he was a strong Tolstoyan" [Peredacha Aleksandra Gordona "Vitgenshtejn i sovremennaja filosofija" 11.06.2003 [Electronic source]. – Access mode: <http://gordon0030.narod.ru/archive/12163/index.html>]. How can we understand these words that Wittgenstein was a strong Tolstoyan? What does it mean to be a Tolstoyan? Is it something more than to be a follower of Leo Tolstoy, or just to be influenced by him? In what sense can we speak about Wittgenstein as a Tolstoyan? In this thesis I will try to make this question clearer. Firstly I would like to begin with the fact that Wittgenstein was familiar with some of the Leo Tolstoy's works. It is well-known not only for specialists in Wittgenstein's biography that he read Gospels with Tolstoy's commentaries. In his short biographical sketch Georg von Wright shows how Gospels impressed Wittgenstein. Bertrand Russell in his memoirs stresses influence of Tolstoy on Wittgenstein. According to Russell it seems that Tolstoy returned Wittgenstein to religion [*Russell Bertrand*. Portraits of Wittgenstein. – Thoemmes Press, 1999. – Vol. I. – P. 146]. One of Wittgenstein's students and friends Norman Malcolm gives details concerning the importance of this book for Wittgenstein [*Malcolm Norman*. Wittgenstein: A religious point of view? – London, 2002. – P. 8]. What about other works of Tolstoy? Did Wittgenstein read something else than Gospels? Based on the analyzed sources I can say yes. He read: Hadji Murad, Resurrection (novel), Twenty-three tales (compilation of children stories). Relying on this sources I can say that Wittgenstein was familiar with some of Tolstoy's works but I don't have any information whether he read large books such as Anna Karenina or some of Tolstoy's spiritual works.

What did Wittgenstein think about Tolstoy? He respected him. "There is a real man who has right to write" [*Malcolm Norman*. A memoir. – Oxford, 2001 – P. 37]. But according to Malcolm, Wittgenstein was critical about Tolstoy. He wrote the following about Resurrection which, as it was mentioned above, he didn't finish: "You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader, then he seems to me most impressive [*Ibid*. – P. 45]". So, even if we keep in mind Russell's valuation of Tolstoy's influence, it is hard to say that Wittgenstein too admired Tolstoy.

For further understanding the influence on Wittgenstein by Tolstoy I would like to compare some biographical facts and aspects concerning religion that look similar for them both.

- Firstly, both Tolstoy and Wittgenstein were beyond confessions (as was mentioned by Rudnev), they didn't take any part in the life of the organized church where they were baptized.

- They both thought that works were more important than creeds. This is a practical turn, where religion and faith are understood as a relation between human and world that is expressed in works. For Wittgenstein the essential thing in a religious life was not the acceptance of doctrines or creeds, but works themselves. There is a well-known Wittgenstein's phrase about religion: "One must change one's life" [*Malcolm Norman*. Wittgenstein: A religious point of view? – London, 2002. – P. 18].

In the Tolstoy's book, we can find a passage where he explains faith as awareness of one's position in the world. According to previous position about works and dogmas, doctrinal part of religion is avail. Here we see negative relation to dogmatic questions. "One of the things that Christianity says, I think, is that all sound doctrines are of no avail" [Ibidem]. And next, as it is clear for me, we see negative relation to doctrine too: "While, however, submitting to the teaching of the Church, I began to see more and more clearly that this peculiarity was not as unimportant as I had at first regarded it. I was drawn away from the Church by various singularities in its dogmas" [*Tolstoy Leo*. What I believe. – N. Y., 1886. – P. 1]. So, now we see some similarity between Tolstoy's and Wittgenstein's views on religion, but I ask you not to make hasty conclusions. Despite this similarity there is a fundamental difference. For Tolstoy, the main idea of the Christianity, of religion which he was followed, was the idea of nonviolence. It is the fact that the most important works by Tolstoy on religion were devoted to this problem. For example, in his work "What I believe" he stresses the point that "If a man reviles you, do not revile him in return; suffer, but do no violence" [Ibid. – P. 7]. I think that we can not find this idea in Wittgenstein's views much developed. "...but I say to you, do no violence to any man, take no part in violence, never do evil to any man, not even to those whom you call your enemies" [Ibid. – P. 9]. I don't say that Wittgenstein was a cruel or violent person. Of course he wasn't even if we remember the story when he hit the girl. But I want to highlight that the idea of non-violence wasn't so important for him as for Tolstoy. And now I turn to the final part. I think we can speak about three ways of understanding Rudnev's words.

- Literally to be a Tolstoyan means "to belong to Tolstoyan movement". And to hold this way of understanding in Wittgenstein's case is meaningless.

- Secondly, to be a Tolstoyan is to be a "follower of Tolstoy's philosophy". To be a follower – I mean uncritically accept and apply all the provisions of the teachings of Tolstoy. And for Wittgenstein it is not true because as we saw he was critical of Tolstoy and didn't stress on the main Tolstoy's idea of nonviolence.

- "Be influenced by someone". We can speak about it if we know the facts that someone was familiar with certain works and if we find some similarity between views. And this principle works in our case. But according to the problem of similarity I stress that I hold just the fact that this similarity

exists. But I don't say anything about any causality. So It is hard to prove that certain ideas were taken from Tolstoy's books. It is our fantasies and our desire to see causal connection between facts. But in this case I hold that we haven't enough evidence for this. So, only influence by Tolstoy we can see but not much more. And that's why we can speak about Wittgenstein as a Tolstoyan as much as Kierkegaardian, whatever it means.

О. В. Колісник, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДЖ. СЬОРЛЯ

Сучасний американський філософ Дж. Сьорль, розглядає інтенціональність сутністю свідомості, звертаючи увагу, що через інтенціональні переживання, які є основою внутрішньої характеристики свідомості, можна розкрити всі стани психіки, оскільки вони отримують своє значення в свідомості тільки у зв'язку з цією інтенціональною актуальністю.

Філософ досліджує інтенціональність як філософсько-семантичну концепцію, яка виходить з того, що підґрунтям адекватної теорії семантики природної мови має бути поняття комунікативного наміру того, хто говорить. Так, згідно дослідника, жодне інше поняття, яке торкається проблем семантики мови, зокрема поняття значення (meaning) мовного виразу, не може бути визначено без участі комунікативного наміру. Таким чином, теорія інтенціоналізму Дж. Сьорля претендує на пояснення феномену вираження думок в ході комунікації за допомогою мови та ставів виразу наміру людини мовними засобами.

В своїй концепції інтенціоналізму Дж. Сьорль не поділяє положення інших аналітичних філософів, які вважають, що мовні значення (meanings) тієї чи іншої природної мови не залежать від суб'єктивних намірів, будь-яких інших характеристик внутрішнього світу чи конкретної ситуації використання; а також, що дослідження значень мовних виразів має проходити без врахування ментальних станів суб'єкта.

Дослідник, до класичного розуміння інтенціональних станів, що виявляють себе через думки, бажання, переконання, твердження, наміри й інші ментальні стани, які спрямовані на справи та об'єкти зовнішньої дійсності, додає потужний, формоутворюючий вплив додаткових обставин Тла (Background). Тобто йдеться про контекстну залежність буквального значення інтенціональних станів й ілюктивних актів. Людина має певний намір, мотивоване бажання тільки в залежності від додаткових припущень, які створюють атмосферу того чи іншого Тла (Background). Формулюючи закони дії Тла, дослідник наголошує, що інтенціональність проявляє себе через дію та сприйняття (так само як і самоідентифікація), а Тло (Background), в даному випадку, виступає можливістю форм вияву особою власної активності. Тло (Background), як вже зазначалось, не є інтенціональним, складаючись з психічних властивостей, установок, певних диспозицій, ви-

тримки, манери поведінки, й т. ін., проявляє себе тільки тоді, коли є прояв інтенціонального явища у думках, діях, сприйнятті людини.

Для наукового пояснення механізму утворення інтенціональних станів, які несуть певні значення й ними наповнюють мовленеві акти, можливо скласти відповідну класифікацію додаткових обставин, що таким чи іншим способом впливають на буквально значення речень. Теоретично цьому існують заперечення: Тло мінливе, невизначене й специфікація одних додаткових обставин покличе за собою інші, але це може сприяти розкриттю всього багатства буквального значення речень.

Крім того, у своїй концепції Дж. Сьорль наділяє інтенціональністю й фізичні сутності (як звукові хвилі, сліди чорнил та графіту, що лишаються на папері після написання літер). На відміну від інтенціональності ментальних станів людини, інтенціональність фізичних сутностей, що також впливає на атмосферу спілкування, не притаманна їм від природи, фізичні сутності набувають властивості інтенціональності лише від того, що людина робить їх такими своїми намірами та думками. Інтенціональність фізичних сутностей опосередкована мовним спілкуванням, й може бути адекватно пояснена такими поняттями, як конвенція та сенс, що відрізняється від значення (meaning). Г. Фреге з цього приводу говорить, що сенс є складовою частиною речення, й має своє вираження у думках, які є результатом вислову сенсів в ході спілкування, підкреслюючи таким способом статус сенсів, як публічних об'єктів. Дане твердження наближається до нашого сприйняття складності всіх структур, що так чи інакше, на свідомому чи несвідомому рівні, ментально чи фізично, здійснюють вплив, демаркують собою самоідентифікацію людини й, врешті, суспільства загалом.

При обговоренні проблеми значення виразів, що є також проявом самості людини під час комунікації, Дж. Сьорль надає вагомості інтенціям того, хто приймає участь у процесі мовлення, намагаючись здійснити відповідний вплив на слухачів. Проте, виділяючи в значимих намірах людини репрезентаційний (representing intention) та комунікаційний (communication intention) аспекти, Дж. Сьорль звертає увагу на те, що вони несуть різне смислове навантаження й незалежні одне по відношенню до одного. Намір репрезентації відповідає за передачу суті твердження того, про що йдеться під час розмови, намір комунікації, в той час, пов'язан з метою впливу на слухачів та учасників процесу даної комунікації. Перевага філософом надається репрезентації: "комунікативний намір складається з наміру того, що слухач повинен розпізнати, що даний акт був здійснений з наміром репрезентації" [Searle J. R. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – P. 168].

Отже, як стверджує дослідник, людина свідомо за допомогою лінгвістичних значень та засобів в ході ілюктивного акту виявляє свій інтенціональний стан з метою дозволити іншим людям дізнатись про нього та світ його значень (meaning), й торкається лише речень й мовленевих актів, а не інтенціональних станів.

Підводячи підсумок, зазначимо, що проблема вираження того, що людина має на увазі, її намірів, згідно Дж. Сьорля є головною метафізичною

проблемою теорії мовленевих актів й центральним питанням його теорії інтенціональності. Його концепція інтенціональності є актуальною й дозволяє більш детально зупинитись на проблемі вираження внутрішнього світу людини в сучасних умовах, її мотивацій, що так чи інакше проявляються через самоідентифікацію особи. Подібно до того, як буквальне значення речення детермінує різні умови справжності по відношенню до різноманітних наборів припущень, так і парадигми обставин, що пропонуються Тлом (Background), впливають на варіанти істинності наміру особи, її самість та самоідентифікацію й потребують подальшого дослідження.

***Е. А. Кривень, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
zmeipetrova@yandex.ru***

ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОФЕССИЯ И ПРИЗВАНИЕ У М. К. МАМАРДАШВИЛИ

Вопрос о том, что же такое философия ставится далеко не впервые. Каждый мыслитель, так или иначе, дает на него ответ. Это вполне ясно, ведь прежде чем начать путь очень важно уяснить для себя, что он собой представляет и чего потребует от тебя. Но, также, совершенно ясно, что философия и сама фигура философа сегодня выглядят иначе, нежели это могло быть столетия назад, и поэтому эти ответы каждый раз выглядят по-другому. Сегодня философия в России существует преимущественно в стенах университета, и соответственно мы бы хотели сформулировать вопрос более конкретно: можно ли сегодня назвать философию профессией. Для ответа на данный вопрос актуальным представляется обращение к наследию советского философа второй половины XX века М. К. Мамардашвили.

Когда мы говорим о философии сегодня, в первую очередь мы имеем в виду академическую философию, но сложность заключается в том, что философию достаточно трудно назвать наукой в самом строгом смысле этого слова. Многочисленные попытки вписать философию в корпус наук о человеке не увенчались успехом. Науки "выходили" из философии, но сама же она по-прежнему оставалась некоей особенной сферой интеллектуальной деятельности, автономной от всех тех наук, которым дала жизнь. Здесь уместно обратиться к тому, как понимает природу философии и ее объекта М. К. Мамардашвили.

Итак, объектом философии в самом общем виде являются состояния нашего сознания. Философия – это мысль о мысли. Мы можем мыслить объект – это сфера исследования частных наук, но как мы мыслим объект, каким образом это происходит, мысль о мысли – вот сфера интереса философии. Человек обладает удивительной способностью фиксировать состояния: я мыслю, что я мыслю. И философия занимается именно этой особой способностью, более того, философ пытается зафиксировать эти состояния на специфическом языке, разрабатывае-

мом на протяжении более чем двух тысячелетий – языке философии, чтобы впоследствии это могло быть расшифровано. И пока существует эта способность человека, пока существует мышление – философия существует. Поскольку достаточно трудно говорить и практических результатах философской деятельности, можно воспользоваться сравнением Мамардашвили – как поэзия существует ради поэзии, так и философия существует ради себя же самой.

Почему это происходит именно так, следует из природы философии. Поскольку она имеет дело исключительно с мыслью, постольку "результаты" ее деятельности – это то, что называют чистым, идеальным, это идеи, концепты. Кстати, Делез и Гваттари в своей книге "Что такое философия" определяют ее именно как создание концептов.

Итак, философия: призвание или профессия? Разумеется, философия имеет свою профессиональную "часть". Как и любому ремеслу философии необходимо учиться. Обучение состоит из двух частей – одна часть – это анализ и расшифровка зафиксированных в философских текстах состояний сознания, философских актов. Другая же состоит в том, что эти состояния необходимо осознать, ощутить. Простыми словами надо ощутить это "мыслю, что я мыслю". Можно сказать, что это особое состояние мышления, образ мысли, состоящий в том, чтобы не смотреть на объект, как на самоочевидность, а смотреть на него все время в первый раз, будто мы не знали его ранее. И этому, как мне кажется, не всегда можно научиться, то есть мы говорим здесь уже не о ремесле, а о призвании. Но, что еще более отдаляет философию от профессии, описанный выше образ мышления сопровождает философа на протяжении всей жизни. И как вырывается наружу поэзия, так и эти состояния сознания требуют определенной фиксации, требуют быть "понятыми". Но, как мы уже говорили, понятыми они могут быть лишь, если они записаны на языке философии. Более того, чтобы мыслить о том, как мы мыслим, мы должны попытаться как бы стать на позицию наблюдателя, другого, смотреть со стороны. Вот такая попытка мыслить мысль и является сущностью философии, и коренным образом отличает ее от всех других видов деятельности и сфер исследования. Но, деятельность, составляющая сущность философии не может быть прекращена по окончании рабочего дня, ведь мы не можем мыслить по расписанию, более того, философ уже не сможет мыслить иначе. И такой уникальный образ мышления требует определенного образа жизни.

И это образ жизни мыслителя. Не художника и не ученого, хотя как ученый он исследует, насколько это доступно ему свой объект, и как художник, творец, он создает идеи. Лаборатория мыслителя – это мир, который позволяет накапливать экзистенциальный опыт, требуемый осмысления, понимания, и мысль. Поэтому мыслитель не нуждается в кабинете и предустановленном рабочем графике. Ему необходима свобода, определенная независимость чтобы он мог накапливать опыт и производить свои исследования тогда, когда возникнет в этом необходимость.

Итак, можно заключить, что философия всегда нечто большее, чем профессия: это образ мышления и соответственно образ жизни, главной особенностью которого является способность ощущать это удивительное состояние "я мыслю, что я мыслю".

Аристотель заметил, что философия начинается с удивления. Некое беспокойство по поводу очевидных вещей – неотъемлемая составляющая философии, ее начальная точка. И спустя более чем два тысячелетия без этого ощущения нет самой философии. Именно этот момент выводит философию за рамки профессии и превращает ее в призвание.

О. В. Кучмій, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
olqa.lelya@mail.ru

ЗМІСТ І ПРИЗНАЧЕННЯ ІСТОРІОГРАФІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРОТЯГОМ СТОЛІТЬ

Розглядаючи саме поняття "історія філософії", необхідно зазначити, що воно є достатньо широким і може використовуватись принаймні в трьох значеннях. По-перше, це процес розвитку філософського знання, що фіксується в документах – філософських творах. Цей процес зафіксовано в: Діалогах Платона, "Метафізиці", та інших творах Аристотеля, "Новому Органоні" Фр. Бекона, "Критиці чистого розуму" Канта, "Науці логіки" Гегеля і т. д.

По-друге, історією філософії називається сукупність творів, які фіксують окремі періоди історико-філософського процесу в різних країнах і регіонах. "Лекції по історії філософії" Гегеля, "Історія філософії у Теннемана" та багатоманітні твори авторів кінця XIX і XX століть – ось що складає історію філософії у другому сенсі цього поняття. Її можна назвати історіографією філософії.

Ми помічаємо, що в багатьох історико-філософських текстах, окрім фіксації феноменів історико-філософського процесу, є й елемент рефлексії відносно історіографування філософії. Так народилась третя історія філософії, яка мала рефлексію відносно другої історії філософії. Присвячена рефлексії про історіографію філософії, третя історія філософії називається: історія філософії як наука.

Цей елемент рефлексії з часів Аристотеля входив до складу історико-філософських описів багатьох античних і середньовічних авторів, а в Новий час, поступово посилювався і ставав все більш і більш змістовним і склав суттєву частину історико-філософських текстів. Саме такого значення набуває рефлексія в творах авторів XVIII століття, таких як А. Ф. Деланда і І. А. Еберхарда, а в працях Х. А. Тідемана, В. Г. Теннемана, І. Бруккера з'являється спеціальний розділ, в якому дається рефлексивний матеріал.

Розглянувши основні погляди на зміст і призначення історії філософії, ї необхідно визначити, як розвивалась історіографія та історія філософії в різні періоди з урахуванням становлення і розвитку трьох вище-

зазначених історій філософії. Почнемо ми з античності, де найбільш вагомий внесок зробив Аристотель, який хоч і фрагментарно, але дає огляд того, що було зроблено філософами до нього по деяким проблемам, які він вивчав теоретично. Він намагається відтворити певний фрагмент історико-філософського процесу, тобто працює як історіограф. Важливим є те, що Аристотель не зазначає відносно того, якими методами необхідно втілювати це відтворення та які закономірності цього процесу. Аристотель не розмірковував про користь або мету філософії для її теорії взагалі. Він зазначає, що доцільно розглядати історію того, як його попередники вирішили одне, хоч і важливе теоретичне питання, яке потрапило в сферу його уваги, і що такий розгляд може або наштовхнути дослідника на виявлення нових причин, непомічених ним при теоретичному аналізі, або закріпити його в свідомості істинності вже отриманих висновків. З вищесказаного можна зробити висновок, що історіографія філософії має те значення, що дає історичне пояснення сучасної теорії. Важливим є і те, що вона сприяє її побудові та досягненню філософією свого предмета.

На жаль, середньовічній історіографії історії філософії приділялося мало уваги. Але останнім часом звернули увагу на той факт, що основна форма середньовічного філософського твору, тобто схоластичного трактату, містила в своєму змістові історико-філософський екскурс. В цій частині автор був зобов'язаний максимально прослідкувати думки своїх попередників з того, чи іншого питання. Дослідник або порівнював, або шукав відмінності, але, в будь-якому випадку, це давало змогу розглянути поставлене питання в більш широкому значенні.

В епоху Відродження і на початку Нового часу історіографія історії філософії стала розвиватися більш інтенсивно. Однак до XVIII століття ми не можемо констатувати будь-яких суттєвих, а тим більш принципових змін. Прийнято вважати, що історія філософії остаточно сформувалась у XVIII столітті. Саме в цей період історики філософії почали вводити в свій опис і аналіз історико-філософського процесу спеціальний вступ, де обговорювались теоретичні і методологічні проблеми історіографії історії філософії. Протягом XVIII століття відбувається відділення від історіографії самостійної дисципліни. Важливим для остаточного формування нової дисципліни є формування теоретичної основи. Таку теоретичну ідею запропонував Кант, який висунув ідею "апріорної філософії історії". Він зазначив, що історія філософії можлива не історично чи емпірично, але раціонально, тобто апріорі.

Канта можна зарахувати до типової для Нового часу негативістської традиції ставлення до філософії минулого. Під дією Канта в 90-х роках XVIII століття з'являються ряд праць, присвячених теоретико-методологічним проблемам історії філософії. Одним з перших, хто присвятив свої ідеї проблемам історії філософії, був К. Гайденрайх у своїй праці "Деякі ідеї про революцію у філософії, яку здійснив Кант, і особливо про вплив її на трактування історії філософії" (1791). В той самий рік з'являються роботи К. Рейнгольда "Про поняття історії філософії", Г. Фюллен-

борна "План історії філософії", а далі робота І. Громана "Що таке історія філософії" (1798). Ці дослідники розробили спеціальний теоретико-методологічний вступ до своїх курсів історії філософії.

Необхідно зазначити, що теоретичні і методологічні проблеми історії філософії початку XIX століття розробив і систематизував Гегель, який до того ж ввів історію філософії в контекст своєї філософської системи. Гегель у своїх лекціях з історії філософії намагався відтворити світовий історико-філософський процес на основі теоретико-методологічних уявлень. Саме після Гегеля до наших днів відбувся розвиток історії філософії, як концептуалізованої рефлексії, тобто самостійної історико-філософської дисципліни.

Отже, не тільки логічний аналіз історіографії, але і розгляд її історії переконують нас в тому, що в ній є рефлексивний момент, який в кінці XVIII – початку XIX століття перетворюється в самостійну дисципліну.

М. В. Лисюченко, студ., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ "СВОБОДА" В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

До проблем свободи зверталось не одне покоління філософів. З-поміж інших концепцій особливий інтерес викликає екзистенціалізм, а саме – розгляд поняття "свобода" у даній філософській школі. Особливо цікавим є розгляд та співвідношення поглядів щодо поняття "свобода" у філософії А. Камю та Ж.-П. Сартра. Отже, Камю категорично не сприймає Сартрівське розуміння свободи як абстрактної життєвої даності, іманентної людському існуванню. Абсолютною, всезагальною свободою людина ніколи не володіла, ані в духовній сфері, ані в просторі дієвості. В кращому випадку, за Камю, людині можна приписати право на "...абстрактную волю к свободе".

Якщо ж для Сартра свобода є атрибутом сутнісних рис, притаманних людині, то для Камю вона (свобода) постає як соціально-практичний феномен. Сартр, таким чином, приписує людині "...истинную свободу, совместимую с этикой социального действия". Для Камю свобода – це процес боротьби за свободу, а для Сартра – обов'язкова умова людського існування.

Потяг до розширення власної та соціальної свободи представлений наступною тезою Камю: "Я бунтую, следовательно, мы существуем". Це згадка та докір натовпу, що пасивно чекає на кращі часи без застосування будь-яких дій. У цьому контексті Камю категорично не підтримує як саму абстрактну свободу, так і її очевидні соціальні наслідки – наприклад, абсолютну справедливість, вважаючи їх псевдосоціальними міфами. Камю впевнений, що суб'єктом свободи може бути лише той, хто її позбавлений, коли у точкові моменти відбувається усвідомлення поняття "свобода". А суспільство грошей та експлуатації ніколи не накладало на себе обов'язок встановлювати царство свободи та справедливості.

Сартр, аналізуючи дихотомію свободи та відповідальності в долі людини, приходить до висновку, що вони взаємопов'язані та можуть

бути взаємно визначеними: "Человек, приговоренный быть свободным, несет на своих плечах всю тяжесть мира..., человек, как определенный способ бытия, ответствен за мир и за самого себя". А чим, отже, зумовлене розмаїття виборів Себе? Можна також погодитися з влучним зауваженням Сартра: "Нет никакого принуждения, потому что принуждение не способно взять верх над свободой, у меня не было никакого оправдания, потому что особенность человеческой реальности в том, что она существует без оправдания".

І. В. Ляшенко, викл., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВА ХХ ст. (Г. ГЛОКНЕР)

Одним із впливових напрямів розвитку західноєвропейської філософії ХХ ст., який не втрачає своєї актуальності для сучасних історико-філософських досліджень, постає неогегельянство. Для неогегельянців перших двох десятиліть ХХ ст. було притаманно поєднання гегелівської філософії з кантіанською, а починаючи з 20-х рр. ХХ ст. філософська система Гегеля отримала ряд "іраціональних" інтерпретацій.

Початок нового етапу гегелезнавчих досліджень у ХХ ст. поклав В. Дільтей у своїй відомій праці "Історія молодого Гегеля" (1905 р.), що присвячена історії духовного розвитку цього видатного німецького філософа. Ця праця була гідно оцінена всіма дослідниками філософії Гегеля, однак тривалий час ідеї, викладені в цій роботі не отримували свого продовження.

Цікавим продовженням лінії гегелезнавчих досліджень В. Дільтея стали праці Г. Глокнера. Г. Глокнер у своїй праці "Фрідріх Теодор Фішер і дев'ятнадцяте століття" [*Glockner H. Friedrich Theodor Vischer und das neunzehnte Jahrhundert. – Berlin : Junker und Dünhaupt, 1931. – S. 186*] вважає за потрібне додати до характеристики філософії Гегеля ще означення "панлогізм". В ідейній еволюції Гегеля Глокнер виокремлює три періоди: *перший* (ранній, який вже було розкрито В. Дільтеєм) – період превалюючого впливу ірраціоналізму, який Гегель перейняв від Руссо, Гамана й Гердера. Однак, поряд з ірраціоналістичним, за Глокнером, у світогляді Гегеля був і раціоналістичний мотив, сприйнятий від Лессінга та Канта. Це призводить до так званої "феноменологічної кризи" (так цю "боротьбу" назвав Розенкранц, а згодом й Глокнер) [*Ibid. – S. 161*]. У результаті цієї боротьби й виникає "Феноменологія духу", яка поклала початок *другому* періоду [*Ibid. – S. 162*], де було розв'язано першу кризу світогляду Гегеля шляхом перемоги раціоналістичних поглядів філософа над ранніми романтичними. На думку Глокнера, "цей твір ("Феноменологія". – *І.Л.*) – є самозвільнення, логічне виправдання власної філософської свідомості" [*Ibidem*].

Таким чином, ірраціоналізм Гегеля не був переможений, він був просто закований у залізні форми логічно стрункої системи. "Гегель ніколи

більше не досягав того, аби подібним же способом призвести до вираження бачення свого "світу" – і в цьому сенсі "Феноменологія духу" є його шедевром" [Ibidem]. Саме тому новий період, розпочатий "Феноменологією духу", є періодом панування панлогізму в Гегелівському світогляді.

Тим не менше, практичні та теолого-політичні проблеми юності Гегеля, турбували його і в подальшому, що й призвело до пізньої кризи Гегеля, яку було розв'язано у "Філософії права".

Саме на основі такої схеми ідейної еволюції Гегеля Г. Глокнер доходить висновку, що ж було головним і визначальним у світогляді німецького філософа – це ірраціоналістично-містичні мотиви юності. Це "таємниця" гегелівського панлогізму, що показують твори молодого Гегеля, які можуть більше розказати про еволюцію видатного мислителя, ніж його більш пізні зрілі твори.

Таким чином, Г. Глокнер характеризує філософську систему Гегеля як видатний синтез раціонального та ірраціонального [Ibid. – S. 186].

І. С. Матвієнко, асп., КНУТШ, Київ
malushka20@ukr.net

КРИЗА ВІРИ В БОГА В СУЧАСНОМУ СВІТІ (ЖАК МАРІТЕН ТА ЕРІХ ФРОММ)

*ВІРА і РОЗУМ (Fides et Ratio) – ніби два крила,
на яких людський дух підноситься до споглядання істини*
Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана Павла II

Спостерігаючи прогрес сучасного світу особливо з боку науки, техніки, культури, соціального життя в усьому світі ми спостерігаємо звуження впливу релігії на ці сфери. Політика, право, мораль, мистецтво все більше і більше звільняються від контролю релігії, а деякі навіть вже звільнилися.

В наш час ми спостерігаємо руйнацію традицій і релігійні не є виключенням, сучасна людина живе у світі який сама створює шляхом створення техніки та заточена в коло постійного досягнення та задоволення матеріальних благ. Зацикленість на цьому спонукає людину на відмову від релігії та головних принципів християнства. Адже якщо я маю гроші то що мені той Бог. Зреченність Бога виходить за рамки чисто теоретичної сфери і стає основою щоденного життя широкої маси населення навіть серед тих хто все одно вважає ще себе християнином. Віруючі (ті що ще залишилися) поступово починають сумніватися в догмах Християнства та обрядах, які виконуються, вони сумніваються у всьому починаючи від Бога як існуючого, і до Біблії як джерела одкровення Бога та церкви як окремого та необхідного інституту. Проблема віри стає універсальною для всіх, людина залучає себе до групи віруючих не тому, що вірує, а тому, що так роблять всі у родині чи в колі друзів не розуміючи, що насправді вкладається в цю дію – вірування.

Багато хто з істинно віруючих християн з часом перестає вірити, але за звичкою вважає себе таким. Саме тому, для того щоб повернути віру

та релігію в суспільство ми маємо звернути увагу на вчення Жака Марітена який своїми роботами намагається повернути нас до віри в Бога але не шляхом заперечення досягнень сучасного світу, а шляхом залучення політики та культури в наше буденне життя. Ще один філософ, який звернув свою увагу на кризу релігії, Еріх Фромм і намагався вирішити її шляхом звернення не до релігії християнства загалом та католицизму зокрема, а до дзен-буддизму і людини як головного чинника в культурі, який може і має змінити все.

Споглядаючи на історію людства чи то Захід чи Схід ми водночас спостерігаємо одну особливість людини – це прагнення до істини, і тим самим прагнення людини пізнати глибини пізнання, через самопізнання людини, і чим більше людина намагається пізнати світ та оточуючу дійсність, то більше усвідомлює себе як унікальну істоту, яке тягне за собою постійні питання які мають задовільнити її бажання дізнатися про сенс життя, як можливе існування речей в світі та досягнути таємниці власного існування. Заклик "Gnothi seauton (Пізнай самого себе), вирізьблений на архітраві Дельфійського храму, є свідченням фундаментальної істини, яку повинен визнавати, як елементарне вихідне правило кожен, хто, бажаючи відрізнятись від інших створінь, іменує себе "людиною", тобто тим, хто "знає самого себе" [Енцикліка Fides et Ratio Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри та розуму / пер. з польс. Н. Попач. – К. : Вид. відділ "КАЙРОС" Київського коледжу католицької теології св. Томи Аквінського; Л. : Монастир монахів студитського уставу видавничий відділ "СВІЧАДО", 2000. – С. 5–6].

