

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р 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, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 5 від 24 лютого 2014 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2014", Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2014", 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – Ч. 1. – 279 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. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2014

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

Ю. О. Азарова, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
azar2005@yandex. ru

ПЛАТОН И ДЕРРИДА О ПАРАДОКСАЛЬНОМ СТАТУСЕ "ХОРЫ"

Диалог Платона "Тимей" – одно из наиболее интересных и глубоких произведений европейской мысли. Он освещает основные философские темы и проблемы. Именно поэтому "Тимей" становится предметом детального изучения и комментария на протяжении всей истории западной философии от Аристотеля до Хайдеггера и Деррида.

В 1993 г. Деррида публикует эссе "Хора", в котором дает развернутый комментарий к "Тимею". Главный предмет анализа Деррида – понятие "хора" (*khora*) и способ ее тематизации. Предпринимая попытку описать хору, Платон обнаруживает, что хора не поддается строгой концептуализации. Акцентируя данный факт, Деррида предлагает свое объяснение природы хоры.

Описывая процесс создания мира, Платон многократно упоминает о хоре (48a–53b). Хора – это то, что предшествует творению и служитместилищем всего сущего (*pandekhes*). Она не является объектом, но порождает все объекты. Она не имеет формы и очертания, но принимает любой вид. Она целиком индифферентна, но содержит все качества и свойства.

У Платона хора – это "третий род" (*triton genos*) бытия по отношению к двум другим: миру эйдосов, т. е. идеальному, вечному, умопостижаемому бытию; и миру вещей, т. е. материальному, временному, чувственному бытию. Не будучи ни тем, ни иным, третий род бытия "темен и труден для понимания" (48e).

Рассматривая онтологический статус хоры, Деррида интерпретирует подобную дилемму так: "Затруднение, на которое указывает Платон, состоит в следующем: хора не есть *ни* то, *ни* это, и одновременно, хора есть *и* то, *и* это" [Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. – СПб., 1998. – с. 138].

Действительно, хотя хора *исключена* из мира эйдосов, она всё же *участвует* в построении идеального мира. Также хора *исключена* из мира вещей, но она *участвует* в построении материального мира. Деррида ставит вопрос: "на чем зиждется эта альтернатива между логикой *исключения* и логикой *участия*?" [Там же. – С. 138].

Очевидно, что "хора участвует в этих процессах *апоритическим* (*aporitata*) образом (56b)" [Там же]. Не подчиняясь закону исключенного третьего, хора дестабилизирует формальную логику "или – или". Хора превышает бинарные оппозиции, которые конституируют наше мышление. Поэтому она создает препятствие для формализации и дискурсивного описания.

Деррида полагает, что *апория* затрагивает не только онтологический, но и концептуальный статус хоры. Как определить хору, если она не имеет сущности и не тождественна сама себе? Является ли философский язык релевантным ей? Есть ли у нас такая дефиниция хоры, которая адекватно раскрывает специфику этого феномена?

Платон утверждает, что философ *должен искать способ изложения, который соответствует природе излагаемого*: когда мы говорим о мире эйдосов или о мире вещей, то "слово о каждом из них должно быть сродни тому предмету, который оно разъясняет" (48d). А как говорить о хоре, если ее природа неясна? Здесь, считает Платон, нужно "странное и необычное повествование (*atopos kai aithes diegesis*)" (48d).

Нам необходимо такое дискурсивное средство, которое отличается как от *logos'a*, предназначенного для описания эйдосов, так и от *mithos'a*, предназначенного для описания стихий и первоэлементов бытия (*stoikheia tou pantos*) (48d). Мы должны найти новую перспективу и осмислить хору по ту сторону альтернативы *logos'a* и *mithos'a*.

Рассуждение о хоре требует особых фигур речи. Именно поэтому Платон использует формулы "двойного отрицания" и "двойного утверждения". Анализируя дискурс Платона о хоре, Деррида обнаруживает интересный алгоритм. Описывая хору, Платон постоянно осциллирует между "да" и "нет".

Сначала Платон говорит "отрицательно": хора ни то, ни другое. Хора ни присутствует, ни отсутствует. Она *только дает о себе знать* [Там же. – С. 145]. Затем Платон говорит "утвердительно": нам известно, что "бытие – это эффект, произведенный хорой" [Там же. – С. 144]. Также мы знаем, что "есть только одна хора, сколь бы делимой она ни была" [Там же. – С. 147]. И, наконец, ясно, что "это нечто, лишенное реального референта, названо X" [Там же].

Данный прием открывает "логику, формализация которой почти невозможна" [Там же. – С. 150]. Он показывает, что хора *изначально предваряет все сущее не как наличие, а как необходимость*. "Эта необходимость имеет прозвище хоры" [Там же. – С. 184]. Она лежит не только по ту сторону онтологии, но и по ту сторону пары идеальное – материальное.

Не случайно Платон рассуждает о хоре в контексте идеи необходимости. Чтобы осмыслить хору, "нужно вернуться к началу, предваряющему само начало" [Там же. – С. 184], причем предваряющему его не как онтологический факт, а как необходимость, позволяющая началу состояться, реализоваться во всех проявлениях.

Аналогично можно сказать о языке. Платон отмечает, что "обращение к третьему типу рассуждения" открывает нам то, что конституирует саму оппозицию *logos'a* и *mithos'a*. Первичны не элементы оппозиции, а то что ставит их в отношение друг к другу. "Постановка в отношение" – это необходимое условие существования любой концептуальной пары.

Таким образом, размышляя о хоре, Платон анонсирует широкий спектр онтологических и эпистемологических тем. Применяя данную топику в решении современных проблем, связанных с поиском новых дискурсивных средств для описания "неклассических" объектов, Деррида создает концептуальный аппарат деконструкции, совершенствующий нашу оптику.

А. В. Александрова, д-р филос. наук, проф., КНУТШ, Киев
lipki@ua.fm

ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА "БОЖЕСТВЕННОГО ЧТЕНИЯ" В ТРАДИЦИИ ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВИ

*"... мало вкуса в чтении внешней буквы, если
нет разъяснения (glossa), извлекающего
внутренний смысл из сердца".*

Гвиго II Картузианец

Гвиго II Картузианец (XII ст.), один из первых в западной христианской традиции сформулировал классический вариант учения о взаимодействии благодати и личных усилий применительно к "божественному чтению". "Lectio divina" – индивидуальное чтение Святого Писания с напряженной медитацией остается одной из неотъемлемых характеристик общей монашеской традиции. Истоки "божественного чтения" находим и у иудеев в опыте индивидуального и совместного изучения Торы, и у ранних христиан, которые во II веке располагали списками новозаветных книг и читали их, сочетая с молитвой. Августин в "Исповеди" вспоминал, как его наставник Амвросий Медиоланский учил его, ритор "читать просто так, чтобы голос и язык молчали (*legere sibi*)". Усвоив традицию "чтения" у христианских патристов и мистиков, а также осмыслив античный опыт духовных упражнений, Гвиго очерчивает свой подход, в котором первым применил христианское учение о взаимодействии благодати и свободной воли, благодаря коему адепт восходит к Богу по "лестнице" созерцания.

Отрывок, вокруг которого строится (разворачивается) учение духовного восхождения, содержит такие ступени: чтение (*lectio*), размышле-

ние (*meditatio*), молитва (*oratio*) и созерцание (*contemplatio*). Такова "лествица" затворников, что поднимает з земли на небо. В Средневековье не сложилось единого мнения о количестве ступеней. Оно колеблется, к примеру, от трех у Оригена до 190 у Мелетия Гелесиота. У Гвиго их четыре, и отличаются они тем воздействием, которое каждая оказывает на адепта: первая ступень упирается в землю, а последняя пронизывает облака и разведывает сокровенную область неба. "Чтение – это прилежное изучение Писаний с устремлением духа. Размышление – усердное действие ума, исследующее понятие скрытой истины под водительством собственного рассудка. Молитва – благочестивое устремление сердца к Богу ради устранения дурного или обретения блага. Созерцание – некое возвышение ума, воспарившего к Богу, над самим собою, вкушающее радости вечной сладости" [*Гвиго II Картузианец. Лествица затворников // Сочинения. – М. : Инст.-т философии, теологии и истории св.Фомы, 2011. – С. 11*]. Далее следуют уточнения и пояснения. "Чтение взыскует сладость блаженной жизни, размышление ее находит, молитва ее испрашает, а созерцание – вкушает" [Там же. – С. 13]. Если чтение как бы вкладывает в уста пищу, то размышление – "разжевывает, размалывает ее". Последняя аллегория достаточно распространена в иудейской и античной традициях. В первой, когда усвоение текста как "пережевывание" сравнивает благочестивого иудея с жвачным животным. Во второй – подразумевается усвоение именно духовной пищи человеком (стойки). Чтение будто бы "попочивало душу виноградиной. Затем душа, тщательно рассмотрев... говорит себе: "Здесь может быть нечно благое" [Там же]. А сказав так, душа начинает размалывать сию виноградину, "побуждая ум к исследованию". Это означает прилежное размышление, которое не остается вонне, а погружается глубже. И вот тут возникает опасение, достаточно ли чиста душа и не "осутилась ли она в умствованиях своих", не "расточилась ли вся мудрость, которую принесли им занятия человеческими науками..." [Там же. – С. 19]. Возможно, о замененной многознанием мудрости предупреждают и Экклезиаст, и Гераклит. Такое многознание отлично от истинной мудрости, которую дает Дух. Господь "придает вкус мудрости и делает лакомым знание души", однако "речь дана всем, а мудрость души – немногим, ибо Господь уделяет ее, кому пожелает и когда пожелает" [Там же]. Тогда наступает время третьей ступени, когда душа, сознавая потребность познания Бога, очищает для Него свое сердце. Она понимает, что самостоятельно, без милости Бога она никогда не очистится. Поэтому душа полагается на Его милосердие, чтобы постичь Бога "не в оболочке буквы, но в чувстве, по опыту" [Там же. – С. 21]. Молитва, – цитирует Гвиго псалом, – это призыв Небесного Жениха (Бога) к душе-невесте. "Утомленную душу он подкрепляет, алчущую насыщает, иссушенную напоет, о земном забыть заставляет" [Там же. – С. 23]. Плоть уже ни в чем не противоречит духу. Слезы в этот момент как внутреннее омовение человека внутреннего, готового к извлечению

внутреннего смысла из сердца. Но "готовность" предполагает способность души ожидать. Ибо Бог, даже обнаружив искомую обновленность души, оставляет адепта, "удаляясь ненадолго", задерживая созерцание им Себя, но не оставляя своего руководства. Гвиго объясняет, что "временное сокрытие благодати" – полезно, ибо "чрезмерная близость порождает презрение" к Богу [Там же. – С. 29]. И напротив, не утоленное желание созерцания лишь обостряет его.

Итак, перед нами четыре ступени, обуславливающие восхождение. Чтение – упражнение во внешней области, размышление дает внутреннее понимание, молитва подкрепляет его желанием, а созерцание "вознаграждает труды... росой небесной сладости". Первая ступень – для начинающих, вторая – для преуспевающих, третья – для благоговейных, четвертая – для блаженных. Последняя ступень, по мысли Гвиго, – итог молитвы и радость созерцания, в котором Бог Сам вершит в нас дела, правда не без нашего участия. "Ибо мы, -повторяет автор ап.Павла, – соработники у Бога". Очевидно, что чтение без размышления сухо, размышление без чтения ошибочно, молитва без размышления прохладна, размышление без молитвы бесплодно; благоговейная молитва обретает созерцание, а достижение созерцания без молитвы – либо редко, либо чудесно [См. Там же. – С. 39]. Бывает, что человек не может удержаться на верхней ступени или ему не под силу выдержать сияние истинного света, тогда он спускается на какую-нибудь из трех предыдущих. Однако он должен помнить, чтобы вернуться, нужно проделать тот же путь. Оглядывая взором "lectio divina", Гвиго называет препятствия, отвлекающие монаха от восхождения. Среди них: неизбежная необходимость, польза от доброго дела, человеческая слабость и мирская суета. Завершая свою книгу "Лестница затворников", в которой Гвиго логично абстрагировал из полноты опыта духовных практик и лапидарно очертил четыре ступени, автор наставляет читателей, вступающих на путь роста, в их необходимой последовательности, где "одна занавесь тянет за собой другую", а в итоге духовного восхождения подвижники "будут испытывать радость, которую никто не отнимет" [Там же. – С. 45].

А. О. Боброва, студ., КНУТШ, Київ
freeman_2012@i.ua

ПАРАДОКС ПІЗНАННЯ БОГА У ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА: АПОФАТИКА Й КАТАФАТИКА, ЗНАННЯ ТА НЕЗНАННЯ

Вся наша свідомість зачинена у клітку другої сигнальної системи, тобто мови. Недарма, первісні люди, перш за все, давали імена предметам, що навколо. Цим самим вони освоювали Всесвіт, включали його у свою свідомість і самі входили в нього. Відомо, що існують три види мислення: наочно-дійове, наочно-образне та словесно-логічне, але всі

вони прив'язані до мови. Якщо нам трапиться предмет, який ми не зможемо описати жодним словом, то його для нас просто не існуватиме.

Сутність первісних богів описана простими та зрозумілими фразами. Вони схожі на людей своїми звичками, своєю поведінкою, хоч вони й "вищі створіння", але все ж мешкають не так далеко від смертних: в лісах, водоймищах, горах тощо. Наприклад давньогрецькі боги можуть бути ототожнені з особистісними втіленнями, такими як Зевс, Гера, Афінa та інші, але також це можуть бути й титанічні сили такі як Океан, Небо тощо. Цих "володарів життя" бояться й поважають, але ставляться до них дещо "по-панібратськи", адже в разі невиконання певних вимог, вони можуть бути покарані чи залишені без сакральної жертви. Не існує проблеми богопізнання як такої, тому що божественні дії подібні до повсякденних людських справ, а отже максимально прозорі.

З появою християнства все змінюється. Єдиний Бог – набагато складніше поняття, адже неможливо точно встановити Його місцеперебування, дати Йому конкретне ім'я, пояснити Його діяннa. І перші християнські філософи намагаються вирішити цю дилему. Але, як виявляється, "спіймати" Бога в пастку звичайних словесних дефініцій не вдається, кожне нове формулювання породжує безліч запитань та протиріч Діонісій Ареопагіт (*Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης*) один із найвидатніших християнських містиків перших століть нашої ери. За основу свого вчення він узяв діалектичну систему зі свідомими твердженнями та запереченням. Саме йому вдалося поєднати в своїх роботах два методи пізнання Бога: апофатичний і катафатичний. О. Ф. Лосев визначив історичне значення Ареопагітика як "исповедание веры всей византийской мистики и философии" [Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2009. – 288 с.].

Як відомо, "Апофасіа" з давньогрецької означає "заперечення". Апофатичне богослів'я засноване на вченні про абсолютну трансцендентність і неможливість пізнання Божественної сутності та на побудові негативних суджень.

"Катафасіа" з давньогрецької – "ствердження". Катафатичне богослів'я – це система побудована на визначених твердженнях про Бога й розвиває про нього позитивне вчення.