Питання про те хто є людина? Куди вона прямує та звідки прийшла? Чому існує зло чи добро? Що чекає на людину після смерті? Замислювалися майже всі релігії світу, відповіді на ці питання ми знаходимо в священних письменах Ізраїлю, в Авесті, у Ведах, у роздумах Лао-цзи, Конфуція, Будди, ці питання не обминули ні Аристотель, ні Платон, навіть в поемах Гомера ми знаходимо спроби відповіді та в трагедіях Еврипіда та Софокла. І одним з найголовніших шляхів до істини є філософія, яка постає як любов до мудрості, любов до істини, а прагнення істини є невід'ємною частиною людської природи. Філософія виникає водночас і на Заході і на Сході, саме вона є тією рушійною силою, яка керує культурою "кожен народ має свою одвічну, тільки йому притаманну мудрість – справжній скарб культури, яка прагне дозрілого вираження передусім у строго філософських формах" [Там само. – С. 8].

В історії філософії ми постійно спостерігаємо таке явище, що віра та розум ідуть поруч. Хоча зараз ми можемо спостерігати збільшення прірви між ними, але якщо поглянути на цю проблему з чесним серцем та розумом, то ми можемо відкрити собі дорогу до істини. Така чесність думки відкриває нам глибокий аналіз та досягнення таких проблемних питань як свобода, воля, індивідуальність, суб'єктивність, пізнання та інші. Розум позбавлений віри ризикує втратити свою головну мету, а віра без підтримки розуму більше зосереджується на переживаннях та відчуттях, тим самим грішить втратити свій універсальний характер.

КОНЦЕПЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ МОЖЛИВОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Н. АБАНЬЯНО

Н. Абаньяно створив власну версію екзистенційної філософії. На відміну від песимістичних, "негативних" настроїв німецьких та французьких екзистенціалістів, італійський філософ запропонував оптимістичні прогнози людського існування, заснувавши так званий позитивний екзистенціалізм.

Ядром створеної Абаньяно концепції виступає поняття "трансцендентальної можливості". Філософ, заперечуючи натуралістичний та історичний детермінізм, абсолютизує категорію можливості. Абаньяно вказує, що "трансцендентальна можливість", або – "можливість можливості", означає, що вибір має здійснюватися так, аби виключати неможливість наступного вибору. Окрім цього, "можливість можливості" розуміється як умова справжності існування та самореалізації людини.

Якщо ж поглиблюватися у розуміння Абаньяно поняття "трансцендентальної можливості" ("можливості можливості"), то необхідно, в першу чергу, розмежовувати два твердження: 1. Екзистенція конститується можливостями. 2. Можливості мають однакову цінність. З одного боку, екзистенційні можливості не можуть розрізнятися чи оцінюватися на основі зовнішнього критерію, норми чи реальності, відстороненої від самих екзистенційних можливостей. З іншого ж боку, згідно з Абаньяно, не має нічого всередині чи ззовні людини, що не було б для неї конкретно чи реальною можливістю. До речі, саме таке трактування єдності людини і можливості підтверджує тезу про те, що представник екзистенційного напрямку у філософії, запропонував оптимістичні прогнози людського існування.

Прийнявши твердження про те, що все для людини може бути конкретно чи реальною можливістю, Абаньяно пропонує підтвердити й думку про те, що у самих можливостях міститься критерій і міра їх цінності. Тут постає питання: Яким же має бути цей критерій? Філософ зазначає, що постановка такого питання, на перший погляд, може здатися безглуздою, проте, воно (саме питання) має надзвичайно велику смислову навантаженість, адже без цього запитання неможливими були б віра чи входження в екзистенцію. А останні (віра та входження в екзистенцію) є реальними визнаннями цінностей можливостей, в котрих кожна людина виявляє саму себе.

Особливо італійця хвилює те, що деякі люди взагалі не надають можливостям цінності, чи, що ще гірше, вважають, що всі можливості мають однакову цінність. На думку Абаньяно, такі люди несерйозно ставляться до життя. Філософ зазначає, що вибір, який не підкріплюється

вірою у цінність того, що обирають, – неможливий, адже це, фактично, буде означати неможливість можливості. Саме в контексті вибору та встановлення цінності можливості фігурує і поняття трансцендентальної можливості, яку Абаньяно визначає наступним чином: "Возможность возможности можно обозначить, назвав её трансцендентальной возможностью; тогда трансцендентальная возможность – это то, что оправдывает и обосновывает всякую конкретную человеческую позицию, всякий выбор и решение" [Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб. : Алетей, 1998].

"Трансцендентальну можливість" можна також визначити як єдність першопочаткової можливості, що проявляється у теперішньому та майбутньому. Таке визначення "трансцендентальної можливості" підкріплюють думки Абаньяно з приводу поняття "вибір": "На самом деле, выбор оправдан не потому, что он был сделан, а потому что еще возможно его сделать" [Там же].

Тут прослідковується паралель між Абаньяно та Сартром. Коли Абаньяно розглядає питання про вибір та рішення людини, користуючись поняттям можливості, то зазначає, що кожна людина, роблячи свій власний вибір, несе відповідальність за інших людей, яких цей вибір (це використання можливості) може зачепити. Те саме бачимо й у Сартра в контексті витлумачення поняття свободи як тягаря та відповідальності людини за свій вчинок перед всім людством. Проте, якщо Абаньяно, говорячи про причетність рішення однієї людини до усього людства, хоче звернути увагу на цінність можливості, чи, іншими словами, на важливість оцінювання можливостей, то Сартр, говорячи про те саме, хоче підкреслити, що свобода та відповідальність за свої дії перед усім людством – це, в першу чергу, тягар. На цьому невеликому прикладі можна, дещо відходячи від теми трансцендентальної можливості у Абаньяно, проілюструвати відмінність між так званим позитивним та "негативним" екзистенціалізмом.

Формуючи оптимістичну концепцію людського, Абаньяно наголошує, що людину формують можливості, а віра в те, що ці можливості можуть бути використані – складає людську цінність.

Y. O. Petik, stud., T. Shevchenko National University, Kyiv

HARD PROBLEM OF CONSCIOUSNESS

Term "hard problem of consciousness" was introduced by Australian philosopher David Chalmers and got popular after his participation in Tucson conference in 1994. Though in his correspondence with Vasilyev Chalmers says he's been using this term since 1993 seminars in Washington.

What is a hard problem? According to Chalmers there are easy problems of consciousness such as explaining cognition and behavior and there is a

hard problem which asks a major question – how does consciousness as a phenomenon arise from our brain. In our life we have certain subjective experience – for example when we see red color we get the perception of what is called a qualia. We get this experience from the first person point of view. And we cannot explain such special experience through any physical processes in our brain because any overview of any physical process is from the third person point of view.

We can imagine people who would act like we and look like we while not having qualitative perception (and so consciousness as well) at all. Chalmers calls such entities "zombies". "Zombie" is in fact a thought experiment that shows us that consciousness is something above our reactions that can be seen in the physical world – so consciousness cannot be analyzed from a third person point of view. Functionalism will try to analyze consciousness through viewing how a person reacts to environment but causation provided by a person is not enough to explain its consciousness – as "zombies" show us.

While neuroscience is developing further and further we can explain how we perceive reality, how certain processes in the brain allow us to react in different ways and all the things on psychological level and from the third person point of view but we cannot explain consciousness itself on level of phenomena from the first person point of view. We cannot explain why we get qualia. There is always some blank space between easy and hard problem – something that Chalmers calls explanatory gap.

We cannot reduce consciousness to work of brain cells. Of course there is certain connection between physical states of our brain and our mental states but this connection isn't a simple thing to understand and to comment on to. Does physical part of the brain stipulate all our mental acts and act as part of the universe's closed cause-effect link? Or maybe our mental states are before and above physical states and they grant us freedom of will? These and many other arising philosophical problems depend on how we understand our consciousness.

There are different points of view on how we can approach the hard problem.

Chalmers' point of view as it can be understood from what is written above is the point of view of the dualist. He proclaims that unique subjectivity of our experience makes consciousness a distinct phenomenon. That is why it is impossible to explain consciousness in terms and notions used for describing physical world.

Daniel Dennett considers qualia not existing. He supports that our consciousness is a simple antecedent of our brain structures functioning. Thus no hard problem of consciousness exist and the thought experiment with zombies is invalid as we all can be called ones.

John Searle calls himself biological naturalist. He considers consciousness to be unique subjective experience still caused by certain lower-level neural interactions in the brain.

КІРКЕГОРІВСЬКИЙ КОНЦЕПТ СПРИЙНЯТТЯ ПАРАДОКСАЛЬНОСТІ ВІРИ

Серед багатьох імен філософів, які відкрили світу інше мислення, докорінно відмінне від традиційного раціоналістичного, особливе місце посідає Сюрен Кіркегор. Саме він першим визнав можливість альтернативи раціоналізму, але шлях до неї мислитель прокладав не через подив, не через уможлядність, а через відчай, який виникає у людини перед обличчям неминучої смерті. Тільки за такої умови, вважав С. Кіркегор, вищі істини відкриваються нам як віра й одкровення. Звідси тема віри стає для нього наріжною, а її пізнання, глибинне відчуття в різних життєвих обставинах – змістом його екзистенціальної філософії: "Від уславленого філософа Гегеля, від знаменитих мудреців стародавнього й нового часу, він пішов до приватного мислителя Іова, від вчених трактатів – до Св. Письма. Паскалівське *chercher en gemissant* (шукати, стогнучи – фр.) протиставляється як метод відшукування істини тим методам, якими користувалися до цього часу кращі представники філософського мислення. "Волення Іова" не є, як нас всіх привчили думати, тільки воланнями, тобто безцільними, безглуздими, ні для кого не потрібними і для всіх докучливими криками. Для Кіркегора в цих воланнях відкривається новий вимір мислення, він чує в них дійсну силу, від якої, як від ієрихонських труб, мають звалюватись кріпосні стіни. Це основний мотив екзистенціальної філософії. Кіркегор не гірше інших знає, що для філософії уможлядної, як і для здорового глузду, філософія екзистенціальна є найбільша нісенітниця. Але це не зупиняє, це надихає його. В мисленні відкривається ніби новий вимір. На терезах Іова скорбота людська виявляється важчою, ніж пісок морський, і стогнання тих, що гинуть, спростовують очевидності. Коли всяка мислима для людини безсумнівність та ймовірність говорять про неможливість, тоді починається нова, вже не розумна, а безумна боротьба про можливість неможливого. Ця боротьба і є те, що Кіркегор називає екзистенціальною філософією – філософією, яка шукає істини не у Розумі з його обмеженими можливостями, а у не знайомому меж Абсурді" [*Шестов Л.* Кіркегард – релігійозный філософ // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д : Из-во "Феникс", 1998. – С. 397].

Але що ж приховується за цим Абсурдом, чим він приваблює мислителя на тлі обмежених можливостей Розуму? Відповідь на це запитання стає прологом до розуміння квінтесенції філософії Кіркегора. Віруючи, індивід не від чого не зрікається, навпаки, через віру він все набуває, передає суть роздумів датського теолога Шестова. Якщо у когось є віра з гірчичне зерно, він може зсувати гори. Потрібна суто людська мужність, щоб зректися скінченного заради вічного. Але потрібна парадоксальна та смиренна мужність віри, щоб в силу Абсурду володіти всім скінчен-

ним. Це і є мужність віри. Віра не відняла у Авраама його Ісака. Через віру він його отримав.

Можна було б навести скільки завгодно цитат з Кіркєгора, в яких висловлюється та ж думка. "Рицар віри, – заявляє він, – справжній щасливець, що володіє усім скінченним". Кіркєгор чудово бачить, що такого роду твердження являються викликом всьому, що нам підказує наше природне мислення. Від того він шукає покровительства не у розуму з його загальними й необхідними судженнями, до яких так пристрасно прагне уможлядна філософія, а в Абсурду, тобто у віри, яку розум наш кваліфікує, як Абсурд. Він знає зі свого власного досвіду, що "вірити проти розуму є мучеництвом". Але тільки така віра, яка не шукає й не може знайти у розумі виправдання, є, за Кіркєгором, віра Св. Письма. Вона лише дає людині надію подолати ту жорстку необхідність, яка через розум увійшла в світ і стала в ньому панувати".

Таким чином, мова йде не просто про віру як почуття до-віри до чогось або когось, йдеться про віру-абсурд – парадоксальну віру, "яка не шукає ... у розумі виправдання". Саме її обрав Кіркєгор предметом свого філософування, відкриваючи тим самим "новий вимір" мислення. Цей вимір датський мислитель реалізує в специфічній формі рефлексії – так званій "подвійній рефлексії" (її іронічно-скептичний аспект розглядався автором в [Петрушов В. М. Іронічно-скептична філософія С. Кіркєгора і місце у ній подвійної рефлексії // Філософські обрії. – 2007. – Вип. 18. – С. 3–12]. По суті "подвійна рефлексія" для Кіркєгора слугує принципом споглядання релігійної істини: "Досліджуючий суб'єкт неодмінно має перебувати в одній з двох ситуацій: або він зсередини своєї віри переконаний в істинності християнства і у власному ставленні до нього, – і в цьому випадку все інше ніяк не може представляти для нього нескінченний інтерес, оскільки сама його віра як раз і уявляє собою такий нескінченний інтерес до християнства, і всілякий інший інтерес стає лише спокую, – або ж він не перебуває у вірі, проте залишається на позиції спостерігача, а отже, не може бути нескінченно зацікавленим у вирішенні цього питання" [Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – С. 35].

Кіркєгор, "споглядаючи" віру зсередини себе, інтроспективно, перш за все як до-віру до свого Я, покладання на нього власних думок та почуттів, намагався відокремити цілком суб'єктивне від зовнішнього, об'єктивного. Проте межа між ними виявилась поділом абсурду: на те, що є, але не належить зовнішньому світу (Я), і те, чого немає всередині, але існує ззовні як даність (світ), проте постійно впливає на суб'єктивне Я. розум цього не сприймає, сприймає лише віра, а щоб мати віру, треба "відмовитись від розуму": досягаючи межі абсурду, віра стає парадоксальною: вона не може говорити мовою розуму, але експлікативно та експліцитно стає виразимою лише через зіткнення з ним. Вміщуючи віру всередину екзистенціальної оболонки буття людини, Кіркєгор прагне

захистити її від всілякої об'єктивації ззовні: ізольована таким чином віра перетворюється на "парадокс віри", бо ж вона, стаючи іншим виміром мислення, "споріднюється" з розумом в пізнанні буття. Але те, що для розуму є істиною, для віри виявляється лише приводом, щоб показати до неї своє ставлення. З цього і починається адогматично-критичне мислення, в якому "парадокс віри" відіграє належну йому роль збудника філософської уяви.

Е. В. Ратникова, асп., ИФ им. Г. С. Сковороды, Киев

О ПРАГМАТИЗМЕ И ПЛЮРАЛИЗМЕ В ФИЛОСОФИИ У. КУАЙНА

Уиллард Ван Орман Куайн, один из самых видных американских философов XX века, неизменно был в центре дискуссий по наиболее острым философским проблемам. Историки философии выделяют несколько источников становления его философских взглядов. Это и философия Д. Дьюи, и логический эмпиризм, и логико-лингвистическая традиция, идущая от Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна и др. Последняя связана с так называемым "лингвистическим поворотом" в истории философии, который характеризует переход к неклассической философии, выступающей с критикой метафизики сознания и обращением к языку как альтернативе картезианскому *cogito*. В этот же период происходит становление и развитие аналитической философии, главный акцент которой – видение мира через призму языка. Можно выделить, по крайней мере, три особенности этой достаточно широкой ветви философии: 1) лингвистический редукционизм, т. е. сведение всех философских проблем к проблемам языка; 2) "семантический акцент" – повышенное внимание к проблеме значения и 3) "методологический уклон" – приоритет метода анализа по сравнению с другими формами философской рефлексии, в частности отказ от построения системы философии в духе классических философских построений XIX в. Примерно с конца 40-х – начала 50-х годов к исследованию этой проблематики подключается и У. Куайн, имея за плечами большой опыт успешной работы в области логики и математики.

Куайн испытал влияние не только неопозитивизма, но также прагматизма и бихевиоризма. Большое значение имеет опубликованная в 1951 году его статья "Две догмы эмпиризма", содержавшая критику ряда основополагающих неопозитивистских идей, что, в частности, усилило в США интерес к новым тенденциям в аналитической философии и дополнительно привнесло в последнюю идеи прагматизма. Ко времени написания этой epochальной статьи в аналитической философии уже сложилось сообщество прагматически ориентированных философов, задача которых состояла, в частности, в анализе условий правильного употребления языка.

Помимо всего этого, под влиянием работ прагматических аналитиков, началась значительная перестройка эпистемологической мысли; это явилось следствием критики прагматическими аналитиками прочно утвердившихся эмпиристских доктрин. В процессе такой критики Куайн заложил основы натуралистической эпистемологии, которая – как своеобразная эпистемология онтологии – призвана соединить натуралистическую теорию референции и концепцию эмпирических свидетельств, а также объяснить, каким образом человеческий индивид приходит к убеждению в существовании макроскопических тел и абстрактных объектов.

В философии Куайна одно из центральных мест занимали онтологические вопросы. В частности, он выступал против некритического принятия онтологии теории в качестве чего-то существующего абсолютно, независимо от языка теории. Каждая языковая система – это также и определённая система знаний о мире с присущей ей онтологией, поэтому он и отстаивал тезис об *относительной онтологии*. Согласно тезису **онтологической относительности**, предпочтение одних онтологий другим объясняется сугубо прагматическими целями. Онтологическая проблематика увязывается у Куайна с вопросами о переводимости языков, так как наше знание, например, об объекте одной теории на языке другой теории можно рассматривать лишь в случае выяснения отношений языка последней к первой.

Любое отношение элементов данной языковой системы может рассматриваться и как отношение значений, и как фиксация определённого внелингвистического содержания, т. е. знания о мире. Вне знания о мире, полагал Куайн, не существует значений элементов языка. В свою очередь, знание о мире может существовать лишь через внутренние отношения элементов лингвистической системы, т. е. через их значения. Тем самым, каждая языковая система – это также и определённая система знания о мире, определённая теория с присущей ей онтологией. Куайн подчёркивал, что принятие той или иной теории (соответственно, языка) означает не только допущение определённых способов выражения, но также и принятие некоторой концепции мира, онтологии. В этом же плане он выступал вообще против некритического принятия онтологии теории в качестве чего-то, существующего абсолютно независимо от языка теории.

Согласно Куайну, онтология дважды относительна. Во-первых, она относительна той теории, интерпретацией которой она является (интерпретировать теорию – это значит приписать значения её связанным переменным). Во-вторых, она относительна некоторой, так сказать, предпосылочной теории, в роли которой обычно выступает некоторая исходная система представлений (в предельном случае – естественный язык).

Таким образом, плюрализм (релятивизм) Куайна состоит, прежде всего, в разработке и утверждении концепции онтологической относительности, которая имеет существенные прагматистские предпосылки.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНУ ДОЛІ В ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ

Актуальність даного питання зумовлена її значущістю як для особистісного самопошуку, так і для розвитку сучасної культури в умовах глобальних перетворень загалом. Доля – це не рудимент давнього світогляду, а необхідний елемент сучасного соціокультурного, точніше, духовного світу, своєрідний символ взаємовідносин людини зі світом. Більше того, доля символізує той зріз життєдіяльності, що стає (залежно від якості форм усвідомлення) життєво важливим. Доля пов'язана з усвідомленням людиною самої себе наче б то з боку, наче б то з чогось зовнішнього відносно себе. Доля – це все наше життя, сублімоване як зовнішня сила. У ній відбувається перетворення досвіду життя, його подій у позначки шляху, в орієнтири життєвої траєкторії. А оскільки це перетворення пов'язане з уже прожитою частиною життя, то ці знаки визначають репертуар накопичених можливостей, реалізація яких набуває доленосного вигляду.

Життя людини як явище космічного, вселенського масштабу унікальне за своїм змістом, наповнене різними щодо сили і полярності подіями і почуттями. В ньому поряд з драматичними присутні яскраві позитивні моменти, які вміщують у собі могутні стимули для творчої діяльності, саморозвитку, зміцнення і розширення самосвідомості особистості. Унікальність людського існування полягає в тому, що людина не просто живе, а здатна зайняти оцінювальну позицію стосовно життя взагалі і свого зокрема, спроможна розпоряджатися ним і навіть зі своєї волі піти з життя. Однак саме складні життєві ситуації, події, випробування ставлять людину перед проблемою вибору: боротися, протистояти цим обставинам або знайти шляхи, щоб, поступившись своїми моральними принципами і цінностями, позбутися душевних переживань і відмежуватися від небажаних подій, які насуваються або вже відбулися. Людина на певному етапі своєї індивідуальної життєвої історії повинна зробити конкретний вибір на користь тієї чи іншої системи свого існування і життєдіяльності. З цих позицій розгорнута в просторі і часі система вибору постає як проблема сенсу життя і долі людини.

Питання про сенс життя і долю людини має тривалу світоглядну традицію і становить докорінні проблеми філософії та культури. Сенс життя пов'язується з об'єктивно важливими цінностями, які виступають як найвища мета людської діяльності та прагнень. У ціннісній основі сенсу життя міститься не "голий" теоретичний феномен, а життєво важлива, емоційно допустима мета; вона є не лише об'єктивно доцільною, але й суб'єктивно затвердженою, тобто сприйнятою і визнаною особистістю. Сенс життя є суттєвим, фундаментальним атрибутом суб'єкта життя, незалежно від того, чи йде мова про конкретну особистість, чи

про релігійно-ідеалістичну персоніфікацію світу та його явищ (Бог, Абсолютна Ідея, світовий Дух). Усвідомлення сенсу життя передбачає вільний вибір індивіда. Необхідною його умовою є свобода як людська форма самодетермінації (самообумовленості) буття. Доцільність сенсу життя виявляється в його генеральному особистісному функціонуванні, яке ґрунтується на всезагальному суспільному визнанні, всезагальній об'єктивній істинності та соціальній значущості.

Вагомий внесок у осмислення зазначених питань у XX столітті здійснив французький мислитель Альбер Камю. Приреченість людини та її смертна доля, безглузде і трагічне існування, ностальгія та відчуження від світської метушні, від всесвітнього хаосу – лейтмотив усієї творчості Камю.

Впродовж своєї літературно-філософської діяльності він вибудував свою оригінальну концепцію трагічної долі – абсурдизм. Основу філософії абсурду становить суперечність між прагненням людини пізнати світ і оволодіти ним та принциповою неможливістю цього внаслідок ірраціональності світу, його "нелюдського" і "нерозумного" характеру. Зіткнення людського розуму з ірраціональним світом породжує "абсурдний конфлікт". Таким чином, абсурд стає тією ланкою, що пов'язує людину зі світом, і єдиною можливістю досягнення дійсності за таких обставин стає "абсурдна свідомість".

Один з головних ідеологів мистецтва абсурду, батько філософії абсурду, який не лише розгортав свої ідеї в філософських есе, а й активно впроваджував їх через власну літературну творчість, Альбер Камю, ставить центральною фігурою своєї філософії абсурдну людину, відповідно в мистецькій площині – абсурдного героя.

За Камю, абсурдний герой з'являється з особливого стану ясності розуму, з самопізнання і самооцінювання. Це людина, яка пізнала себе і своє життя і не має щодо себе самої жодних ілюзій, а відповідно – надій. Головне, що відрізняє абсурдного героя – його здатність досягнути суперечливості буття. Він чітко бачить конфлікт, закладений у ставленні людини до світу і приймає як розумну природу людини, так і ірраціональність довколишнього середовища. Цей безперечно трагічний образ несе в собі головну ідею філософії абсурду – прагнення віднайти сенс життя – стикається з розумінням відсутності будь-кого сенсу. Єдиним виходом, що його Камю пропонує людині, яка пізнала абсурдність існування, є бунт. При цьому бунт розглядається не з точки зору дії з метою отримання реально-го результату. Навпаки, такий бунт від початку приречений на поразку. Бунт абсурдного героя – це бунт без надії, без сподівання. Герой розуміє безплідність своєї боротьби, але, однак, продовжує її.

І тільки в такій, на перший погляд, безнадійній ситуації можливо віднайти сенс життя, вважає Камю. Втративши надію і досягнувши неминучість і безповоротність смерті, абсурдний герой має знайти сили продовжувати боротьбу і тим самим він вкладає новий сенс у свої дії. "Упевнившись в скінченності своєї свободи, відсутності майбутнього в його бунтові й у тлінності свідомості, він ладен продовжувати свої діяння в

тому часі, який відпущено йому життям" [Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М. : Политиздат, 1990. – С. 60].

Таким чином, боротьба, бунт героя стають для нього не засобом, а власне самою метою. Камю зазначав, що суть абсурдного сюжету не лише у безглузвих обставинах, в які потрапляє герой, а головним чином у певній реакції героя на них. Намагаючись охарактеризувати сутність абсурдного героя, Камю звертається до кількох образів, зокрема до образу актора. На думку філософа, актор уособлює трагічність людського буття, його професія, як жодна інша, наближує до пізнання скінченності існування. Актор через своїх персонажів сотні разів проходить цикл народження – смерті, який іншим людям дано пройти лише раз у житті, і оскільки межа між виконавцем і роллю надзвичайно тонка, можна стверджувати, що актор проживає долю кожного свого героя як власну. Ця специфіка акторської долі, багатоплановість його існування, ілюструє, на думку Камю, абсурдний конфлікт. "Актор суперечливий: він один і той же і він різноманітний – стільки душ живе в його тілі. Але саме така суперечливість абсурду: суперечливий індивід, що бажає всього досягти і все пережити" [Там же. – С. 68].

Сказане дозволяє зробити висновок про те що, А. Камю не не вступає в теоретичні та теологічні суперечки, а обмежується тим, що приймає "стан мислячої людини" таким, яким він був до середини ХХ ст. Йому важливі не стільки філософські або теологічні висновки, скільки фактичний стан думок. Для нього Бога немає, тому що "Бог помер" у серці людини. Людина, яка усвідомила абсурдність свого існування, повинна керуватися тільки тим, що вона знає, рахуватися з тим, що існує, і не дозволяти втручатися у її життя нічому, що не було б достовірним. Камю закликає людину по-новому усвідомити для себе своє життя, звернутися до прикладу давньогрецьких міфів, які вважають долю людською справою.

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

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ Г. ЗІММЕЛЯ

Учення Г. Зіммеля формувалось під впливом ідей Канта, ширше – неокантіанства (Г. Ріккерт), увібрала в себе традицію філософії життя А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, В. Дільтея, А. Бергсона, а також гегелівський ідеалізм із його діалектикою, ідеї К. Маркса – схема розвитку соціально-економічних формацій.

"Життя" як порив, чиста і безформна "вітальність", здійснюється в самозапереченні ним же утворених форм. На "вітальному" рівні такою формою і межею є смерть, яка не приходить ззовні – "життя" несе її в самому собі. На "транс вітальному" рівні "життя" долає власну обмеженість і утворює "більш-життя" (das Mehr-Leben) і "більш-ніж-життя" (das Mehr-als-Leben). Ці форми "життя" є формами культури.

Філософія життя Г. Зіммеля обумовлює філософію культури. "Как только жизнь вознеслась над чисто животным состоянием до некоторой

духовности, а дух, у свою очередь, поднялся до состояния культуры, в ней обнаружился внутренний конфликт, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры" [Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М. : Юрист, 1996. – С. 494].

Культура в даному випадку протиставлена як чисто "тваринний вітальності", чисто "життєвій стихії", так і "духовності", яка втілюється в людських емоційних рухах і найповніше виражається в процесах творчості. Г. Зиммель вважає, що життя є ірраціональним ("ірраціональний потік"), але самодостатнім. "Життя" є об'єктивним і в об'єктивності свого існування воно є "поза-ціннісним". Але факти "життя" (праця, творчість тощо) стають цінностями культури в тому випадку, якщо вони долають межі свого природного, "в собі", існування і розглядаються в ракурсі певного культурного ідеалу. Наприклад, якщо дика груша родить терпкі й гіркі плоди, то тут завершується розвиток в умовах дикості. Але в цей момент втручається людина ("людські воля й інтелект") і своїм впливом приводить до того, що дерево приносить їстівні груші. Такий вплив "культури" або "окультурює" дерево.

Іншими словами, "життя" і дух утворюють культуру шляхом саморефлексії. Культура є витончена, виконана розумом форма "життя", результат духовної і практичної роботи, коли "життєві змісти" розглядаються в такому контексті, до якого вони не належать "самі по собі", за своїм власним предметним значенням. Отже, внутрішній "зміст життя", природи становить передумову культури. Стосовно культури, цінності "життя" – то "окультурена" природа. Вони являють собою розвиток тієї основи, яку ми називаємо словом "природа", потугу й ідейний зміст якої вони перевершують, перетворюючись у культуру.

Культура, яка піднеслась над "життям", набуває власну динаміку, відносно самостійні "закономірності", особливу "логіку" розвитку. Але при цьому, ставши відірваною від "життєвої стихії", вона все більше й більше втрачає свій "життєвий" зміст і перетворюється в "чисту форму", особливу "логіку", яка вже неспроможна вмістити в собі нескінченну багатоманітність розвитку "життя". В момент свого зародження, "творчості", культурні явища "бути" може, відповідає життю, але по мірі раскрытия последней постепенно застывают, становятся ей чуждыми и даже враждебными" [Там же]. Г. Зиммель вважає, що прикладів є величезна кількість. Так, астрономія, яка спочатку служила потребам землеробства і мореплавства, починає розвиватися "заради самої себе"; соціальні ролі, втративши свій практичний зміст, перетворюються в "театральні маски"; політична й економічна боротьба стають грою і спортом; любов, відірвана від безпосередніх "життєвих" імпульсів, набуває форми кокетства тощо. Все це є прикладами "чистої форми".