Але жоден з цих методів не є досконалим. Апофатика в чистому вигляді наближається до сучасного агностицизму. Катафатика ж дає нам лише певні словесні визначення. Діонісій Ареопагіт діалектично поєднує ці два методи в своєму вченні й формулює свій містичний спосіб сходження до Бога.

Ми не можемо застосувати до Бога жодну з категорій буття: його неможливо виміряти кількісно чи визначити якісно. Апофатичний метод пізнання Ареопагіт порівнює з роботою скульптора: "...как ваятели вырубая из цельного камня статую и устраняя все лишнее, что застигло чистоту ее сокровенного лика, тем самым только выявляют ее утаенную даже от себя самой красоту" [О мистическом богословии. – Гл. 2]. Але

про цю "красу" нікому не можна буде розповісти, тому що істинне знання Бога – це повне незнання, яке досягається поступовим відходом від усього сущого. Ми підіймаємося до Бога довгими сходами й на кожній сходинці залишаємо певний атрибут нашого тілесного світу, одним із яких є мова.

За Ареопагітом Бог – не душа й не розум, він не рухається й не знаходиться у стані спокою, не має могутності й сам не є могутністю, не володіє буттям і сам не є ні буття, ні сутність, не єдине та не єдність. Але цими запереченнями ми нічого не визначаємо, не створюємо жодної "статуті", адже як тільки ми якось називаємо Бога (неважливо: стверджуємо чи заперечуємо) його сутність "витікає" з наших пальців, як вода. Шлях заперечення – це сходження творіння до Творця, від відомих причин до непізнаних. Але це не приведе до знання, адже досконалість Причини сущого перевершує усе, виходить за межі нашого словникового запасу та свідомості.

Апофатичний метод за допомогою якого відбувається обоження "θεωσις" силою Святого Духа, це містичний екстаз. Його мета – не богопізнання, а об'єднання "ενωσις" з божественними Променями.

Катафатичний метод іде протилежним шляхом: це спуск від Причини до земного світу через позитивні судження про Бога. Шлях ствердження відповідає божественному сходженню до людей. Позитивний шлях – це боговтілення, сходження Божества в Силах "θεοφανεια" в якому найкраще відображається Причина. Ми можемо надавати імена Богу лише через прояви його сил. А Ісус Христос – це прямий вияв божественних енергій. Саме за аналогією з Ісусом ми можемо говорити, що Бог – це "Благо", "Добро", "Життя", "Сутність", "Світло". Але якою насправді є Причина усього ми не можемо уявити." Нет ведь точного подобия между следствиями и причинами: следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий за пределами и существуют выше их, согласно самому своему изначальному смыслу" [Дионисий Ареопагит. О божественных именах. – Гл. 2].

Варто згадати міф Платона про печеру, що був використаний у трактаті "Держава": в'язні перебувають у печері, їхні шиї, ноги та руки в кайданах, тому вони сидять нерухомо, спиною до вогню, що палає вгорі. Вони дивляться лише вперед, адже не можуть повернути голову, а перед ними щось схоже на ширму, за якою хтось постійно проносить різні речі. Люди все життя бачать лише тіні й думають, що це і є реальність. Вони навряд чи колись дізнаються правду, а більшості з них вона й взагалі не потрібна, в'язні задоволені своїм існуванням, тому що ніколи не жили по-іншому.

Так само й більшість людей. За допомогою наданих Богу імен, лише частково, обмежено розповідають про Нього, хоча Богу це взагалі не потрібно, божественні імена необхідні людям, для розуміння того, чому вони поклоняються.

Апофатичний та катафатичний метод – повністю протилежні, але це не означає недостовірність одного з них. В. М. Лосський у своїй статті

"Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита" пише про "ένώσεις" (об'єднання) та "διακρίσεις" (розділення) між іпостасями "ὑπαρξίς" та Сокровенною Сутністю, "οὐσία", що дає підставу для використання обох методів, що й робить Діонісій Ареопагіт.

Найменування, що об'єднують, як вважає Ареопагіт, стосуються Божественості всезагально: всі імена з префіксом над-, понад-, усі заперечення, що передбачають те, що Бог усе перевершує, а також ті, що відкривають Бога як причину світу, що існує.

Ознаками роздільності є божествені іпостасі, тобто Отець, Син і Дух, адже вони не можуть бути ототожнені повністю, тому що Отець не є Сином і Син не є Отцем. Але таке розділення для людей все одно залишається Найвищою Досконалістю, Божеством, яке вони не можуть досягнути ні розумом, ні, тим паче, чуттєвим сприйняттям.

Отже, Діонісій Ареопагіт говорить про реальність божественних імен та можливість пізнання Бога через них, водночас не заперечує непізнаність Бога як Вищої Сутності. Ареопагіт вчить, що Бог перебуває нерозділеним у кожній Силі, що виходить назовні, залишається Єдністю в умовах багатства проявів: "Единства господствуют над божественными разделениями и преобладают, и объединенное не страдает при неотрывном от Единого объединяющем разделении" [Там же]. Коли ми хочемо підібрати імена Богу, сказати щось про Нього, то доцільно використовувати катафатичний метод пізнання. Але якщо ми бажаємо мовчати про Бога, то ми повинні йти дорогою заперечення, тобто використовувати апофатичний метод. В цьому й заключається основний парадокс пізнання Бога в Діонісія Ареопагита: він поєднає непокдануване, доводить, що знання це незнання й навпаки. Але щоб доторкнутися до Істини нам потрібно скинути баласт тілесного світу, очистити свій розум і прямувати до божественного світла, що в кінці-кінців виявиться непроглядним мороком. А до того, як позбудемося зайвого тягаря, ми подібні сліпим, що приречені натикатися на стіни й бути впевненими, що на цьому закінчується Всесвіт:

"Слепые живут наощупь, трогая мир руками, не зная света и тени и осяущая камни: из камня делают стены" (І. Бродський).

*Н. Р. Гриценко, студ., КНУТШ, Київ
nikoletta.hrytsenko@gmail.com*

**"ЗДОГАДКА" МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО
ПРО МЕХАНІЗМ "ЗГОРТАННЯ-РОЗГОРТАННЯ" УНІВЕРСУМУ:
БЕЗКІНЕЧНІСТЬ ЯК КОН'ЮКТУРА
ПРОСТОРОВО-ЧАСОВОЇ ПРОЕКЦІЇ УСІХ СФЕР БУТТЯ**

Будь-який період кардинальних змін ознаменовує собою надскладні процеси співіснування двох суміжних систем, а надто, коли кожна з них вступає у бурхливе протиріччя між собою: дисгармонічні коливання не-

стійких устоїв породжують незбагнені й непередбачувані наслідки, де неможливо визначити подальший розвиток подій – чи залишатиметься стан критичним у своїй неприборканій хаотичності, чи відбудеться перехід на новий, більш диференційований і високий рівень впорядкованості? Втілити унікальний симбіоз двох неприборканих стихій – епохи Середньовіччя та доби Відродження – через певні нотки містичної трансформації, утворивши притім універсальну надсистему, придатну для гармонійного співіснування різноманіття протилежних за специфікою форм у плеяді 'безкінечності', вдалося надзвичайно дивовижній постаті позачасового масштабу – Миколі Кузанському, чиє філософське надбання, оповите провидінням сучасних науково-світоглядних концепцій, є настільки об'ємним та ідейно насиченим, що актуальність осмислення не вщухає й по сьогодні.

Для дослідження незбагнених емпіричному досвіду духовних сутностей, Микола Кузанський застосовує через всезагальну концепцію 'вченого незнання' структурно-математичний метод – "раціоналізацію ірраціонального", де чистий першообраз, не піддатливий вічнозмінювальній матерії, здатен найбільш наближено 'відзеркалитись' у математичних абстракціях. Взявши до розгляду обмежені геометричні фігури як приклади основних сфер модифікацій та застосувавши до них вимірювальний апарат безкінечного ряду чисел на чолі із спільнокореневою одиницею, Микола із Кузи утворив шляхом 'припущення' низку універсальних схем-фігур, зокрема наріжну фігуру 'Парадигму' як дієвий інструментарій для дослідження у процесі 'Згортання-Розгортання' усіх форм Буття та виявлення їх забарвлення у палітрі 'Єдності-Інаковості'. Як результат, перед нами постає вимірювальний механізм Універсуму, який крізь призму пропорційного розгортання Чотирьох Єдностей Триєдиною Одиницею наближує наше розумове споглядання – 'здогадки' – до осягнення присутності у всіх речах первинної та універсальної природи: елемента Простої Єдності – все різноманіття Буття, вивільнене від домішок нерівномірного розподілу інаковості, є розчищеною у міжособовій аналогії суцільністю – безкінечністю.

Застосувавши даний метод по відношенню до феномену Абсолютного Максимуму, виокремлюються дві взаємопов'язані паралелі – похідні від одного стрижня -, крізь які, на зразок із заломленням світла при проходженні крізь бічну грань тригранної призми, безкінечність відбивається у спектрі веселкового розгалуження – набуває певних властивостей. Перша паралель характеризує собою 'розгортання натуральної сили Простої Єдності' – чотири основні сфери Буття, три останні з яких входять у Світовий Круг (Orbem) : а) Перша 'Божественна' Єдність – "предшествует всему и все свертывает" [Миколай Кузанський. О проедположениях // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1, кн. 1, гл. 5] б) Друга 'Розумова' Єдність в) Третя Єдність 'Душі' г) Четверта 'Тілесна' Єдність. Друга паралель – міра 'Триєдності' в Одиниці: нероздільність, роздільність та зв'язок як ефірне нашарування, під яким чотири основні

сфери Буття набувають певної специфічної пластичності: а) Безкінечність як застигла ідеальна форма – статична безкінечність; б) Безкінечність як процес 'Згортання-Розгортання' – динамічна безкінечність, "нескінченність"; в) Безкінечність як універсальний каркас – єднальна ланка статичної та динамічної типів безкінечності. Перша 'Божественна' Єдність – 'Можливість-Буття' – Бог – це Абсолюта Безкінечність, трансцендентне злиття-єднання протилежних границь з абсолютною значимістю: категорії 'максимум' і 'мінімум', вивільнені від меж кількісного сприйняття, співпадають: "... у всякого имени может быть противоположное, а у бесконечности, неименуемой, ничего противоположного быть не может. Бесконечность даже не целое, ведь целому противопоставляется часть" [Николай Кузанский. О видении бога // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 2, гл. 13]. Абсолютний максимум – Абсолютна Одиниця (unitas), яка сприймається не як число, а як одночасно і початок і кінець будь-якого числа, у своїй абсолютній актуальності є потенційною можливістю усього. Як одвічний прообраз усіх речей, символічним уподібненням чого може бути проста й неподільна Точка – згорнутість безкінечної лінії, Абсолютна 'неименуемая' Безкінечність не піддатлива будь-яким арифметичним діям чи кінцевим операціям, є універсальною й самобутньою надкатегорією, Максимальною істиною, – співмірністю себе та еталоном найвищої і найточнішої міри будь-яких речей. Таким чином, Абсолютний Максимум постає як Вічність, у якій нероздільність, роздільність та зв'язок не мають ликового розрізнення. Звідси виринає цікавий момент – Триєдність Вічності, а саме співвідношення Трійці та Бога: "имя Троицы и ее лиц, то есть Отца, Сына, и святого Духа, прилагается к богу только по его отношению к творениям" [Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1, кн. 1, гл. 24]. Таке рівнозначне співвідношення можна було б охарактеризувати таким чином: $1 \equiv 1 \times (1)^n$, де ліва частина тотожності є символічним зображенням Бога, а права частина – його ликове розрізнення: перша змінна – Отець-Єдність, друга змінна – Син-Рівність, а їх взаємне співвідношення – святий Дух-Зв'язок, степінь $n = \infty$ відображає згорнуту потенцію Абсолютної Безкінечності. Ликове розрізнення є певним 'містком порозуміння' – статичною формулою згорнутої безкінечності – між Богом та його цілковитим творінням-Універсумом, слугує як "напечатления Троицы в каждой вещи" [Там же] – божественний штамп по відношенню до усіх сфер Буття. Коли дана формула переходить безпосередньо у стан динаміки, безкінечна лінія як розгортання Точки відтіняється у розмаїті граничних речей (пряма, коло, трикутник). Сукупність 'відзеркалень' прообразу становить Куля – Універсум – Конкретизований Абсолютний Максимум. Світовий круг (Orbem) – образ обрамленої незначеними границями безкінечності, де співіснують протилежності у внутрішньому їх розгалуженні. Якщо відокремити від Універсуму множини скінчених елементів, які займатимуть певне положення між конкретизованими точками палітри Єдності-Світла та Інаковості-Темряви, не-

подільність і всепроникливість безкінечності цілком буде присутньою в кожній окремій їх частині – тут безкінечність постає як універсальний каркас, елемент Простої Єдності: "... во Вселенной нет вещи, не обладающей неповторимой единичностью, нет вещи, превосходящей все другие во всех отношениях или разные вещи – в равной мере, подобно тому как вещь никогда ничему не может быть и в точности равна" [Там же. – Кн. 3, гл. 1]. Таким чином, безкінечність, пропущена крізь вимірювальний механізм Універсуму, заповнює під різним кутом заломлення цільність багатогранного Буття.

Варто зазначити, що загальноприйнята теорія 4-вимірного просторово-часового континууму за описом Ейнштейна є цілком відображеною у своєрідній інтерпретації вчення Миколи Кузанського, де перша паралель характеризує тривимірну лінію простору – три Єдності, які включені у Світовий Круг, кожна з яких, при поступовому напластуванні, уособлює в собі довжину, висоту й ширину відповідно, а друга паралель відповідає опису одного часового виміру: Триєдина Одиниця як час, який заключає в собі частини неподільної лінії – минуле, теперішнє й майбутнє. Континуум охоплює у собі ідею неперервності та цільності – це єднаний елемент Простої Єдності, безкінечність. Всі чотири виміри органічно пов'язані в єдине ціле, мають єдину динамічну природу, а їх взаємодія з усіма іншими фізичними об'єктами і є гравітацією – нашарування палітри 'Єдності-Інаковості' у "Парадигмі". Як зауважував Альберт Ейнштейн, найбільш правильний опис простору-часу можна передати такими словами: "Все має бути викладено так просто, як тільки можливо, але не простіше" – а це вже в свою чергу модель просторово-часового континууму прирівнює до Першообразу.

"Все взаимно связано какой-то – правда, для нас темной и [в точности] непостижимой – соразмерностью, так что совокупность вещей образует единую Вселенную, и в едином максимуме всё есть само Единое" [Там же. – Кн. 1, гл. 11] – так постає перед нами космологічна картина філософії Миколи Кузанського, де безкінечність буквально заповнює невидимі інтервали у реченні, скріплює кожну окремішню літеру в зв'язні слова, утворюючи неподільний ланцюжок змістовної цільності, початком і кінцем зливаючись у джерелі свого витоку – Точці.