"Логіка" культури вступає в суперечність із постійними потребами самовираження "життя", що здійснюється в творчості нових форм. Культурна форма, яка втілює в собі момент сталості, постійності, вступає в

суперечність із динамічною природою "життя". Тому "потік життя" руйнує застарілу форму і замінює її новою. Даний процес відтворюється знову й знову в нескінченних чергуваннях культурних форм. "Непрерывная изменчивость, – пише Г. Зіммель, – содержания отдельных культурных явлений и даже целых культурных стилей есть осязаемый результат бесконечной плодovitости жизни, но одновременно и манифестация того противоречия, в каком неизменно находится вечное становление с объективной значимостью и самоутверждением форм. Жизнь движется от смерти к бытию и от бытия к смерти" [Там же. – С. 495]. "Життя" бажає того, що абсолютно недосяжно йому. Воно прагне повною мірою проявити себе в своїй безпосередності поза будь-якими формами, але "все познание, воление, творчество может только заменять одну форму другой, но никогда самую форму жизни, чем-то потусторонним для формы вообще" [Там же. – С. 513–514].

Загальна схема розвитку культури наступна: "життя" нескінченно породжує нові культурні форми, які з часом стають закріпленими і гальмують його подальший розвиток; тому "життя" замінює їх новими формами, які приречені пережити таку ж саму долю. Плинність "життя" і культури супроводжується цілим рядом суперечностей: змісту і форми, "душі" і "духу", "суб'єктивної" і "об'єктивної" культур. Суперечність "життя" і культури не може бути примирена, оскільки "життя" не здатне виразити себе поза культурою, а культура не здатна дати "життю" адекватне вираження. Але Г. Зіммель іде далі: суперечність "життя" і культури – то хронічний конфлікт, характерний для сучасної культури. Конфлікт сучасної культури набуває унікального змісту: своєрідною рисою нашої культури стало те, що "життя" в своїй чистій безпосередності прагне втілити себе у формах культури і виявляє внаслідок їх недосконалості основний мотив – боротьбу проти будь-якої форми взагалі. В усвідомленні неминучості даних конфліктів і полягає "трагедія сучасної культури".

Я. А. Соболевський, асп., КНУТШ, Київ
jedysob@mail.ru

ЦІННІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ В ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ІВАНА ПАВЛА II

Немалий вплив справила на світ Енцикліка папи Івана Павла II "Evangelium Vitae" ("Євангеліє життя"). Це послання до всіх про вартість та недоторканість, цінність і непорушність життя людської особистості. Її лейтмотивом, є, безперечно, наголос на вже згадуваній концепції життя, на його вартості, та на п'ятій заповіді: "не вбивай". Робота папи римського Івана Павла II піднімає фундаментальні питання, що стосуються людської особистості у всіх аспектах її існування, і розкриває етико-моральне вчення Римо-католицької Церкви про страту, аборти та евтаназію. Енцикліка була проголошена 25 березня 1995 року, в день свят-

кування Благовіщення. Однією з головних тез цього послання можна назвати постулат про те, що "Покликання людини – життя такої повноти, яка значно перевищує виміри її земного буття, оскільки передбачає участь у житті самого Бога" [Evangelium Vitae, 3]. Тому Іван Павло II від імені Церкви осуджує будь-яке насилля над людським життям, як образу Самого Бога.

Говорячи про новітні загрози життю людини, понтифік описує ті всі сучасні лиха, які спіткали суспільство. В світі творяться різноманітні злочини проти життя – численні вбивства, геноцид, аборти, евтаназія, самогубства, нищення душі та й тіла, що порушують цінність людської особистості. У своїх глибоких роздумах над людською екзистенцією Іван Павло II звертається до вбивства старозавітного Авеля Каїном. Брат безвинно загинув від руки іншого брата. Відштовхуючись від цієї сумної дійсності, в "Євангелії життя" наводяться аналогії із сучасним станом людства. Штучне запліднення, яке мало б бути на службі життя, робить, якраз, можливими нові замахы на нього, оскільки на думку понтифіка, життя має вартість від самого моменту зачаття, і тому це буде втручанням в життя особистості. Плід – це особистість, яка має право на прийняття, бо тільки Бог є автентичний та абсолютний господар життя і смерті. Життя, на думку папи Івана Павла II, має свій сенс у поєднанні з іншими життями, а найголовніше – з життям Бога. Все це пояснює, хоч би частково, чому цінність життя у наш час як би "затмарюється", хоча совість невпинно нагадує про її святість і непорушність. Це помітно тому, що деякі злочини проти життя, що народжується або згасає, деколи прикриваються медичними формулюваннями, мета яких – відвернути увагу від того, що насправді під ударом знаходиться право конкретної людини на життя.

У витоках лежить глибока криза культури, що породжує скептицизм по відношенню до самих основ пізнання й етики, і все більш ускладнює ясне розуміння сенсу життя людини, її прав і обов'язків. Ці гуманістичні ідеї понтифіка майже повністю продовжують курс думки, який обрав засновник персоналізму Емануель Муньє. Персоналізм – це відновлення цілісності людини – єдність віри і життя, мислення і дії, совісті і вчинку. Це також відновлення зрілих, братських стосунків людини з іншими людьми. Особливо турбувало Е. Муньє те, що бути особистістю – означає бути носієм Вищого буття в світі, виявляти його в своєму житті. Це означає постійно бути під Божим наглядом і здійснювати подвиг Божий. І це всупереч тій ворожнечі, яку зустріне в житті кожен справжній свідок віри. Головне завдання – виховати людину нової якості, виховувати відповідальних чоловіків і жінок, сильних духом, зрілих в етичному, інтелектуальному і соціальному стосунках, здатних змінювати життя на краще. В роки життя Е. Муньє персоналізм вступив в боротьбу за нову Європу, боротьбу проти комунізму, фашизму і капіталізму. Як ми бачимо, тогочасна суспільна ситуація і сьогодні мають ворогів по відношенню до особистості, до людини, людського життя. Е. Муньє був серйозним ка-

толиком, був глибоко залученим в життя Церкви, у соціальну, культурну і церковну діяльність християн у Франції. І в цьому корінна схожість ідей цих двох мислителів, з поміткою на те, що папа Іван Павло II збільшив масштаб на весь католицький світ, продовжив працю персоналістів і продовжує реалізацію їхніх ідей. "З часом небезпеки, яким піддається життя, щонайменше, не зникають. Вони приймають величезні розміри. І це не лише зовнішні небезпеки, що загрожують з боку стихій природи, або "Каїновий" шлях – вбивають "Авелей"; ні, це небезпеки, заплановані науково і систематично. XX століття залишиться в історії, як епоха масової загрози життю, як безкінечна серія воєн і невпинне знищення безневинних людських істот" [Речь во время молитвенного бдения в канун VIII Всемирного дня молодежи (14 августа 1993), II, 3: AAS 86 (1994), 419].

K. Suryna, stud., BSU, Minsk, Belarus

FORMATION OF THE NON-CLASSICAL MODEL OF SUBJECT IN CONTEMPORARY FRENCH PHILOSOPHY

Formation of non-classical model of subject is believed to have taken place in the framework of such influential movements in twentieth-century French philosophy as phenomenology, existentialism, structuralism and post-structuralism. But it is questionable whether we can distinguish clearly between classical and non-classical models within the first two movements. Endowing the subject with the status of primary source of meaning, they virtually recognize the attribute peculiar to the classical model of subject. Alternatively, structuralism and post-structuralism are likely to present more consistent version of non-classical model, at least because they take primacy of effects of signification as point of departure in thinking about subject and so avoid the recognition of this classical attribute. It is in the scope of these two movements that the non-classical model of subject assumes the features differentiating it from the classical one.

In the classical model subject is a substance. This fundamental principle is first to be demonstrated in the assertion that subject is a singular source of meaning and that the unity of consciousness is a possibility condition of every knowledge. Secondly, it can be seen in ascription of the autonomy to subject, which means that subject does not submit to any law except the immanent one established by subject's mind. Hypothesis of unconscious that motivates discourse without self-aware subject's knowledge is one of the conceptual means of disproving the first assertion. This hypothesis underlies the French version of non-classical model but does not determine its peculiarity. What singles out its specialty is the explanation that the only status of subject is that of subordinate to something else and that is because subjectivity is formed by discourse and in it. Following this further, we can regard introduction of the idea of submission in the model of subject and the statement that subjectivity has its origin in the language as two necessary points

or lines of formation of given model. These are evident in Bataille's philosophy and Benveniste's linguistic theory.

In Bataille's philosophy the subjectivity is a fluctuating and ephemeral characteristic of an individual. In addition, any kind of knowledge is challenged in what concerns its ability to grasp subjective experience. It subordinates and so cannot be the knowledge about subjectivity, which is equal to independence and requires only nonknowledge. The emphasis on the subordinating effect of knowledge can be taken as presumption of the idea of submission caused by discourse. On the other hand, Benveniste held that the subjectivity comes into being just thanks to the language, which contains specific 'empty' forms destined to express it. Moreover, it is the speech that gives birth to subject. Developing and joining of these two lines resulted into the tendency to explicate submission of subject through the correlation between the subjectivity and the language or particular discourses.

Lacanian model disproves the classical idea of substance by asserting a principal eccentricity or divergence of subject and Ego. This assertion can be exemplified in the well-known statement: subjects do not know what they are speaking about because they do not know what they are, but they can see themselves. This statement just emphasizes the discrepancy between Ego, which can be designated as a look and a function of ignorance, and subject, which can be referred to as desire. This radical heterogeneity of subject destroys both the idea of unity and sameness of consciousness, which are supposed to underlie subjective experience, and that of autonomy, inasmuch as the law, which gives the birth to subject, causes this heterogeneity. Two points can allow us to flesh up this idea. First, according to Lacan, Ego is an imaginary function and the subject's pivotal reality is outside it. Thus Ego is deprived of its prevailed position and turns out to be a mirage and an element of individual's object relations. Or rather, Ego is an axis around which object relations are developed. Thus, all the sphere of consciousness and cognition is determined by its relation with Ego. This can be illustrated in the statement that all objects are seen from the Ego. However, according to Lacan, what desires these objects is subject that does not coincide with Ego. Second, Lacan stated that subject must be taken as an effect of signifier, through which subject is represented in discourse. Individual's entry into the order of Symbolic is a moment of unconscious mind formation: unconscious is thought to be the whole range of impacts brought about by discourse at the very level where subject is being formed by effects of signifier. At the same time, this impact done by signifier is turns out to be the central point around which desire comes into existence. Everything that spills over into any structure in subject's psychic goes through the language mechanisms, under which child's desire is modeled. By Lacan, this desire is that of the Other, notably the desire to be desirable by the Other. So submission is that to the Other, which is understood as the only place where subject's desire can be articulated.

The non-classical model of subject in Foucault's philosophy is based on disproving the possibility to attribute the autonomy to subject. Submission is

treated here as the fact that subject is formed by power and norms coming from the outside, namely subjects are established by specific techniques of power, which allows subordinating them, along with techniques of self, which permit subjects to establish themselves up to a point. By Foucault, subject is instituted through one or another form of reflectivity. This means that being a subject assumes a certain modality of relation to self, which is set by particular discourses or institutional practices. So subject is a result of their implementation. It is possible to identify the discourse of abnormality, disciplinary practices and scientia sexualis among such practices, which are related to techniques of power. Disciplinary or institutional techniques individualize subject in the limited field of vision, discourse of abnormality individualizes subject in the correlation to certain extent of deference from the norm. Scientia sexualis or discourse of sexuality sets the way in which individuals organize their private life and their subjective experience. Foucault also emphasized a confession as a specific technique of reflexivity, which provides power with an access to articulation and organization of subjective experience. Rising of problem of confession singles out the moment when these discourses turn into consistent techniques of reflexivity. This means the integration of techniques of power and those of self, which becomes the model of subject regarded as the result of simultaneous submission (subjection) and subjectivation. The transformation of confession leads to setting the model of subject general for all these discourses, as well as the universal model of self-identification and self-understanding. This model assumes a certain correlation between subject and power where subjects are deprived of the truth about themselves, but they are still capable to become the subject of this knowledge by producing true discourse with assistance of the Other.

Л. В. Філь, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ: МОВНИЙ АСПЕКТ (ЗА КОНЦЕПЦІЮ Дж. СЕРЛЯ)

Безсумнівним є факт взаємозв'язку між мовою та соціальними процесами. Мова – це особлива форма соціальної дії, яка забезпечує формування та хід всіх процесів в суспільстві. Результати досліджень цього взаємозв'язку знаходяться у низці теоретичних праць таких напрямків, як лінгвістика, філософія, соціологія, антропологія. Одне з центральних місць серед них займає теорія мовленнєвих актів, створена в середині ХХ століття Дж. Остіном та розвинена його учнем Дж. Серлем. В теорії, запропонованій цими дослідниками, мова розглядається як область дій, за допомогою яких люди в повсякденній практиці впливають на поведінку, думки і емоції оточуючих. При цьому підкреслюється тісний взаємозв'язок між діями, які здійснюються за допомогою слів, і соціальним контекстом вживання останніх.

Мова відіграє найважливішу роль у створенні інституціональної реальності, яка, за Дж. Серлем, є різновидом соціальної реальності. Інсти-

туціональні структури потребують слів, символів, які створюють факти; проте самі соціальні факти не потребують мови, прикладом чому є кооперативна поведінка тварин. Для існування інституціональних фактів суспільство повинно мати хоча б найпростішу форму мови, тому що інститут мови, на думку Дж. Серля, є логічно первинним по відношенню до інших інститутів. Мова є базисним соціальним інститутом у тому сенсі, що всі інші інститути потребують мови, але сама мова не потребує інших інститутів. Тобто, щоб бути створеним і функціонувати, кожний інститут повинен мати лінгвістичні елементи всередині цього інституту.

Для конструювання інституціональних фактів мають значення певні властивості мовних одиниць – слів, однією з яких є символізм. Така їх властивість дозволяє відображати в символічній формі щось поза ними, згідно з колективною згодою та засобами, прийнятими у суспільстві. На думку вченого, факти можуть бути як залежними від мови, так і не залежними від неї. Якщо існування факту не потребує ніяких лінгвістичних елементів, то він є незалежним від мови. Проте, існують факти, які залежать від мови, але не завжди її містять, прикладом чому є гроші, власність та ін. Для того, щоб зрозуміти, як такі факти залежать від мови, Дж. Серль пропонує "достатні" для цього умови: по-перше, розумові уявлення повинні частково конструювати факт, і, по-друге, ці уявлення повинні залежати від мови. Тобто, факти, які містять розумові конструкції з лінгвістичними елементами, є залежними від мови.

Запропонована Дж. Серлем формула "*X counts as Y in C*" визначає логіку створення інституціональних фактів. Вона показує, що феномену *X* приписується функція *Y* в ситуації *C*. Ця формула містить концентрований зміст всієї концепції Дж. Серля. На його думку, здатність приписувати об'єктам функції притаманна як людям, так і тваринам; проте, інституціональна реальність виникає лише тоді, коли об'єкту приписують функцію, яка не є йому властивою від природи. Така функція є символічною. Власне, переміщення від *X* до *Y*, яке створює інституціональні факти – це переміщення від "грубого" рівня до інституціонального рівня, воно є само по собі лінгвістичним переміщенням, тому що *X* термін тепер відображає в символічній формі щось поза ним. Оскільки рівень *Y* в переміщенні від *X* до *Y* не існує окремо від своєї репрезентації, потрібно якимось його представити. Але не існує такого природного долінгвістичного способу, який би міг представити його, тому що *Y* елемент не має жодних природних долінгвістичних властивостей, які б дозволяли представити його. Отже для цього потрібні слова або інші символічні засоби, щоб виконати зрушення від *X* до *Y* стану. У будь-яких випадках, коли інституціональний факт задовольняє вищевказаній формулі, ми стикаємося з символізацією й необхідністю використання мови.

Крім того, Дж. Серль вказує і на інші причини, через які інституціональні факти потребують мови. По-перше, мова є епістемологічно необхідною; по-друге, соціальні факти повинні передаватися; по-третє, у реальному житті явища є надзвичайно складними і представлення такої склад-

ної інформації вимагає мови; по-четверте, дані факти зберігаються незалежно від тривалості переконань і схильностей учасників інституту.

Виходячи з концепції Дж. Серля, можна зробити висновок, що людське суспільство у самому широкому його розумінні, на відміну від суто біологічного, виникає тільки тоді, коли виникає інституціональна реальність. Можливість останньої пов'язана з мовним символом, який забезпечує перехід від біології до культури та дозволяє зробити розрізнення між соціальними і інституціональними фактами.

А. С. Цибульська, студ., КНУТШ, Київ
ellys123@bigmir.net

МИСТЕЦТВО ЯК ВИЩА ФОРМА ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА

Темою даних тез стала творчість людини "великої культури" – Артура Шопенгауера. Не дивлячись на те, що у своїй критичній роботі Фредерік Коплстон ("Артур Шопенгауер – філософ песимізму" (Лондон, 1946)) називає А. Шопенгауера песимістом, на мою думку, він є істинним філософом, який завжди та "усіма силами" прагнув до легкості та ясності, бо "ясність являється очевидною ознакою істинного філософа" [Гардинер П. Артур Шопенгауер. Філософ германського елінізму. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2003. – С. 30].

Песимізм цього філософа обертається унікальним оптимізмом теорії мистецтва, бо навряд чи можна повністю зрозуміти наміри А. Шопенгауера без знаходження аналогії його філософської інтерпретації світу з певними формами художнього вираження. В творах цього автора ми можемо знайти багато місць про зв'язок філософії та мистецтва. На формування філософського світогляду німецького мислителя вплинули вчення Платона, І. Канта та Упанішад. Погляди відомого ірраціоналіста не є чимось роз'єднаним, а складають цілісну філософську систему. Естетичні ідеї А. Шопенгауера є важливим компонентом його концепції та перегукуються з іншими поглядами філософа. Розгляд теорії мистецтва знайшов своє місце в його основному творі "Світ як воля та уявлення".

Філософія А. Шопенгауера в значній мірі базується на вченні Платона про "вічні ідеї". Ці ідеї утворили в системі філософа проміжний світ між світом волі та уявлення. Якщо весь світ як уявлення є лише видимістю волі, то мистецтво – це шлях прояснення цієї видимості, яке чітко показує речі і дозволяє розглядати їх. А. Шопенгауер не надавав домінуючого значення науковому пізнанню, адже, на його думку, воно повністю підкорене волі і дає змогу виявляти лише відношення між речами. Істинне ж пізнання – це пізнання ідей, яке є можливим лише шляхом споглядання, а саме – за допомогою мистецтва.

Таким чином, основною функцією мистецтва є сприйняття платонівської ідеї. Завдяки творчості світ як воля зникає і залишається лише світ

як уявлення. У цьому і проявляється об'єктивна роль мистецтва. Осягнута ідея – істинне і єдине джерело будь-якого справжнього витвору мистецтва. Вона черпається тільки з самого життя, з природи. Сприйняти її здатний лише геній, метою якого є передача осягнутої ідеї звичайній людині. Отже, здатність пізнання сутності речей – дар генія, а здатність розділяти цей дар з іншими – техніка мистецтва.

Поширеною є думка про елітарність естетичної концепції А. Шопенгауера. Вона ґрунтується на тому, що філософ поділяє людей на дві категорії: "людей генія" та "людей користі". Лише перша група має здатність споглядати життя, а отже, і творити, звичайні ж люди на споглядання самого життя не витрачають часу, їх цікавить лише те, що має відношення до волі. Проте, разом з цим, Артур Шопенгауер зазначає, що кожна людина потенційно утримує в собі дар пізнавати ідеї, інакше люди не могли б насолоджуватись витворами мистецтва. Хоча, звісно, геній володіє цією здатністю в більшій мірі. Естетична насолода однакова і від художнього твору і від споглядання життя. А. Шопенгауер наголошує на тому, що тут ми маємо справу лише з зовнішніми розбіжностями. Естетичне споглядання повинно бути вільним від будь-яких зацікавлень. Характерною рисою генія є деіндивідуалізація, тому геніальність ми можемо порівняти до об'єктивності. Більшість людей не наділена об'єктивністю і тому позбавлена здатності творити. Та варто пам'ятати, що творчість носить тимчасовий характер і визначається натхненням, і навіть звичайна людина може бути на короткий час натхненна до геніальності.

Окрім об'єктивної, мистецтво виконує ще й суб'єктивну роль, яка проявляється у звільненні пізнання від служіння волі, а отже, і у припиненні людських страждань. За А. Шопенгауером сутність світу – це сліпа, вільна, ірраціональна воля. Людиною керує постійна жага, а будь-яке задоволення бажань тимчасове і в результаті призводить до виникнення нових. Таким чином, саме життя для людини є суцільним стражданням. Філософ вбачає два способи припинення страждань: естетичний (через мистецтво) та етичний (аскетизм). Завдяки мистецтву людина звільняється від бажань, скасовуючи себе як волю та перетворюючись в чистого суб'єкта пізнання. Мистецтво виражає об'єктивну суть речей і тому допомагає нам відокремитись від волі. В естетичному досвіді людина намагається розуміти те, що не пов'язане з її прагненнями, тому споглядання ідей виключає бажання, а отже, і страждання.

Звісно, розмежування функцій мистецтва є досить умовним, адже вони не можуть існувати окремо. Перехід від буденного пізнання окремих речей до пізнання ідей здійснюється раптово, тоді, коли пізнання звільняється від служіння волі, а суб'єкт перестає бути індивідуальним і розчиняється у спогляданні. В цьому дуже чітко прослідковується зв'язок між пізнанням ідей та припиненням страждань, який міститься в самому мистецтві. Сама ж творчість визначається такою ірраціональною категорією як "натхнення", а тому мистецтво носить лише тимчасовий

характер, і воля знову бере гору над людиною. Проте, все ж мистецтво є сильною зброєю у боротьбі з волею. Не зважаючи на те, що філософ розділяє філософію та мистецтво потрібно зауважити, що згідно з вченням А. Шопенгауера істинне пізнання сутності світу, тобто споглядання "вищих ідей" є можливим лише завдяки мистецтву. Філософію ж він розуміє як вираження сутності світу у найбільш загальних поняттях. Таким чином, ми не можемо ігнорувати зв'язок, який прослідковується між цими двома сферами, бо істина постає покликом істинного митця, а в основі цих двох сфер лежить мислення. Такій точці зору відповідає фраза "Філософія – це мистецтво", а в даному випадку ми можемо надати їй нового звучання, визначивши мистецтво як своєрідну філософію.

Ю. А. Черняк, студ., КНУТШ, Київ
fogy@bigmir.net

ІДЕЯ СВОБОДИ Ж.-П. САРТРА ЯК ПІДҐРУНТЯ ДЛЯ ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. ФРАНКЛА

Ідеї екзистенціалістів, зокрема Ж.-П. Сартра, щодо визначальної ролі свободи, відповідальності за вільний вибір увійшли в повсякденний обіг і загальний контекст західної культури. Окремі її розгалуження можна віднайти в психології, соціології, педагогіці та ін. Досить плідною є спроба побудувати на цій основі систему індивідуального самовизначення, сформувані смислове ядро екзистенції. Прикладом побудови такої системи є логотерапія Віктора Франкла, в якій духовність, свобода і відповідальність – три визначальні екзистенціали людського існування. Свобода та відповідальність в ній тлумачиться майже за Ж.-П. Сартром: "Те, що "є" людина, – це її свобода, вона притаманна людині одвічно і невіддільна від неї, тим часом як те, що в мене просто "є", я цілком можу втратити" [*Скіннер Б. Ф. Технологія поведіння // Американская социологическая мысль : тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1994*]. Такі ж збіги можна помітити і в інших тезах психоаналізу В. Франкла. Зокрема, він писав: "Екзистенціальний аналіз визнає людину вільною; однак він визнає її не лише вільною, але й відповідальною" [Там же].

Свобода, за В. Франклом, – це не те, що людина має, а те, чим вона являється. Тому що людина вирішує за себе, і такі рішення завжди є формуванням себе. Проте прийняття такого рішення – не лише акт свободи, а й акт відповідальності. Свобода, що позбавлена відповідальності перетворюється у свавілля.

Як феномен свобода – дещо занадто людське. Людська свобода – це кінцева свобода. Людина не звільнена від умов, але вона вільна зайняти позицію по відношенню до них. Людська свобода має на увазі здатність людини відокремлюватися від самої себе. В такому випадку, значущими виявляються не наші страхи і не наша тривожність, а те, як ми до них ставимося.

Існувати – означає постійно виходити за межі самого себе, вважає В. Франкл. Свобода завжди пов'язана з необхідністю. Людина як така завжди знаходиться по той бік необхідності – хоч і по цей бік можливості. Людина – це істота, що трансцендує необхідність. Хоча вона "є" лише у зв'язку з необхідністю, однак цей зв'язок є вільним. Необхідність і свобода локалізовані не на одному рівні: свобода підноситься, надбудовується над новою необхідністю.

Людина володіє потягами, проте потяги не володіють нею. Адже потяги людини, на відміну від потягів тварин, знаходяться у власності її духовності. У людини немає потягів поза свободою і немає свободи поза потягами. Навпаки, потяги завжди, перш ніж з'явитися, як би перетинають зону свободи: разом з тим людській свободі потрібні потяги, як основа, на якій вона покоїться, і над якою може піднятися, від якої вона може відштовхнутися. Потяг і свобода перебувають у корелятивних відносинах один до одного.

Розвиваючи цю думку, В. Франкл стверджує, що все людське є обумовленим. Але власне людським воно стає лише тоді, коли піднімається над власною обумовленістю, долаючи "її", "трансцендуючи" її. І взагалі людина є людиною тоді, коли вона як духовна істота виходить за межі свого тілесного та душевного буття. У кожному мить свого життя людина займає позицію по відношенню до внутрішнього та зовнішнього середовища, соціального оточення, до психофізичного внутрішнього світу. І те, що може протистояти всьому соціальному, тілесному і навіть психічному в людині, В. Франкл називаємо духовним у ньому. А це духовне, в свою чергу, і є свободою. Духовна особистість – це те в людині, що завжди може заперечити.

Виходячи з таких передумов В. Франкл створив досить ефективний засіб подолання того, що має в нього назву "екзистенціального вакууму". Таким засобом є логотерапія, яка забезпечує можливість знаходження людьми смислу свого існування навіть за таких обставин, коли все здається безвихідним і позбавленим смислу.

Подальшим розвитком ідеї Ж.-П. Сартра можна вважати також положення В. Франкла про співвідношення свободи та детермінізму. На його думку, зовнішній детермінізм не спростовує "фундаментального факту" нашої свободи. Втім, "необхідність і свобода локалізовані не на одному рівні: свобода розташована зверху, надбудована над будь-якою необхідністю" [Там же]. У цьому пункті В. Франкл йде далі Ж.-П. Сартра, наголошуючи не лише на "самоочевидності" свободи, а й на необхідності враховувати об'єктивні вимоги реального. Тим самим підкреслено тезу, що людина є не просто вільною, а що в її свободі неявно існує об'єктивний світ смислів і цінностей, причому упорядкований. І саме це є основою самовизначення людини і передумовою реалізації нею смислу свого життя.

Таким чином, намагаючись побудувати систему індивідуального самовизначення, сформувати смислове ядро екзистенції, В. Франкл поклав в основу логотерапії ідеї Ж.-П. Сартра щодо свободи та відповіда-

льності. В такій системі духовність, свобода та відповідальність – три визначальні екзистенціали людського існування. Спроба В. Франкла була досить плідною, філософ застосував та розвинув ідеї французько-го екзистенціаліста, тим самим наділивши їх практичним значенням.

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, асист., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
shkill@bk.ru

СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ: МЕТОДОЛОГІЯ РОЗУМІННЯ

Осягнення сучасного напрямку філософії XX–XXI століття, а саме – структурної антропології потребує звернення до витоків та джерел, що вплинули на її формування. Перш ніж з'ясувати сутність структурної антропології слід з'ясувати сутність структуралізму. Структуралізм на сучасному етапі розвитку філософії визначають як інтелектуальний рух, для якого характерне прагнення до розкриття моделей, що лежать в основі соціальних та культурних явищ. Методологічним зразком для структуралізму є структурна лінгвістика – найбільш впливовий у XX столітті напрямок в науці про мову. Основоположником структуралізму вважають Ф. де Соссюра (1857–1913), який ввів розмежування між реальними актами мовлення, висловлюваннями, та системою, що лежить в основі їх. У попередній період лінгвістика приділяла велику увагу історичній еволюції елементів мови. Ф. де Соссюр наполягав на тому, що синхронна лінгвістика повинна мати перевагу над історичною.

Слід зазначити, що структуралізм сформувався як антитеза суб'єктивістськи орієнтованої філософії екзистенціалізму. В розвитку гуманітарного структуралізму виокремлюють три етапи:

- становлення методу в структурній лінгвістиці (праці Ф. де Соссюра (1857–1913 рр.);
- філософський структуралізм, який традиційно ототожнюють з творчістю французького антрополога К. Леві-Стросс (1908–1990 рр.), французького філософа і теоретика культури Мішеля-Поля Фуко (1926–1984 рр.), естонського вченого Юрія Лотмана (1922–1993 рр.);
- постструктуралізм, представниками якого є французький філософ Жак Деррида (нар. 1930 р.) та Жак Лакан (1901–1981 рр.), французький літературознавець Ролан Барт (1915–1980 рр.), італійський культуролог та історик Умберто Еко (нар. 1932 р.), Юлія Кристева (нар. 1941 р.) та інші.

Французький філософ та лідер структуралізму К. Леві-Стросс (1908–1990 рр.) в працях "Елементарні структури кровної спорідненості" (1949 р.), "Структурна антропологія" (1958 р.), "Мислення дикуна" (1962 р.) спирався на тезу про єдність людської природи, наявність в ній структурно організованої основи позасвідомого. Він вважав, що соціальні структури можна дослідити за допомогою вивчення міфів, ритуалів. За допомогою міфу відбувається улагодження суспільних суперечностей з метою їх подолання. Міф неможливо досягнути на засадах звичайного раціоналіз-

му. К. Леві-Стросс характеризує свій аналіз як "міф міфології". Міфологічне мислення, на його думку, оперує бінарними опозиціями (день – ніч, земля – небо і таке інше), і є логічним. Він вважав, що фундаментальні психічні структури ніколи не усвідомлюються і не змінюються в історії, але найкраще вони збереглися у представників первісних племен. Структуру мислення первісної людини філософ вважав тотожною тій, яка притаманна і сучасній людині [Кузенко О. В. Взаємозв'язок соціокультурного та методологічного аспектів структуралізму // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2003. – Вип. 56–57. – С. 32–33].

К. Леві-Стросс по праву вважається творцем структурної антропології, він використовував методи структурної лінгвістики в етнології – дисципліні, що займається, відповідно до його визначення, порівнянням етнографічних описів і виявленням несвідомих структур, які лежать в основі соціальних установлень, вірувань або звичаїв. Але його цікавило, насамперед, співвідношення структурної антропології та лінгвістики: "Лінгвісти наближаються до нас в надії зробити свої дослідження конкретнішими, антропологи ж наполегливо звертаються до лінгвістів, вважаючи, що вони можуть стати їх провідниками і допомогти їм позбавитися від неясностей, мабуть неминучих при занадто тісній близькості до конкретних і емпіричних явищ. Ця конференція іноді мені здавалася якоюсь диявольською каруселлю, де антропологи ганяються за лінгвістами, лінгвісти за антропологами, причому кожна група намагається отримати від іншої саме те, від чого та хоче позбавитися" [Леві-Стросс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 76]. Таким чином, філософ намагається показати, що цей зв'язок є водночас і неминучим, і в той же час кожний з цих напрямків прагне до незалежності та відокремлення.

Філософ по утворенню, він займався етнологією примітивних суспільств, побачивши в конкретно-науковому структурному аналізі перспективний шлях вирішення проблем антропології.

В. В. Шляпкин, асп., ОНМедУ, Одесса

К ВОПРОСУ О ТРАНСФОРМАЦИИ ПРОБЛЕМЫ ВОСТОКА И ЗАПАДА В УСЛОВИЯХ ПОСТНЕКЛАССИКИ

В данной работе рассматривается процесс развития и трансформации проблемы Востока и Запада в условиях постнеклассической парадигмы. Отправной точкой исследования данной темы послужила неоднозначность социокультурного взаимодействия цивилизаций Запада и Востока в условиях межкультурного диалога, что в свою очередь потребовало исследования различий культурных традиций, ценностей, философии и ментальности отмеченных общностей. В хронологическом значении проблема Восток-Запад имеет четко определенные временные границы, начиная с XIX по XXI век включительно. Речь идет о

постановки вопроса и оценки интеллектуальной элитой Запада своего влияния на цивилизацию Востока и наоборот как восточные мыслители оценивали и использовали достижения Запада в рамках своего мировидения для дальнейшей модернизации своего общества как ответ на угрозу возможного уничтожения своей культуры. Кроме этого в работе освещается и дается оценка проблемы межкультурного диалога в условиях современности.

Кризис общецивилизационного характера, все острее ощущаемый современным мировоззрением в условиях, заставляет обращаться к поискам альтернативных возможностей развития общества. Параллельно с изменениями в науке возник и глубокий кризис классического рационализма в философии. Философы оказались в ситуации, необходимости осознать ограниченность традиционных методов рефлексии, герменевтики и т. д. с одной стороны, и невозможности применять постмодернистский нигилизм и релятивизм – с другой. На место... конфронтации между научной идеологией и религиозным, первобытным или обыденным сознанием приходит понимание насущности их синергетического взаимодействия. Европейский монокультуроцентризм доминировавший в культурной жизни до середины XX века, замещается признанием ценности культурного плюрализма, необходимости диалога культур [Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб. : Мирь, 2009. – С. 8–9].

В XIX веке казалось, что процесс вестернизации приведет к простому выравниванию и европейская (западная) модель станет всеобщей. Однако сам процесс усвоения западной культуры стал давать парадоксальные результаты. Тому ярким подтверждением есть Япония второй половины 19-го века, сумевшая после революции Мэйдзи усиленными темпами пройти европеизацию производственной и образовательной сфер, не забывая при этом продемонстрировать Западу свою приверженность принципам дзэн-буддизма. На сегодняшний день Япония стала одной из ведущих стран с устойчивой экономикой, политическим строем. Запад 70-х -80-х годов 19-го века, в свою очередь, был увлечен идеями восточного мистицизма и занят сопоставлением европейской художественной традиции и эстетики дзэн, и этот небывалый интерес к Востоку нашел свое отражение в творчестве таких выдающихся европейских мыслителей как Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, Ясперс, Фромм, Тойнби, Юнг, Швейцер [Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. – М. : Республика, 1992. – С. 313–323].

Тем не менее, восточные мыслители также проявляли интерес к традициям западной культуры. а накопленный Западом огромный опыт технического прогресса, подчас вызывала уважение выдающегося мыслителя Индии и сторонника диалога Восток-Запад Свами Вивекананды. Как он писал – *"оплодотворить молодое тело Запада древним универсальным Духом Востока"* [Свами Никхилананда. Вивекананда. – СПб. : Петроградский и Ко, 1991. – С. 12]. Еще одним, но значимым примером попытки гармонического соединения ценностей культуры

Запада и Востока является деятельность основателя японского экзистенциализма Нисида Кинтаро которому удалось воплотить в жизнь идею сочетания западноевропейских традиций идеалистической философии с метафизикой буддизма [Нисида Китаро: буддистско-конфуцианско-западный синкретизм // История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. – СПб. : Лань, 1997. – С. 123–129]. В качестве альтернативы познающему субъекту европейской философии японский мыслитель предлагал действующего субъекта, живущего и реализующего себя в самом мире как часть его. Концепция действующего субъекта, по мысли Нисиды, должна была изменить старую классическую европейскую установку, разворачивающуюся внутри субъектно-объектной оппозиции. Он выдвинул концепцию "диалектики места" или диалектикой "абсолютного небытия". Согласно ей данной диалектике происходит отождествление противоположных сторон, где они в равной мере переходят друг в друга и в равной мере определяют друг друга [Солонин К. Ю. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 183–194].

Долгое время научная рациональность и стратегия технологической деятельности, составляющие доминанту западной цивилизации, противостояли восточному типу мышления и действия. Но во второй половине XX в. в недрах техногенной культуры стали активно формироваться новые мировоззренческие образы, которые стали перекликаться с идеями Востока, хотя и возникали в русле иной культурной традиции. По словам индийского философа, Раджу: "в настоящее время Восток и Запад вошли в контакт в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной любознательности, а делом жизни" [Философское наследие народов Востока и современность. – М. : Наука, 1983. – С. 12–13].

В результате чего философские методы стали более гибкими, уступчивыми, включая в себя не только строгость понятия, но и многозначность понимания как универсального онтологического феномена. Начиная с фундаментальной онтологии М. Хайдеггера который, оценивал свою фундаментальную онтологию как связующую нить между Востоком и Западом.

Є. М. Шушкевич, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
Shushkevych.e.n@gmail.com

"МЕТАФІЗИЧНИЙ СУБ'ЄКТ" В ПРАЦЯХ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА

"Логіко-філософський трактат" Л. Вітгенштайн це спроба показати все те, про що можна говорити осмислено. З середини провести межу тому що може бути сказане, окреслити межі мови. Окреслити межі мо-

ви, за Л. Вітгенштайном, означає окреслити межі світу. А межі світу, є межами світу конкретного суб'єкта.

Як справедливо підмічає К. Галаніна: "... до афоризму 5.6 Вітгенштайн ніде не згадує ні Я, ні суб'єкт, ні людину. Він представляє безособистісний опис мови, мислення, світу, мова і мислення не мають свого носія, світ не співвідноситься з людьми [Галаніна К. Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // Вопросы философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=351&Itemid=52].

Але в афоризмі 5.6, філософ починає говорити про те, що межі мови суб'єкта означають межі світу цього суб'єкта, говорить про те, що "Я є своїм світом (мікрокосмосом)" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 71].

Погоджуємося з пані К. Галаніною, яка говорить про те, що в цих афоризмах, коли йде мова про "Я", не мається на увазі емпіричний суб'єкт, конкретна особистість. Як говорить сам Л. Вітгенштайн: "Якби я писав книжку "Світ, яким я його застав", то в ній треба було б розповісти про моє тіло і сказати, які його частини скоряються моїй волі, а які ні, і т. д.; це й є метод відокремлення суб'єкта, або радше, спосіб показати, що в глибшому розумінні ніякого суб'єкта немає. Про нього єдиного в цій книжці не могло б бути мови" [Там же].

"В світі є люди з їх тілами, душами, свідомостями, але суб'єкт в світі ніде не знаходиться, не може жоден факт в світі свідчити про метафізичний суб'єкт". [Галаніна К. Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // Вопросы философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=351&Itemid=52]. Л. Вітгенштайн порівнює це з оком та полем зору, тому що ока ми насправді не бачимо, і в полі зору ні з чого не можна зробити висновок що око бачить його. На думку Л. Вітгенштайна це пов'язане з тим, що жодної частини нашого досвіду немає апіорі. Усе, що ми бачимо, могло також бути інакшим. Усе, що ми взагалі можемо описати, могло також бути інакшим, тому що немає порядку речей апіорі. Око виступає як структура поля зору, а "Я" як структура світу.

Так, Л. Вітгенштайн приходить до того, що: "... справді є певний сенс, в якому у філософії можна говорити про "Я" не психологічно. "Я" виступає у філософії внаслідок того, що "світ є моїм світом. Філософське "Я" не є ані людиною, ані людським тілом чи людською душею, яку трактує психологія, воно є метафізичним суб'єктом, межею, а не частиною світу" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 72].

За Л. Вітгенштайном: "Немає суб'єкта, який би думав, уявляв" [Там же. – С. 71]. "Вірно те, що суб'єкт який пізнає не знаходиться в світі, що суб'єкта який пізнає не існує" [Вітгенштайн Л. Дневники 1914–1916 / под общ. ред. В. А. Суровцева. – М. : Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009. – С. 142]. В своїх щоденниках філософ пише: "Чи не виявляється

суб'єкт який уявляє, в кінці кінців, чистим забобоном?... Уявляючий суб'єкт є, мабуть, порожня химера" [Там же. – С. 134].

Суб'єкт не знаходиться ніде в світі, але він є межею світу. "Суб'єкт не належить до світу, а є межею світу. Де у світі можна помітити якийсь метафізичний суб'єкт?" [Витгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 71].

Немає суб'єкта який думає, пізнає, уявляє, але "...воліючий суб'єкт існує" [Витгенштайн Л. Дневники 1914–1916 / под общ. ред. В. А. Суровцева. – М. : Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009. – С. 134]. За Л. Вітгенштайном "волю – це установка суб'єкта по відношенню до світу" [Там же. – С. 143]. Суб'єкт є воліючим суб'єктом Він виступає носієм етики. (Згадаймо, що в листі до Л. фон Фікера, Л. Вітгенштайн наголошував на тому, що "Логіко-філософський трактат має етичну ціль.") "Якщо волі немає, то також не існує того центру світу, який ми називаємо "Я" і який є носієм етики. Добре і зло – це по суті, тільки Я, а не світ. Я, Я – ось що глибоко таємниче!" [Там же. – С. 134].

Отже, суб'єкт, за Л. Вітгенштайном, це метафізичний суб'єкт, він не є ні психологічним, ні емпіричним, він не є таким що пізнає, думає чи уявляє, це не людина, не людське тіло чи людська душа, (яку трактує психологія), він не знаходиться ніде в світі, а є лише його межею. Такий суб'єкт, за Л. Вітгенштайном, може тільки воліти.

Метафізичний суб'єкт пов'язаний зі світом не пізнавальним, а етичним відношенням. Етика за Л. Вітгенштайном трансцендентальна і вона "повинна бути умовою світу, подібно до логіки" [Там же. – С. 131].

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

Ж. БОДРІЯР: СИМУЛЯКРИ І СИМУЛЯЦІЯ, АБО ВІДСУТНІСТЬ ОНТОЛОГІЇ

*"Теперь уже нельзя утверждать, что неизменное
есть истина, подвижное – видимость пребывающего,
временное тождественное вечной идее; это невозможно
обосновать даже ссылаясь на отчаянно смелые
заявления Гегеля о том, что временное Dasein в силу способности
уничтожать, присущей его понятию, служит вечному, как оно
проявляется в вечности уничтожения".*

Т. Адорно "Негативная диалектика"

Відразу зауважмо: відсутність (картографічна спроба опису Ніщо) в цьому контексті означатиме собою від-далення, від-сторонення (як певна дезорієнтація; і це не Кантове "що означає орієнтуватись у думці": recht-unrecht, це – жах від усвідомлення того, що стосовні до своєї тілесності сторони світу – хвороблива примара свідомості), втрату онтологією сутності. Від-сутність. Симуляція – це вдавання, тихий та лицемірний сміх над власним буттям. Я існую (є), однак граю в небуття: відбуваєть-

ся підміна понять. Можна вищевказане назвати крахом естетики, її падінням з аналогією до гріхопадіння першої людини. Проте тут відсутній гріх в його юдео-християнському тлумаченні. Гріх – це неприйняття того, чого насправді не існує. Або, радше, за Бодріяром, – нігілізм зникнення. Тому Ніцше, як пророк європейського нігілізму, відтепер постає як коливання інтерпретацій на межі хвороби та симуляції хвороби. При чому хвороба не набуває ознак психічних розладів, це може бути повсякденний біль: в зубах, в суглобах від зміни погоди тощо. В системі блукаючих симулякрів і симуляцій Ніцше вже майже не існує. Є його портрет, на якому постать Ніцше ніби прихована за його вусами. Подібно до цього Максим Горький віднедавна почав існувати в просторі символічних сприйняття більше як отрута, якою його нібито отруїв товариш Сталін, а не як автор "Моїх університетів" та "Життя Кліма Самгіна". Принцип асоціацій залежить, як виявилось напоказ, більше від фізіологічних процесів, аніж від життя духу.

Досвід сучасної людини в більшості своїх варіацій залежить від гносеологічного концепту ЗМІ (їх настанови, і ця настанова не природна як могло би здатись наївному Гусерлю з його вірою у провіденціалізм і telos, вона – культурний симулякр). Спочатку створюємо карту країни (скажімо, Іраку), а потім цей самий Ірак, якого не існує, уподібнюємо до його самототожності з картою. Ось формула комплексу феноменологічних редукцій ХХІ століття. Подібно до цього можна навести приклад, що його запропонував Імануїл Валерстайн в невеликому за обсягом есе "Чи існує в дійсності Індія?": це питання лише на перший погляд видається абсурдним. В сучасному світі існує політична організація (організм), котра іменується Індією, відповідно, Індія існує. Проте це питання не буде абсурдним, якщо ми поставимо його онтологічно, аналогічно середньовічній постановці питання про те, "чи існує в дійсності, насправді Бог". Якщо Індія справді існує як дійсність, яким чином ми можемо знати про це.

Онтологічний доказ (принаймні буття Бога) в класичній Європі залишився на папері "Критики чистого розуму". "Усвідомлення нами будь-якого існування... повністю належить до єдності досвіду, і хоча не можна стверджувати, що існування поза межами абсолютного неможливе, тим не менш воно [має властивість] передбачення, яке ми нічим характеризувати не можемо" [Кант *И*. Критика чистого розуму // Сочинения : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 3. – С. 454]. Якби (проте все, що в даному есе виписується – гіпотетично) ми насправді потрапили до сюжету (хоча хто після спростування трьох можливих доказів буття Бога Канта може з впевненістю переконати нас, що ми вже не в сюжеті) "451° за Фаренгейтом" Бредбері, то існування самого кенігсберзького професора Канта залежить від традиції і звичаєвості. Втра- та або ж відчуження професорів від університетів, тобто, порушення онтології дійсного, а не можливого і відсутнього, призвела би до ситуації, де Кант – можливий із світів в світі-симулякрі, і без гарантії на кращий, на напередвстановлену гармонію Ляйбніца.

"Ми також Матфей, Марк, Лука та Іоанн.

Вони засміялися.

– Цього не може бути! – вигукнув Монтеґ" (Бредбері).

Песимізм, чи то пак безвихідь, Бодріяра змушує сказати інакше: не цього не не може не бути!.

У онтологічному дискурсі Бодріяра, як, втім, і в інших онтологіях постмодерну, буття урівнюється не з видимістю (як це почасти невірно розуміють поціновувачі "оптичних стратегій"), а з буттєвістю, тобто, власною ймовірністю. Онтологія постмодерну стверджує, що сучасний суб'єкт втілює собою власну ймовірнісну множинність; він, як і буття, що оточує його, мінливий і багатоликий. Ось чому зараз, з точки зору філософів postmodernité, безглуздо, та й неможливо адекватно описувати сучасну реальність класичними засобами і термінологією. Цьому універсуму з необхідністю повинна відповідати нова, трансформована онтологія – "онтологія відгалужень". Буття знаходить нову якість: нескінченності, рівноможливості всіх смислових інтерпретацій, що розуміються як серії відгалужень, як процес, що не має ні начала, ні середини, ні кінця. Відгалуження, за Бодріяром, означає безперервне випробування присутності суб'єкта в його співвідношенні з об'єктами, безперервне випробування гіпотетичними смислами, що входять в осучаснене буття на правах реальності. Але ця онтологічна реальність смислової ймовірності і множень навряд чи може бути описана в термінах декартівської, кантівської або геґелевої думки. Швидше, вона має пряме відношення до сучасної форми онтологічного нігілізму.

У випадку з прогнозами Бодріяра (які, маємо надію, не справджуються) іманентність приречена на самознищення в силу того, що вона (іманентність) жива, оскільки в "спільноті споживання" розуміння психофізичної структури як Leib – перепона, що має бути усунена.

В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС СУЧАСНОСТІ: ВІТЧИЗНЯНА ФІЛОСОФІЯ II ПОЛОВИНИ ХХ ст.

Починаючи з середини – кінця 80-х років минулого століття неодноразово піднімалось питання про роль представників вітчизняної філософії (П. Копніна, В. Шинкарука, І. Бичка, М. Поповича, С. Кримського, В. Горського, В. Табачковського та ін.) в процесі "гуманізації" змісту та форми філософських досліджень у межах того загального простору, що раніше описувався поняттям "радянська філософія", а нині розуміється як "українська філософія", про їх переорієнтацію на проблематику екзистенційно-антропологічних основ людського буття, про звернення до феномена духовності та духовно-гуманістичних вимірів існування окремої людини і соціуму, загалом антропологічної природи філософського осягнення дійсності. Фактично "світоглядний" аналіз цієї філософської

традиції, яка дійсно може вважатися "вітчизняною" (адже і до проголошення незалежності України і після, ми маємо справу з єдиним простором думки, який органічно поєднувався і досі є пов'язаним з тими філософськими дослідженнями, які відбувались в Росії), тобто українська та російська філософська традиція, дозволяє максимально чітко продемонструвати, що морально-гуманістичні параметри особистості лежать в площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, то необхідно починати саме з духовності. З цього погляду, духовність не є антитезою тілесності і не тотожна душевності. Принагідно зауважу, що в розвитку християнської традиції українська, як і російська, філософія завжди виходила з троїстої людської сутності: тіло-душа-дух; причому ця троїста парадигма складається ніби з двох сутностей – єдністю душі і тіла у людському організмі та поєднанням душевно-тілесної конституції людини з духовним началом, освітлюючим і осмислюючим інстинкти тілесних потреб і стихію душевних пристрастей.

Але, поряд з цим аспектом філософсько-наукової спадщини представників вітчизняної філософії, "сучасний" характер їх філософування (в значенні постійної актуальності тих проблем, що були ними поставлені і тих рішень, що були запропоновані цими мислителями) значною мірою проявляється в тому, як трансформувалось загальне ставлення до історико-філософського процесу і тих можливих методологічних підходів, які дозволяють уявити його не стільки як історію гадок та автономних концепцій, скільки як необхідну складову існування і філософії і, власне, людини. В цьому сенсі, саме започаткований нами у межах вітчизняної філософії спосіб визначення філософії як історії філософії дозволив кристалізуватись тому, що нині може бути охарактеризовано як парадигмальний підхід у вивченні історії філософії. Його основу складає визнання того факту, що лише в кінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання стає можливим зробити загальний висновок про специфічність філософського змісту кожного з його історичних етапів – античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; середньовіччя – як картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі та тіла людини, конфлікт Божественного та земного, конфлікт доброчесності та гріховності тощо); Новий час – як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальності шляхом матеріалістичної редукції духу до природи або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, сучасна філософія демонструє спроби "рівноправного" поєднання духовної та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), людського існування – "екзистенції" (екзистенційна філософія), практики (К. Маркс, прагматизм); є й деякі найновітніші ідеї (філософія постмодернізму, якоюсь мірою "комунікативна філософія" та ін.), які виявляють претензії на створення новітньої (так би мовити, "постсучасної") філософської парадигми.

Дійсно, методологічний аналіз специфіки історико-філософського процесу на обґрунтованих П. Копніним, В. Шинкаруком, В. Горським, С. Кримським, І. Бичком, М. Поповичем теоретичних засадах дозволяє стверджувати, що історія філософії є такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному – порівняно з іншими історіями знань – відношенні до висхідної, "материнської" сфери – самої філософії. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану взаємну проникність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми. Парадигмальне розуміння історії філософії та історико-філософського процесу не дозволяє застосовувати класичну схему історичного розвитку науки, коли він описується виключно в термінах накопичення знання та сили, про що свого часу писав Ф. Бекон. Тобто, якщо ми говоримо про зняття в історико-філософських парадигмах конкретики окремих систем, то це зовсім не означає зняття, поглинання вищими системами нижчих. Філософія як світогляд та як думка про вічне має таку ступінь незалежності від часу, що здатна дійсно бути вічною. В модальності історії думки неминує збереження лінії часу, до якої прив'язуються люди і системи – це, знову ж таки, необхідний атрибут підручника, за яким, проте, не повинний бути втраченим історичний зміст філософії. В цьому її парадокс – Платон або І. Кант можуть виявитись у чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Теж саме не меншою мірою стосується і представників "київської школи філософії", які в багатьох аспектах є навіть більш радикальними та "сучасними", ніж чимала кількість формально сучасних вітчизняних філософів. 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 вітчизняної 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 вітчизняної філософії – це не ізольований феномен, до якого збираються мислителі за ознакою незакінченості життєвого і творчого шляху. Сучасна вітчизняна філософія – це вся сукупність живих, сучасних (в силу їх необхідності) ідей, незалежно від часу їх виникнення та авторства, – або артикульованих сучасними вітчизняними філософами.

Отже, як бачимо, історія вітчизняної філософії пов'язана з філософією як світоглядом не тільки через її минулі, давно вже неіснуючі стани, як це іноді спрощено розуміється коли йдеться про історичний аспект реальності. Історія вітчизняної філософії другої половини ХХ століття не є просто "архівом" філософських текстів минулого, – філософи кожного нового покоління активно вчитуються в тексти своїх попередників. Саме в цьому контексті історико-філософського повернення до минулого як способу існування "філософської сучасності" слід визнати, що процес

руху вітчизняної філософії другої половини XX століття – початку XXI століття цілком справедливо може бути описаний як специфічна діяхронічна синхронізація нашого філософування з філософією П. Копніна, В. Шинкарука, І. Бичка, М. Поповича, С. Кримського, В. Горського, В. Табачковського, Л. Губерського, А. Конверського, В. Андрущенко, Є. Андроса та ін. – всіх тих, хто втілював і досі втілює в собі загальний образ вітчизняної філософії.

Підсекція **"ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"**

І. А. Бершадська, студ., КНУТШ, Київ

АНТИДОГМАТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ СУФІЗМУ

Мислителі суфії ідеальною вважають вільну від догматів релігійної доктрини поведінку. Тому, суфійські практики досить часто суперечать традиційним приписам ісламу і видаються єретичними. Суфії безумовно приймали формулу "Немає бога, крім Аллаха і Мухаммад – пророк його", однак їх трактування істотно відрізнялося від традиційного. В суфізмі релігійному монотеїзму протиставлялося в значній мірі пантеїстичне розуміння Бога і світу створеного. Суфії схильні вбачати у Мухаммаді не лише "посланця божого", але і деяку космічну силу, життєтворчий дух абсолютного буття – "реальність Мухаммада" (ал-хакіка ал-мухаммадія). Посилаючись на хадис, згідно якого Він говорить: "Я був Пророком, навіть тоді, коли Адам був ще глиною і водою", ібн Арабі і його однодумці стверджують, що хоч історична хронологія свідчить, що Мухаммад був останнім із пророків, він у той самий час – вічно випромінюване божественне світло (нур).

Містики-суфії виступають за "пряму розмову" між Богом і віруючим; визнають необхідність виконання молитви. Але, якщо для правовірного мусульманина п'ятиразова щоденна молитва – ключ від раю, то для суфія вона не носить такого прагматичного сенсу. У ній передається крик душі, що страждає від бажання єдності з Богом, тому далеко не всі суфії визнають важливим регулярне промовляння молитви; деякі надають перевагу мовчазному зверненню до Бога, що не повинне зводитися до прохання. За суфійськими уявленнями, випрошування благ є аморальним та постає як певні торгово-обмінні відносини. За висловом ібн Арабі, Бог не дає тому, хто проголошує молитву нічого, що не витікає з його власної людської сутності. Необхідність тайної бесіди з Богом в кінцевому підсумку виявляється другим "я", і молитва власне обертається внутрішнім діалогом: прославляючи те, у що він вірить, віруючий прославляє себе.

Більшість суфіїв надавали перевагу "вільній молитві" (дуа) на проти- вагу намазу і особливо згадуванню імені бога (зікр). Саме зікр вважаєть- ся специфічною формою поклоніння, основа якої міститься в багатьох аятах Корана. Ісламський містицизм розрізняє два типи зікр: один – про- голошення імені Аллаха вголос, інший – в мовчанні. У першому випадку суфій намагається досягти певної постави дихання, що доводить його до стану екстазії, цьому також сприяють музика і ритмічні рухи. Су- фії, що виступали за мовчазний зікр посилались на вислів Пророка: "Ти звертаєшся не до глухого і не до Відсутнього, а до Чуючого, який скрізь з тобою"; а тому недоречно голосно проголошувати ім'я Бога.

Специфічної форми набуло і ставлення суфіїв до хаджу. Вони не вважали Каабу вмістилищем Божественного Духу, оскільки істинне свя- тище – серце віруючого: "Якщо ти шукаєш Бога, шукай Його в серці своїм. Він не в Єрусалимі, не в Мецці, не в хаджі", – писав турецький містик Юнус Емре. Інакше кажучи, паломництво має бути спрямованим не на зовні, а в глибини власної свідомості, душі.

Досить радикальними є міркування суфіїв щодо дотримання посту в місяць рамадан і виплати закята. Пост сприймався суфіями як обов'яз- кова умова виконання їх містичної практики. Крім того, вони не обмежу- валися постом лише в місяць рамадан та іноді постились через день протягом року (саум дауді). Перші суфії взагалі проповідували культ голоду, стверджуючи, що утримання від їжі "перетворює темряву серця у світло", відкриває доступ духовному насиченню, що сходить від Бога.

Посилаючись на слова Пророка "бідність – моя гордість", суфії вва- жають, що байдужість до матеріальних благ є необхідною умовою всту- пу на шлях – "той, хто не володіє факар, тобто не бідний, той не суфій". Не випадково в мусульманських країнах слово "факір" ототожнюється з поняттям "суфій".

В цілому дотримання шариату вважається обов'язковим для першо- початкового ступеню самовдосконалення. Суфії мають надію досягти єдності з Абсолютом через осягнення власного "я" та божественного в собі, Істини. Шаріат виступає законом в світі буття, в світі явного, для входження у світ таємного належить пройти шлях – таріка. Орієнтиром тут слугує "Досконала людина" (аль-інсан аль-каміл). Джалаледдін Румі стверджував, що "дари Божі" спочатку зійшли на Досконалу людину Му- хаммада, а від нього поширились серед інших людей. Однак необхідно зауважити, що на відміну від ібн Арабі, в якого Досконала людина вико- нує метафізичну функцію, в уявленнях більш пізніх суфіїв на передній план виступають релігійні функції, аль-інсан аль-каміл як посередник між богом і людиною. Рівня Досконалої людини можуть досягти як про- роки, так і святі – "валі" (в контексті суфізму – "близький до бога"), в пев- ному сенсі народний варіант Досконалої людини. Для більшості послі- довників суфізму, зазвичай простих людей, в цьому сенсі орієнтиром виступав "святий" – наставник, чия поведінка вважалась зразковою і якого намагалися наслідувати.

У питанні напередвизначеності відбувалася спроба поєднати всемогутність Бога і свободу волі людини. Визнання повної напередвизначеності дій людини спростовувало б стремління до самовдосконалення. Згідно з ібн Арабі, всемогутність Бога виявляє себе в тому, що Він завжди дарує творінню своєму його дійсність. Великий шейх вбачає основу для визнання свободи волі людини в тому, що остання постає "вмістилищем" дарованих Богом можливостей, котрі повинна реалізувати самостійно: "Від Бога тільки витікання Буття на тебе, а твоє власне рішення (хукм) виходить з тебе. Так що хвали і засуджуй винятково себе самого".

Джалал ад-Дін Румі говорить в "Маснаві" про те, що Бог випробовує людину аби виявити її істинну доброчинність, адже цнотливість сама по собі без спокус нічого не варта. Зло і добро необхідні також, щоб продемонструвати всеосяжність абсолютного Буття. Однак зло суфії не відносили винятково до суб'єктивної категорії. Їм властиве діалектичне розуміння добра і зла як прояву об'єктивної реальності Бога. Добро і зло виступають як об'єктивні прояви парних божественних атрибутів: милосердя і помсти. Вони суть результату бажання всевишнього маніфестувати себе, тобто в певному сенсі детерміновані. Суфії намагаються вирішити проблему, пояснюючи, що хоча добро і зло об'єктивні, але людина вільна у виборі. Сатана з погляду містиків не є ворогом божим, а його союзник у справі випробовування людини. Можливість вільно робити вибір Румі порівнює з "капіталом" ("сармая"), який приносить користь тому, хто ним вірно керує, а той, хто ним зловживає буде покараний в Судний день.

Отож, містичне вчення суфіїв розкриває суть досягнення єдності людини з богом не суто раціональним шляхом, а за допомогою почуттів, серця. У відданій любові до Бога людина знаходить і свою сутність. І Бог відплачує любов'ю людині за її стремління: "Мій бог – любов. Любов до тебе – мій путь". (ібн аль-Фарід). Переживання спілкування з Богом, любов до Бога завжди дуже інтимні, індивідуальні. Вони не повторюються, не постають як певний науковий факт, що можна перевірити: це кожного разу нове невимовне переживання. Але в ньому народжується почуття самості – особистості: людина добровільно і віддано служить Богові і лише Він може судити про сенс її служіння.

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

КЛЮЧОВІ ВІДМІННОСТІ ПЕРЕДУМОВ ВИНИКНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ В СТАРОДАВНІХ ГРЕЦІЇ, ІНДІЇ ТА КИТАЇ

Актуальність дослідження витоків виникнення філософії аргументована низкою питань, що належать до числа нагальних для сучасного історико-філософського дискурсу. Це, зокрема: в чому полягає специфічність філософського знання? які критерії філософічності потрібно визнати для

окреслення джерельної бази історії філософії? якою має бути методологія дослідження філософії Стародавнього світу? наскільки обґрунтованим є протиставлення "східних" та "західної" філософських традицій?