М. С. Дикалюк, студ., КНУТШ, Київ
dikalyuk@mail.ru

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ У ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Під теодіцеєю розуміють загальне позначення релігійно-філософських доктрин, які прагнуть узгодити ідею благого та розумного божественного управління світом з наявністю світового зла, виправдати це управління всупереч існуванню темних сторін буття. Тобто, проблема теодіцеї полягає у спробі примирити існування зла та недосконалості у

світі з благістю, премудрістю, всемогутністю та правосуддям Творця. Пояснення питання теодіцеї завжди було особливою темою людської думки. До нього звертався і Августин Аврелій – відомий християнський мислитель періоду патристики та один із Отців Церкви.

Оцінка добра і зла у світі, їх розрізнення – були найбільш проблематичними у філософії Августина. З одного боку, світ як творіння Бога не може бути недобрим. З іншого – існування зла безсумнівно. При визначенні поняття теодіцеї чи захисту досконалості творіння, Августин виходив з того, що зло не належить природі, але є продуктом вільної творчості. Бог створив природу доброю, але зла воля отруїла її. З цим пов'язана інша теза: зло не є чимось, що абсолютно протилежне добру, воно є лише недоліком добра. Абсолютного зла не існує, лише добро може бути абсолютним. Наступний аргумент теодіцеї Августина полягає в тому, що зло не порушує гармонії світу, але є необхідним для неї. Покарання грішників так само не суперечить цій гармонії, як і винагорода святих. Видима недосконалість є частиною світової гармонії і свідчить про принципову доброту всього сущого: "Всяка природа, яка може стати кращою – хороша" [Див. *Полов И. В. Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии. – М. ; Сергиев Посад, 2005. – Т. 2. – С. 150*]. Августин, таким чином, не заперечує наявності зла у світі, однак розуміє його чисто негативно, як відсутність добра.

Тобто зло, згідно з Августином, не існує саме по собі ні метафізично, ні онтологічно. Зло – це ні буття, ні сутність, ні істота, ні річ, ні предмет. Зло не суб'єктивне, це не фантазія і не ілюзія. Тому що, якби воно було ілюзією, то той факт, що ми боїмося цієї ілюзії, мав би бути реальним злом. Якби зло було буттям, виникла б нерозв'язна проблема: Бог був би не всеблагим, якби створив зло, або Бог був би не всемогутнім, якби зло було створене не Богом. Тоді де ж зло? Як вже зазначалося, зло – це недолік або псування добра. Якщо добро може бути без зла, то зло без добра існувати не може. Ось як міркує Августин: "Що ж інше називається злом, як не недолік добра? Як в тілах живих істот хвороби і рани викликають тільки недолік здоров'я(і саме лікування покликане не для того, щоб зло, що увійшло в організм перевести в якесь інше місце, але щоб винищити його зовсім...), так існують і різні види пошкодження душі, що супроводжуються позбавленням природного добра" [Див. *Блаженный Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви // Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск : Харвест, 1999. – С. 809*].

Варто зазначити, що добро може зменшуватися і зростати. Зменшення ж добра – зло. Тому не було б зла, якби не було ніякого добра. Тобто Бог вирішив, що краще робити із зла добро, ніж допустити, щоб зовсім не було зла і більше того, Бог не допустив би ніякого зла, якби не був так всемогутній, щоб і зло звернути в добро [Див. *Трубецкой Е. Н. Мирозерцание блаженного Августина // Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. – М. : Типография Э. Лисонера и Ю. Романа, 1892. – С. 75*]. Так, наприклад, людину карають за злочин

(зло) з метою принести їй добро через спокутування і муки совісті, що призводить до очищення. Проте, Августин приписував злу інше походження, ніж добру. На його думку зло походить від людини, тобто має земний характер, добро ж виникає від Бога і є продуктом Божої милості. Тому людина відповідає за зло, але не за добро. Зло, що існує на землі – результат гріхопадіння людини, її відходу від Бога. Воно – наслідок порушення заповідей Божих, покарання за гріх чи випробування для зміцнення людини у вірі. У своїй "Сповіді" Августин вперше у зверненні до Бога ставить проблему теодіцеї, виправдовуючи Бога і звинувачуючи себе, людину: "Ось моє серце, Господи, ось серце моє, над яким Ти зглянувся, коли воно було на дні безодні. Хай скаже Тобі зараз серце моє, навіщо воно шукало бути злим без будь-якої мети. Адже причиною моєї зіпсованості була лише моя зіпсованість" [Див. *Блаженный Августин*. Исповедь. – М. : Гендальф, 1992. – Кн. 2. – IV (9)].

Августин звик бачити у світі порядок, гармонію та красу. Якщо Творець досконалий, то і творіння повинно бути настільки можливо досконалим. Якщо світ твориться за допомогою вищої мудрості, він повинен бути влаштованим максимально розумно, упорядковано та закономірно [Див. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М. : Мысль, 1979. – С. 108]. Проте людина бачить у світі багато не розумного, протилежного порядку та випадкового. Таким чином, Августин Аврелій намагається виправдати Бога за існування у світі безпорядку та зла. Тому питання теодіцеї займає особливе місце у філософському вченні мислителя. Варто зазначити, що думки Августина стали поштовхом для подальшого розгляду цього питання.

А. І. Дубровіна, студ., КНУТШ, Київ
anymalaya@gmail.com

ПРОБЛЕМА СТАТЕВОГО ПОДІЛУ ЛЮДЕЙ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ НІССЬКОГО

Створення та походження людини – це одне з найзагадковіших питань в історії людства, на яке воно спочатку намагалось відповісти за допомогою міфів, потім за допомогою релігії, філософії та науки. Звісно, після виникнення християнства, а отже і після виникнення християнської філософської думки, мислителі того часу не змогли залишити без уваги пояснення створення людини у Старому Завіті, а саме: "І сказав Бог: створимо людину за образом Нашим і за подобою Нашою" [Буття 1,26]. Філософи середньовіччя, прагнучи збагнути людську природу, багаторазово звертаючись до цих слів, трактуючи їх по-різному. Одним із них був великий "кападокієць" святий Григорій Ніський, який звернувся до проблеми природи людини у своїй філософській праці "Про влаштування людини".

Григорій єпископ Ніський (331–394 рр.), за словами російського філософа-медієвіста Лева Карсавіна, "найбільш оригенствуючий і найсмі-

ливійший – до граней єреси – богослов и метафізик IV ст." [*Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви. – М., 1994. – С. 119]. Крім того він був активним діячем у боротьбі проти аріанства, а в 381 р. – одним з головних учасників II Вселенського Собору в Константинополі, на якому за його ініціативою був доповнений Нікейський Символ віри.

У своїх поглядах на людську природу Григорій різко розмежовує тварне і духовне, ототожнює ідеальний людський стан з янгольським. Він, як Григорій Богослов, вважає що спочатку Бог створив духовне, потім матеріальне, а потім людину, як поєднання духовного і матеріального, як певний зв'язок між цими світами. Саме через людину весь світ стає дотичним до Бога, саме тому людина є царем усіх творінь. Також треба зауважити, що, за філософією Григорія, Бог створив не конкретну людину, яку у Святому Писанні названо Адамом, а створив людську сутність, яка проходить крізь кожний конкретний індивід у всьому людському роді.

Але найцікавішим, на мою думку, у трактуванні природи людини Григорія Нісського є те, що він один з небагатьох звернув свою увагу на слова: "І створив Бог людину за образу Своїм, за образом Божим створив її; чоловіка і жінку створив їх" [Буття 1,27]. Він задається питанням, як міг Бог, створюючи людину за образом Своїм, розділити її на статі, адже Першообраз немає статевих ознак. Григорій пояснює це, відштовхуючись від вище наведеного речення, саме подвійною природою людини. Адже перша частина речення ("І створив Бог людину за образу Своїм, за образом Божим створив її") говорить про створення божественного в людині, тобто за словами філософа, "про словесність і розумність" [*Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. – СПб., 1994*], а друга частина ("чоловіка і жінку створив їх") свідчить про присутність у людині безсловесного, тобто про розділення на статі, що характерно тварному світові. Оскільки у Священному Писанні створення божественної природи людини передуює створення тілесної природи, то і в людині божественне начало, розум, передуює тілесному.

Але здавалося б, навіщо Богові, який створює людину за своїм образом, і цей образ має у собі всю повноту благ, додавати до людини якості, що притаманні тварному світу. Тут Григорій звертається до природи образу: чим образ відрізняється від Першообразу, і за його словами: "Божество не створено, а подоба створена ним" [Там же]. Бог, створюючи людину, переніс цей образ із небуття в буття, а такий рух є змінами, у свою чергу зміни характерні лише для тварного мінливого світу. Тобто будь-яке Божественне творіння, що було перенесено з неіснуючого в існуюче, апріорі уже має в собі тварність. Бог зробив людську природу подвійною не тоді, коли розділив людський рід на статі, а тоді, коли створив людину взагалі.

І тут виникає найголовніше питання: навіщо взагалі Богові поділяти людину на статі? Показово, що Григорій Нісський пише про те, що тут ми не можемо точно і впевнено відповісти на це запитання, а можемо тільки здогадуватись про це. І далі він відображає свої міркування з цю-

го приводу. Мислитель починає з того, що до першородного гріха в раю не було ні шлюбу, ні пологів, ні народження, і що це все покарання роду людському через гріхопадіння. Також він говорить і про те, що після воскресіння люди повернуться до першопочаткового стану, у якому перебували до гріхопадіння, який чимось нагадує янгольський стан, і знову не буде ні шлюбу, ні покарання дітонародження. Він підтверджує свої слова строками з Євангелій "У воскресінні бо не одружуються, не посягають" [Мф. 22, 30], "рівні бо суть Янголам" [Лк. 20, 36]. Тобто Григорій вважає, що існування людей до гріхопадіння було за своєю сутністю янгольським, і янголи, які не розділені на статі та не уявлені покаранням дітонародження, мають свої способи розмноження, адже вони мають незчисленне військо. Отже, за Григорієм люди до гріхопадіння могли б розмножуватись янгольськими методами без шлюбу і дітонародження, і на цьому етапі тим паче не зрозуміло, чому Бог розділив людей на статі. Але філософ веде далі свою думку, і пояснює все Божественним проведенням. Бог створив людину по образу своєму, він створив її рівною янголам, але він передбачив свавілля перших людей і їхню втрату янгольського способу буття, тому, щоб зберегти людський рід, щоб дати йому змогу спокутувати свій першородний гріх, Бог розділив своє творіння на статі, і дав йому альтернативний спосіб розмноження.

Отже, з усього вищесказаного можна зробити висновок, що образ відрізняється від Першообраза своєю мінливістю, саме тому людина має подвійну природу: ту, яка створена за образом Божим, та тварну, яку вона отримала внаслідок переходу з небуття в буття. Саме тому Бог зміг свій образ розмежувати на статі, адже він це зробив у тварній природі людини, яка взагалі не відповідає божественному образу, при чому за філософією Григорія Нісського можна сказати, що і жінка, і чоловік містять у собі однакову подобу Бога. А оскільки Бог створив людину з власної доброї волі, то і розділення на статі також відбувалося з доброї волі творця, адже, не дивлячись на те, що Він зміг передбачити зраду та непослух людини, Бог, створюючи її, потенційно вже надав людському роду можливість спокутувати свій першородний гріх.

І хоча дана концепція про розділення людей на статі досить цікава та філософсько-самобутня, проте я з нею не погоджуюсь, якби логічно вона не була аргументована. Звісно вона у цілому відповідає духу середньовічної філософії, але, на мою думку, вона применшує роль сім'ї та кохання у житті людини, і є неактуальною не тільки у сучасності, але і в багатьох інших епохах. Наприклад, в античності панував Платонівський міф про андрогіна, який по суті говорить про те, що кожна людина має свою половинку, з якою вона прагне поєднатися. Звісно, якщо говорити про християнство, то любов до Бога повинна бути найбільшим почуттям, і людина повинна прагнути поєднання з Богом, але ж і любов до своєї родини також дуже сильне почуття, і хіба моральна людина – ідеал християнства, не повинна любити свою родину? Хіба можна дітонародження називати покаранням, якщо для багатьох жінок це найщасли-

віщий момент у їхньому житті? Хіба хотіли б люди забувати про свої сімейні зв'язки після воскресіння? Кападокієць аргументує безсімейне воскресіння тим, що шлюб та сім'я це щось тілесне і тварне, а воскресемо ми духовно. Але я вважаю, що у шлюбі люди поєднуються не тільки тілесно, а перш за все духовно. Діти успадковують від батьків не просто ДНК, а й душу, яку в неї вкладають протягом усього виховання. А якщо говорити про всиновлення? У такому випадку батьки з дитиною поєднані лише духовно. І, на мою думку, навіть без тіла людина має сімейні зв'язки, які залишаються вічними.

Іншу думку, відмінну від думки Григорія Нісського, можна зустріти в російського філософа минулого століття Сергія Аверинцева, який уважає свою сімейність покликанням Бога. Також він пише про те, що шлюб – це якби невеликий образ Біблійного завіту, але тут союз відбувається не між Богом і родом людський, а між двома людьми протилежної статі. Філософ також зазначає, що цей союз повинен бути вічним, адже подружжя повинно вірити і бути вірними (а він ототожнює ці поняття) один одному, так само як і люди повинні вірити в Бога. Тут я продовжу думку Аверинцева: якщо шлюбний союз укладається назавжди, то це означає, що і після воскресіння сім'ї поєднуються. Але найбільше мені сподобалась думка Аверинцева, щодо пологів, яка кардинально відрізняється від теорії Григорія Нісського: російський філософ уважає дітонародження спасінням, а не покаранням, і порівнює люблячу мати з образом материнства Пресвятої Діви Марії. Тому роздуми сучасних філософів також свідчать про неактуальність деяких ідей Григорія Нісського

М. А. Загурская, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса
marijaasham@rambler.ru

ПОНЯТИЕ "КЛАСС" В РАБОТАХ ПЛАТОНА "ГОСУДАРСТВО" И АРИСТОТЕЛЯ "ПОЛИТИКА"

Античных мыслителей Платона и Аристотеля можно отнести к первопроходцам в создании представлений об идеальном государстве. Главной составляющей идеального государства является общество, населяющее государство. И Платон, и Аристотель делят общество на три класса. Но у каждого из них собственное видение идеального общества. Часто можно услышать о социальном неравенстве. Оно обычно связано с понятием "класса". Классическое для марксистско-ленинской философии определение класса дал В. И. Ленин: "Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а, следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают".