Осередком виникнення філософії переважна більшість сучасних дослідників визнає не лише культуру Стародавньої Греції, але й Стародавньої Індії та Стародавнього Китаю. Водночас, ми не маємо підстав для ствердження генетично-дифузного зв'язку між цими подіями. Також суперечливим є питання про можливість відшукування елементів взаємовпливу між духовними традиціями Стародавнього світу. Тому обґрунтованою нам видається настанова дотримуватися принципу полі лінійності у історико-філософському зверненні до цілком самобутніх та оригінальних процесів формування філософських традицій Стародавньої Греції, Індії та Китаю.

Невід'ємною складовою міфологічного світогляду є очевидність тотальної спорідненості усього в світобудові. Сенса кожної події досягається інтуїтивно, за аналогією зі змістом міфів, які містять розповідь про унікальні, але повчальні історії з життя богів, божественних сил та людей. Для людини, що сприймає себе та світ навколо під впливом міфології, Всесвіт завжди постає зрозумілим, близьким та олюдненим. Філософія ж – це, передусім, результат формування нового світовідчуття, носії якого повсякчасно відкривають для себе нові обрії невідомого і незрозумілого. Філософування є результатом усвідомлення незбагненності або суперечливості того, що, здавалося б, є відомим з погляду міфічного пояснення.

Втіленням зародження філософської думки в Стародавній Греції став потужний розвиток елементів раціонального мислення, обґрунтування та доведення його висновків. Виникнення філософії еллінів стало основою формування європейської науки з її ідеалом об'єктивної істини, як беззаперечного орієнтира та головного критерію оцінки успішності дослідницької діяльності. Натомість визначальною основою філософської творчості мислителів Стародавньої Індії ми можемо визнати їх розуміння мети власних пошуків, яку нам не слід намагатися зрозуміти як досягнення відстороненої, абсолютної та всезагальної істини. Індійська філософія репрезентує повсякчасну єдність теорії та практики, причому остання завжди визнавалася першочергово-значимою. Мета філософування у культурі Стародавньої Індії – це особистісний вихід на новий якісний рівень буття, звільнення від тенет сансари та досягнення істини як безпосередньо актуальної очевидності. Водночас, така специфіка не заперечує раціонально-пояснювального способу міркування та наявності повноцінного інтелектуального дискурсу в писемній спадщині Стародавньої Індії. Інша справа, що логічна доказовість та несуперечливість теоретичного обґрунтування духовних практик у контексті філософських пошуків індійців Стародавності визнавалися лише знаряддям, а не самодостатньою метою.

Так само, як і в Стародавній Індії у Стародавньому Китаї метою філософських пошуків є прагнення досягнути шлях, але не звільнення, а досягнення моральнісної та тілесної досконалості – як на індивідуаль-

ному, так і на колективному рівнях. Цим пояснюється спрямованість китайської філософії на розробку проблем виховання, самовиховання, ефективного управління та формування умов для суспільного порядку і можливості злагоди. А також, інтегрованість філософських засад світоставлення до праць, присвячених медицині, військовій справі, астрології, мистецтву тощо.

Роль філософії для культури та ідеології Стародавнього Китаю важко перебільшити. Представники конфуціанства, даосизму, легізму та моїзму не лише брали активну участь у суспільно-політичних процесах, але й формували панівну щодо решти наук філософську традицію. Натомість філософські розмисли мислителів Стародавньої Індії не містили потенціалу для впливу на формування стратегії державного управління, а їх автори не прагнули брати участь у боротьбі за владу. А от успіх намагань філософів вплинути на політичне життя Стародавньої Греції була далеко не однозначною. З одного боку, більшість з них мали власне уявлення про належний устрій держави, а з іншого, здебільшого їх зусилля втілити свої вчення на практиці зазнавали поразки.

Однією з найбільш самобутніх та оригінальних рис формування культури Стародавньої Греції, як свідчать археологічні дослідження, є цілком утилітарний статус писемності, що використовувалась для найбуденніших потреб обчислення кількості худоби та фіксації витрат. Натомість спільною, на перший погляд, є домінантна для культур Індії та Китаю роль сакральної канонічної літератури (*Веди*, "*У цзін*"). Однак маємо зробити низку уточнень. Якщо для Стародавньої Індії ведичні гімни – це не лише тексти, а можливість для брагманів-жерців завдяки їх виконанню, що складається з промовляння, співу та обрядових дій, досягати стану шруті (слухання) вед, які одвічно лунають, то для Стародавнього Китаю писемні пам'ятки епох Чжоу, Чунь-цю та оповитих легендами більш давніх періодів мають повчальне призначення. "*У цзін*" містить опис життя сакральних пращурів, які, зорієнтовані напученням Неба, спромоглися максимально досконало реалізувати належне, а отже сформувати взірці для наслідування.

Ю. В. Василенко, студ., КНУТШ, Київ
sati.1@list.ru

НЕВІДАННЯ (AVIDYA, MA RIG RA) ЯК ВИТОВА ІЛЮЗІЯ В ТРАДИЦІЇ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ

Згідно з уявленнями майстрів тибетського буддизму, розгортання проявів світу на всіх його рівнях уможливорюються через глибинну приналежність їх істинної природи до всеохоплюючого простору явищ Дгармадхату, що є пустотним джерелом тонкого світла можливості виникнення та зникнення. Будучи Основою Буття, цей первинний простір є вічною єдністю витокової чистоти та спонтанної присутності, в якій всі

явища відбуваються в стані пробудженого розуму. Останній ж мислить-ся як втілення енергетичного резонансу Дгармадхату та є присутнім у своїй видимій подрібленості на рівні індивідуальних існувань. За таких умов постає проблема "ідентифікації" невідання та самої його появи серед долученості Всесвіту до джерел істинності.

Невідання (*avidya*, *ma rig pa*) є першою ланкою в ланцюгу взаємозалежного виникнення (*pratitya samutpada*), що в процесі повного свого здійснення постає як рушій всього сансаричного існування. Його розгортання не здійснюється в часі, оскільки воно саме є причиною часовості. Будучи витоковою ілюзією, невідання запускає обертання щомиттєвих народжень та смертей в потоках забуття єдності справжнього стану свідомості з енергією первинного простору явищ. Зрештою, в Дгармадхату невідання ніколи не мало існування, оскільки випромінення світла в його аспекті спонтанної присутності не має подвоєності. Розкол виникає в момент невпізнання глибинної причини всіх проявів, оскільки світло, що тікає від себе, перетворюється на свою тінь.

Гедун Дандар зауважує, що моменти ланцюга взаємозалежного виникнення є моментами потоку індивідуального існування, і тому належать не індивіду, а потоку. Первинним фактором появи цієї витокової ілюзії є створення так званої "я-концепції", втім породження "хвилювання елементів" ілюзорного індивіда стає умовою забруднення всього потоку, а відтак ілюзії віддзеркалюються від ілюзій і відбувається втрата пустотного орієнтиру. Жам'ян Шадба наголошує на знищуючій силі невідання, що не є просто протилежною до відання, а перериває вільне проходження світла порожнечі через осердя речей світу. За деякими традиціями розрізняють вроджене невідання, що пов'язане із конституюванням "я" та того, що виявиться йому протилежним, та концептуальне невідання, що розгортається в процесах активності розуму з усіма її наслідками.

Проте згідно із вченням великого тибетського майстра Лонгчена Рабджама, ілюзорність в своєму абсолютному вимірі породжує саму нереальність проявленої Основи Буття, і вже на рівні відносному виникає спосіб появи всього існуючого. Невідання, "*ma rig pa*", є запереченням корінного усвідомлення "*rig pa*" і постає причиною розриву із Дгармадхату. Втім на істинному рівні про жоден розрив не може йтися, оскільки безмір первинного простору явищ все охоплює собою, в тому числі й ілюзорне своє заперечення.

Лонгчен Рабджам здійснював класифікацію "*ma rig pa*" на три прогресуючі фази. Першим виникає невідання єдиної сутності, споріднено-сті всього з усім в Основі Буття. Цей рівень є первинною відсутністю усвідомлення. Наступною фазою є так зване співвиникаюче невідання, що полягає в розділенні на суб'єкт та об'єкт. На третьому етапі реалізується концептуалізуюче невідання, що ще глибше викривлює прозору поверхню космічного дзеркала. Водночас виокремлення цих трьох фаз є так само наслідком діяльності затьмареного розуму, і коло ілюзій виявляється замкненим. Залишаючись неіснуючими, "*ma rig pa*" перекриває

вільні сфери реалізації трьох вимірів Основи. Концептуальне невідання затьмарює істинне бачення її пустотної сутності, співвиникаюче невідання перешкоджає явищам виникати в потрібний час в потрібному місці, оскільки порушується реалізація осяйної природи первинного простору та його спонтанної присутності.

Невідання єдиної сутності порушує вияв всеохоплюючого енергетичного резонансу, відтак на рівні індивідуальних потоків відбувається загашення духовного потенціалу. Це стає причиною того, що глибинне усвідомлення ("rig pa") не може визріти в "Плід Просвітлення" навіть за умов беззаперечної тотожності його із Основою Буття та її енергетичною квінтесенцією. Тому ключовим стає момент "впізнання-пригадування" ("dgerpa") чистих проявів джерел істинності та гармонії всесвіту. Зрештою, відмінності між Дгармадхату та кінцевими її випромінюваннями має місце лише на рівні індивіда, котрий в будь який момент сансаричних перетворень має змогу досягти "еволюції в просвітленному стані" через постійну зануреність до вічних основ свого єства, яке виявляється "розлитим у просторі" та єдиним із душею всесвіту. Тому традиційним є уявлення про те, що із невідання виникають живі істоти, котрі добровільно приречені блукати між ілюзіями світів, в той час як Будди з'являються в результаті знання власної природи самоіснуючої пробудженності.

***Т. В. Данилова, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіП України, Київ
danilova_tv@ukr.net***

ЦИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ДАВНЬОКИТАЙСЬКОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Давньокитайська картина світу не сфокусована на людині. В її основі – єдиний неподільний Космос і всі його прояви. Платонівського протиставлення світу ідей і світу чуттєвих речей просто не існує. Світ є не творінням Бога, а розгортанням з самого себе, з власного потенційного існування, оскільки для китайської культури неприйнятна ідея трансцендентних богів або єдиного Бога-творця. Космос і є видимим єдиним Богом. Давньокитайський світ не розрізано навпіл на вічний дух і матерію, котра існує тимчасово.

В основі світобудови не матерія і не свідомість, а життєва енергія, яка називається Ци (Кі, Чі). Ци – це життєва сила, що надає подиху всім формам Всесвіту, вібраційна компонента існуючого, безперервний життєвий потік на молекулярному, атомному і субатомному рівнях. Для китайців здоров'я – це "природна Ци", життєздатність – "високоякісна Ци", приязність – "мирна Ци". Все, що існує у світі, є Ци та її стани. Ци є динамічною силою; це не субстанція західноєвропейської філософії Нового часу, а грандіозна вітальна сила, що пронизує весь Космос, власне вона і є Космосом. Все існує завдяки її перетворенням: як вода може стати паром чи льодом, так і енергія Ци при згущенні стає матерією, а при розрідженні –

духом. Давньокитайська онтологія – це онтологія процесів, а не речей, оскільки кожна річ і є процесом. Таким чином, між матерією і духом не існує нездоланної межі, вони є різними модусами єдиної Ци.

Закони руху енергії Ци однакові як для Космосу загалом, так і для людського тіла. На нашій планеті вона рухається за ходом меридіанів, які називаються "драконовими жилами (лініями)". У місцях, де меридіан підходить близько до поверхні землі, ґрунт родючіший і клімат сприятливіший для життя. У тих же місцях, де енергії Ци мало, земля схожа на пустелю. В тілі людини Ци циркулює в енергетичних каналах, наповнюючи його життям. В основі будь-якої хвороби є порушення циркуляції Ци, яку відновлює досвідчений лікар. На цьому базується традиційна китайська медицина, яка тісно пов'язана з даосизмом. При народженні людина отримує свою частку енергії Ци, яка називається переднебесною. Ця "справжня" енергія з роками виснажується, що призводить до старіння і смерті. Протягом життя людина поповнює свою Ци в процесі дихання, харчування, спеціальних практик. Смысл самовдосконалення у даосизмі полягає, в тому числі, і в поповненні переднебесної енергії післянебесною. Це має призвести даоса до таких радикальних змін тіла і свідомості, що він зможе позбутися звичних рамок тілесності і духовності, реалізувати "тіло світла" й досягти безсмертя.

Філософ династії Сун Чан Цай стверджував, що всі оформлені речі – це буття, а все буття – це Ци [Ira E. Kasoff. The Thoughts of Chang Tsai (1020–1077). – Cambridge University Press, 1984]. Енергія єдиної Ци трансформується у множинне в залежності від циклу розвитку. Ци конденсується в момент виникнення оформленого буття і розріджується, коли це буття повертається до небуття. Творча сила Ци полягає у здатності перетворюватися на конкретні речі, тобто переходити від одиничного до множинного. Китайська космологія розуміє Ци як Ян Ци та Інь Ци. Інь та Ян завжди доповнюють одне одного і знаходяться у постійній взаємодії, яка є як процесом виникнення, народження, так і процесом знищення, смерті. Ян Ци стає Небесами, Інь Ци – Землею. Це не дві опозиційні сили, але єдиний континуум творення. На думку Лао-цзи, невизначеність породжує визначеність, вічні об'єкти переходять у нову якість, зароджується новий актуальний світ. "Дао є туманним і невизначеним. Проте його туманність і невизначеність містить у собі образи. Воно туманно і невизначено. Проте в його туманності й невизначеності приховані речі. Воно є глибоким і темним. Проте в його глибині та темряві приховані найтонші часточки. Ці найтонші часточки мають вищу дійсність та достовірність" [Лао-цзы. Дао Дэ Цзин / пер. с древнекит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt>. – розд.21].

Дао містить у собі протилежні тенденції, такі як розвиток і занепад, жорсткість і м'якість, войовничість і миролюбство. Світ створено через боротьбу протилежних начал, а в результаті досягається гармонія. Як єдина Ци конденсується і розріджується, так визначеність і невизначе-

ність створюють гармонію. Небуття (невизначеність) завжди стає визначеністю. Дуже важко досягти невизначеність Неба и Землі, значно легше усвідомити певні форми. Невизначеність і визначеність – це дві тенденції, які змушують речі змінюватися, оскільки це одна й та сама Ци, єдине ціле, що проявляється двоюко. Рух Ци від одиничного до множинного і від множинного до одиничного відбувається кожної миті. Світ виникає і зникає одночасно. Множинні речі змінюються, перетворюються на одиничне, яке має масу потенційних можливостей, з яких актуалізується лише одна. Множинне та одиничне – це лише різні модуси сприйняття світу.

Отже, давньокитайські мислителі розуміли існування як безперервний процес трансформації Ци, що має джерелом руху комплементарні сили. Цей процес можна описати циклічно: розквіт та занепад, конденсація та розрідження, життя і смерть. Все існуюче – це континуум, в якому кожний аспект знаходиться у процесі трансформації, що визначається його власним імпульсом і умовами, в яких він знаходиться [Hall D. L., Ames R. T. Thinking Through Confucius. – Albany : State University of New York Press, 1987].

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

ПРОМОВА ЯК КОМУНІКАТИВНА СУТНІСТЬ І ЇЇ РОЗУМОВЕ ОСЯГНЕННЯ В КАЛАМІ

Розуміння промови як *сутності комунікативної* (на відміну від речі як *сутності втіленої*) виявляється в ранній ісламській релігійній філософії, *калами* ("промова"), зокрема, у вченні мутазилітів, у контексті розгляду питання про єдність божественного повідомлення (Слова Аллаха, котрим є Коран), котре, у свою чергу, розглядається як невід'ємна складова питання про єдність Аллаха. Остання розуміється в *каламі* не лише у кількісному, але й у якісному сенсі: божественні атрибути (якості) тотожні сутності Аллаха, вони нічого не додають до неї й нічого в ній не змінюють. Кожна з цих якостей повністю виражає сутність Аллаха. Але саме тому Аллах не є втілений у Своїх якостях, а отже, й у Своєму *Слові*, котре також є атрибутом Аллаха. Але Коран, як Слово Аллаха, є Його Одкровенням, в якому Він відкриває Своє вчення людям, відсилаючи їм його, через Свого пророка, – як певне послання, або повідомлення, котре ті повинні отримати, тобто зрозуміти. Це послання надсилається й отримується не як річ, а як промова, – тобто в акті її зчитування з певного носія, в якому вона певним чином є зафіксованою. Таким носієм є Коран. У *каламі* ставиться питання про те, чи існує промова незалежно від носія, або ж вона існує лише у певному з'єднанні з носієм, призначеним для такого з'єднання? Тобто, чи інтенціональне спрямування промови вже є актом її відсилання, або ж акт відсилання промови до певного адресату, як щось відмінне від її інтенціонального спрямування, зго-

дом *додається* до вже у певному сенсі готової (але ще не відісланої) промови, надаючи їй, таким чином, статусу остаточної завершеності? Інакше кажучи: чи *відіслане* послання відрізняється якось від (ніби) того ж самого послання, але ще *не відісланого*? Якщо промова створюється одразу як відіслане повідомлення, тоді, на думку мутазилітів, Коран одразу був створений й існував певний час як *відіслане*, хоча й *не отримане*, повідомлення. Так вони намагалися спростувати можливість сприйняття акту відсилання божественного повідомлення як якогось додаткового акту, яким до цього повідомлення щось у певний момент додається, через що воно не може вважатися як щось єдине. Проте залишається питання, чи не додається до повідомлення щось відмінне від нього як такого в акті *отримання* цього повідомлення?

Позаяк повідомлення розуміється мутазилітами як промова, то отримання його розуміється ними як *промовляння*, котре, як спосіб *вираження*, є сутнісно відмінним від *втїлення* як способу *фіксації*. Втілене повідомлення доставляється й отримується (сприймається) як *річ*. Щоб отримати річ, не потрібно нічого додавати до *самої* речі. (Щоб отримати річ саме як *річ*, у неї не потрібно вкладати якийсь *смысл*, тобто її не потрібно *осмислювати*.) Смысл отримання *речі* полягає в отриманні лише речі як такої, без додавання до неї *смыслу*, або розуміння цієї речі. Зовсім інша справа, коли *смысл* отримання речі полягає в отриманні *змісту* цієї речі. У цьому випадку має бути здійснений аналіз, або розумовий розтин цієї речі на її змістовну та незмістовну частини. Й у цьому випадку річ як така виявиться лише *носієм* певного змісту, відмінним від самого змісту. Тож адресат має тоді *сам* якимось чином *добути* цей зміст, для чого він має спершу його *дістати*. Для цього йому потрібна певна *вказівка* на *спосіб* досягнення цього змісту, котра не може бути *реально* включена в акт відсилання повідомлення, якщо він розуміється як відокремлений від акту отримання повідомлення. Розуміння мутазилітами повідомлення не як втілення, а як промовляння дозволяє їм ввести концепцію, згідно з якою Слово, що промовляється, *створюється* в момент, коли воно промовляється. Тому тут немає нічого *реального*, що доставляло б Слово від джерела до адресата. Таким чином, *реальність дистанції* (але не дистанція як така) від джерела до адресата з необхідністю *знищується*. Знищується саме *реальна* відмінність (або *реальність* відмінності) джерела повідомлення від адресату, але не їхня відмінність як така.

На відміну від сприйняття *речі* (або *реальності*), здійснення якого передбачає не апіорне моральне ставлення до неї, а апіорне *естетичне* ставлення, завдяки якому, власне, певний набір якостей виявляється в *цілісності* певного образу, котра, власне, й сприймається як певна річ, або як *реальність*, тобто як *завершена в собі форма*, сприйняття промови як такої (або *комунікації*) потребує певної трансцендентної дії, що полягає у певному апіорному моральному ставленні до даної промови як до повідомлення, тобто – до *інтенціональної спрямованості* на промову як на повідомлення, що має певну інтенцію, а саме

інтенцію бути сприйнятим певним чином. (Дія налаштування на сприйняття промови, тобто на певну *інтерпретацію* промови в акті її промовляння як певної інтенціональної цілісності, має *іншу основу*, ніж сама промова. Саме в цьому сенсі ця дія є трансцендентною.) Моральне ставлення – це налаштування сприймати промову так, як вона *має* бути сприйнята згідно з інтенцією її промовляння. Наявність такої трансцендентної дії є *підтвердженням* факту сприйняття промови, необхідним для її *завершення* й *утворення* як окремої, *атомарної*, у цьому сенсі, сутності. Трансцендентна дія *ставлення до* промовляння як до промови, що виражається в *розумовому осягненні* процесу промовляння як певної актуальної цілісності, є актом *фіксації* промовляння як промови, що *додається* до власне акту промовляння. Такої фіксації не потребує річ, яка фіксується в *природному*, а не в інтенціонально-розумовому, сприйнятті. Існування речі як такої є наслідком певної *природної диспозиції*, *спрямованої* на виявлення певного роду сукупностей як речей, тобто як апіорі позбавлених смислу сутностей. Але не існує *природної* диспозиції, що була б спрямована на виявлення певного роду сукупностей як *промов*, позаяк спрямованість на промову має бути апіорі осмисленою, тобто інтенціональною. Тому такі диспозиції мають бути *створені*, й вони можуть бути створені лише *інтенціонально*, тобто шляхом певного осмисленого налаштування на відповідний тип сприйняття. Лише наявність трансцендентної дії *вказує* на факт *сприйняття* промовляння як певної промови, тобто як такої сутності, що є інтенціонально спрямованою на здійснення певної дії. (Промова, на відміну від речі, не може існувати як "річ у собі", позаяк вона як така є *сутність комунікативна*, а не *сутність втілена*.)

Ю. Ю. Завгородній, наук. співроб., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
zavhorodniy@ukr.net

ЗВЕРНЕННЯ ДО ВЕДАНТИ СИЛЬВЕСТРА ГОГОЦЬКОГО

Професор Університету Св. Володимира С. Гогоцький (1813–1889) був другим після свого вчителя, також професора Університету Св. Володимира О. Новицького (1806–1884), серед українських істориків філософії, хто у своїх роботах звернувся до веданти – індійської релігійно-філософської школи.

На відміну від О. Новицького, С. Гогоцький звертається до веданти не в окремому історико-філософському дослідженні, а у статтях двох своїх довідкових видань: "Філософського лексикону" (1857–1873) і "Філософського словника чи стислого пояснення філософських та інших наукових висловів, які зустрічаються в історії філософії" (1876).

Аналіз змісту статей "Філософського лексикону" і "Філософського словника..." показує, що виклад учення веданти С. Гогоцький здійснював, спираючись на роботи європейських авторів, зокрема, на два дос-

лідження: "Про філософію індусів" англійського індолога Генрі-Томаса Кольбрука (1765–1837) і "Погляд на історію, літературу і міфологію індусів" англійського місіонера Уільяма Варда (1769–1823).

Окрему увагу він приділяє і джерелам веданти, але фактично, тільки "Брагма-сутрам" Бадараяни (V ст. до н. е. – II ст. н. е.) – одному з текстів потрібного канону веданти (прастхана-трайя), зміст яких стисло переказує.

У результаті створюється статичний образ веданти, якому або невластивий, або мало властивий розвиток, і який відповідає лише початковому етапу в історії цієї індійської релігійно-філософської школи. Стисла згадування С. Гогоцьким коментаря Шри Шанкари (IX ст.) на "Брагма-сутри" у межах одного речення, ситуацію не змінює. У той самий час як Кольбрук розглядає веданту динамічним утворенням, окремо звертаючи увагу як на її зв'язок з упанішадами, так і на погляди Шанкари і появу адвайта-веданти.

Тож звернення Гогоцького до веданти вкотре засвідчило його європоцентричне ставлення до індійської філософії, яке простежується не тільки у двох вищезгаданих довідкових виданнях, а й у "Вступі до історії філософії" (1871).

Ці свої європоцентричні історико-філософські обмеження по відношенню і до веданти, і до всієї індійської філософії С. Гогоцький сформував, значною мірою спираючись на погляди Гегеля на всесвітній історико-філософський процес. Найочевидніші текстологічні підтвердження даної тези зустрічаються у "Вступі до історії філософії".

**С. В. Капранов, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, Київ
s_kapranov@yahoo.com**

НІСІДА КІТАРО: ЯПОНСЬКИЙ ФІЛОСОФ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

Нісіда Кітаро (1870–1945) – найбільш відомий японський філософ ХХ ст. Його праці перекладені англійською, німецькою, французькою, іспанською, італійською, китайською, корейською та іншими мовами; його філософія привертає увагу численних дослідників в усьому світі, таких, як Дж. Гейсіґ, Р. Варго, Дж. Маральдо, Б. Стевенс, Ж. Трамблей, Р. Рауд, Ю. Б. Козловський, І. В. Безруков тощо. Заснована ним філософська школа Кіото є, поза сумнівом, найпотужнішою й найбільш оригінальною у філософській думці модерної Японії. В Україні, проте, його праці поки що привертають мало уваги.

Одна з проблем, яка часто виникає у філософських дискусіях – це питання визначення місця філософії Нісіди у координатах "Схід – Захід", або питання співвідношення "східного" і "західного" у його філософії. Підстави для цього дає саме визначення "японський філософ" (*ніхон тецуґакуся*), оскільки слово *тецуґаку* (філософія) в Японії позначає насамперед філософію західного ґатунку. Мало того, саме Нісиду вва-

жають засновником модерної японської філософії. Роком її народження прийнято вважати 1911 рік – рік виходу праці Нісиди "Дзен-но кенкю" ("Дослідження блага"). Виходячи з цього, Нісида постає як "вестернізатор", мислитель, який пересадив західну філософію на японський ґрунт. Власне, за це його суворо критикували на батьківщині в 1940-ві рр. К. Ю. Солонін, натомість, стверджує, що головною темою Нісиди була критика західної традиції з позицій "східного мислення"; "європейська... думка слугувала для Нісиди радше можливістю ясніше виразити основні інтенції буддійської думки, в лоні якої він був вихований" [Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. – 2-е изд. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 183–194]. Втім, більшість дослідників вважає, що головне у творчості японського філософа – синтез західної та східної думки. Проте природу цього синтезу вони тлумачать по-різному. Наприклад, Р. Рауд твердить, що, хоча філософія Нісиди й орієнтована на створення абстрактної системи (риса, вочевидь, західна), "у своїй просторово-часовій основі, проте, він залишається міцно вкоріненим в азійській традиції, яка не допускає відокремлення суб'єкта-спостерігача від світу, що спостерігається, і тим самим переводить просторово-часові концепти до онтологічної області. Така позиція ставить думку Нісиди між західним і азійським філософськими дискурсами, що робить його одночасно частиною обох і жодного з них" [Raud R. 'Place' And 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts In The Thought Of Nishida Kitaro And Dogen Kigen // Philosophy East and West. – 2004. – Vol. 54, № 1. – P. 29]. На думку І. В. Безрукова, значення філософії Нісиди у подоланні "суперечностей класичної філософії на основі злиття східної та західної парадигм", а відтак, "філософія Нісиди Кітаро виступає основою сприйняття світової філософії, позбавленої дихотомії Схід-Захід" [Безруков И. В. Нисида Китаро: сравнительный анализ японской и западной философии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.03 "История философии" / И. В. Безруков. – СПб., 2010. – С. 12].

Слід зазначити, що опозиція "Схід-Захід" є сама по собі дуже проблематичною, особливо після критики орієнталізму Е. Саїдом. Проте у випадку Нісиди поняття "Схід" має цілком конкретне значення: це східноазійська, китайсько-японська традиція (адже японський філософ не займався ані ісламською думкою, ані індійською у власному розумінні; буддизм його цікавив лише в японській версії). Відповідно правильніше говорити про співвідношення не "східного" і "західного", а традиційно-японського (або принаймні східноазійського) і західного у його творчості. Проте для адекватного розуміння цього співвідношення слід звернутися до біографії мислителя.

Традиційну східноазійську культуру Нісида Кітаро засвоїв ще в дитинстві. Він народився у родині сільського старости. Його дід був знавцем китайської класики, батько був талановитим каліграфом і мав приватну школу. Дід з боку матері також був освіченою людиною, мав доб-

ру бібліотеку. У школі Нісіда Кітаро вивчав китайську класику під керівництвом видатних вчених-конфуціанців Інокуці Мотоку та Міяке Сьотаро. Водночас він сам давав приватні уроки з "Мен-цзи", що свідчить про рівень знань, отриманий у дитячі роки. Конфуціанське виховання залишило глибокий слід в особистості мислителя: він вільно володів класичною китайською мовою, писав нею вірші в традиційному стилі; при нагоді цитував китайську класику у своєму щоденнику тощо. Усе це свідчить, що неправомірно зводити "східне" у творчості Нісіди лише до дзен-буддизму, як це нерідко трапляється. Натомість вплив конфуціанства на філософію Нісіди досі не досліджений належним чином.

Що ж до буддизму, то перше знайомство із ним філософ завдячує матері, ревній вірянці школи Чистої Землі. Зацікавлення дзен-буддизмом прийшло значно пізніше – завдяки близькому другу Нісіди, Д. Т. Судзукі. У 1891–1905 рр. Нісіда серйозно практикував дзен; його вчителями були відомі майстри – Імакіта Косен, Коґаку, Сецумон Ґенсьо та інші. У процесі цієї практики філософ пережив *кенсьо* – стан, подібний до саторі. І дзен, і буддизм Чистої Землі знайшли відображення у філософії Нісіди.

Західна культура увійшла в життя Нісіди доволі рано. У школі він вивчав англійську та німецьку мови, пізніше, в університеті, до них додалася ще французька й латина. У зрілі роки праці західних філософів Нісіда читав в оригіналі. Німецька ж мова посіла особливе місце в житті філософа: він викладав її багато років, нерідко записував нею у щоденнику важливі думки; вийшовши на пенсію, у вільний час він перекладав японською поезію Ґете.

Так само в юності Нісіда познайомився і з західною філософією. У шкільній бібліотеці він читав Геґеля й Канта; тоді ж він вирішив стати філософом. Студентом він слухав лекції Л. Буссе, учня Р. Г. Лотце, та Р. фон Кебера, друга Е. фон Гартмана. Професійна діяльність Нісіди як викладача філософії була пов'язана саме з західною філософією. Особливий вплив на розвиток його власних поглядів справили В. Джеймс і А. Берґсон, а також Аристотель, Кант, Геґель. Нісіда був першим, хто познайомив японців із феноменологією Гуссерля. Крім філософії, Нісіда також захоплювався християнством; до його кола читання входили Біблія, християнські містики, твори Достоевського. Отже, було би надмірним спрощенням вважати, що західна філософія для Нісіди була лише засобом; західна духовність була так само невід'ємною частиною його внутрішнього світу, як і конфуціанство та буддизм.

***О. В. Кіхно, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ***

ЦИВІЛІЗАЦІЙНА СТАДІАЛЬНІСТЬ ЯК ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА У ФІЛОСОФІЇ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

Історіософські погляди Шрі Ауробіндо Гхоша є, на наш погляд, необхідною ланкою між системою його ідей, зв'язаних з інтерпретацією ево-

люційного процесу взагалі і процесу індивідуальної трансформації на шляхах інтегральної йоги зокрема. Звертаючись до опису стадій розвитку східних і західних цивілізацій, Ауробіндо надає кожній стадії виразно психологічну інтерпретацію, підкреслено відмежовуючись від раціоналізму західної думки, хоча й бере на озброєння термінологію німецького теоретика Лампрехта. Ауробіндо виділяє 4 психологічні стадії розвитку будь-якої цивілізації. Це зовсім не випадково, адже він приймає тисячолітню теорію 4-х віків (юг) – Золотого, Срібного, Мідного і Залізного, які відігравали таку значну роль в індійській ведичній традиції. Ауробіндо, слідом за Лампрехтом говорить про **символічну, типологічну, умовнісну, та індивідуалістичну** стадії розвитку соціуму.

З нашої точки зору цілком доречно, враховуючи що Ауробіндо доволі механічно прийняв термінологію Лампрехта, іменувати 1-у **символічну** стадію **релігійною**. Ауробіндо відмічає, що домінанта релігійного світогляду – головна характерна риса 1-ї стадії розвитку цивілізації, це соціальна стадія, вважає він "завжди релігійна і активно образотворча у своїй релігії". "Символ тут є щось, що людина відчуває присутнім за собою, за своїм життям... – Божественне, Боги, ... приховану, живу і нез'ясовну природу речей". Ауробіндо звертається до декількох прикладів, щоб охарактеризувати **релігійну (символічну)** стадію. У Ріг Веді описаний ритуал заручин людської пари, але, як відмічає Ауробіндо, тут аж ніяк не йдеться просто про божественну санкцію весільної церемонії, як це може здатися дослідникові нашого часу. Для релігійних мислителів все перевертається на 180 градусів, "стає з ніг на голову" – в ритуальному гімні йдеться про череду заручень Сур'ї, дочки бога Сонця з різними богами, а людські заручини – зовсім другорядна справа. Божественні заручини тут не є декоративний образ або поетична орнаментация, яка прикрашає людський союз, а навпаки, людське є нижча фігура і образ божественного. У ведичній свідомості діє і творить божественне начало, а людське ніби "під'єднується" до цієї діяльності, бере участь в ній.

Друга стадія розвитку будь-якого суспільства, його Срібний вік – це **типологічна** стадія, яка створює великі соціальні ідеали. Власне моральні ідеальні принципи виходять на передній план, людина вже співвідноситься з ідеалом, а не з божественною істотою чи космічним Принципом. Не божественна істота прямо виражається в людині, а людина виражає ідею соціальної честі – честі Браміна, з її чистотою і благочестям, прагненням до вченості і знання, честі Кшатрія – мужності рицарства і гордого самообмеження, в комерційній надійності і благодійництві Вайш'ї, в вірній службі і покірності Шудри. **Типологічна** стадія переходить закономірно в **умовнісну**. Зовнішні форми і ритуали і в релігійному і в громадському житті домінують над суттю, вони позбавлені справжнього етичного змісту і психологічного переживання, касти стають справді економічними категоріями, жрець маскується під іменем Браміна, аристократ і феодалський вельможа під іменем Кшатрія. Тенденція **умовнісного** віку – збудувати жорстку систему ієрархії, формалізувати сторони суспільного життя. Для

Ауробіндо Європа проходила цей період ще в середньовіччі (очевидно, пізньому О. К.), яке може комусь здаватись золотим віком, а насправді є мідним. Істина, до якої ми прагнемо, не досягнута, не реалізована, але скудість її компенсується і імітується артистичною формою, а те, що реально починає косніти, приречено зникнути у важкій масі правил, порядку, умовностей. Форма превалює, а дух відступає і слабшає. Четвертий, залізний вік є віком **індивідуалізму** і раціоналізму, віком бунту проти застиглих старих культурних форм. Вихід з тупику Ауробіндо вбачає в пробудженні психічного, суб'єктивного бачення, духа творчого шукання. В період індивідуалістичного віку вірять в ефективність зовнішнього бунту і революції, в зовнішній прогрес, вірять в те, що досконалість може досягатися машинерією, механізацією всіх процесів. Але для Ауробіндо це є необхідна стадія переходу до пробудження суб'єктивного, внутрішнього життя, до суб'єктивного періоду людства, коли людина повинна повернути, знову набути своє втрачене глибинне Я.

Пробудження суб'єктивного, внутрішнього життя, нове звернення до пошуків глибинного Я є для Ауробіндо необхідною передумовою переходу людини і людства у стадію інтегральної Духовної Трансформації.

Г. О. Коростельова, студ., КНУТШ, Київ

КОРЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПІЗЬНОГО ЧОСОНА (XVII – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX ст.)

Корейська філософія є відносно малоопрацьованим напрямом дослідження філософської думки Сходу. В Україні фактично відсутня традиція історико-філософського дослідження філософії Кореї, тому кожне звернення до цієї тематики є актуальним. До останнього часу науковців більш цікавило дослідження китайських шкіл, як історично більш первинних. Однак, ми маємо підстави стверджувати, що корейська філософія – досить самобутня течія розвитку та переосмислення традицій китайського конфуціанства та буддизму. Аналіз філософської спадщини корейських мислителів розкриває нам надзвичайно важливу складову духовної культури та історії Кореї.

Якщо за часів ранніх феодальних держав Кореї, офіційною релігією та ідеологією був буддизм, то з набуттям влади династією Лі, запанувало неоконфуціанство чжусіанського спрямування (ранній Чосон XIV–XVI ст.). Наступну епоху (пізній Чосон XVII – першої половини XIX ст.) можна означити як період становлення і розвитку опозиційних ортодоксальному чжусіанству шкіл. Поява ідеологічної опозиції чжусіанству була не випадковою. Імчжінська війна з японцями (1592–1598) і вторгнення маньчжур в 1627 і в 1636–1637 рр.. поставили Корею на межу катастрофи. Занепали економіка, ремесла, наука. Площа оброблюваних земель скоротилася на дві третини. Ослаблення централізованої влади стало призводити до самовільного захоплення земель. Щоб поповнити казну, уряд став прода-

вати дворянські титули й посади. Тим самим розмивалися основи конфуціанської станової структури суспільства. Повоєнне пожвавлення економіки призвело до розвитку приватного ремесла і товарно-грошових відносин. Через Китай, через християнських місії, а також від моряків-європейців з корабля, що зазнав катастрофи поряд з узбережжям Кореї, до країни почали потрапляти досягнення європейської науки. Розвиток товарно-грошових відносин супроводжувалося руйнуванням селянства, дрібних ремісників і торговців, що призвело до їх масової міграції в міста і за кордон до Маньчжурії. З XVIII століття країну починають лихоманити селянські повстання. Необхідність реформ ставало все більш очевидною, проте чжусіанство, зайняте схоластичними дискусіями на абстрактно-метафізичні теми не зуміло відповісти на нагальні запити часу. Більш того, оголосивши Корею країною чистого конфуціанства, уряд заборонив будь-які зносини з іноземцями. Проте в країні все більш потужною стала опозиція неоконфуціанства. З'являється перша "острівна" утопія "Повість про Хон Гіль Дон" Хо Гюна (1569–1618), де герой – благородний розбійник подібний до Робін Гуда – потрапляє на казковий острів Юльдо і створює там ідеальне царство. За свій твір Хо Гюн був страчений.

Також опозиційною щодо чжусіанства стала школа "ханьського вчення" (або школа "критичних досліджень") та школа послідовників Ван Ян-міна. Її представники виступили проти незаперечного авторитету Чжу Сі як інтерпретатора класичних текстів, і звернулись безпосередньо до старокитайських текстів епохи династії Хань. Школа представлена такими мислителями як Юн Хю (1617–1680), Пак Се Дан (1629–1703) та ін.

У часи, коли чжусіанство мало характер державної ідеології, всі течії що відрізняються від нього трактувалися як єретичні, а їх представники піддавалися гонінням. Так, Юн Хю за свої погляди був убитий, а Пак Се Дан був звинувачений у наклепі на Чжу Сі, його роботи були вилучені, а самого автора було заслано. Згідно вчення Ван Ян-міна ні неба, ні землі, ні сущого не існує поза свідомістю: "Серце [свідомість] – є корінь і джерело всього... Нічого не існує поза нашого розуму". Закон речей (лі) хоча і присутній всюди, насправді він існує тільки у свідомості. Філософ вважав, що наші знання носять вроджений інтуїтивний характер, а досвід приводить тільки до сумніву. Серед перших корейських послідовників китайського філософа можна назвати Нам Він Гена, Чхве Мен Гіля і Чан Ю. З самого початку нове вчення традиційні корейські школи зустріли вкрай вороже. Найбільш відомі приклади критики Ван Ян-міна ми знаходимо в роботах Лі Хвана, Хан Вон Чину та ін.

Серед знаних представників школи Ван Ян-міна в XVII столітті, слід передовсім відзначити Чон Че Ду, Лі Гван Са, Мін Гака і Лі Чхун Іка. Базовим для цих мислителів стало переконання: "серце [свідомість] суть 'лі'". Лі, що в неоконфуціанстві традиційно трактувалося як об'єктивний початок, вперше починає інтерпретуватися як щось, притаманне суб'єкту.

Потужним проявом опозиції ортодоксальному неоконфуціанству, що зіграв величезну роль у процесах відновлення Кореї, стала школа

"практичних наук" (сірхак). Засновником сірхак, як школи та розробленої системи знання, став Лю Хен Вон. За рівнем освіченості та широтою кола наукових інтересів Лю Хен Вона ми можемо визнати енциклопедистом. Йому належить фундаментальні праці з філософії, історії, географії, лінгвістики, військової справи та інш. Писемна спадщина мислителя свідчить про його обізнаність з досягненнями європейської науки в галузі природничих наук. Філософ постулював, що закони речей невіддільні від самих речей і можуть виявляти себе лише через них: "не було б речей – не змогло б виявити себе їх лі". Для поглядів Лю Хе Вона характерна атеїстична спрямованість. Будь-яке твердження, на його думку, має ґрунтуватися на фактах і доказах. Цю вимогу не задовольняють релігії і містицизм, розраховані на неумство. Філософ з критикою виступає проти забобонів і передбачень долі, фізіогноміки, шаманізму. Він також вимагав заборонити буддизм, вважаючи його шкідливим для країни. Ідеологія школи "сірхак" отримала подальший розвиток в XVIII столітті в повчаннях Лі Іка (псевдонім Сонхо, 1682–1764). а також представників нового напрямку в рамках школи, що отримав назву "пукхак" ("наука з Півночі").

О. О. Кривітченко, студ., КНУТШ, Київ
Catarina6@bigmir.net

ЕКВІВАЛЕНТ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОНЯТТЯ "ОСОБИСТОСТІ" В БУДДІЙСЬКОМУ ВЧЕННІ

З огляду на величезну прірву між світосприйняттям "західної" та "східної" філософій, актуальним постає дослідження тлумачення "особистості" або "Я" в філософії буддизму. На противагу, європейській концепції цілісності "Я" протягом життя індивіда, та за межами його тілесного існування, в буддизмі панують вчення абгідгарми та анатманвади, що спонукають вважати "Я" умовним і в дійсності не тривалим, та не протяжним у часі.

Поширеним в науковому дискурсі є пояснення дгарми неподільним психічно – фізичним станом, що несе певну ознаку і сам є цією ознакою: бачення, те, що бачиться, щастя, свідомість, тяжке, округле і т. д. – все є проявами дгарм в емпіричному ілюзорному – сущому і самими ж дгармами, що вказує на них як на трансцендентних носіїв в істинно – сущому. Причиною проявів дгарм є безпочаткове хвилювання дгарм (власне не всім дгармам, заспокоєння якого є метою сотеріологічного вчення буддизму), позначається у невпинному, щомиттєвому "народженні-зникненні", результатом, якого є емпіричне буття особистості.

Відносним еквівалентом особистості є індивідуальна течія свідомості (сантана) – це миттєві комбінації миттєвих дгарм, що формуються, спираючись на такі ж миттєві комбінації попередньої миті. Поняття моменту в класифікації дгарм сантани має одне з ключових значень. Всю індивідуальну течію свідомості, тобто сукупність минулих, теперішніх та майбутніх дгарм, буддисти розподіляють на 5 груп (скандг), що є номінальними і не мають онтологічного статусу: 1) чуттєвого (рупа); 2) відчуттів

(ведана); 3) розрізнення (санджняна); 4) сил або процесів (санскара); 5) свідомості (віджняна). Така послідовність не довільна, вона вказує на те, яким чином дгарми пробуджуються в сантані з розвитком індивіда. Класифікуючи дгарми комбінації одного моменту по відношенню до наступного, розрізняють 12 баз (аятана): 5 органів чуття (індрій) і орган ментального відчуття (манас); 5 об'єктів (вішая), що відповідають 5 органам (те, що бачиться і т. д., тобто форма, колір і т. д.), і не чуттєві об'єкти (дгармаг) – об'єкт манасу. Класифікація, що оперує над комбінаціями дгарм двох моментів, представлена 18 елементами (дгату): до 12 аятан додані ще 6 елементів свідомості, які різняться за предметом усвідомлення: те, що бачиться, чується і т. д. Дана потрібна класифікація 75 або 100 дгарм, не єдина, але використана як ілюстрація пізнання особистості, її взаємодії з об'єктивно – чуттєвим ілюзорним світом.

Рупа – скандга або "чуттєве" не можна на європейський лад ототожнювати тільки з матеріальним, бо вона включає 5 органів чуття (індрія) і орган ментального відчуття (манас); 5 об'єктів (вішая, і не чуттєві об'єкти (дгармаг); не проявлене (авіджняпті) – бук. "те, що не можна показати іншим", елемент, що лежить в основі характеру дій особистості, наприклад, складання рук в певному положенні, може носити довільний характер, або мати сакральне значення. Органи чуття (індрія) не слід сприймати з фізіологічної точки зору, бо виходить, що вони щомиті з'являються, а наступної зникають. Але й не коректно про них казати, як про здатність бачити, слухати і т. д. Це чисті відчуття без будь – якого змісту. Що стосується вішая, то для буддистів предмети зовнішнього світу ілюзорні, за ними криються прояви дгарм, тому емпіричний досвід зовнішнього об'єкту є взаємодією корелятивів – дгарм психічних, емоціональних, свідомих і т. д., тобто не існують окремо "предмет" і "людина". В сантані фіксується "людина, що сприймає цей предмет".

В санскару – сандгу входять дгарми – двигуни, тобто такі, що "змушують" до чогось інші дгарми, будучи самі дгармами, тобто з одного боку вони є носіями сили, а з іншого проявами цих сил або процесів. Вони розрізняються на такі, що пов'язані зі свідомістю, і такі, що такого відношення не мають. В перші включаються дгарми – двигуни, які є загальними для всіх сантан і з'являються завжди зі свідомістю в кожному моменті, але не являються функціями свідомості або її здібностями. Це щомиттєві одиничні явища або процеси емоційних переживань, розрізнення, пам'яті тощо. До них відносяться ведана і саджня, які вирізненні в окремі скандги через те, що вони обов'язково з'являються в кожному моменті. Ведана – скандга містить три різновиди дгарм: відчуття приємного, неприємного та нейтрального. Санджня – це акт розрізнення об'єктів, які спостерігаються. Санджня дозволяє ідентифікувати об'єкти в їх атрибутивності, казати, що предмет є "тяжким", а не "легким" і т. д.. Виникаючи кожної миті, санджня лежить в основі свідомого життя. Серед дгарм, цього виду ще досить вагомою є четана – дгарма активності свідомості. Вона змушує свідомість діяти, "замислюючи" і "вирішуючи" щось актуалізувати. Вона тісно пов'язана з кармою. Карма – дгарма –

двигун, що входить як до санскари – скандги – в той вид, що пов'язаний зі свідомістю, так і до непсихічних процесів. В цьому аспекті індивідуальна карма – формує комбінації дгарм індивідуальної течії свідомості кожної митті, опираючись на форму попередньої, а загальна карма формує об'єктивно – чуттєвий світ. Популяризоване трактування карми ототожнює її з долею, фатумом. Це відбувається через те, що змішуються види індивідуальної карми "яку бачимо" та "яку не бачимо" з загальною. "Карма яку бачимо" задає форми комбінаціям рупа – дгармам (як органам чуття, так і об'єктам чуття – дгармам об'єктивно – чуттєвого світу), що створює емпіричну ілюзію внутрішнього та зовнішнього світів. "Карма яку не бачимо" має справу з "не проявленим" (авіджняпті), формуючи комбінації його дгарм, що надають морального відтінку діям. Змішування цих понять призводить до інтерпретації карми як всезагального закону, за яким вчинки оцінюються з етичної точки зору, а індивід в залежності від їх моральності або аморальності буде або покараний, або отримає винагороду, що є некоректним. Повертаючись до співвідношення четани та карми, можна припустити, що перша є еквівалентом "карми яку не бачимо": карма – це психічна дгарма четани, а також її похідне.

Віджняна – скандга, що включає в себе шість видів дгарм свідомості. Сама по собі свідомість є чистою як і відчуття, тобто не має змісту. Процес усвідомлення відбувається таким чином: віджняна за своєю основою (аятану) має з одного боку орган чуття (індрію) та відповідний йому об'єкт (вішаю), а з іншого ментальний орган (манас), який ще називають "свідомістю попереднього моменту". Якщо усвідомлюються не чуттєві об'єкти (дгармаг), то за опору віджняна має елементи дгармаг та манас. Вид віджняни – дгату залежить від виду аятани.

Однією з причин хибних уявлень про не ілюзорність "Я" є те, що в кожний момент сантани під дією карми формується комбінація дгарм, де кількість рупа – дгарм і санскара – дгарм не обмежена, але присутня лише одна дгарма свідомості. Таки чином створюється безперервний ланцюг свідомості, де кожний її елемент, спирається на "свідомість попереднього моменту".

А. Кхелуфі, студ. КНУТШ, Київ

ДОСЛІДЖЕННЯ А. КРИМСЬКИМ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ АРАБСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ

"Надзвичайна поява серед українців, надзвичайна своєю енергією, пристрастю любов'ю до України і різносторонністю знання й таланту, се Агатангел Кримський. Філолог з фаху, орієнталіст із замилювання, він виявив себе високоталановитим поетом, дуже оригінальним повістярем"

І. Франко, 1910 р.

Філософський текст – явище багатовимірне, тому й залишає кожному, хто його сприймає, простір для свободи думки. Завдання індивідуалізації зображення вимагає від філософа зосередження на символах,

експресивних мовленнєвих формах, що передають стан та дух тієї чи іншої епохи, того чи іншого народу.

Агатангел Кримський по праву займає почесне місце серед українських діячів у гуманітарній сфері. В його дослідженнях охоплено надзвичайно широку палітру проблем орієнталістики. Звитяга одного з перших вітчизняних сходознавців належним чином цінується у вітчизняному науковому товаристві. А. Кримський відкрив для України панорами життя східних народів через опис традицій, правил, усталених звичаєвих норм і разом з тим прослідкував зародження та розквіт філософської думки в арабському народі. Поліглот та надзвичайна ерудована особистість А. Кримський розумів вагу та значення перекладів праць не лише знаних східних митців, але й шедеврів народної творчості: "...цікавих задля європейця; для кращого сприймання екзотичної традиції Сходу" [Кримський А. Ю. Вибрані твори. – К., 1965. – С. 568].

Є підстави стверджувати, що в тлумаченні та виокремленні філософської складової арабської культури А. Кримський спирався на поширені в часи його творчості настанови виразного європоцентризму. Так для обґрунтування дійсної філософічності видатних ісламських мислителів він повсякчас наголошував на тому, що вони є безпосереднім продовженням арістотелівської та неоплатонічної філософських шкіл. Особливу увагу дослідника привернуло питання характеру та способу проникнення греко-сирійської філософії на Схід А. Кримський акцентував, що під час заборони викладання філософії та закриття останньої платонівської академії у 529 році імператором Візантії Юстиніаном, правитель Персії Хорсав I надав притулок мудрецам у своїй країні, де вони й мали змогу поширювати свої знання й просвітлювати арабів. А. Кримський наголосив: "Філософа араби бачили як мудреця, знавця всіх наук, володаря все можливих знань" [Кримський А. Ю. Вибрані сходознавчі праці : в 5 т. Т. I. Арабістика. – К., 2007. – С. 129]. Для унаочнення впливів спадщини Стародавньої Греції на формування арабської культури, дослідник наводить приклад діяльності Омейяда Халіда, який тісно спілкувався та отримував знання від грецького ченця Маріана. Алхімічне вчення його учня Джабіра мало виразну спорідненість з грецькою філософією, адже в його доробку, орієнтованим на опис "філософського каменю", знаходимо численні посилання на твори Платона.

Природно, що А. Кримський, до числа найвизначніших філософів арабського світу відносив аль-Кінді, аль-Фарабі та Ібн Сіну. Останнього він назвав прообразом Альберта Великого. Також автор приділив значну увагу руху мутазилітів, історії каляму та формуванню вчення ашаритів.

А Кримський здійснив цікаву спробу описати і витлумачити релігійно-мусульманське мислення де зустрічаються мотиви "Платонівського теософського неоплатонізму". Передовсім його увагу природно привернув суфізм, на формування якого справив вплив і християнський містичний аскетизм й індо-персидські йогічні практики та буддизм. На думку А. Кримського, найбільш вагомим чинником постання філософії суфізму

стало запозичення ідей неоплатонізму. За його визначенням, суфізм в ісламському світі – передовсім практика очищення душі від сторін негативних і виховання позитивних якостей духу. Він підкреслив позицію аль-Газалі, за якою суфізм – це сама суть ісламу і означив складність відношення ортодоксії та творчості в історії філософії арабського світу.

Останніми найбільш значимими мислителями арабської середньовічної філософії А. Кримський визнав ібн-Тофейля та ібн-Рушда. Значну увагу, А. Кримський приділив біографіям мислителів та історичним умовам їх творчості. Цікаво, що Маймоніда дослідник упевнено назвав їх учнем і аввероїстом. Звісно в сучасному науковому співтоваристві ця думка не викликає однозначної згоди.

В цілому можемо підсумувати, що А. Кримський в дослідженні та інтерпретації творчості арабо-ісламських мислителів повсякчас апелював до елементів аристотелізму платонізму та неоплатонізму, присутність яких, на його думку була запорукою філософичності. Мислитель погодився з міркуванням Е. Ренана, який ствердив, що хоч вся арабська філософія і була "незначним епізодом" в історії розвитку арабського мислення, вона заслуговує на визнання та пошану як блискучий і сяючий спалах, що подарував світові видатних філософів світового масштабу.

А. В. Мацієнко, студ., КНУТШ, Київ

САНСАРА ЯК КЛЮЧОВА КАТЕГОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ІНДІЇ

Сансара (санскр. samsara) – одне з найцікавіших, самотутніх та спірних понять індуїзму. Сансару зазвичай витлумачують як "коловорот перероджень", "переселення душ", "духовну еволюцію", "перехід", та вважають суворо підпорядкованою закону карми. Як відомо, метою більшості духовних практик та філософських вчень Індії є звільнення від тенет сансари, що традиційно розуміються джерелом невичерпного страждання.

Вживання поняття сансара в історії філософської культури Індії є явищем надзвичайно специфічним, адже спочатку її розповсюдження та вжиток мали достатньо локальний характер. Якщо в Рігведі ми взагалі не знаходимо цього поняття, то вже автори Упанішад вживають його досить часто. Ми можемо припустити, що саме з Індії було запозичено уявлення, які стали основою формування грецького поняття "метемпсихоз". С сучасності ж беззаперечно саме з індійською культурою асоціюють виникнення досить популярних вчень про реінкарнацію.

В філософській культурі Індії карма, як закон причинності, є найважливішим чинником регулювання наслідків майбутніх перероджень. Набуття кармічного досвіду є необхідним результатом будь-якої діяльності, і кожна дія зрушує ваги позитивного та негативного накопичення досвіду. Будтя людини у світі, певна духовна еволюція можуть впливати на покращення чи погіршення певного кармічного досвіду, адже у вченні

індуїзму немає поняття позитивної чи негативної дії, адже вони добро і зло розцінюють величинами відносними, і тому задля визначення впливу певного досвіду на карму звертаються до наступного принципу: якщо дія (а "карма" і є дією) спрямована на те, щоб обмежити розвиток суб'єкта та зупинити позитивну трансформацію, то ця дія погана, якщо ж вона сприяє досягненню самовдосконаленню та звільненню від страждання та сансари, то ця дія є доброю.

Історія тлумачення карми та систематизації її різновидів є надзвичайно складною. Найбільш поширеним в сучасності є уявлення про те, що кожне переродження підвладне впливу "подвійної карми" – *sanchita karma* та *kriyatama karma*. Перша – це вже набута карма (тобто спадок досвіду попередніх життів), що не виявляє своїх наслідків за життя поточного. А друга – карма діюча, наслідок якої постає без жодної відтермінованості.

Одним з можливих варіантів набуття позитивного кармічного досвіду є спрямування своєї діяльності на послідовне досягнення чотирьох головних цілей "пурушартхі" життя індуїста: вдоволеність чуттєвих потреб (кама), матеріальний добробут та благополуччя (артха), реалізація власного призначення та виконання обов'язку (дхарма) та остаточне звільнення від сансари – мокша.

Інтерпретація звільнення від сансари реалізацією бажання "розвітлення" та занурення в морок небуття спонукає багатьох дослідників говорити про притаманний філософській культурі Індії засадничий песимізм. Представникам "західного світу" природно тлумачити нескінченне коло перероджень цілком позитивним явищем, адже воно дарує нам упевненість "усе можливо виправити" та "смерті насправді немає". Натомість індійці вбачають в ньому обтяжливе і безнадійне прямування шляхом втрат. Європейцям простіше збагнути мотивацію китайських даосів, що шукають еліксир безсмертя, аніж вмотивованість індійців у прагненні подолати безсмертя.

Очевидно цей парадокс може бути подоланим за умови інакшої інтерпретації суті звільнення від сансари. Зокрема у багатьох ведантичних течіях йдеться про те, що в сансари – це коловорот перероджень в який занурено Брахмана, що подорожує не як Особистість, а як ув'язнені авідьєю індивідуальності приречені на страждання. Тож мокша – повернення до лона Абсолюту, проходження зворотного згортання еманациї і в цьому контексті цілком доречною є аналогія з вченням неоплатоніків.

Т. А. Мозгова, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
mozgova@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ЯПОНСЬКІЙ ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХХ ст.

Екзистенціалізм в сучасній художній літературі є явищем надзвичайно розповсюдженим та досить яскравим. Розповсюдженим, оскільки

екзистенціалістські мотиви присутні у творчості багатьох сучасних письменників, котрі нерідко цього не усвідомлюють та не вважають себе прихильниками екзистенціалізму. І яскравим, бо до прихильників останнього належать такі всесвітньо відомі письменники як Ф. Кафка, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марселя, Дж. Джойс, Кунікіда Doppo, Нацуме Сосекі, Акутагаву Рюноске, Р. Мураками та багато ін. "Екзистенціалізм є хворобливою совістю певного прошарку західної інтелігенції. Під час свого підйому він тягнеться до реалізму, а у своїх слабостях він змикається з модернізмом" [*Великовский С. И.* Грани "несчастливого сознания". – М. : Искусство, 1973. – С. 7].

Факт даної подвійності літературного екзистенціалізму слід враховувати і при аналізі творчої спадщини сучасних японських письменників. Перш за все, необхідно враховувати той момент, що на характер та особливості становлення екзистенціалізму в художній літературі Японії визначальну роль відіграла своєрідна національна духовна традиція, яка сформувалась в рамках синтоїстськи окреслених буддистсько-конфуціанських світоглядних уявлень. Протягом століть ці уявлення виступали не лише у вигляді абстрактних та декларативних норм, а ще й вони глибоко вкоренились у суспільну свідомість японців і при цьому відігравали роль практичних регуляторів повсякденної поведінки кожного громадянина країни. Цей момент, а також факт досить тривалої штучної законсервованості соціальних відносин у феодальній Японії до революції Сейдзі у 1868 р. та зовнішньої ізольованості країни від всього іншого світу, визначили відносну самостійність духовного життя Японії. "Екзистенціалізм пустив коріння у свідомість значної частини інтелігенції та виявився в певній мірі співзвучним з традиційною ідеологією. Ця співмірність проявлялась тим більше, чим частіше проявлялась орієнтованість екзистенціалізму на етичну проблематику, індивідуалістично-психологічні установки, які були співзвучними буддистському світорозумінню" [*Рехо К.* Современный японский роман. – М. : Наука, 1997. – С. 10].

Таким чином, "буддистський характер" японської духовної традиції обумовив специфіку екзистенціалістських переживань японської інтелігенції та її відмінність від уподобань інтелігенції Західної Європи. У японців, які традиційно відчують свою причетність світові, смерть як така ніколи не викликала такого страху, який був завжди притаманний європейцям з їх антропологічною культурою, орієнтованою на автономного і при цьому одночасно кінцевого, тобто смертного індивіда.

На Заході екзистенціалістські переживання мали два рівня страху: 1) так званий, "космічний" страх, тобто такий, який був викликаний хворобливим усвідомленням смертності унікального "Я" індивідуума; та 2) так званий, "соціальний" страх, який був породжений відчуженням особистості у суспільстві, розірваному антагоністичними суперечностями, що загострювало в духовному житті інтелігенції Західної Європи відчуття безвиході та трагічності людського існування.

В той же час екзистенціалістські настрої в Японії набували дещо іншого забарвлення. У цьому сенсі центральною виявилась не проблема

страху смерті, а проблема соціального відчуження особистості, причому особистості, яка була захоплена пошуками сутності свого "Я". Отже, в традиційно деіндивідуалізованому японському суспільстві з притаманною йому "груповою психологією" проблема екзистенціального начала набуває особливо загостреного вигляду. Також слід зазначити, що для японського екзистенціалізму не в меншій мірі, ніж для західноєвропейського притаманні мотиви абсурдності буття, беззмисловності людського існування, безпорадності трагічності людського буття та ін.