Однако, как представляли "классы" в Античности? У Платона в работе "Государство" рассматривается идея идеального государства. В данной работе сделаны зарисовки идеального государства, ещё не существующего на нашей планете. Это государство существует не ради людей, а ради себя. Платон считает, что причина возникновения государства заключается в общественном разделении труда между людьми. Лучше работает тот, кто занимается только одним делом. Каждый человек по своей природе предназначен к выполнению определённой работы [История философии / Г. В. Гриненко. – М. : Издательство Юрайт, 2012. – 687 с.]. Это идеальное государство населяет три типа сословий. Эти три типа в работе Платона представлены через сказание Гесиода об объединении истории поколений человеческого рода с металлами разного достоинства. Эти металлы разделяли специально для того, чтобы показать ухудшение "качества" людей. Соответственно эти три сословия: Правители (Философы), Стражи (или Воины), а также люди, которые производят нужные государству вещи (Ремесленники, Земледельцы, Торговцы). Принадлежность к классу определяется не происхождением, а личными способностями. Если разбирать подробнее, то Платон с помощью выделения металлов разделяет общество на три класса – высший, средний, низший. К высшему классу, т.е. к такому металлу как золото, относятся ПРАВИТЕЛИ. Это и понятно. Для управления государством нужны "ЗОЛОТЫЕ МОЗГИ". Поэтому особое внимание нужно уделять образованию будущих правителей. Но как же управлять государством без нужных на то способностей? Всё же способности определяют место человека в Платоновском государстве. Природа людей различна, поэтому не каждому дано быть управленцем. Платон показывает, что людей со способностями к управлению очень мало в обществе. И этими правителями могут стать только лучшие стражи из лучших, проверенные на деле, т.е. защите государства, и, конечно, умудрённые опытом. К среднему классу, т.е. к такому металлу как серебро, относятся СТРАЖИ (или ВОИНЫ). Платон пишет, что военное дело – это не так просто, как кажется по началу, это целое искусство, и не каждому дано овладеть военным искусством. Для охраны государства требуются соответствующие природные задатки. И здесь основное внимание уделяется образованию, ведь именно от стражей зависит спокойствие в государстве. Стражи и Правители не обладают никакой частной собственностью. У них нет семей, т. к. жены и дети у них общие. Платон пишет, что общность детей и жён – это благо для государства. Т. е., по моему мнению, Платон этим хочет показать, что стражей или правителей, которые будут иметь частную собственность, будут волновать их личные вещи, их личные, а не, как пишет Платон, общие семьи, они будут зависимы от собственности, соответственно их мало будут заботить государственные интересы и нужды, а лишь их собственные. А так как и правители, и стражи, будут иметь общими и жён, и детей, (они не могут знать, кто есть их дети) они будут одинаково

относиться ко всем, и соответственно служить не для собственного блага, а всего государства. Низшее сословие, к которому относятся Ремесленники, Земледельцы, Торговцы обязаны делать всё для обеспечения общества нужными вещами. Вот так выглядят основные социальные классы в работе Платона.

У Аристотеля в работе "Политика" сказано, что человек – это политическое животное. Государство составляют семьи. Политическими существами, по мнению Аристотеля, могут быть только свободные граждане. Дело свободного человека – интеллектуальная, эстетическая, политическая деятельность. Рабов можно выделить в отдельное сословие, не имеющих вообще никаких прав. Причём отделяет Аристотель свободных граждан от рабов по физическому определению. Физический труд – это удел рабов, рабство существует от природы, а рабами в основном должны варвары (не греки) [Там же]. Аристотель вообще признавал неравенство между людьми естественным состоянием, т.е. люди не одинаковы между собой по своим способностям. Впервые появляется понятие "среднего элемента". Аристотель ставит среднее сословие между высшими и низшими классами. Лучшей формой правления Аристотель считал "политию". Аристотель представляет нам лучшее общество то, что имеет некую "золотую середину", и объясняет это тем, что показывает нам плохие качества и бедняков, и богатых, а средний же класс представляет как нечто умиротворяющее обе стороны. Аристотель в своём идеальном государстве стремится к равенству между людьми. Но Аристотель в работе "Политика" критикует взгляды Сократа и Платона, в особенности общность детей и жён, говоря о том, что созданием такой общности нельзя добиться объединения всего общества.

Благодаря работам Платона и Аристотеля видно, что уже в Античности люди задумывались об устройстве государства, о структуре общества, и уже тогда осознавали существование неравенства между людьми, в данном случае в умственных и физических возможностях. С тех пор понятие "класс", как социальное явление трансформировалось в марксистско – ленинской теории, где оно подразумевает под собой, прежде всего, отношение тех или иных групп общества к собственности на средства производства.

К. Б. Зборовська, студ., КНУТШ, Київ
ok777angels@ukr.net

ОНТОЛОГІЯ ІНШОГО В МЕТАФОРІ ДЗЕРКАЛЬНОСТІ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА: ГРА ЕПОХ

Російський дослідник-медієвіст П. М. Біцільні виділяє два головних принципи середньовічного світовідчуття – символізм та ієрархізм: "Символічність світу – це перша умова єдності світобудови. Друга – ієрархічність. Легко зрозуміти внутрішній зв'язок обох принципів. Насправді: всі

"речі видимі" мають властивість відтворювати "речі невидимі", бути їх символами. Але не всі однаковим чином. Кожна річ – дзеркало, однак є дзеркала більш і менш гладенкі. Вже одне це заставляє мислити світ як ієрархію символів" [*Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры*. – СПб. : Мифрил, 1995. – С. 14–15]. Тема дзеркала – одна з найбільш розповсюджених у містичній традиції, і це має свої витоки. Термін "спекулятивний (тобто умоспоглядальний) містицизм" в буквальному прочитанні є саме містицизмом дзеркала, адже латиною "дзеркало" – *speculum*. Провідним "фахівцем" в цій сфері не одне покоління як філософів, так і богословів вважали Діонісія Ареопагіта, адже саме за його словами, все у цьому світі є дзеркалом Божества. Варто відзначити, що в гносеологічному сенсі йдеться аж ніяк не про спекуляції і тим більше не про перетворення містицизму в акт раціонального пізнання. Мова про те, щоб в усьому віднаходити дзеркало, яке відображає Божественне світло. Як вже було зазначено, християнськими містиками світ мислиться як ієрархія символів, що досить яскраво ілюструє у своєму вченні афінський мислитель: "Отже, мета ієрархії – уподібнення по мірі можливості Богу і єднання з Ним, Його маючи наставником всякого священного знання і дії, неухильно споглядаючи Його божественну благоліпність і в міру сил відображаючи Його і творячи своїх учасників божественними подобами, прозорими та чистими дзеркалами, що сприймають світоначальний та богоначальний промінь і, священно сповнюючись дарованим світлом, яке потім щедро випромінюють на інших, згідно з богоначальним встановленням" [СН III 2]. Досить показовим є те, що ієрархія, яку окреслив Ареопагіт, мислиться в межах, так би мовити, "золотої середини": вона пролягає на тонкій грані між надмірною індивідуалізацією процесу пізнання Бога (яка властива таким представникам середньовічної містики, як Мейстер Екхарт та Хільдегарда) та гіперболічною історизацією, в якій людська особистість постає лишень "гвинтиком" неосяжної соціальної системи. Від цих двох концепцій Ареопагіта відрізняє те, що окрім власне пізнання Бога, його схема описує також взаємостосунки "людина-людина" та "людина-янгол", тобто, кажучи більш "інтимною" мовою, яка властива його трактатам, – "я – Інший", що не може не наштовхнути на паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця XX ст. Відношення між двома особистостями завжди є чимось потаємним та глибоко ірраціональним, їх визначення є справою зовсім не схематичною і майже непідвладною опису, адже задля проникнення у цей новостворений світ двох має бути третій – відносно якого і йшов би певний відлік-вимір буття цих двох істот. У Ареопагіта – це Бог як Першопричина, Творець; у Екхарта – Божественне Ніщо, Бог-Абсолют; у Бодріяра – це відсутність Першопричини, Первообразу, втрата зв'язку із Ним, що призводить до нівеляції Іншого як відображення. В будь-якому разі, такий трикутник взаємовідносин дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння

людиною Іншого, на співвідношення "суб'єкт-суб'єкт". Оскільки метою ієрархії у Діонісія є сходження до Бога, то й стосунки між членами ієрархії підпорядковуються саме їй: Ареопагіт розглядає Іншого власне як того, хто може посприяти єднанню із Творцем. Крім того, він неодноразово наголошує, що такі стосунки можуть принести плоди лише за умови певної "нерівності" – один із індивідумів (або ж нусів) має займати вищий статус для того, щоб мати право саме керувати своїм "підопічним": "Бо, як при сонячних промінях перш за все сповнюються випроміненим сяйвом найтонші і найпрозоріші речі, а потім вони вже все випромінюване на них світло сонцевидно переливають на інші, які стоять за ними, так і в речах божественних нехай не наважиться керувати іншими той, хто не став богообразнішим за всім своїм станом і не поставлений у начальники божественним натхненням та обранням" [EH III 3:14]. Отже, більш готовим до взаємостосунків є той, хто найбільш повно, в міру своїх можливостей, втілює образ Божественної сутності, тобто той, хто найяскравіше відображає божественне світло, – і це, за Ареопагітом, "суцї над нами небесні сутності та наші боголюблячі священні мужи" [CH XII 3]: за природою вони найближче до Бога, являючи собою "уми" (νόες), "умоосяжні та мислячі сутності, сили та діяльності" (νοητὰ καὶ νοερά οὐςται καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι) [CH II 1:1-2; DN IV 1:6-7]; вони суть "(духовні) світла" (φῶτα), "найпрозоріші та найчистіші дзеркала" (ἑσπτρα διεδέσται καὶ ἀκτλίδωτα), які безпосередньо сприймають Божественне світло та передають його іншим [див.: DN IV 2; CH III 2; IV 2]. Згаданий тут νοερός, який Ареопагіт застосовує фактично замість терміну "індивідум", у класичному перекладі є тим, що відноситься до інтелекту, або ж mens – тобто до νόος: ця здатність людини забезпечує безпосереднє схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Тут ми бачимо зустріч трьох аспектів, які для сучасної людини можуть складати лише досить парадоксальну єдність: по-перше, для єднання із Творцем обов'язковою умовою є спілкування – адже лише через відображення світла в Іншому ми можемо сприйняти Божественну сутність (а, отже, і стати на шлях містичного осягнення); по-друге, цей шлях передбачає кілька кроків, один з яких ablatione – зривання покрову "чуттєвих" та "осяжних речей", тобто, в певному сенсі, чисто розсудкове абстрагування від суб'єкт-об'єктних відносин; а інший – це вже зняття "νοεράς ἐνέργειας", "тісне єднання з невимовним світлом", адже глибинне пізнання Бога здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному, яке Ареопагіт пов'язує з любов'ю – ἔρως. Як усе це поєднати? Пізнання Іншого, яке є обов'язковою умовою пізнання Бога, повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер, в ньому має бути присутнім відчуження / ablatione, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між "я-Інший", мало б завадити опредмечуванню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший рівень єднання. Але те, що було досить реалістичним, здійсненням для містичної свідомості перших християн, зараз є

майже втраченим, – про що свідчить фактично вся творчість одного з найбільш актуальних мислителів нашого часу: "Ми – симулянти, ми – симулякри (не в класичному сенсі "бачимості"), ввігнуті дзеркала, які випромінюються соціальним, випромінення, яке вже не має свого світлового джерела, влада без походження, без дистанції" [*Baudrillard Jean. Simulacres et simulation. – Paris : ÉDITIONS GALILÉE, 1981. – S. 192*]. І такий наш стан – як дзеркал – призводить до того, що наші стосунки з Іншим носять вже майже онтологічну екзистенційну приреченість, питання подолання якої – є завданням сучасної філософії: "Відтепер абсолютну загрозу несе в собі прозорість того, що сприймається нами як Інший. В тому випадку, якщо Інший, як дзеркало, як відображаюча поверхня, зник, само-свідомості загрожує іррадіація в пустці" [*Бодрийяр Жан. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – С. 181*].

А. В. Кирієнко, студ., КНУТШ, Київ
alina.kyrienko@gmail.com

ВИТОКИ ІНДИВІДУАЛІЗМУ. ПОЧАТКОВИЙ ПОШТОВХ ДО РОЗГЛЯДУ ОСОБИСТОСТІ В СЕРЕДНЬОВІЧІ

Підґрунтям до розвитку індивідуалізму стало Середньовіччя. Але ми не можемо говорити, що традиціоналістичні суспільства перебували в постійних пошуках особистості. Річ у тім, що в їх культурі не було поняття індивідуальності як такої, але було присутнє поняття індивідності. "Ніякого іншого розумового матеріалу в розпорядженні новонародженого буржуазного суспільства, втім, не було. Безперечно, ця традиція на відміну від індуської або китайської, як і європейські соціальні структури, містила в собі істотні можливості послідовної індивідуації – від римського права до християнського персоналізму" [*Баткин Л. М. Итальянское возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – С. 11*].

Ми можемо розглядати період Середньовіччя як основу оскільки саме в той час мислителі піднімали проблему відношення всезагального та відокремленого існування. Будь-яке суспільство, незважаючи на усталені погляди розуміло, що існує проблема відокремленості, "відірваності" індивіда. І власне через це, мислителі намагались зрозуміти й пояснити "виділеність", уособленість його особистості з певного всезагального кола.

Поки що про особистість та індивідуальність йшлося через кому, проте це зовсім не означає, що ці поняття збігаються. Ці два терміни формувалися в епоху Нового Часу і розумілися як поняття різні, проте споріднені. "На розуміння індивідуальності впливали різні логічні, культурні, соціальні проєкції радикально відмінних відносин між індивідом і суспільством, індивідом і світом. Ось чому немає біди, якщо при нагоді ми вживемо два позначення, не входячи в їх особливі – але історично нерозривні, які звучать в одній тональності – змістовні теми" [Там же. – С. 8].

Окрема людина вважалась особистістю лише в тому випадку, коли вона була поставлена в певний ряд і коли вона зливалась із світовим початком. Строго кажучи лише Бога єдино індивідним, тому в Середні Віки окреме Я не сприймалось саме по собі, а лише як якась причетність; середньовічна особистість полягала в ступені нормативності, включеності, максимальності вияву загальноприйнятого. Отже, особистість – це людина, котра є традиційним прикладом для наслідування.

Новочасна трактовка особистості принципово інша, і така, що була б не сприйнята в Середньовіччі, оскільки така індивідуальність була б "відірвана і протиставлена нормі" [Там же. – С. 11]. Я досягало своєї кульмінації та найвищої завершеності в Не-Я. Тобто найвища мета індивіда полягала в небутті ним. Індивід Середніх Віків все пропускав через себе: розуміння Біблії, звичаїв, обрядів, через них він зосереджував свої сили, вслухувався в себе пояснюючи собі деякі речі. Вже тут ми можемо побачити певну самотність і навіть творчість.

Перед нами постає питання, яку індивідуальність ми можемо назвати особистістю сучасному розумінні особистості? І чи можемо ми при відсутності в культурній системі уявлення про індивідуальність говорити взагалі про її існування?

Відомі дослідники визначають два погляди на вирішення цих проблем.

1. З одного боку, індивідуальність це буття окремої людини в світі уявлення про цю людину. Якщо в культурі немає понять "Я", "Себе", і взагалі таких понять, які можна протрактувати як індивідуальність, то з цього можна зробити висновок про відсутність індивідуальності в такій культурі.

2. З іншого боку, якщо ми охоплюємо себе і людей Середньовіччя в один великий час, якщо ми розглядаємо їх духовні принципи як актуальні для нас, то ми, звичайно ж, можемо говорити про існування особистості. Свідомість середньовічного індивіда пропускала крізь себе всі духовні, ритуальні, церковні та будь-які інші цінності, і все ж ця свідомість працювала над ними і перероблювала їх під себе. Ми можемо говорити про індивіда Середньовіччя як про індивідуальність не лише для нас, але й для нього самого. Це стає можливим, якщо ми будемо розглядати його у великому часі, в часі "точковому", де відсутня хронологічна послідовність і в одному місці ми можемо зустрітись з абсолютно різними думками і смислами. В цій великій історичній точці, вони були звісно ж індивідуальностями і для себе. "Бог не залежав від середньовічних людей, і все ж від індивіда залежало, чи буде Христос знову і знову буде розп'ятий в повсякденності чоловічих справ або благословить людину, спостерігаючи порятунок загубленої душі. У цьому плані, цілком реальному для віруючих і церкви, загибель Господа і Воскресіння Його залежали від того, на що індивід застосує свою вільну волю" [Там же. – С. 17].

Отже, можемо зробити висновок, що Середньовіччя сприяє особистісному становленню людини, проте вона ще досить обмежена, бо не зосереджувала окремо на собі увагу і радше була особистістю в ціліс-

ності з чимось. Але вже з розвитку епохи Відродження відбувається своєрідне "гріхопадіння та вигнання з раю".

Першим індивідуалістом дослідники визнають Франческо Петрарку, котрий започаткував відхід від середньовічного розуміння людини. Він ніби перекинув місток, що з'єднував середньовічного, скромного і невибагливого індивіда з вільною і самосвідомою і самодостатньою особистістю Відродження. Його спадщина допомагає зрозуміти хід думки періоду Проторенесансу. У період творчості Петрарки досить сильною була позиція церкви й це досить яскраво проявляється в його роботах. Він ніби роздвоюється між намаганнями пізнати самого себе і все ж не відриватися від всезагального. "Мислитель намагався примирити нові потреби із середньовічним християнством" [Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1998. – С. 227]. Петрарка намагався поєднати прагнення до відродження античної культури з християнськими принципами, тому ми не можемо говорити, що творчість Петрарки була повністю новим індивідуалізмом, котрий заперечує традицію.

У своїй праці "Таємниця" Петрарка порушує проблему самопізнання людини. Саме там, розмовляючи з Августином, він намагається розібратися в собі самому. У цьому творі відбувається розкриття суперечливості людської особистості. Він завжди був уважним до себе, і через це мав змогу критично спостерігати за світом. Петрарка перебуває у постійній боротьбі з собою.

У розмові з Августином він аналізує власну свідомість і намагається примирити в собі раннього поета з людиною, котра поступово розлучається із середньовічними догмами. Він намагається зрозуміти, чому саме він почувається нещасним. У розмові про його кохану Лауру ми знову можемо спостерігати роздвоєність, зокрема, він називає любов найвищою цінністю для нього, оскільки саме його кохана змогла дати йому поштовх до роботи і творчості, це була людська любов, котра пробудила в ньому любов до Творця, проте тут само Августин (як внутрішній голос Петрарки) спростовує його твердження і говорить, що він міг би творити більше, якщо б не був закоханий і визнає, що любов стала для нього лабіринтом. Це протиріччя він не міг здолати упродовж всього його життя.

Людина Петрарки звернена сама на себе. Вона постійно аналізує і намагається зрозуміти власне Я. Для нього людина стає сама для себе задачею. Він розумів, що індивідуальність ця обмежена і що не можна спиратись лише на самі індивідуальні переживання, оскільки вони безповоротно будуть вести до протиріч, так званого смутку. Вже тут, в особистості Петрарки з'являється маленька іскринка розуміння того, що вона може бути Богом, але ця іскра одразу ж згасає, оскільки ця думка є нісенітницею. Тут ми знову спостерігаємо тендітність особистості раннього індивідуалізму, оскільки в ній вже зародилась воля до розуміння себе, але вона все ще перебуває у страху перед загальноприйнятими божественними принципами. Ця індивідуальність ще не може до кінця і глибоко себе пізнавати, проте все ж вона робить спроби.

ЕСТЕТИКА "ФІЛОСОФІЇ ОКА" ЛЕОНАРДО ДА ВІНЧІ

За епохи Відродження, предметом філософської думки представників гуманізму, була не метафізика, а науки, які безпосередньо стосувалися людини, такі як: риторика, граматики, етика та естетика. Онтологічна проблематика не викликала пильної уваги і у Леонарда да Вінчі, який віддавав перевагу швидше конкретним методам досліджень, ніж створенню філософських концепцій. Погляди філософа істотні для дослідження, але не в історичному контексті, а, насамперед, як явище свого часу, що розглядається в якості особливого вираження тенденцій ренесансного світовідчуття. Проаналізувавши творчий спадок Леонарда да Вінчі, можна зробити висновок, що філософія була нібито вплетена в наукову та мистецьку діяльність. Більш того, ця філософія була виражена в живописі.

Леонардо вважав: "Живопис поширюється на поверхні, кольорі і фігурі всіх предметів, створених природою, а філософія проникає всередину цих тіл, розглядаючи в них їх власні властивості. Але вона не відповідає тій істині, якої досягає живописець, самотійно обіймаючи першу істину" [*Леонардо да Винчи. Избранные произведения* : в 2 т. Т. 2 / Пер. А. А. Губера, В. П. Зубова, В. К. Шилейко, А. М. Эфроса ; под ред. А. К. Джигелегова, А. М. Эфроса – М. : Изд-во Студии Артемия Лебедева, 2010. – С. 65–66].

Це поєднання втілюється в його гносеології. Да Вінчі визнавав чуттєве пізнання, джерелом якого є око. "Світ пізнається через почуття, а око – володар почуттів" – так писав митець [*Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих* / Пер. с итал. А. Г. Габричевского. – М. : Издательство Альфа-книга, 2008. – С. 543]. Він так часто, так велично і красиво висловлювався про око і зір, що, напевно, не можна уявити жодного мислителя того часу, який був такою ж мірою зацікавлений цією проблематикою.

Він писав, що око є найдосконалішою річчю, яку Бог міг тільки створити. Воно – вікно людської душі. Завдяки йому, людина може бачити речі і радіти у своїй людській "темниці" – темницею такою було тіло. Найжахливіша людська втрата – втрата зору. Сліпа людина не може радіти життю, пізнавати навколишнє середовище і більше того, вона розриває зв'язок із Богом. Таке життя є "сестрою смерті", а така людина є вигнанцем із світу, адже вона позбавлена його краси.

У трактаті "Про живопис" Леонардо, говорячи про перевагу живопису над усіма людськими творіннями, задається питанням: чиє життя складніше, "хто більш покалічений виродок: сліпий або німий?". Так, глухий розуміє дії та наміри людей, а сліпий від народження ніколи не зрозуміє речі, які існують. Глухий, навіть якщо він не знає жодної мови, чудово

зрозуміє будь-який стан, який може бути в людському тілі, і навіть краще того, хто говорить і чує. І взагалі, людині ближче образ, аніж ім'я предмету. "Ім'я змінюється в різних місцях, а форма змінюється тільки смертю" [*Леонардо да Вінчі*. Указ. соч. – Т. 2. – С. 74].

В античності багато мислителів мали тенденцію писати про позбавлення зору, що заважає мисленню. Прикладом цього є роздуми Платона, який вважав, що мислення буде плідним, коли душі не заважають ніякі відчуття. Лише тоді, коли душа віддаляється від тіла відбувається очищення розуму. Леонардо мав іншу думку: "Душа хоче перебувати зі своїм тілом, тому що без органічних знарядь цього тіла вона нічого не може зробити і відчувати" [*Зубов В. П.* Леонардо да Вінчі. 1452–1519. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2008. – С. 152].

Показовим є аргумент Леонардо да Вінчі, що доводить достовірність його думок щодо зору. Ним виступає звичайний психологічний факт. При будь-якій небезпеці, у першу чергу людина закриває очі, ні "серце – джерело життя", ні "голову – притулок повелителя почуттів", а саме очі – ось така рефлексивна реакція говорить про те, що дійсно найголовнішим органом є саме вони.

Слід зауважити, що прославляючи "око", мислитель не мав на увазі першину здібність простого зорового відчуття, а осмислене зорове сприйняття світу. Леонардо вимагав від митця не простого бачення, не просто розглядання предмету, а "уміння розгледіти". Справжній живописець не буде безглуздо змальовувати предмети, адже він буде подібний до сліпого дзеркала, яке не має повного знання, а лише наслідус певні речі.

У філософії Леонардо да Вінчі, око виступало ніби таким собі "божеством", що усе створює і усім керує.

Око "є керівником астрономії, воно створює космографію, дає поради всім людським мистецтвам, воно породило архітектуру, перспективу і божественний живопис". "Око рухає людину в різні частини світу, воно – володар математичних наук. Око виміряло висоту і величину світил. Дало можливість пророкувати майбутнє за течією світил". "Завдяки йому людина винайшла вогонь. Око прикрасило природу обробленими нивами й садами, повними відроди" [Антология мировой философии : в 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 88].

Категорії "око" і "зір" виходять на перший план в його теорії пізнання. А наука про зір, якою була оптика, ставала засобом самопізнання. Щоб правильно використовувати зір, щоб "вміти бачити", треба досліджувати ці механізми.

Не дивлячись на те, що митець досліджував достатньо широко різноманітні філософсько-естетичні категорії, найяскравішим прикладом чого є естетика "філософії ока", його надбання не мали систематичного характеру, зрештою, як і у інших діячів Ренесансу. З іншого погляду, філософія Леонардо да Вінчі мала більш витончений характер. Вона включала у себе сукупність різного роду художніх і життєвих прагнень глибоко мислячого і чуттєвого художника і філософа. Саме в цьому сенсі, можна виявити риси філософсько-естетичної системи.

ДО ПРОБЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОНЯТТЯ "ГУМАНІЗМ" У ФІЛОСОФІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Поняття "гуманізм" вперше використав західний дослідник Ф. Нієтхамер для того, щоб вказати на ту галузь культури, що досліджує класику і власний рух котрої розкривається через протиставлення сфери наукових дисциплін. Власне поняття "гуманіст" з'явилося ще у XV ст. відтворюючи логічну семантику таких термінів як "законик" (*legista*), "юрист" (*giurista*), "знавець канонічного права" (*canonista*), "митець" (*artista*), вказуючи на викладачів та вчителів граматики, риторики, поезії, історії та філософії моралі. Більш того, вже у XIV ст., для того щоб визначити ці дисципліни, казали *studia humanitatis* (гуманітарні дисципліни) і *studia humanoria*, апелюючи до відомих висловлювань М. Т. Цицерона про культуру душі (*cultura animi*). Суміжний із ним термін "*humanitatis*" означав приблизно те, що греки називали *παιδεία*, тобто виховання, освітнє зростання людини. Вважалося, що у становленні духовного світу провідна роль належала красномовству, тобто поезії, риториці, історії, філософії. Дійсно, ці дисципліни вивчали людину з точки зору її загальних властивостей, не звертаючись до будь-яких прагматичних можливостей, і тому були більш придатними для отримання практичної користі від теоретичних занять, сприявши загальному розвитку індивіда та його піднесенню. З другої половини XIV ст. спостерігається і потім активно зростає (досягнувши вищої точки розквіту у XV ст.) тенденція надавати вивченню гуманістичної літератури особливого значення та вважати класичну латинську і давньогрецьку спадщину прикладами, творчим взірцем для всього, що стосується духовної-виховної, культурної діяльності. Латинські й грецькі автори ще більше фундавали ідеологію доби неперевершеними взірцями гуманітарних наук (*literae humanae*) у якості справжніх вчителів людства. Західний дослідник П. О. Крістелер вилучає поняття з галузі філософії і відкрито заперечує гуманізм. На думку ученого, подібно залишити терміну технічний смисл, що обмежується сферою дисциплін риторично-літературного складу. Роль гуманістів цього часу значно завищена.

Гуманізм епохи Ренесансу не був філософською системою, це була скоріше культурна та педагогічна програма, що відпрацьовувала важливий, але обмежений сектор знання. Сектор мав у якості свого готового центру групу предметів, що в основному стосувались не класичних наук або філософії, але того, що приблизно можна назвати літературою. Гуманісти присвятили себе вивченню грецької, і особливо латинської мови, що продовжила існувати як засіб спілкування учених, письменників до XVIII ст. [*Крістеллер П. О. Философия и культура Ренессанса. – СПб., 2002. – С. 150*]. Більш того, гуманітарна освіта вказаного періоду включала в себе філософію і етичні дисципліни, але викреслювала логі-

ку, філософію природи, а також математику, астрономію, медицину, право і теологію, з метою згадати деякі предмети, що мали належне місце в університетських програмах та класифікаційних схемах того часу. Даний доказ засвідчує про неспроможність і безпідставність усіх спроб пов'язати гуманізм епохи Відродження з комплексом філософії, науки або культури того періоду. Протягом XV ст. італійські гуманісти не претендували на заміщення середньовічної енциклопедичної системи знання на зовсім іншу, нову і усвідомлювали, що предмет їх дослідження знайшов належне місце у тогочасній системі освіти. Таким чином, гуманізм не являв собою повної суми наук італійського Відродження. Для розуміння цієї епохи важливо збагнути, що до аристотелівської традиції, яка займалася переважно філософією природи та логікою, поза Італією (в університеті Парижа й Оксфорда) звертались вже давно, у той час як у Італії тільки з XVI ст. Традиція італійського аристотелізму почалась з другої половини XIV ст. і залишалась неперевершеною протягом XV, XVI ст. Гуманізм складав тільки половину Ренесансу, тому і може бути зрозумілим у тому випадку, якщо розглядати його разом з аристотелізмом, що втілює істинні філософські ідеї епохи. Крім того, митці епохи Відродження не намагались досягти грандіозного ідеалу, "творчого генію" (це властиве скоріш за все романтикам та міфу XIX ст.), прагнули досягти якості "ремісника", перевага якого зовсім не залежала від навичок передбачати долю сучасної науки, але затверджувалась солідним багажем знань (анатомії, перспективи, механіки), що вважались необхідними для мистецтва. Те, що астрономія і фізика здійснили значні успіхи, було пов'язано з математикою, а не з філософією.

Діаметрально протилежну точку зору обстоює італійський учений Єудженіо Гарен. Він активно захищає думку, про наявність філософського гуманізму. Висловлюючи думку про заперечення інтелектуального змісту наук доби Відродження, Гарен зауважує, що філософією найчастіше вважаються схематичні побудови грандіозних масштабів та заперечується те, що основою філософії може бути доволі специфічний тип світовідношення – несистематизованого, відкритого, проблемного і прагматичного [Гарен Э. Исторический опыт и мировоззренческая модель гуманизма XV–XVI ст. – М., 2009. – С. 35].