Японський екзистенціаліст страждає не стільки від "руху до смерті", скільки від того, що його причетне світові Я" втрачає свою сутнісну людську значущість в очах інших людей, які не потребують, більш того взагалі не бачать в ньому особистості. Особистість східного світу неначе "розчинена" у суспільстві, яке, у першу чергу, орієнтоване на соціальну групу і ця особистість є більш людянішою, ніж особистість західного світу, екзистенціалістські настрої якої є закономірним результатом розвитку індивідуалістичної та антропологічної західноєвропейської культури. Екзистенціалістське положення про безпорадність людського розуму, відмова від об'єктивного пізнання та перетворення дійсності, відношення до існування як до "буття до смерті" у культурі Японії досить легко узгоджувались з містикою езотеричного буддизму. Отже, метафорична онтологізація людських переживань, які насамперед відображають буддистські світоглядні установки, являється одним з наріжних каменів японського екзистенціалізму. З допомогою такої метафоричної онтологізації японський екзистенціалізм немовби "обживає" буття і робить це буття якщо не пізнаним, то хоча б впізнаним. Дійсне оволодіння ним підміняється намаганнями як-небудь звикнути та змиритись із загрозливою невіддатливістю світу.

До письменників Японії, у творчості котрих почали прослідковуватись у 20-х рр. XX ст. екзистенціалістські тенденції, належить творчість Кунікіда Доппо, Нацуме Сосекі, Акутагаву Рюноске, Екоміцу Рііті, Сііни Ріндзо та ін. Слід підкреслити, що як твори японських письменників екзистенціалістського напрямку, так і твори західних письменників-екзистенціалістів відрізняються спільним пафосом, а саме пафосом трагічної приреченості індивіда. Але ця трагічна приреченість у творах японських письменників є наслідком ломки буддистсько-конфуціанської "неіндивідуалістичної" традиції, а у західноєвропейському екзистенціалізмі – навпаки, остання є наслідком індивідуалістичної та антропоцентричної традиції.

І. В. Петленко, студ., КНУТШ, Київ
irzza@ukr.net

ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ТЕОДІЦЕЇ В ІНДУЇЗМІ

Проблему теодіцеї було актуалізовано ще християнськими теологами, але активне вживання цього терміну в науковому дискурсі впрова-

див Г. В. Ляйбніц. Його робота "Теодіцея" стала відповіддю на закиди скептика П. Бейлема стосовно неможливості раціоналізації засад релігійної віри. Сама проблема теодіцеї виникає на протиріччі двох положень. Перше: світ створено Богом Всеблагим, Всемогутнім і Всезнаючим. І друге: в світі наявні прояви фізичного і морального зла.

Для всебічного розкриття означеної проблеми плідним нам видається її аналіз в контексті індійської філософської традиції. Тут проблема теодіцеї не стільки пов'язана з виправданням Бога, як з доказами його буття і взаємозв'язку з кармою.

Потреба в таких доказах з'явилася через закиди з боку атеїстів (зокрема буддистів). Шохін в своїй статті "Індійська версія теодіцеї" зазначає два напрямки критики буддистами буття Ішвари (Бога):

- онтологічні аргументи (все є тілесним або результатом дії причинно-наслідкових зв'язків).
- кармічні аргументи (Бог мав би визначати всі дії, але вони підвладні лише закону карми)

Логічним обґрунтуванням буття Бога займалися мислителі даршани ньяя. В IX ст. Джаянта Бхатта вивів 9 тез, які заперечують буття Ішвари з оглядами критиків брахманізму:

- ішвара чуттєво не сприймається і не може бути логічно виведеним;
- творіння Божі не є виявом творіння як такого (як творіння людей);
- ішвара немає тіла для виробництва чогось;
- а якщо він має тіло, то його мав би хтось створити;
- ішвара не може творити лише волінням, бо воно не викликає руху атомів;
- ішвара не міг створити світ від задоволення власних потреб (інакше він не досконалий) чи з милосердя (бо ж чому тоді в світі так багато зла);
- для визначення долі живої істоти достатньо закону карми;
- а якщо Бог може регулювати закон карми, то він має бути від нього залежним;
- якщо Бог створив світ заради гри, то така гра сумнівна і жорстока.

Ньяїки, намагаючись відповісти на ці закиди, описують моральний портрет Ішвари. Він безпорочний, сповнений чеснот, благих намірів. Він діє разом з кармою, направляючи істот на шлях спасіння. Ішвара – духовна субстанція з вічною свідомістю, він має творчу природу і не може не творити світу.

Інший варіант теодіцеї пропонує ведантист Шанкара. Бог створив світ як зародок, але відповідальність за те, що з нього виросте лежить на законі карми. Душа людини народжується в сансарі, яка немає ні початку, ні кінця. Вона вічна, бо якби було б інакше, сансара була б безпричинною. Ішвара благий, і він лише направляє душу. Але душа здатна обирати сама, і не завжди робить правильний вибір, за що карається кармою. Тобто Шанкара намагається розподілити відповідальність за всі дії в світі між Богом та кармою.

Таким чином, на підставі розгляду варіантів вирішення проблеми теодицеї в ньяїків та в школі адвайта веданта, можна зробити висновок, що в індійському філософському дискурсі ця проблема постає в іншому ракурсі, ніж в християнстві. Наявність зла в світі пов'язують не з діяльністю Бога, а з вічним колом сансари і законом карми, які визначають долю душі і стражданням, які їм належить пережити.

А. О. Плакида, студ., КНУТШ, Київ
eland@meta.ua

ТЕКСТ ЯК ОДИНИЦЯ ФІЛОСОФІЇ БУДДИЗМУ

Для нас європейців, філософія – це наука, створена давніми еллінами. Така філософія невідома буддійській традиції, згідно якої з'ясування природи реальності лише для задоволення допитливості є даремним марнуванням часу. Вчення Будди присвячено виключно опису шляху, що веде до звільнення. Суто філософські міркування, які можливо віднайти в працях буддійських авторів, становлять меншість. В усьому величезному лексиконі буддизму ми не знайдемо цілковито адекватного відповідника європейському поняттю "філософія". Отже, коли ми кажемо "буддійська філософія", значення терміну "філософія" є досить специфічним. Для полегшення його тлумачення варто розкрити перспективи осмислення буддизму через застосування філософського категоріального апарату європейських науковців. Зокрема, на думку дослідника східної культури Едварда Конзе буддизм як філософія може бути визначений "діалектичним прагматизмом" з "психологічним" нахилом [Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие].

Буддизм, джерелом і метою якого є вчення про звільнення, передовсім є практично зорієнтованим. Осмислення питань, що не є корисними для досягнення нірвани, буддистів не цікавлять. Наріжним фактом життя – дукха. Останнє звернення Будди до своїх учнів: "Всі обумовленні речі непостійні. Старанно працюйте над власним звільненням" [Буддизм. Четыре благородных истины]. Протягом всієї тривалої історії буддизму його послідовники ніколи не втрачали цієї практичну спрямованості. Численних непорозумінь можна уникнути, якщо розглядати висловлювання буддійських авторів не в якості тверджень про природу реальності, а з позицій тлумачення їх рекомендацією до способу дії, описом визначального чинника поведінки та досвіду, що пов'язаний з ним. "Якщо Ви хочете досягнути того-то, ви повинні робити те-то". "Як що ви зробите це так-то, ваш досвід буде таким-то".

З цієї причини ми можемо сказати, що буддійська думка тяжіє до того напрямку, який іменують прагматизмом. Про цінність тої чи іншої системи думки судять за тим, як її можна використати, тобто за тою якістю життя, яке стає результатом її використання.

По мірі того як буддизм набував розвитку, його прагматизм поставав все більш наочно. Слід наголосити на поширеній в буддійській традиції

настанові, яка перегукується з вченням даосів. Згідно неї, що все, про що можна що-небудь сказати, все в решті-решт є брехнею, – брехня ж є брехнею через те, що слово є сказаним. "Той, що говорить не знає: той, що знає не говорить." як стверджував Лао-цзи [Дао де цзин. – М., 2004]. Якщо який-небудь буддист що-небудь висловлює, то він реалізує те, що в буддизмі іменують "майстерними засобами". Іншими словами, він висловлюється тільки тому, що це може допомогти іншим людям на певний сходинці їх духовного розвитку.

Однією з характерних рис буддійської філософії є тлумачення основи людської суб'єктності. Особистість в європейській історико-філософській традиції Просвітництва – абсолютна. Абсолютна не тільки в своїх елліністичних і християнських витоках, але й у пізніших і сучасних філософських переосмисленнях. Вона, як ідея, може осмислюватись в різний спосіб, але залишається при цьому константою філософського (і наукового) мислення, незалежною від позиції того, хто осмислює (в принципі і той, що осмислює як особистість є теж абсолютним). В буддійській філософії як особистість, так і ідея – позиційні. У вченні Будди, те що називається "особистістю", фігурує в текстах лише стосовно тексту вчення. Для розуміння цього потрібно звернутись до таких понять як дхарма (центральна концепція буддійської філософії за визначенням Ф. І. Щербатського [*Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму*]) та "не-Я".

Безсумнівно, в буддизмі головним засобом досягнення звільнення залишається медитація. У ній більш важливими є споглядання та розумова дисципліна, ніж зовнішнє "виконання чогось". Той, що практикує прагне до контролю за розумовими процесами за посередництвом медитації на них. Отже буддійська думка просякнута психологізмом у поширеному в сучасному науковому дискурсі значенні. Буддизм поєднує метафізику та психологію.

Особливо плідним для розуміння специфіки філософія буддизму є звернення до лекцій видатного філософа нашого часу Олександра Пятігорського. Для пояснення відмінності "філософій" буддизму та Заходу він запропонував вживати умовне поняття "одиниця філософування" [*Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор*]. В європейській історико-філософській академічній традиції такою одиницею безумовно буде ідея (положення, постулат, аксіома тощо). Ідеї слугують не тільки складовими елементами філософської системи, що описується, або цеглинками з яких складається будівля філософського вчення, але – і це найважливіше – вони створюють сам простір філософування. За посередництва встановлених правил умовиводу, ідеї генерують ідеї в цьому просторі, яке стає простором класифікацій та ієрархічних схем цих ідей. Філософський текст мислиться як текст визначеної ідеї.

В буддійській філософії, одиницею філософування є, звичайно, не ідея, а текст. Текст як він існував в усній традиції, що завершувалась в письмовій фіксації в канонах. Текст, як він запам'ятовувався, зберігався

у пам'яті, згадувався, відтворювався і сприймався, передавався від вчителів до учнів, від покоління до покоління, від місця до місця, згодом – від однієї мови до іншої. Текст, що містив у собі і засоби свого запам'ятовування і транслювання, а згодом і письмового фіксування.

Текстом як одиницею буддійської філософії може бути будь-який реальний – тобто формально означений як окремий або відокремлений – текст буддійської традиції або однієї з буддійських традицій. Такою текстовою одиницею може бути окрема сутра (сутра – назва початкового жанру усних буддійських текстів), "Кошик сутр" Палійського канону, окрема фраза або гатха (вірш) цієї сутри, весь "Кошик Сутр", весь Палійський канон, окрема матрика (окремо сконденсований елемент змісту) з "Кошика Абхїдхамми", окреме слово або звук.

Те, що ми називаємо буддизмом, за словами Олександра Пятігорського, це не що інше як простір текстів, де немає точки, де "міжтекстові проміжки" принципово неможливі [Пятігорский А. М. Непрерываемый разговор]. В кожному дану мить кожен текст в цьому просторі дискретний і закінчений, але тільки по відношенню до інших текстів, але не по відношенню до того, що не є текстом, наприклад ідеї. Ідея тут завжди буде чимось вторинним, похідним відносно даного тексту. Відносність ідеї стосовно тексту підкреслюється ще і невизначеністю її місця в релігійній аксіології буддизму. Тому, що в європейській філософській традиції називається "ідея", приблизно відповідають три буддійських терміна *drsti* ("погляд", "точка зору"), *samjña* ("ідея", "сприйняття"), *vikalpa* ("розумова конструкція"). Перше поняття передбачає, що ідея може бути істинною або неістинною. Друге майже завжди негативне, тобто ідея тут буде ідеєю про щось неістинне або неіснуюче. Третє – негативне за визначенням як протиставлене вищому знанню або вищій істині.

Але головна відмінність буддійського розуміння ідеї від європейського, також безумовно пов'язане з абсолютністю тексту. Ідея в цьому розумінні завжди більшою мірою стосується інтерпретації сказаного, ніж самого сказаного, вона ставала терміном інтерпретації тексту, припиняючи при цьому бути елементом цього тексту, а іноді при цьому і видалялась за межі простору буддійських текстів взагалі. Саме в цьому Олександр Пятігорський вбачає основну причину непорозуміння буддійської філософії багатьма сучасними дослідниками буддизму, особливо коли вони намагаються пояснити або розширити "протиріччя ідей в буддизмі", не усвідомлюючи, що це не більш чим протиріччя їх власного розуміння філософського тексту як "текста ідей" буддійському розумінню тексту.

Е. И. Смицкий, специалист религиоведения
evgeniy_smitskiy@list.ru

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ ВИШИШТАДВАЙТЫ ШРИ РАМАНУДЖИ

Рамануджа основатель одной из четырех школ ученической преемственности (сампрадай). Учение его школы развивается первым из че-

тырех. Интересна точка влияния философии Рамануджи на развитие кевала-адвайта веданты Шанкары. Актуальность для истории философии заключается в ответе на вопрос возникновения вишишта-адвайты(см. в). Для отечественной же науки необходимость очевидна, ибо нет практически ни монографий ни переводов такой крупной фигуры раннесредневековой индийской мысли [Псху Р. В. "Ведартхасамграха" Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты : монография. – М. : РУДН, 2007].

Относительно зарождения философии вишишта-адвайты есть мнение собственно самой традиции и гипотезы ученых. Последние считают, что предшественники Рамануджи, именуемые альварами, действовали в ранний период VIII в. и вплоть до XII в. Из множества разнообразных свидетельств периода ранних династий очевидно, что вайшнавизм существовал во все времена. Хотя при разных обстоятельствах становился менее активным относительно шиваизма [Rabindra Kumar Siddhantashastree. Vaisnavism Through the Ages: First Published 1985. – P. 132–133]. Надписи на меди свидетельствуют о дарах в храм Нараяне. Там найдены надписи "jitam bhagavate tena Visnune", что значит "Победа Бхагаватам, с ними Вишну" [Banergea J. N. Pauranic and Tantric Religion. – Calcutta, 1966. – P. 56–57].

Традиция говорит, что первый из альвар Пойгай Алайора, явился в 4202 до н. э. По мнению традиции Рамануджа(1017–1237 гг) есть инкарнация Ананта Шеша, а также Лакшмана [Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvami. The Life and Teachings of the Four Acaryas / transl. by Bhumipati Das. – 2007. – P. 87–88].

Бхактисидхант Сарасвати пишет о том, что вайшнавы Шри Сампрадаи верят в вечное существование философии в.. Она передавалась через сердца воистину святых людей. В соответствии с этим Кришна Двайпаяна Ведавьеса распространил философию в. в "Брахма-сутрах", после него Бодаяна комментировал сутры опираясь на вишиштадвайту. Затем Ямуначарья составил сидхи траи для поддержания философии в. Это говорит Рамануджа в его "Шри-бхашья" и "Шрута Пракаши" [Ibid. – P. 69].

В этой ученической преемственности первый ачарья это Парашара, сын Вьясадевы, потом Бодаяна Гухадева, Бхаручи, Брахмананда, Драмидачарья, Паранкушанамха, Ямуначарья и Рамануджа. Альвары(А) были погружены в божественное и являлись яркими личностями. Следующими по качественному могуществу были Ачарьи (распространители опыта А). Первым был Натхамуни (824–920), открывший Прабандху (Южноиндийские веды).Он написал первый трактат по философии в. "Ньяя-таттва" [Purusatraya Swami. The four vaisnava sampradayas. – 2nd ed. – P. 10].

Следующим из важных был Ямуначарья (916–1036 гг). Он написал важную работу "Сидхитрая" и "Гитартхасамграха", которые легли в основу в.. Ямуначарья оставил задачи для исполнения Раманудже: 1) написать комментарий на "Веданта-сутру"; 2) распространить философию вишиштадвайты; 3) оставить славного ученика в память об авторе "Ве-

данта-сутры" [The life of Ramanujacarya / compiled by Naimisaranya Das. – 2005. – P. 61].

Концепция Абсолюта Рамануджи была описана как "органическое единство", в котором как в живом организме, один элемент доминирует над другим и контролирует остальные. Подчиненные элементы именуются вишешана, а господствующие – вишеша. Так как гипотетически вишешана не может существовать отдельно, сложное целое (вишишта), в которое они включены, описывается как единство. Отсюда и название вишиштадвайта(в.). Ишвара рассматривается Рамануджей как абсолютная реальность, имеющая две неотъемлемые частицы – материю и души. Он свободен от внешних различий (саджата и виджата бхеда), но не свободен от внутренних отличий (свагата бхеда). Для объяснения Рамануджа формулирует особый вид взаимосвязи апртхаксидхи или неразличимость. Эти отношения внутренние, а значит отличающиеся от "Ньяя-вайшешика" т. е. внешних связей. Это достаточно отчетливые и реальные отношения, что их отличает и от точки зрения Веданты, где все отношения нереальны.

Ряд аспектов философии Рамануджи заставили его развивать ее детально. Один из них это adjectival predication (перевод автора: несамостоятельное утверждение). Предикат, сказуемое должно быть либо тождественно субъекту, либо отлично от него. Если они тождественны, тогда предикация не возможна. Если они отличаются тогда различие реально и абсолютно. Другой аспект – это не способность увязать экзистенциональное единство с вечным, конечным различием между ними. Как объяснить неизменность Бога и свободу от несовершенства если Его атрибуты не являются таковыми. Так Рамануджа, пытаясь сохранить единство, акцентирует внутренность отношений дживы и пракрити как врожденных Богу. Приводимые аналогии тела и души, правителя и подданных, не утверждали однозначности внутренних отношений. Рамануджа, следовательно, принимал единство и отличие, ибо было не легко объяснить не описуемое соотношение [Kapoor O. B. L. The Philosophy and Religion of Sri Caitanya. – 2nd ed. – Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1994. – P. 163–166].

Объяснение возникновения философии вишиштадвайты существует двух типов – внутритрадиционное т. е. догматичное и научное т. е. гипотетическое. Если полагаться только на умозрительные методы, выберем научную гипотезу. Принимая в качестве эпистемологического метода нисходящий, дедуктивный можем, откинув доминанту чувственного восприятия принять точку зрения самой традиции.

Философия вишиштадвайты развивается в полемике с философией адвайта веданты Шанкары. В своем понимании Рамануджа доходит до мнения об одновременном единстве и отличие Ишвары от душ (сат) и природы (асат). Что есть начальный, но не полный отход от чистого единства, монизма. В своих комментаторских трудах не апеллирует к пре-упадишадному периоду текстов. Превозносит упанишады над ман-

трами. Эти факты не являются основанием для окончательного опровержения оппонента. [*Purusatraya Swami*. The four vaisnava sampradayas. – 2nd ed. – P. 32].

Рамануджа своей незаконченной апостольской деятельностью положил основу для прихода последующих мыслителей и косвенно инициировал философию непостижимого одновременного единства и отличия.

**А. Ю. Стрелкова, канд. філос. наук, докторант,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
anastasia3141@gmail.com**

**"КОМЕНТАР ТІКЇ ДО "ПРАДЖНЯПАРАМІТА-ГРІДАЯ СУТРИ"
("СУТРИ СЕРЦЯ ПРАДЖНЯ-ПАРАМІТИ")"**

"Праджняпараміта-грідая сутра" 變經時藏 ("Сутра серця праджняпараміти") є одним з найзначніших текстів магаяни в усіх ареалах її поширення і майже в усіх школах цього напрямку буддизму. У цьому дуже невеликому тексті кристалізовано найголовніші принципи, сутність, "серце" потужного корпусу праджняпарамітської літератури і вчення Великої Колісничі.

З одного боку, цей текст є результатом, свого роду резюме, яке підсумовує ідеї, напрацьовані на той момент в буддійській філософсько-релігійній думці махаяни. З другого ж боку, завдяки своїй стислості та філософській глибині, він сам стає новою точкою відліку для розлогої коментаторської традиції. Тож "Сутру серця" можна досліджувати у двох площинах: по-перше, в контексті праджняпарамітської літератури, на базі якої вона виникла, і, по-друге, в контексті коментаторської традиції, яку породила вже сама сутра.

У російськомовних перекладах (нам відомо вісім наукових перекладів сутри) та дослідженнях цієї сутри представлена, насамперед і майже виключно, перша точка зору, спеціальні ж дослідження коментарів до цієї сутри в україномовній та російськомовній науковій літературі нам на даний момент невідомі. У цьому дослідженні нашим завданням є з'ясувати, як тлумачив зміст "Сутри серця" Тіко Кієнц [Тіко (棋隱)]. Ханья-сінг'бодзюцугі (變蜚亭臈鏝助) // 窩湊恒藝窩計臈. – Т. 57. – № 2202. – С. 3–10. (<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>) і, зокрема, як він розумів поняття "порожнечі", ключове для філософії праджня-параміти і магаяни в цілому.

Тікō 碁隱 (709–770/781) вважають найвизначнішим ченцем японської буддійської школи *санрон* (школи "трьох трактатів", шуньявада) доби Нара, хоча наприкінці життя він пристав до вчення школи *дзьōдо* (школи "Чистої землі"). Усього відомо 14 його праць, але 3-поміж них збереглися до нашого часу лише дві: "Короткий виклад "Трактату про таємницю чистого імені"" (яп. Дзьōмьōген-рон-рякюдзюу 燄藍須陀毘藏) та "Виклад

смыслу "Праджня-парамита грідая сутри"" (яп. Хання-сінгъō-дзюцугі 夔蜨辱臧鋤苴, №2202 у японському виданні буддійського канону 寓瀋桓藝寓訃臧), при чому лише останній з цих текстів зберігся повністю [Takatoshi (徳託 魅塵). A Study of Chikō's works (嵯園ワ柁饒藤レユヅヨ) // Journal of Buddhist Studies. – 1976. – № 7. – Р. 129]. Твір датовано 752 р. і він є найранішим японським коментарем до "Грідая сутри" [Ibid]. У Китаї найбільш відомі коментарі належать таким представникам китайської віджньянавади (школа *фасян* 灸竝), як: Куйцзі 縹腰 (632–682) (夔蜨炒荏諛寤辱臧恂酢, № 1710) та Юань-це 妓賤 (613–696) (兪邊夔蜨炒荏諛寤辱臧酢, № 1711).

На історичному етапі розвитку буддизму, коли створювалася література праджняпараміти, існувало два базових розуміння поняття "порожнечі": вчення про порожність людського "я" (*анатма-вада*) та вчення про порожність "дгарм" (*шунья-вада*). Із цих двох вчень випливало, що не існує нічого, що не було б порожнім (ілюзорним, нереальним): порожньою є навіть сама порожнеча. Таким чином, маючи справу з речами, ми насправді працюємо з порожнечею – і в результаті опиняємося з порожніми руками, адже насправді ми мали справу не з реальністю, а з ілюзією. Класичне вчення про порожнечу викриває цю помилку, руйнуючи будь-які теорії, але на цьому і зупиняється, не пропонуючи взамін ніякого позитивного підходу. Традиційно "Сутру серця" тлумачать саме в цьому ключі, що є цілком адекватним, адже саме до цієї традиції вона і належить. Однак, коли ми переходимо до коментарів, то стикаємося з тим, що їхні автори належать до різних шкіл буддизму. Навіть переклад власне самої сутри китайською мовою, який є найбільш популярним у буддійській традиції, належить представнику віджньянавади (школа *фасян*) – Сюань-цзану. До цієї ж школи належали згадані вище Куйцзі та Юань-це.

Тікō вибудовує свій коментар традиційно: він починає розбір з назви сутри і поступово просуваючись по тексту, ієрогліф за ієрогліфом аж до самого кінця пояснює смисл кожного слова. Об'єктом же нашого дослідження є, насамперед, розуміння Тікō славетної філософської формули "форма не відрізняється від порожнечі, порожнеча не відрізняється від форми. Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма (蜎倅礪練ゝ練倅礪蜎ゝ蜎噬樹練ゝ練噬樹蜎)".

Ключовим в коментарі Тікō є поняття "абсолютної порожнечі" (礪繡練), яке він отожднює з буддійським Серединним шляхом (空鑑). Який смисл він в нього вкладає? Дгарми, речі або форми породжуються сукупністю причин, є лише конвенційними назвами, вони "не мають своєї власної природи – це абсолютна порожнеча (廔槎藟抵疾礪繡練)" (вчення про взаємозалежне походження речей – *прамітья-сумутпада*). Однак, згідно з Тікō, форми не просто порожні, а ця порожнеча є їхньою природою: "порожнеча форм (речей) – це не [та] порожнеча, яка виникає після знищення форм (蜎僅抵練鱗窄蜎練)". "Порожнеча" і "форма" це

лише дві різні назви однієї реальності. Він пояснює також, що зв'язка 嘔 означає, що і підмет, і присудок мають одну субстанцію (' 微菴嘔). Субстанцією ж усіх дгарм є принцип таковості абсолютної порожнечі (微吊迢灸偽譽繙練屐屐僅睨疾 ' 抵抵).

Тіко належав до школи *санрон*, яка продовжувала традиції власне шуеньяди, але жив він століттям пізніше ніж Куйцзі та Юань-це, і, вочевидь, вже відчув на собі вплив нового розуміння ідей порожнечі, яке пропонувала китайська віджжнявада. Адже, хоча він і не відходить від традиційно мадг'яміківського тлумачення сутри, але починає тлумачити поняття "порожнечі" вже субстанціонально. Тобто порожнеча у нього постає не як заперечення реальності речей, а як їхня істинна реальність. Істинна реальність являє себе в речах як їхня порожнеча – у такій спосіб являє себе у світі феноменів *дгарма-кая* ("тіло Дгарми").

У. В. Тимошенко, студ., КНУТШ, Київ
Ulyana.timoshenko@mail.ru

ОСЯГНЕННЯ БАРДО В ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ

Бардо з тибетської перекладається як бар-між до-підвішений, кинутий. Це слово означає проміжок між завершенням однієї ситуації і початком іншої. Вчення про бардо міститься у "Книзі Мертвих", справжньою назвою якої є "Бардо Тходол Ченмо", що означає – "Велике Звільнення Завдяки Прослуховуванню Бардо". У більшості це слово асоціюється безпосередньо зі смертю, однак це поняття значно об'ємніше. Саме у вченні бардо можна побачити наскільки глибоке і всеосяжне знання Будд про те, що ми називаємо "життям" і про те, що ми називаємо "смертю".

Особливо цікавим предметом дослідження є його проміжного стану між смертю та новим народженням (бардо), коли йогін досягає особливого стану свідомості, що ототожнюється ним з проміжним. В ньому зникає відчуття тіла і свідомість йогіна може вільно переміщуватись у просторі, переживаючи різноманітні видіння. При цьому йогін відчуває, що він прив'язаний до свого тіла еластичною ниткою. Розрив нитки означав би дійсну смерть. В тантричному буддизмі існує уявлення, що кожен померлий в певну мить переживає пробудження і споглядає безмежне ясне світло пустотного Дхармового тіла, що є тотожним його особистій початковій природі. Занурення в проміжний стан потрібен для того, щоб закріпити це переживання, що означає набуття стану Будди й вихід із сансари. Тому йогін ще під час життя намагається, знаходячись у стані самадхі, увійти в проміжний стан і спробувати в ньому досягти пробудження.

Наше існування ми можемо поділити на чотири бардо, а саме: життя (природне бардо), помирання та смерть (болісне бардо), посмертний стан (світлоносне бардо дхарматі) і нове народження (кармічне бардо становлення). Кожне з бардо вирізняє те, що вони є проміжками або

періодами в кожен мить яких можливе пробудження. Вчення про бардо є тим ключем, який допомагає розпізнати і використати ці стани так повно, як це тільки можливо.

Фактично кожен момент нашого сприйняття являє собою бардо, оскільки кожна думка і емоція породжуються з сутності розуму і в ній же згасає. Саме в моменти сильних змін може проявитись істина, – первинна природа нашого розуму. Бардо – це моменти, коли можливість звільнення пробудження підвищується. Це такий момент, коли людина ніби ступає на край прірви, наприклад, коли вчитель відкриває своєму учню сутність, природу і всю глибину його розуму. Це найбільш сильні моменти, що несуть найбільший кармічний заряд і значення. Чим більше буде наша готовність відчутти це прозріння упродовж життя, тим більше ми будемо до них готові, коли вони будуть більш сильні і нестримні, – під час смерті.

Оскільки процес, що розгортається в посмертних бардо заснований в глибинах нашого розуму, він і в житті виявляє себе на багатьох рівнях. Наприклад, є дуже сильна відповідність між ступенем тонкості свідомості, який ми проходимо уві сні під час сновидінь і трьома бардо пов'язаними зі смертю: заглиблення в сон відповідне бардо помирання, коли процеси її елементи думки розпадаються, відкриваючи переживання основної світлоносності. Бачення сновидінь наближене до бардо становлення, проміжним станом, коли людина володіє дуже ясным і рухомим "ментальним тілом", з яким відбуваються різні події. Під час сну людина теж володіє подібним тілом – тілом сновидіння, знаходження в якому дарує переживання події життя в сновидінні; між бардо помирання і бардо становлення розташовано дуже важливий стан світлоносності, – бардо дхарматі. Його переживання відбувається зі всіма, однак далеко не кожен може це помітити, і тим більше усвідомити. Цей період відповідає стану після засинання і до початку сновидінь. Деякі чанські монахи можуть перебувати в постійному спогляданні (в тому числі й уві сні); вони пропагують практику "активного стану уві сні", яка поступово переходить в уміння практикувати під час сну йогу. Звичайно ж посмертні бардо на багато сильніші і глибші ніж сновидіння та медитації, однак їх рівні тонкості показують паралелі, які існують між всіма різними рівнями свідомості. Це показує те, наскільки важко підтримувати усвідомлення у стані бардо. Одиниці людей усвідомлюють зміни свідомості, коли засинають або в той момент сну, коли сновидіння ще не почалося або усвідомлення бачення сну. На стільки ж важко буде залишатись свідомим в бурхливій плутанині бардо. Те, як поводить себе розум під час сну або бачення сновидінь вказує на те, як він буде поводитись під час бардо. Тому йога сну відіграє таку важливу роль в підготовці до смерті.