Гуманісти фактично винесли вирок тому типу філософування, який панував протягом чотирьох століть, стаючи гальмом для свободи думки. Тому гуманісти не забажали відмовлятися від того, що зазвичай стає жертвою – власним складом думок – заради побудови грандіозних духовних ідей, систематизації логіки і теології, такої філософії, що зводить до "суми" будь-яку проблему; пошук у царині теології, що включає заздалегідь підготовлені шляхи найрізноманітніших варіантів. У епоху гуманізму порожня й некорисна філософія заміщується конкретними, точними дослідженнями з моральних наук (етики, політики, економіки, естетики, логіки, риторики) з відпрацюванням власних принципів щодо усіляких правил. Увага філософії до особливих проблем, формує на-

справді нову філософію, тобто певний метод постановки проблеми, який не є другорядним елементом культури Відродження поруч із традиційною філософією, що стає більш ефективним знаряддям у боротьбі із невіглаством й пійтьмою. Однією із характерних спроб такого способу філософування є відчуття історії та історичної розмірності, відповідна чутливість до об'єктивної дійсності, усвідомлення критичної дистанції з об'єктом історії, знання історичних умов тощо. Учені Оксфорда і Парижа залишились замкненими кріпосним муром, поки не утворилась тріщина за допомогою "бритви" Оккама. Але тільки завойювання античності як засобу виховання, історичного чуття, притаманне гуманістам-філологам, дозволяє правильно оцінити ці реалії задля того, щоб вони стали дійсністю. Ці люди утворили нову культуру, що виникла в результаті плідних експериментів. Сутність гуманізму полягає не у тому, що він звертався до минулого, а у способі – минуле пізнається. Ставлення до культури минувшини, чітко визначає сутність гуманізму.

О. Ю. Коваленко, студ., КНУТШ, Київ
sasha_kovalenko@ukr.net

"ПАСТИР" ЄРМА ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ СПОГЛЯДАННЯ ЄВАНГЕЛІЯ

Ранньохристиянські Отці Церкви I та II століть заклали підґрунтя святоотецької писемності, що являє собою найавторитетніші коментарі до книг Старого та Нового Завіту. Одним з найяскравіших творів II століття є "Пастир" Єрма, якого відносять до апостольських мужів. За жанром книгу можна визначити як апокрифічний апокаліпсис. Вона написана у формі Одкровення і поділяється на 3 частини: Видіння, Заповіді та Подоби. У IV столітті книга входила до складу Синайського кодексу, проте в остаточний текст канону вона не ввійшла. Але твір органічно доповнює і пояснює книги нового Завіту, тому являє собою перші кроки до філософського осмислення християнства.

Характерною особливістю твору є образність, кожне твердження він "ілюструє" яскравими здоровими образами, видіннями або притчами, що часто перегукуються з канонічними текстами Біблії.

Одним з найкращих прикладів є третє видіння Єрма, видіння вежі, що будується – Церкви Христової. Автор докладно описує значення каменів, що йдуть на будівництво або відкидаються геть.

Ангели складають вежу з квадратних білих каменів, що гарно скріплюються – це апостоли, єпископи, вчителі та диякони, які жили в мирі та прийняли вчення Господнє. В Євангелії від Матфея зустрічаємо момент, коли Христос так звернувся до апостола Петра: "І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, і сили адові не переможуть її" [Мф 16:18].

Деякі камені приносять з землі і небробленими віддають на будівництво – це ті, що ходили праведно перед Господом і виконували його

заповіді. В даному контексті логічно припустити, що маються на увазі старозавітні праведники. Згідно з церковним переданням, після розп'яття Христос зійшов у пекло і вивів звідти усіх праведників. Пророцтво про цю подію знаходимо в книзі Осії: "З рук шеолу Я викуплю їх, від смерті їх вибавлю. Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога? Жаль сховається перед очима Моїми!" [Осія 13:14].

Трактування відкинутих каменів перегукується з притчею про сіяча з Євангелія від Марка. Білі та круглі камені – посіяне серед терену [Мк 4:18–20] – ті, що мають віру, але мають і багатство, і турботи людські заглушають в них Слово Боже. Ті, що були відкинуті й скотилися по дорозі в пустелю – посіяне на кам'янистому місці [Мк 4:16–17] – ті, що увірували, але через сумніви покинули віру.

Вежу підтримують 7 жінок, що уособлюють собою 7 чеснот: віру, стриманість, простоту, невинність, скромність, знання та любов. Єрм надає першочергове значення вірі, вже від неї народжуються наступні чесноти. Приклади спасіння самою лише вірою можна знайти в багатьох місцях Євангелія: зцілення кровоточивої жінки [Мф 9:20–22; Мк 5:22–34], доньки Хананеянки [Мф 15:22–28], сліпого Вартімея [Мк 10:46–52] тощо. В кожному з цих прикладів ми зустрічаємо людей, які пішли проти правил, звичаїв, але не через зневагу, а тому що віра їх була сильнішою за розум. "Віра твоя спасла тебе" – так говорить Христос до цих людей. Навіть не власна віра, а щира віра ближнього є важливою для Бога. Двоє євангелістів, Марк та Матфей, згадують, що Христос зцілив розслабленого, побачивши віру його друзів [Мк 2:3–12; Мф 9:2–7]. Євангеліст Марк описує зцілення біснуватого отрока, якого не змогли зцілити апостоли, і якого врятувала віра батька: "Ісус же йому відказав: Щодо того твого коли можеш, то тому, хто вірує, все можливе! Зараз батько хлоп'яти з слізьми закричав і сказав: Вірую, Господи, поможи недовірству моєму!" [Мк 9:23, 24].

Пізніше Церква застерігає єпископів від розбратів та розділень, адже це може позбавити їх життя. Звертаючись до фарисеїв, Христос так само застерігає: "Кожне царство, поділене супроти себе, запустіє. І кожне місто чи дім, поділені супроти себе, не втримаються" [Мф 12:25; Лк 11:17].

Серед етичних проблем Єрм зокрема розглядає можливість спасіння душі для багатого. Він стверджує, що багата людина може стати угодною Богу, лише якщо відсече від себе свої надбання. "Як босими ногами складно ходити по колючих рослинах, так і людям цього роду складно ввійти в Царство Боже". "Ще вам кажу: Верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти!" [Мф 19:24; Мк 10–25; Лк 18:25]. Цікавою є думка Єрма про те, що молитва бідного допомагає багатому, як в'яз підтримує виноградне дерево. Багатий має багато скарбів, але бідний перед Богом; бідний же багатий в молитві, і молитва його має велику силу перед Богом. "І багатो-хто з перших стануть останніми, а останні першими" [Мк 10:31; Мф 19:30; Лк 13:30].

Автор серед іншого зазначає, що найбільшу шану від Бога отримають ті вірні, що подібні до немовлят, сердець яких не торкнулась жодна

злоба, які не знають лукавства і завжди перебувають в простоті. Підтвердження цьому знаходимо в Євангелії: "Ісус же сказав: Пустіть діток, і не бороніть їм приходити до Мене, бо Царство Небесне належить таким" [Мф 19:14; Мк 10:14; Лк 18:16].

Отже, хоча "Пастир" Єрма і не несе в собі якихось нових, унікальних філософських ідей, проте допомагає глибше осягнути Біблію, ширше розкриває деякі етичні питання. Твір є предметом науково вивчення не лише для релігієзнавців або теологів, а й для філософів. Філософія Середніх віків зосереджена на проблемах пізнання Бога, Трійці, співвідношення Бога і людини, Бога і світу, іпостасей Трійці. Тому для розуміння та осягнення цих питань, вивчення творів середньовічних авторів, необхідно гарно розбиратися в структурі та головних посилах Біблії, а тут в нагоді стане святоотецька література перших віків християнства.

В. І. Козловська, студ., КНУТШ, Київ
fore.ver@i.ua

МАТЕМАТИКА У ФІЛОСОФІЇ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО

Микола Кузанський є надзвичайно цікавою особистістю в історії філософії. Миколай Кребс, народжений в німецькому місті Куза, був видатним філософом неоплатоніком, теологом, кардиналом, математиком XV ст. та Відродження загалом.

Його філософські погляди є принципово визначними для ренесансної думки, він підійшов до блоку середньовічної теології з нової сторони. Як пише Касіер, у Кузанця вперше "протилежність між безкінечним та кінечним не стверджується догматично, а має бути виведена" [*Кассирер* Э. Избранное : Индивид и космос. — М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. — С. 17].

Сміливе новаторство ідей Миколи полягає в тому, що він вважає любов до Бога неможливою без прагнення Його пізнання. Об'єкт любові має бути відомим суб'єкту, тому що необхідно розуміти, що викликає твою любов. Ось це і змушує Кузанця розробити інструмент для пізнання Бога – інтелектуальне споглядання.

Проте жоден інструмент не дає людині змогу пізнати божествену сутність в чистому вигляді, це спричинене відмінністю природи Бога від нашої природи. Божественний Абсолют існує поза часовими та просторовими категоріями, і водночас охоплює їх у Своїй єдності, Він є невідимим і неосяжним для нас. Проте любов до Нього потребує того, щоб ми намагалися пізнати Його. Але пізнання з використанням логіки Арістотеля не є дієвим відносно Бога. Це спричинене особливостями як самої логіки, так і природи Бога. Божественний Абсолют постає як безкінечна єдність всього взагалі і всіх можливих і неможливих протилежностей зокрема. Єдність, в якій протилежності зливаються і ототожнюються – одна з ключових категорій філософії Кузанця. А логіка, відома Серед-

нвовіччю, не дає змоги аналізувати безкінечне. Вона функціонує завдяки порівнянням вимірюваних, кінечних об'єктів. Між світом кінечного та безкінечного, людського та божественного, існує прірва, що не долається шляхом побудови логічних умовиводів. Думка людини має перейти на якісно новий рівень для того, щоб зрозуміти щось про Бога. Раціональна логіка – це багатокутник, чії кути можуть безкінечно багаторазово множити свою кількість, але від цього він все одно не стане колом.

Цей "перехід", "стрибок" якості визначає необхідність існування не раціонального, проте містичного процесу. Але ця містичність Кузанця також осяяна світлом інтелекту. Інтуїтивне осяяння, за його словами, Микола пережив і сам. Так відкрилася йому сама ідея вченого незнання.

"Вчене незнання" – саме оперування таким оксюмороном визначає особливий символізм його ідей. Символізм відіграє величезну роль у філософо-теологічній системі Кузанця. Зокрема, велика символічна функціональність накладається ним на математику.

Той, хто піклується про те, щоб його незнання стало вченим, має скористатися можливостями, що відкриває перед ним математика. "Математика найкраще допомагає нам в розумінні божественних істин," – пише він [Николай Кузанский. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / общ. ред. и вступит. ст. З. А. Тажуризиной. – М. : Мысль, 1979. – С. 64]. Розуміння цих істин не можливе без використання символів, проте слова – символи куди більш багатозначніші, аніж цифри або математичні оператори. "Математичні знаки неперехідні й достовірні" [Там же. – С. 66]. Математика надзвичайно добре підходить до концепції Кузанця. Лосєв пише про те, що структурно-математичний метод є найпершою особливістю філософії Миколи, а також про те, що Кузанець є передтечею математичного аналізу XVII ст., вчення про нескінченно мале та про границю [Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1998. – С. 295].

Використання математики, зокрема геометрії, для пізнання Бога через аналоговий метод, як на мене, є найцікавішою концепцією Миколи Кузанського. Він підкреслює, що приклади, які він наводить, слід сприймати якумога менш буквально, намагаючись лише вловити крізь них загальну ідею [Николай Кузанский. Указ. соч. – С. 64].

Використання геометрії – найбільш чіткий та визначений символізм, який лише могло було застосувати. Лосєв пише [див. Лосев А. Ф. Указ. соч. – С. 295, 297–298] про те, що ця геометрізація доктрини Кузанця є виразною рисою Відродження; впорядкованість та краса числової гармонії пояснюють абсолютну божествену благодать шляхом перенесення кінечних геометричних фігур на безкінечність. Злиття протилежностей набуває, таким чином, впорядкованого сенсу. Єднання можливості та буття у Бозі постає безмірно гармонійним, коли виражається як абсолютний інтеграл (сума безкінечних становлень) або як абсолютний диференціал (кожне окреме втілення, взяте в своїй границі). Його аналогії набувають нових вимірів (починаючи від прямої, завершуючи кулею), і кожна окрема з них зводиться до абсолюту та зливається з рештою.

Кузанець використав пряму, трикутник, піраміду та сферу для трактування християнської теології; проте я вважаю, що цей геометричний концепт може розвинути за для досягнення багатьох інших умоглядних істин. Так само як ключові поняття математики можуть послугувати інтерпретаторами трансцендентних понять. Математика тут виконує не піфагорейську функцію, проте функцію аналогового інструменту аналізу або пізнання.

В. П. Культенко, канд. філос. наук, доц.,
В. Р. Коломійчук, НУБіПУ, Київ
kultenko@ukr.net

ОСНОВНЕ ПИТАННЯ ФІЛОСОФІЇ ПАРМЕНІДА

Філософія, будучи спочатку сукупністю всіх нагромаджених знань, в процесі розвитку прийшла до виокремлення світоглядної проблематики, яка складає її специфіку. До неї належить питання про відношення мислення до буття – основне питання філософії, про причини і загальні закономірності руху і розвитку речей та явищ об'єктивної дійсності тощо. Парменід Елейський – один з найбільш яскравих представників античної філософії, свої філософські погляди виклав у поемі "Про природу". Його називають творцем філософської онтології, першим, хто розвів поняття істини та суб'єктивних поглядів і думок. Фактично, Парменід заклав основи онтологізму як усвідомлюваного, логічно витриманого зразка філософського мислення своєю знаменитою фразою: "Буття є, а небуття немає", за яку його стали вважати великим філософом. Філософське вчення він поділяв на дві частини: перша – "шлях істини", друга – "шлях уяви". Найбільш суттєвим із вчення Парменіда про "шлях істини" є те, що небуття ні пізнати не зможеш, ні в слові висловити. Істинним, дійсно існуючим є вічне і єдине буття, а мислення отождоюється з матерією. Все плинне, змінне, чуттєво дане нам у явищах природи, є неіснуючим, наслідком обману чуттів, тому філософ заперечив роль чуттєвого пізнання, наполягаючи, що істина є результатом тільки раціонального, умоглядного пізнання. Його вчення стало суттєвим кроком на шляху вивільнення філософії від елементів міфологічної свідомості. Перші елементи узагальненого осмислення дійсності у вигляді постановки питання про походження світу, людини, про закономірності в зміні явищ можна простежити ще з міфів первісного суспільства. Однак перетворення цих елементів узагальненого осмислення дійсності на елементи свідомого філософського мислення мало своєю теоретичною передумовою подолання їх міфічної форми, перехід від міфологічного пояснення світу до тлумачення шляхом вироблення загальних понять і певних суджень про природу речей, про їхню єдність, походження, шляхи пізнання, про призначення людини і мету її життя тощо.

Власне, саме у працях Парменіда вперше формується категорія "буття", вперше ставиться питання про співвідношення буття і мислення. Вар-

то звернути увагу, що осмислення проблеми буття Парменідом сприяло розвиткові філософського способу мислення. Для Парменіда найважливішим у визначенні буття є осягнення його розумом: буттям є те, що можна пізнати тільки розумом, для чуттів "буття" недоступне. Тому одне й те ж є думка і те, про що думка існує. У такому твердженні Парменіда підкреслюється тотожність буття і мислення. Буття – це те, що є завжди, єдине, неподільне, непорушне, несуперечливе, як і думка про нього. Буття не має початку: бо з чого ж могло виникнути? Тільки з небуття, а небуття – немає. Буття не може мати і свого закінчення, згідно тієї ж самої логіки. Отже, буття вічне. Воно неперервне, бо всяка перервність була б небуттям, воно нерухоме і взагалі незмінне. Буття є сталим і єдиним, воно перебуває осторонь становлення категорій одиничного і множинного. "Небуття зовсім немає, бо цілісність його порушувалась би. Немає і такого буття, що було б в одному місці більшим, ніж в іншому. Буття, будучи цілим, є невразливим. Рівне з усіх боків, буття має певні межі" [*Майданський А. Д.* Вчення Парменіда про буття. Історія логічного мислення. Філософське спадщина античності. – Таганрог, 1999. – С. 43–45]. Прагнучи віднайти глибоку основу всього існуючого, Парменід зауважує, що ніщо із безпосередньо даного в чуттєвому досвіді не може задовольнити його через мінущий і скінченний характер. Усі речі, в яких смертні вбачають істину, вірячи в неї, тільки порожнє ім'я: бути і не бути, народжуватися й гинути, змінювати місце, змінювати колір і забарвлення – великий мислитель спростовує чуттєву істинність речей та явищ. Вони постають чимось, зовсім не вартим уваги через "неістинність" їхнього існування, їхню скороминучу, підвладну змінам і перетворенням тлінну природу. Парменіда цікавить те, що залишається незмінним у вічному потоці загальних змін, від безпосередньої даності буття як існування множинного він переходить до визнання його існування, справедливо вважаючи, що без існування світу, як єдиного, не було б і його чуттєвої множинності. Абсолютний, нетлінний і незмінний характер єдиного буття затьмарюється множинним й чуттєвим. Це розділення стало причиною появи парадоксів у вченні Парменіда. Через відрив від множинного, єдине виступає не як один бік буття, а як саме буття. Множинне оголошується просто неіснуючим. Розрив множинного і єдиного та гіпертрофія єдиного за рахунок множинного, може викликати парадоксальні висновки. Буття Парменіду уявляється у формі цілком досконалої кулі, що є ледь більшою або меншою від незчисленного. Використання чуттєвого образу – кулі – для ілюстрації світу викликає здивування. Але він у своїх поглядах не був винятком, уподібнення буття до кулі пояснюється уявленням античних філософів щодо кулі, як найпершого, довершеного з усіх тіл, одночасно кінцевого й безмежного, рухомого й непорушного. У давні часи її визначали, як самодостатнє тіло, замкнене в самому собі, що має в самому собі свою визначеність, але не визначається зовнішніми умовами. Тому куля здавалася найбільш вдалим зразком для ілюстрації реальності, що виникає, як основа самої себе, ні від чого не залежна й немінуча. У довершеності кулі вбачали

зразок довершеності буття. Вчення про незмінне нерухоме буття Парменіда у порівнянні з вченням про вічний рух та зміни Геракліта веде до спокуси протиставити їх один одному, назвати Парменіда антидіалектиком, проте воно спрямоване проти стихійної діалектики Геракліта та проти ролі чуттєвого досвіду в процесі пізнання. Однак, між філософами є й спільне – ідея логосу: Геракліт інтуїтивно, а Парменід свідомо орієнтується на раціональне пізнання людиною світу. У Геракліта логос пронизує весь Всесвіт: об'єктивний логос у макрокосмосі і суб'єктивний логос у душі людини – це одне й те саме. Тому, йдучи за логосом, людина може пізнати світ в розумових поняттях.

Про Парменіда можна сказати, що він – попередник європейського раціоналізму. Аристотель вважав його учня Зенона родоначальником діалектики, значить і вчитель напевно був обізнаний у цій царині. Сплинули тисячоліття і філософський досвід значно розширився, але й зараз актуально звучать слова Платона: "Парменід завжди здавався мені і гідним поваги, і небезпечним" та Гомера: "У його промовах помітна надзвичайна глибина. Я боюся, що ми не розуміємо його слів і ще менше розуміємо його думки" [*Слинин Я. А. Мудрость Парменида // Альманах молодых философов. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 2. – С. 41–47*].

***Д. К. Маслов, асп., ИФП Сибирского отделения РАН,
Новосибирск, Россия
denn.maslov@gmail.com***

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ СКЕПТИЦИЗМА КАК ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ

В современной литературе, посвященной скептицизму, выделяют две возможных стратегии противостояния скептическим аргументам – их можно обозначить как элиминативный и интегративный, или методический подходы [*Heidemann D. Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. – Berlin : Walter De Gruyter, 2007. – S. 132–135*].

Соответственно этим подходам имеется и два способа понимания проблемы скептицизма: с одной стороны она понимается как проблема первого порядка (область истинности или ложности), причем ложная проблема, которая может и должна быть устранена указанием на самопротиворечивость скептической позиции или с помощью опровержения аргументации (которая восходит к десяти тропам Энесидема против чувственного познания и пяти тропам Агриппы против познания разумом). Такой подход, в сущности, признает, что проблема просто игнорируется, т. е. ей отказывают в статусе проблемы. С другой стороны, скептицизм понимается как проблема второго порядка, т. е. рефлексив-

ная проблема, которая не может быть просто отброшена, но возникает вновь и вновь, поскольку присуща человеческому разуму и способам познания конституитивно.

В истории философии есть несколько показательных примеров, демонстрирующих оба подхода. Примером элиминативного подхода может служить любая философия, опирающаяся на позицию метафизического реализма, т. е. любой эмпиризм – стоики с их концепцией "постигающего представления", Локк с его концепцией идей как отпечатков чувственных восприятий и т. д. Современным историкам и эпистемологам хорошо известно, что реалистские концепции являются наиболее подходящей мишенью для скептических аргументов, т. к. одним из самых сильных скептических ходов является указание на невозможность сравнить наши представления с их причинами в виде вещей самих по себе. Уже это возвращает нас к первоначальной проблеме – истинности наших убеждений, и потому первый способ рассмотрения мы признаем неадекватным проблеме.

В качестве иллюстраций для методического понимания скептицизма могут служить как философия Декарта, в которой он использовал аргументы сна и злого духа как инструменты для собственных целей – очищения проблемного поля с последующим построением системы нового, аподиктического знания. С другой стороны, имеется несколько примеров использования скептицизма для построения чисто идеалистических систем, к примеру в философиях Плотина [См.: *Gabriel M. Skeptizismus und Idealismus in der Antike.* – Frankfurt am/Mein : Suhrkamp Verlag, 2009. – Kap. 3] и Гегеля [См.: *Heidemann D. Der Begriff*]. Они, хотя каждый по своему, использовали скептицизм чтобы дезавуировать чувственность и рассудок в пользу разума, на который скептицизм уже не распространялся. Однако такие идеалистические системы были отброшены в начале двадцатого века с помощью скептицизма здравого смысла, т.к. несли слишком сильные метафизические предпосылки.

При сравнении элиминативного и интегративного подходов следует отдать предпочтение второму, поскольку он учитывает рефлексивность проблемы скептицизма, и понимает его как составную часть нашего разума, в отличие от первого. Современной философии необходимо извлечь уроки и из краха метафизических систем, избегая Сциллы грубого эмпиризма и Харибды умозрительных построений.

Полезным в этом отношении будет обращение к античным истокам скептицизма, и его наиболее последовательной форме – пирронизму, суть которого заключается в установке на рациональное обоснование знания, а невозможность такого знания означает отказ от него. Основу для понимания знания задал еще Платон, определив знание как мнение, связанное суждением о причине, т. е. обоснованное мнение (Meno 97a–98c). Скептицизм же с помощью тропов Агриппы, как показал R. Fogelin, пытается опровергнуть два нормативных принципа знания, без выполнения которых мы не можем им обладать: принцип обос-

нования и принцип эпистемической ответственности (т.е. обязанности выполнять необходимые условия, чтобы осуществить обоснованное познание) [Fogelin R. J. Pyrrhonian reflections on knowledge and justification. – New York : Oxford University Press, 1994. – P. 116]. С помощью тропов Агриппы скептики доказывают, что обоснованное знание невозможно, потому что любое обоснование предполагает либо *petitio principii*, либо *regressus ad infinitum*, либо безосновность, т.е. чистое постулирование. Действительно, чтобы обладать обоснованным представлением нужно, чтобы обосновывающее его обосновывало и само себя. Однако, нам доступны лишь представления, т.к. мы не имеем непосредственного доступа к миру, он опосредован нашими восприятиями. В силу отсутствия у нас непосредственного доступа к миру мы можем обосновывать представления только другими представлениями, что уводит аргументацию в бесконечность.

Таким образом понимаемый скептицизм учит нас тому, что мы не можем обладать знанием, которое рационально обосновано в соответствии с условиями; иными словами, это показывает нам нашу конечную эпистемическую природу и ограниченность наших познаний, задает принципиальную конечность. Именно этим пунктом пренебрегали немецкие трансцендентальные идеалисты, и их ошибку также следует учесть, приняв перспективизм как необходимое условие наших познавательных возможностей и отказываясь от притязаний на владение рационально обоснованной абсолютной истиной.

Из рассмотренных выше тезисов мы заключаем, что необходимо учитывать скептицизм как неотъемлемую проблему человеческого познания, и следовательно нашу эпистемическую конечность. Так мы сможем избежать проблемы недостаточного внимания к скептическим аргументам и скорректировать наши эпистемические претензии в соответствии с имеющимися познавательными способностями.

Д. В. Овдієнко, студ., КНУТШ, Київ
d.ovdiyenko@gmail.com

ВІДЧУЖЕННЯ ЯК ШЛЯХ УПОДІБНЕННЯ БОГУ В МІСТИЧНОМУ ВЧЕННІ МАЙСТРА ЕКХАРТА І ЙОГО АНАЛОГ В ІСИХАЗМІ

На відміну від апостола Павла, котрий славить любов як найвищу чесноту, що в наявній повноті своїй може наблизити людину до її первородного блаженного злиття з Богом, хохгеймський містик Йоган Екхарт висуває відчуження, яке розуміється як "дух, що залишається нерухомим за будь-яких обставин, чи то радість чи горе, слава чи ганьба, – як нерухомою залишається широка гора при подуві леготу" [Мейстер Екхарт. Духовные проповеди и рассуждения / предисл. и комм. Р. Светлова. – СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2008. – С. 79].

Стежкою до Бога також не стелиться ні смирення, що покликане для прийняття сімені спасіння для зрощення його, тобто духовного плодоношення во Христі, яке часом доходить до самознищення, ні співстраждання, оскільки воно призводить до спохмурніння серце, адже співстраждання є виходом з себе заради страждання ближніх. Як смирення так і співстраждання в своїй основі звернені на тварне, відчуженість звернена на саму себе, вона твориться на чистому "ніщо". Таким чином, відчуженість є сповненою "ніщо", яке не має місця для тварного, а чекає в своїй глухій тиші на сходження Бога.

Наявність розумної душі є запорукою подібності людини до Бога. Завдання людини – стати подобою Божою, інакше вона залишається повністю зосередженою на своїй зовнішній людині, про що слід говорити в контексті Божого провидіння. Непорушне відчуження найбільш уподібнює людину Богові. Як стверджує Майстер Екхарт, буття Богом полягає в його нерухомій відчуженості – породиллі всіх чеснот, які є самототожними в Ньому. Можливість уподібнитися Богу реалізується в необхідності стати відчуженим. Навіщо шукати Бога, якщо можна закликати його до себе в душу, досягнувши стану відчуження? Звільнивши душу від всього тварного, тимчасового, мінливого, людина залишає в ній "ніщо", котре не прагне ні "того", ні "іншого", звернене саме в себе і, як одвічне місце Бога, чекає на нього. В душі, що не має місця для створеного, є Бог, та ж душа, що не прагне звільнення від створеного – Бога в собі ніколи не матиме.

Для уточнення прояву стану відчуження серед досягнувших його, а саме Отця, Ісуса та Богоматері, Майстер Екхарт використовує поняття внутрішньої та зовнішньої людини, притаманне кожному з нас. П'ять відчуттів, що отримують силу від душі – це зовнішня людина; сокровенне людини – внутрішня людина. Той, хто цілком знаходиться в полоні зовнішньої людини і затрачує весь душевний потенціал на неї, надаючи перевагу створеним благам, – той нічого не знає про внутрішню людину. Коли Ісуса розтинали на хресті і це завдавало йому страшенної тілесної муки і ще більше душевної – "Обгорнена сумом смертельним душа Моя!" (Мт. 26:38) – його зовнішня людина страждала, а внутрішня була нерухомо спокійна, відчужена. Коли Богоматір Марія спостерігала участь Сина Божого, її зовнішня людина була сповнена невимовного смутку, в той час як внутрішня була непохитно відчуженою. Говорячи про Отця Божого, Котрий, сказавши Своє Слово, враз створив усе існуюче і тепер у своїй одвічній відчуженості спостерігає за тим, що Він пізнав у момент творення всього сущого, через Своє Боже провидіння, Він в Своїй єдності, чистоті і незмінності, через Свою самототожність і самопізнання, шукає себе в людині. Відчуження – це той стан, якого досягає душа людини, відрікшись від самої себе, коли їй вдалось піднятися над собою і над всіма речами. Саме тоді людина злітає своїм єством до того стану, коли її ще не було, коли вона і Бог були одним. Це та міра довіри, служіння і відданості Богу, за якої людина дозволяє собі стати Богом.

Містичне вчення Майстра Екхарта справедливо нагадує ісихастську традицію східного християнства, яка передбачає чернечу аскезу і має своєрідним аналогом до Екхартового відчуження безпристрастя: "З подоланням пристрастей зникає захопленість та заклопотаність земними справами та речами" [Хоружий С. С. К феноменологии аскезы – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 101]. Один з засновників ісихазму – Євагрій стверджував, що безпристрастя є чистотою серця, підтвердження цьому бачимо в Євангелії: "Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога" (Мт. 5:8). Разом з тим ісихасти визначають любов як повноту безпристрастя. Від витоків ісихастської традиції (Євагрій і Макарій) відомо, що "живий та додатний бік безпристрастя відображається в його тісному зв'язку з любов'ю... якщо безпристрастя – брама Феорії, то воно ж – брама любові" [Там же. – С. 141]. Так само Іоанн Лествичник в своєму творі "Лествиця" визначає безпристрастя 29-ю сходинкою на шляху до Бога, а любов – тридцятою. Схоже висловлює Майстер Екхарт: "І лиш любов дає нам таке відчуження, любов, яка сильна як смерть: вона прибирає в людини її "я", розділяє душу з тілом, так, що душа, заради допомоги собі, не хоче мати нічого спільного з тілом і ні з чим йому подібним" [Мейстер Екхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – С. 178].