Коли людина помирає, її звичайний розум, разом зі своїми помилками, помирає разом із нею, і тоді відкривається безмежна, як небеса, природа розуму. Ця суттєва природа розуму являє собою основу життя і смерті в цілому. Це вчення ясно показує, що якщо ми знаємо тільки про

той розум, що помирає разом з нами, то в нас немає уявлення про новий вимір більш глибокої природи розуму. Тому дуже важливо пізнати природу розуму ще під час життя. Тоді в момент смерті ми зможемо пізнати її так само ясно, як сказано у вченні: "як дитина, що біжить в обійми своєї матері".

М. М. Усольцева, студ., НаУКМА, Київ

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ШАКТИЗМУ І ТАНТРИЗМУ В ІНДУЇЗМІ

"Тантризм" і "шактизм" – це категорії європейського дискурсу, що виникають в XIX ст. у середовищі фахівців: індологів, сходознавців та істориків. Дані явища об'єднують ряд практичних та теоретичних аспектів, які мають багато спільного, але часто суперечать один одному. Традиції шактизму й тантризму складно піддаються ідентифікації по ряду причин. По-перше, зведення цих релігійних явищ до набору ознак нічого не дає для їх розуміння. Більшість ознак, що характеризують шактизм і тантризм можна знайти і в інших релігійних течіях: поклоніння жіночому началу, практики йоги, ритуали з використанням вина, м'яса, сексуальні обряди, магія, використання мантр, янтр, тощо [Лахомов С. Проблема идентификации в индуистском тантризме]. По-друге, що стосується традицій шактизму й тантризму, ми не можемо говорити про наявність цілісних парадигм, які б можна було порівнювати, аналізуючи їх загальні ознаки, адже серед дослідників немає згоди стосовно таких ознак [Padoux A. The Roots of Tantra]. Крім того, існує проблема ідентифікації обох традицій з боку суб'єктів релігійних практик. Останні, як правило, ототожнюють себе з певною вузькою філософською чи релігійною традицією або з певною культовою практикою, й навряд чи б задовольнилися самоідентифікацією через терміни "тантрист" чи "шактист". З іншого боку, складність дослідження цих релігійних традицій полягає у тому, що шактизм і тантризм – це "живі" релігійні практики, які є актуальними й сьогодні, і що видозмінюються з плином часу. Наразі проблема співвідношення шактизму і тантризму є предметом дискусії багатьох науковців, адже окрім перерахованих проблем існує й інша – обидва явища мають ряд спільних ознак, через що вони довгий час ототожнювалися [Лахомов С. Проблема идентификации в индуистском тантризме].

Шактизм прийнято вважати одним з основних напрямків в індуїзмі, що зосереджений на поклонінні жіночому началу. Він має довгу історію, своїми витокami сягає Рігведи (гімни Вак, Прітхіві, тощо) [Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. II]. Деякі дослідники, зокрема М. Еліаде, вбачають витoki шактизму у до-арійських культах Богині-Матері, які за ведійської епохи трансформувалися у культ "сільських богинь" [Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода]. Проте, віднесення початків шактизму до доарійської епохи є досить проблематичним й не виключає спекуляції, адже наразі неможливо прослідкувати витoki базової концепції філосо-

фії шактизму – *шакті* – через відсутність письмових джерел доведійської епохи. Тантризм – це езотерична течія в індуїзмі, різновиди практик якої розпорошені в усіх основних напрямках індуїзму – у шактизмі, шиваїзмі та вішнуїзмі. Питання витоків тантризму є не менш проблематичним. Якщо розуміти тантризм як вчення, що базується на особливих неведійських текстах – тантрах, то появу цього релігійного напрямку можна віднести до VI–VII ст., тобто до періоду коли з'являються ці тексти [Harper K. The Roots of Tantra]. Проте, якщо розглядати тантризм у більш широкому сенсі – як свого роду ідеологію та ряд практик, то витоків тантризму можна прослідкувати у народних формах йоги та давніх культах Деві (Богині). Крім того, гімни, що присвячені Вак (персоніфікованому Слову, що виражає Богиню) у Рігведі є дуже важливими для ідеології як тантризму, так і шактизму. Для тантризму велике значення мають психосоматичні техніки, що пов'язані з використанням мантр [Padoux A. The Roots of Tantra; Vāc: the concept of the word in selected Hindu Tantras]. Що стосується філософії шактизму – тут важливою є розроблена концепція Шакті-Кундаліні у Деві Бхагавата пурані, що позначає Магадеві (Велику Богиню) через біджа-мантру Хрім [Brown C. MacKenzie. The Triumph of the Goddess]. Отже, здійснити хронологічний розподіл тантризму і шактизму видається надскладним завданням. Щоб мати змогу досліджувати шактизм і тантризм як самостійні явища, варто розглянути ці традиції у двох аспектах: теоретичному та практичному.

На теоретичному рівні отождествлення шактизму й тантризму обумовлене співпадінням ідеологічного ядра, яким є категорія *шакті*. У шактистів ця категорія конотується як специфічна енергія жіночого божества. Проте, не у всіх тантристів шакті тлумачиться як суто жіноча енергія. Зокрема для натхів та панчаратриків, шакті – це динамічна сила Абсолюту, що латентна у стані його спокою та активна в творінні. Таке розрізнення обумовлене різноманітним складовими корпусу тантричних текстів, до якого входять шиваїтські агами, вішнуїтські самхіти та власне тантри. Конотація категорії "шакті" різниться у кожному з трьох видів текстів. Тому С. Пахомов та А. Падю пропонують вихід з методологічного глухого кута у підході до ідентифікації тантризму. Він полягає у виокремленні поняття "шакті" у якості основної ознаки тантризму, яка позначає не лише енергію жіночого божества, а активну енергію трансцендентного, що забезпечує комунікацію між макро- та мікро- космічними рівнями [Пахомов С. Проблема идентификации в индуистском тантризме; Padoux A. The Roots of Tantra].

Тантризм виходить за межі індуїзму, проникаючи у буддизм та джайнізм. Тантризм проникає майже усюди, як практика, не виокремлюючись в єдину філософську систему. Така розпорошеність тантризму пояснюється індивідуалістичністю, езотеричністю, трансгресивністю по відношенню до ведійських обрядів, відсутністю єдиного авторитетного канону текстів [Padoux A. The Roots of Tantra; Payne E. Śaktas]. Враховуючи наявність шокуючих ортодоксальне суспільство ритуалів, тантризм сприймався у такому середовищі як екстремальна практика. Цим обу-

мовлений "сектантський" характер тантричних напрямків, а отже і велика кількість теоретичних і практичних нюансів, що їх розрізняють.

Що стосується розрізнення тантризму і шактизму на практичному рівні, тантризм орієнтується здебільшого на езотеричну сторону практики та концепцію цілеспрямованого звільнення – мукті [*Padoux A. The Roots of Tantra*]. У тантризмі визначну роль відіграє тіло, яке є для практика могутнім інструментом досягнення звільнення [*Flood G. The tantric body*]. Тому цей напрямок характеризують складні психосоматичні техніки: кундалінійога, вправи по досягненню контролю над тілом, розумом та диханням, використання мантр, янтр під час медитації й споглядання, та ін. Що стосується шактизму, його практики можуть відрізнятися й меншою складністю. Вони варіюються від екзотеричних (народних) форм поклоніння богиням (або Великій Богині – Магадеві) до езотеричних практик та культів, присвячених богиням (або Богині), які можна визначити як тантричні.

В. Д. Хавроненко, канд. філос. наук., доц., КНУБА, Київ

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ АРАБСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проблема універсалій – домінантна тема філософських дискусій Середніх віків. Її зміст визначили наступні питання: по-перше, що надає смисл і зміст універсалії (загальне поняття), яка висловлюється безвідносно до одиничного предмету її обсягу (сукупності предметів які висловлюються даним загальним поняттям)?; по-друге, яким є існування смислоутворюючого підмету універсалій: тілесним чи безтілесним?; по-третє, чи є існування смислоутворюючого підмету універсалій обумовленим і вторинним стосовно одиничних предметів обсягу, чи воно є самодостатнім і відповідно сущим?

Є підстави стверджувати, що розробку проблеми універсалій в ісламській філософії започаткував аль-Кінді. Мислитель визнавав визначені Арістотелем, вторинні сутності (загальні поняття якими висловлюються сутності первинні – конкретні унікальні підмети) ближчими до істини та сущими. Тобто, на його думку, універсалія має власний смисл та зміст незалежно від певного одиничного предмету власного обсягу, а її смислоутворюючий підмет мислиться ним як сущий і первинний щодо одиничних унікальних предметів. Слід зауважити, що в даному контексті доречним є ототожнення значення поняття універсалія та форми у тлумаченні Арістотеля.

Ібн-Сіна та Аль-Фарабі розвинули позицію Аль-Кінді, визначивши універсалії необхідною складовою процесу створення світу, та посередником у баченні та пізнанні Творцем свого творіння. Вчення цих ісламських мислителів демонструє істотний перегук з рецепцією спадщини Стагірита Боецією та Ансельмом Кентерберійським, які витлумачили принцип родо-видового підпорядкування загальних понять основою розуміння стосунку між Богом та світом. За такого підходу Всевишній –

абсолютне родове поняття, а найближчими йому, є поняття (видові щодо нього, але родові щодо підпорядкованих собі) з максимально можливим обсягом і мінімальним змістом. Таким чином, Аллах відає унікальні речі-складові свого творіння через посередництво універсалій, в яких усе потенційно присутнє як нескінченна кількість предметів обсягу. На думку Ібн Сіні, основою людської здатності осягати універсалії (форму) є сила умогляду яка реалізується в набутому розумі. Універсалії недосяжні для сприйняття, через те, що їх дійсності не властиві параметри визначеного (обмеженого) у просторі та часі існування.

В творі "Спростування філософів" Аль Газалі, витлумачив погляди своїх попередників як такі, що спотворюють вчення ісламу. На його думку, Ібн Сіні та Аль Кінді визначили універсалії сутностями, що перешкоджають Всевишньому пізнавати світ і ніби відгороджують творіння від всевідання і всемогутності Аллаха. Як вже було наголошено, Аль-Газалі вважав, що Богові не потрібне посередництво загального для осягнення конкретного. Отже, універсалія та предмет її обсягу, незалежно від якостей останньої, є однаково вартісними складовими творіння.

На думку суфійського мислителя, Аллах знає усе і ніщо не є прихованим для нього. Так само створення котроїсь з унікальних і навіть наймізернішої з речей є результатом прямої "дії" Аллаха. Основою розумового пізнання Аль-Газалі визначив сприйняття тілесних відчуттів, які подаються сукупно але самі по собі не містять можливості їх впорядкованого та диференційованого усвідомлення. Завдяки розуму, потік відчуттєвих даних набуває вигляду цілого, що складається з визначених частин, кожна з яких мислиться окремо. Завдяки присутності в розумі загальних форм (універсалій) людина осягає окремі речі, тому виникає враження буцімто останні мають спільний "прототип" – форму як образ усього можливого розмаїття речей.

Ібн Рушд погодився з Аль Газалі у його запереченні статусу універсалій як необхідної ланки між Творцем та творінням, тобто відкинув твердження про їх дійсну суцільну первинність щодо конкретних речей. В дусі аристотелівської критики вчення про ідеї, Ібн Рушд відмовився визнавати універсалії предметним фактом певної ідеальної реальності. Універсалія – потенціал до існування, але її буттєва реалізація завжди є конкретною та унікальною.

***М. М. Якубович, канд. іст. наук, ст. викл.,
НУ "Острозька академія", Острозь***

ГЕРМЕНЕВТИКА ІБН СІНІ В КОНТЕКСТІ РАЦІОНАЛІСТИЧНИХ ВИТЛУМАЧЕНЬ КОРАНУ (НА ПРИКЛАДІ 41 АЙАТУ СУРИ "ФУССІЛАТ")

Після появи книги сучасного арабського мислителя Насра Хаміда Абу Зайда (1943–2010 рр.) "Раціональний напрям у екзегетичі: дослі-

дження проблеми коранічної метафори в мутазілізмі" (Бейрут, 1993) питання витлумачення Корану на ґрунті чистого інтелектуалізму постало цілком в новому світлі. На відміну від представників класичного сходознавства (наприклад, початківця досліджень у галузі мусульманської екзегетики Ігнаца Гольдцієра (1850–1921 рр.) та інших авторів) у сучасних дослідженнях все більше уваги звертається власне на проблему відчитки "справжнього" коранічного тексту, тобто на можливість застосування цілком деконструктивістського підходу. Чимало сучасних дискусій про функціональну доцільність раціонального підходу до витлумачення Корану включають у свій обрій традиційну екзегетичну й філософську спадщину ісламської культури. Особливо цікавими й новаторськими можна вважати дослідження Р. Моррісона [*Morrison R. Reasons for a Scientific Portrayal of Nature in Medieval Commentaries on the Qur'an // Arabica. – 2005. – Vol. 52. – № 2. – P. 182–203*], Б. Фуджа [*Fudge B. Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism // Die Welt des Islams. – 2006. – № 46. – P. 115–147*], М. Рустома [*Rustom M. Approaching Mulla Sadra as Scriptural Exegete: A Survey of Scholarship on His Quranic Works // Comparative Islamic Studies. – 2008. – Vol. 4. – № 1–2. – P. 75–96*]. На значну увагу заслуговує стаття Д. де Смета й М. Себті, перша з проекту вивчення коментарів до Корану видатного середньовічного мислителя Абу 'Алі ібн Сіні [*De Smet D., Sebti M. Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsir Surat al-Ikhlās // Journal of Qur'anic Studies. – 2009. – № 11. – P. 134–148*]. Переклад деяких тлумачень ібн Сіні (наприкла, до сур "аль-Фал'як" та "ан-Нас") був здійснений свого часу католицьким дослідником Й. Кенні [*Kenny J. Qur'an 113 & 114: commented by Ibn-Sina // Orita. – 2003. – № 35. – P. 1–16*].

Продовжуючи дослідження в цьому напрямі, в якості предмета нашого вивчення обрано філософський коментар ібн Сіні до 11 айату сури "Фуссілат" ("Потім Він повернувся до неба – а воно було димом – і сказав йому та землі: "Прийдіть – добровільно чи примусово!" Вони сказали: "Ми прийдемо добровільно!"). Вперше текст цього фрагменту, поряд з багатьма іншими, був опублікований у 1983 році Хасаном 'Асі [*'Асі, Х. Ат-Тафсір аль-Курані у л-лугату с-суфійя фі фальсафа ібн Сіна. – Бейрут : Аль-Му'асаса аль-джама'і'я лі-д-дірасат уа н-нашр уа т-таузі, 1982. – С. 91–93*].

У своєму коментарі ібн Сіна осмислює вказаний аят у перспективі аристотелівського відношення матерії (*мадда*) та форми (*сура*). Поняття "дим" (*духан*) мислитель витлумачує як "темну субстанцію" та саме "джерело темряви", тобто небуття, "адже темрява не має іншого значення, крім небуття" [Там само. – С. 91]. Вираз: "прийдіть – добровільно чи примусово" із означеного айату ібн Сіна розглядає як спосіб прийняття форми. Якщо йдеться про першоматерію (*мадда аль-анасір*), то, не маючи жодного "спротиву", вона приймає форму "добровільно". Проте матерія небесної сфери (*мадда аль-фал'як*), яка вже пройшла фазу першої форми, приймає кожну наступну форму "примусово". Ібн Сіна пояснює це

на прикладі води, коли та, випаровуючись, перетворюється на пар і вже "примусово" набуває форми повітря. Але ця "примусовість", на його думку, притаманна лише для "підготовчого стану" (*халля аль-істі'дад*), тобто з'являється водночас із креативним імперативом (*аль-амр аль-ілагі* – букв. "Божий наказ"). Мислитель пише: "Уже після набуття [форми] це прийняття стає самісним та добровільним" [Там само. – С. 92]. "Самісне прийняття" (*кубуль бі-з-зат*) тут слід розуміти як інтенцію, що походить із власної сутності речі, тобто самостійну, а тому й "добровільну".

Вчитуючись у послідовність слів у коранічному тексті, ібн Сіна звертає увагу на порядок слів у виразі "і сказав йому та землі": "оскільки небо згадане раніше за землю... це означає, що добровільність передує примусовості, тому що добровільність стосується небесної сфери, а примусовість – матерії землі" [Там само]. Наприкінці свого коментаря ібн Сіна іще раз звертає увагу на поняття "небо", згадуючи вже наступний, дванадцятий аят ("Він завершив сім небес за два дні й відкрив кожному з них його обов'язок"). "Два дні" у витлумаченні ібн Сіни – це матерія й форма, а "обов'язок" кожного неба – це "розуми" (*'укуль*), які рухаються "за допомогою пристрасті й кохання" (*'алля сабіл ат-ташвік уа та'швік*) [Там само. – С. 93]. У цій тезі помітний вплив платонівського вчення про ерос, розвинутого ібн Сіною й у інших працях.

До наших часів збереглося ще декілька текстів, в яких ібн Сіна розтлумачував Коран, виходячи зі своїх філософських побудов. Загалом його інтерпретація може бути віднесена до категорії *таувіль*, тобто витлумачень, не пов'язаних із авторитетом традиції (*тафсір*). Помітний вплив герменевтика ібн Сіни справила на Мухаммада аш-Шаграстані (1075–1153 рр.), близького до ісмаїлізму, а також аш'арита Фахр ад-Діна ар-Разі (1149–1209 рр.). Дискусії навколо філософського тлумачення означеного аяту проходилися ібн Рушдом (1126–1198 рр.), ібн Таймійсю (1263–1328 рр.) та багатьма іншими авторами, приналежними до різних філософських та доктринальних шкіл. У інтерпретаціях ібн Сіни помітне ставлення до коранічного тексту як до сукупності різних шарів, лише частина з яких доступна людському пізнанню. У багатьох частинах тексту помітно, що ібн Сіна не завжди відходив від буквального розуміння коранічних лексем, залишаючи значення ключових концепцій (зокрема, "добровільності" й "примусовості" у вказаному аяті) незмінним. Велику роль у його тлумаченнях відігравала й класична екзегетична методика відчитки смислу за послідовністю слів. Можна стверджувати, що мислитель приймав за основу тезу про вихідну несуперечливість коранічного світогляду та сучасних йому наукових уявлень про світ. "Смисл" (*ма'нан*) в герменевтичному методі ібн Сіни визрівав із певного "кореня" (*асл*), тобто інтуїтивно схопленого основного значення, "розгалуження" (*таффі'*) "гілок" (*фуру*) якого було продуктом індивідуальної раціональної діяльності (*раї* – "погляд"). Таким чином, тлумачення ібн Сіни виступає в якості оригінальної спроби поєднання традиційної екзегетично-правової методики та арабського філософського раціоналізму.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Античність, Середньовіччя, Відродження)"

Александрова А. В. Християнское понятие греха и одна из его интерпретаций в мистике Средневековья.....	3
Бабаш А. А. Діалектика кохання (Елоїза та Абеляр).....	6
Башкина О. М. Формальное и объективное понятие сущего в философии Франциско Суареса...	9
Бережнюк М. М. Філософські варіації на тему смерті і філософія як смерть за життя	11
Бухарова А. А. Философские истоки "оригенистических" прочтений апостольского учения о телесном воскресении.....	13
Вітенко Ю. В. Людина у порядку всесвіту за Кузанцем	14
Дем'яненко О. О. Проблема громадянського виховання особистості в античній філософії	16
Дойчик М. В. Актуалізація проблеми гідності людини у середньовічній філософії.....	18
Жангожа А. Р. Соотношение категорий добра и зла в концепции возможных миров (пролегомены исследования)	21
Зборовська К. Б. Від катарсису до екстазу. Елемент $\epsilon\rho\omega\varsigma$ у божественному екстазі Діонісія Ареопагіта	24
Карпий М. Ш. Восхождение и созерцание божественного света в неоплатонизме и исихазме	26
Кітов М. Г. Чи можна мілетців вважати філософами?	29
Коханенко Д. В. Проблема зображення трійці на тлі історичного розвитку іконоборства	31
Куценко В. В. Концептуалізація часу в античності: Платон і Арістотель	33

Лігус М. В. Символізм музики і числа у філософії Античності та Середньовіччя	35
Мельник В. В. Рецепція Аристотеля в філософії схоластики	37
Мозговий Л. І., Скворцова Н. В. Онтологічний аспект гностицизму в синтезі з герметичною філософією	41
Полянська Т. І. Проблема теодицеї як одна з центральних тем християнської філософії Середньовіччя	43
Продан О. Ю. Проблема пізнання бога через примножування сутностей.....	46
Сидоренко А. В. Штучність: вигадка чи реальність у контексті середньовічного філософування ..	47
Сильян М. С. Роль понять <i>dunamis teles</i> и <i>dunamis ateles</i> в філософії Прокла Діадоха	49
Сідоріна Є. В. Ім'яславський рух як запорука справжньої філософії серед сучасних постмодерних концепцій православ'я	51
Стародубець Х. В. Душа "за лаштунками" власного розвитку	54
Степанов В. В. Алегореза світла в дискурсі середньовічного жіночого містицизму.....	56
Терехова Л. В. Осмислення зв'язку творця і творіння в західному містицизмі	58
Труш Т. В. Антично-християнський діалог: Арістотель – Іоанн Дамаскін.....	61
Туренко В. Э. "Два крыла" любви между мужчиной и женщиной: восточнопатристический контекст	64
Щербина Н. С. Натурфілософські витоки медичної спадщини Гіппократа. Вчення про людські темпераменти.....	66

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Новий час та Просвітництво)"

Бартусяк П. М. Терміни <i>envelopper</i> (обгортати) і <i>développer</i> (розгортати) у філософії Ляйбніца	68
Бобошко Н. М. Методологічний аспект шелінгової філософії мистецтва	70
Варениця О. П. Особливості чеської філософської думки доби національного відродження	73

Гейко С. М.	
Романтична трансформація іронії	74
Грицишина М. В.	
Два джерела концепції чуттєвого сприйняття в класичному емпіризмі Дж. Локка	76
Демська О. І.	
Коменський та Сковорода: ідея істинного щастя	77
Довгань О. С.	
Маніфестація феномена тривалості у філософії Рене Декарта	79
Ємець Н. А.	
Людина бароко у філософських вченнях Києво-Могилянської академії	81
Загороднюк В. В.	
Філософська спорідненість між концепціями Дж. Берклі та Н. Мальбранша	83
Кірюхін Д. І.	
Справедливість в контрактуалістській теорії Т. Гоббса	85
Ларкіна О. О.	
Декартова фізика та фізіологія	87
Лаута О. Д.	
Проблема становлення поняття "досвід" у класичному філософському дискурсі	89
Мельниченко А. О.	
Умови розвитку суспільних відносин в процесі функціонування держави в політичній філософії Дж. Локка	90
Мельничук Р. П.	
І. Кант як дослідник філософії історії Гердера	92
Мирончук Я. В.	
Біо-бібліографічна основа філософії Шеллінга	93
Нікітіна З. І.	
Європейські контексти ідентичності XVII–XVIII ст.	94
Павко Я. А.	
Філософське підґрунття міжнародного права в працях І. Канта	96
Петров Є. П.	
Переосмислення концепції дуалізму душі і тіла у філософії Ж. Ламетрі	98
Пілецький С. А.	
Теорія інтерперсональності Й. Г. Фіхте та поняття інтерсуб'єктивності у трансцендентальній феноменології Е. Гусерля	100
Половніков В. Г.	
Образи сприйняття і когнітивні енграми в діалектичній теорії знання Дж. Берклі	102
Прокопов Д. Є.	
Напрями рецепції кантової філософії у Франції у XIX столітті	104
Тимошенко У. В.	
Метафізика сновидінь Рене Декарта	106

Ханчич В. М.	
Моральний аспект в раціональній філософії Рене Декарта	108
Цимбал Т. В.	
Проблема просторової мобільності людини у філософії Нового часу	110
Яремчук С. М.	
Релігійна мораль у Френсіса Гатчесона	112

Підсекція "Проблеми сучасної світової філософії"

Алфимова Ж. П.	
Проблема психологізма в роботах К. Твардовського	114
Білоус А. О.	
Ідея цінності в науці Я. Лукасевича	115
Боднарчук Л. С.	
Компаративні мотиви у історико-філософських дослідженнях Бертрана Рассела	116
Бондаренко І. В.	
Теорія індивідуалізації Джона Локка: філософські засновки та розвиток в філософсько-правовій доктрині	118
Брагіна Ю. А.	
Антропологічно-гуманістичні виміри у творчій спадщині І. Франка: історико-філософський аналіз	120
Бугайченко А. І.	
Проблема референції: Мілль, Фреге, Рассел	121
Воронюк О. Л.	
Шизоісторія та три парадигми в історії думки: ситуація постісторії	123
Гончаренко К. С.	
С. Жижек: перформативний сенс інтерпеляції	125
Горохова К. М.	
Концепт "індивід-суспільство" у філософії освіти Джона Д'юї	127
Гоян І. М.	
Філософсько-психологічна матриця особистості В. Джеймса	129
Гречкосій Р. М.	
Достеменність "надлюдини" у філософії Ф. Ніцше	131
Джигіта А. Я.	
Потік свідомості та іманентний час у філософії Едмунда Гуссерля	133
Дронь С. П.	
Структура часу в інтуїтивізмі А. Бергсона	135
Євдокименко Р. І.	
Концепція поступу і суспільного прогресу в українській філософії на рубежі XIX–XX ст.	137

Жерибор О. І. Спіритуалістичний монізм Льва Лопатіна.....	139
Забудько В. В. Проблема суб'єктизації мовлення в філософських дискурсах М. Гайдеґґера та Ж. Дерида.....	141
Капустін О. О. Рефлексії щодо побудови історико-філософської типології інтуїтивізму	142
Кириченко М. С. Просвітництво та альтернативи сучасним філософсько-критичним пошукам.....	145
Клочков І. В. Аналітика da-sein та межі людської суб'єктивності у творчості М. Гайдеґґера і Л. Бінсванґера	146
Kozik I. Leo Tolstoy's influence on Ludwig Wittgenstein	149
Колісник О. В. Поняття інтенціональності в аналітичній філософії Дж. Сьорля.....	151
Кривень Е. А. Философия как профессия и призвание у М. К. Мамардашвили.....	153
Кучмій О. В. Зміст і призначення історіографії історії філософії протягом століть	155
Лисюченко М. В. Поняття "свобода" в екзистенційній філософії	157
Ляшенко І. В. Особливості розвитку європейського неогегельянства ХХ ст. (Г. Глокнер)	158
Матвієнко І. С. Криза віри в бога в сучасному світі (Жак Марітен та Еріх Фромм).....	159
Омельяничук О. С. Концепція трансцендентальної можливості у філософії Н. Абаньяно	161
Petik Y. O. Hard problem of consciousness	162
Петрушов В. М. Кіркгорівський концепт сприйняття парадоксальності віри.....	164
Ратникова Е. В. О прагматизме и плюрализме в философии У. Куайна.....	166
Река К. В. Екзистенційний вимір феномену долі в філософії А. Камю	168
Решетник М. Д. Філософія культури Г. Зіммеля	170
Соболевський Я. А. Цінність людської особистості в філософських поглядах Івана Павла II	172
Suryna K. Formation of the non-classical model of subject in contemporary french philosophy.....	174
Філь Л. В. Інституціональна реальність: мовний аспект (за концепцією Дж. Серля)	176

Цибульська А. С.	
Мистецтво як вища форма пізнання у філософії А. Шопенгауера.....	178
Черняк Ю. А.	
Ідея свободи Ж.-П. Сартра як підґрунтя для психоаналітичної концепції В. Франкла.....	180
Шкіль Л. Л.	
Структурна антропологія: методологія розуміння	182
Шляпкин В. В.	
К вопросу о трансформации проблемы Востока и Запада в условиях постнеклассики	183
Шушкевич Є. М.	
"Метафізичний суб'єкт" в працях Людвіга Вітгенштайна	185
Якуша П. О.	
Ж. Бодріяр: симулякри і симуляція, або відсутність онтології.....	187
Ярошовець В. І.	
Історико-філософський дискурс сучасності: вітчизняна філософія II половини XX ст.	189

Підсекція "Проблеми історії східної філософії"

Бершадська І. А.	
Антидогматичний характер філософської культури суфізму	192
Бокал Г. В.	
Ключові відмінності передумов виникнення філософії в стародавніх Греції, Індії та Китаї.....	194
Василенко Ю. В.	
Невідання (avidya, ma rig pa) як витокова ілюзія в традиції тибетського буддизму	196
Данилова Т. В.	
Чи як онтологічна складова давньокитайської картини світу.....	198
Димерець Р. Й.	
Промова як комунікативна сутність і її розумове осягнення в <i>калами</i>	200
Завгородній Ю. Ю.	
Звернення до веданти Сильвестра Гогоцького	202
Капранов С. В.	
Нісіда Кітаро: японський філософ між Сходом і Заходом	203
Кіхно О. В.	
Цивілізаційна стадіальність як психологічна проблема у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша	205
Коростельова Г. О.	
Корейська філософія пізнього Чосона (XVII – перша половина XIX ст.)	207
Кривітченко О. О.	
Еквівалент європейського поняття "особистості" в буддійському вченні	209

Кхелуфі А.	
Дослідження А. Кримським філософської спадщини арабських мислителів	211
Мацієнко А. В.	
Сансара як ключова категорія філософської культури Індії	213
Мозгова Т. А.	
Особливості екзистенціалізму в японській художній літературі XX ст.	214
Петленко І. В.	
Вирішення проблеми теодіцеї в індуїзмі	216
Плакида А. О.	
Текст як одиниця філософії буддизму	218
Смицкий Е. И.	
Генезис философии вишиштадвайты Шри Рамануджи	220
Стрелкова А. Ю.	
"Коментар Тікб до "Праджняпараміта-грідая сутри" ("Сутри серця праджня-параміти")	223
Тимошенко У. В.	
Осягнення бардо в філософській культурі тибетського буддизму	225
Усольцева М. М.	
Проблема співвідношення шактизму і тантризму в індуїзмі	227
Хавроненко В. Д.	
Проблема універсалій в середньовічній арабській філософії	229
Якубович М. М.	
Герменевтика ібн Сіні в контексті раціоналістичних витлумачень Корану (на прикладі 41 айату сури "Фуссілат")	230

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,95. Наклад 140. Зам. № 212-5990.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку 22.03.12

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02