Екхартівська аскеза в миру передбачає діяльність і зовнішнє бездіяння заради уподібнення людської душі Богові – досягнення стану відчуження. Такі благочестиві діяння як молитва, піст, єхаристія, покаєння, утримання тощо покликані для того, щоб зміцнити дух людини, а також утримати його від непринягдних поривань душі. Ключовими поняттями ісихазму є Праксис та Феорія, які означають Діяння і Споглядання відповідно. Коли настає час, в який людина за допомогою Діян створила сприятливе підґрунтя в душі для Споглядання Бога, вона не повинна припиняти Діяння, інакше Споглядання Бога не матиме надійного опертя в смиренності та безпристрасті, що досягнуті силами людської душі. Завдяки проведенню такої аналогії стає зрозумілим, яким чином людина може пережити містичний досвід злиття з Богом – досягнення відчуження.

Бог знаходить місце в душі по мірі її підготованості до Його прийняття. За відмови від самої себе, всього створеного, за відвернення від бажань та утіх, навіть утіхи від Бога, душа знаходить в собі "ніщо" – те, з чого її створив Бог і те, чим вона була до свого створення. За умов, коли душа готова і Бог знайшов Собі місце в ній відбувається процес, який М. Реутін описує так: "Розум об'єднується в акті екстатичного споглядання з ідеальними інтелегібельними об'єктами і отожднюється з ними... У зверненні до Бога людина є Бог, у відверненні від Нього, вона є ніщо" [Мейстер Екхарт. Трактаты. Проповеди / изд. подгот. М. Ю. Реутин. – М. : Наука, 2010. – С. 330]. В акті містичного злиття з Богом відчужена душа досягає блаженства.

Не буде зухвальством підкреслити, що містичне вчення Екхарта про відчуження стало підґрунтям та духовною основою ідей Реформаційної течії XVI ст. – ствердило достатність спілкування людини з Богом без посередників.

ДО ПРОБЛЕМИ ХРОНОЛОГІЧНОГО ПОЧАТКУ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Термін "середні віки" (латиною – *medium ævum*), як відомо, з'являється лише наприкінці XV століття та був запроваджений італійським гуманістом Флавіо Бьондо в роботі "Декади історії, починаючи із занепаду Римської імперії" (1483). Гуманісти мали намір позначити в такий спосіб перехідну епоху між античністю, що їх надихала, та сучасністю. Оскільки гуманісти передусім оцінювали стан мови, писемності, літератури і мистецтва, цей "серединний" період здавався їм втіленням здичавіння античного світу, варварства і "кухонної" латини. Підручники та монографії з історії філософії однозначно вважають християнську філософію, починаючи майже з I сторіччя, середньовічною філософією. Хоча, як відомо, середньовіччя (згідно з майже всіма історіографічними підходами) розпочинається значно пізніше, зазвичай початок цієї епохи датують остаточним падінням Вічного міста у 476 році.

Навіть радянська історія філософії, в основі якої лежав принцип первісності буття (в нашому випадку – історичної епохи) над свідомістю (в нашому випадку – філософією), розпочинала середньовічну філософію з апологетики та патристики, тобто з епохи нероздільного панування рабовласницького устрою. Найбільш чітко й яскраво ця позиція представлена радянським істориком філософії-медієвістом Геннадієм Майоровим. Він вважав, що хронологічні межі середньовічної філософії це I–II ст. та XIV–XV ст [Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М. : Мысль, 1979. – С. 12].

Намагаючись зберегти вірність марксистським канонам історіографії, Г. Майоров зробив цікаве застереження: "Безумовно, середньовічна філософія, що є у своїй основі філософією феодального суспільства, є ідеологічно перетвореним відображенням буття феодальної людини. Але якою мірою феодальне суспільство мало свої передумови і свої передбачення в соціально-економічних та ідеологічних реаліях суспільства пізньорабовласницького, в тій же мірі середньовічна філософія починала свою історію в лоні пізньоантичної культури як абстрактно-теоретичне відображення цих реалій, причому часто як випереджальне відображення, вловлювати ледь помітні проблески нової епохи, її полуденне сяйво" [Там же].

Сучасні пострадянські (російські та українські) підручники з історії філософії продовжують цю традицію. Так, у підручнику за редакцією В. М. Мапельмана та О. М. Пенькової стверджується: "Початок середньовічної філософії там, де філософія вперше свідомо ставить себе на службу релігії, а завершальний її етап – там, де їх союз можна вважати таким, що в основному розпався, тобто з I–II ст. до XIV–XV ст. н. е. Як

це ні парадоксально, середньовічна філософія почалася раніше, ніж завершилася антична. Кілька століть паралельно існували два способи філософування, взаємно впливали один на одного. І тим не менш одна епоха йшла в Лету, а інша завойовувала свій історичний простір" [История философии : учеб. пособие для вузов / под ред. В. М. Мавельман и Е. М. Пенькова. – М. : Издательство ПРИОР, 1997. – С. 56].

У західних дослідженнях з *medieval philosophy* немає згоди щодо хронологічних меж середньовічної філософії. Стенфордська філософська енциклопедія (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) щодо хронологічних меж середньовічної філософії вказує на їхню невизначеність: "The chronological limits of medieval philosophy are equally imprecise. Henry takes it to begin with St. Augustine (354–430), as in effect do MacDonald and Kretzmann. On the other hand, Copleston and Gilson include the earlier Patristic period as well. (Хронологічні межі середньовічної філософії є не зовсім точними. Генрі починає її з Св. Августина, як і Макдональд та Крезман. З іншого боку, Коплестон та Жільсон включають до неї також період ранньої патристики)" [Medieval Philosophy [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-philosophy/>].

У подальшому її автори вважають можливим й більш широке тлумачення меж середньовічної філософії: "This perhaps generous interpretation of the chronological limits of medieval philosophy implies that it lasted at least from the Greek patristic author Justin Martyr (mid-second century) until well into the fifteenth century – more than half the entire history of philosophy generally. Clearly there is much to be discussed. (Із цієї можливої найбільш широкої інтерпретації хронологічних меж середньовічної філософії випливає, що вона продовжувалася від грецького патристичного автора Юстина-мученика (середина другого століття) аж до середини п'ятнадцятого – добру половину історії філософії взагалі. Втім, це викликає значні дискусії)" [Там само].

Рутлезька філософська енциклопедія (*REP*), що видається у Великій Британії, менш оптимістична щодо цього питання. У ній зауважується: "Medieval philosophy is the philosophy of Western Europe from about 400 – 1400, roughly the period between the fall of Rome and the Renaissance. (Середньовічна філософія є філософією Західної Європи 400-1400 років, грубо період між падінням Риму та Ренесансом)" [Medieval Philosophy [Електронний ресурс] // Routledge Encyclopedia of Philosophy Online. – Режим доступу: <http://www.rep.routledge.com/article/B0785>].

Можна погодитися, що з ретроспективного погляду патристика, починаючи з перших апологетів, належить до середньовічного типу філософування і є безпосередньою передумовою (або першим етапом) розвитку середньовічної філософії, але навряд чи Юстин-мученик або навіть Августин Аврелій вважали, що їхні філософські дискурси стануть чимось середнім між античною мудрістю і гуманізмом Відродження. Крім того, більшість отців церкви були впевнені в тому, що їхні теологічно-

філософські студії є логічним завершенням античної мудрості та справжньої юдейської віри. За термінологією та стилем більшість патристичних текстів (враховуючи їхню релігійну специфіку, в тому числі й послання на Святе Письмо), ближчі до пізньоантичних коментарів, ніж до схоластичних розвідок XII–XIV сторіч.

Таким чином, можна стверджувати, що християнська філософія II–VI ст. (на Сході й до IX ст.) є філософією з подвійною ідентифікацією: вона є одночасно складовою античної філософії та передумовою середньовічної й тому більш доцільно виокремити її в окрему патристичну філософію або філософію отців церкви. Ще більші складності виникають з періодизацією візантійської філософії, яка але це буде предметом наших подальших розвідок.

И. В. Пронин, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
Saske123451994@mail.ru

СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ СОКРАТА (СОКРАТ В НАШИ ДНИ)

Сократ внёс огромный вклад в этику, диалектику, логику, правовые и политические знания. Он навсегда вошел в историю – его влияние на нас ощущается и сегодня, а слава – пережила многие эпохи. Сейчас, аудитория слушателей этого философа, как по мне, многолюднее, чем когда бы то ни было. Вопрос: С чем же это связано?

Сократ был первым философом, который поставил в центре своих философских взглядов не изучение природы или её явлений, а проблему субъекта – человека. Согласно Сократу, мир является творением божества "великого и всемогущего, вездесущего и обо всем пекущегося", а основная сущность мира – "духовный принцип" [*Кесседи Ф. Х. Мыслители прошлого – Сократ. – М., 2002*].

В беседах и дискуссиях Сократ обращал основное внимание на познание сути добродетели. Основными добродетелями философ считает сдержанность (как укрощать страсти), мужество (как преодолеть опасность) и справедливость (как соблюдать божественные и человеческие законы). Эти добродетели человек приобретает путем познания и самопознания. Добродетели Сократ считал вечными и неизменными. В этике он придерживался строгого рационализма, утверждая, что добродетель тождественна знанию и что человек, знающий, что такое добро, не станет поступать дурно. Да, Сократ умер очень давно, но он гораздо живее многих наших современников, ибо то, что он сделал и сказал, ещё и сегодня живет в нашем сознании, в нашем понимании самих себя, в осознании нами своего места в мире. Антропоцентризм теперь набрал невиданной мощи в наши дни, лучшие из нас пытаются жить в соответствии с категориями морали, курируясь добродетелями и нравственным законом. Вот где, по моему мнению, сегодня прослеживаются сократические мотивы. Да, я думаю, что вся аксиологическая структура

современности это пережиток античности, а мы лишь, интерпретаторы, немного подганяем её под современный срой, темп и ритм жизни.

Сократ был беден, но это не мешало обретению мудрости, даже напротив. Он полностью отдал всю свою жизнь на служение людям: "Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной" [Произведения Платона и Ксенофонта о Сократе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.uhlib.ru/istorija/sud_nad_sokratom_sbornik_istoricheskikh_svidetelstv/p1.php].

Важнейшая заслуга Сократа для современности состоит в том, что в его практике диалог сделался основным методом нахождения Истины. И сегодня диалог – это базовое средство общения. Если ранние мыслители догматически постулировали основные принципы своих учений, то Сократ стремился критически обсудить все возможные точки зрения, заранее не присоединяясь ни к одной из них. Антидогматизм Сократа выражался позитивным знанием. В силу этого он считал себя не учителем мудрости, а всего лишь человеком, способным пробуждать в других стремление к Истине. Сократ утверждал, что философ должен действовать в поиске, не предлагая готовых ответов. Такой его метод получил название "майевтика". Майевтика противостоит искусству софистического опровержения, поскольку её целью является опровержение для последующего утверждения. Майевтика включает в себя иронию и диалектику. Теоретическое движение мысли начинается с иронии. Ирония выполняет как деструктивную, так и конструктивную функцию. В деструктивном смысле ирония – это "замешательство" и "симуляция". На первом этапе для Сократа ирония – это своеобразная игра, хитрость, "военная уловка", направленная на то, чтобы противник обнаружил себя. Сократ распространяет здесь иронию и на самого себя. Почти в актёрской игре надевает на себя различные маски: страстно преданного друга, спрашивающего совета, простачка, не знакомого с искусством рассуждения, невежды, ничего не смыслящего в онтологической и антропологической проблематике.

Своим поведением Сократ вводит противника в замешательство, с тем, чтобы обнаружить в его речах противоречие, устыдить его в его же позиции правдознания и заставить критически посмотреть на себя. И эта конечная цель сократовской иронии имеет уже конструктивный характер. После этого возможно движение к самой главной цели диалога – к совместному постижению Истины. И Сократ незаметно и постепенно, продуманными, спокойными и методическими вопросами начинает вести собеседника к ней.

В этом-то и есть современное значение Сократа: он, по сути, первый человек который умел спорить, правильно спорить и учил этому других. Он, возможно, сам не зная того, дал толчок развитию логики, как науки,

таким образом, оказывая влияние и на наше сегодня. Именно Сократ показывает современному человеку, что когда целью диалога и дискуссии становится достижение истинной мысли, тогда спор может стать диалектикой. То есть, не просто словесной перепалкой для достижения большей убедительности, а искусно построенным диалогом знаний и понятий. Диалектика – это искусство постоянно обнаруживать противоречия, используя ряд приёмов, которые в современной логике называются дедукцией, индукцией, дефиницией. Это далеко не всё, что оставил нам в наследство Сократ! Он генерировал дефиниции многим вещам, которые используются и по сей день, и которые являются более точными, настоящими, разумными, обоснованными и выражающими суть самой вещи, чем те, что может предложить современный человек. В настоящее время дефиниция важна, например, потому, что знать – это значит знать, что это такое. Сократ справедливо первым обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и истинного знания. Ирония может дать толчок, предположим, индукции, и при помощи последней уже вырабатывается дефиниция. Дефиниция подвергается новой иронии и т. д. Это и есть процесс упорядочивания взаимных отношений родов и видов, которые открывают нам в мире понятийное мышление. Весь этот познавательный процесс наполнен, прежде всего, моральным содержанием. Ирония и диалектика направлены на то, что подсвечено человеческой душе. Сократ направлял свою философию из далёкого прошлого на далёкое будущее, чтобы помочь современным философам выжить, среди тех, кто день за днём только и делает, что пытается вынести смертный приговор сегодняшним Сократам (сегодня ищущие, мыслящие и думающие люди повторяют судьбу Сократа), среди тех, кто никогда не будет способен понять, не только услышать, но и слушать тех индивидов, которые именуются философами и которые всего лишь хотят, чтобы люди поняли, что внутри них самих сокрыты все ответы на вопросы, которые они, так или иначе, может быть, даже не отдавая себе в этом отчёт, ищут всю свою жизнь.

А. А. Рожков, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
rozhkova1922@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЗАЩИЩЁННОСТИ ТРЕТЬЕГО СОСЛОВИЯ В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА "ГОСУДАРСТВО"

1. В "Государстве" Платона одним из условий полноценного воспитания стражей, является забота о третьем сословии.

2. Джулия Аннас считает, что отсутствие легитимного законодательства в государстве Платона свидетельствует о несправедливости третьего сословия. В случае агрессии по отношению к нему стражей, оно остаётся полностью незащищённым.

3. Стенли Роузен не отрицает возможности насилия стражей над ремесленниками. По Платону подобная агрессия является следствием

развития вожделения у стражей, что приводит их к вырождению, а значит и разрушению государства.

4. Джордж Клоско утверждает, что ремесленники защищены в идеальном государстве, потому что безнаказанные преступления по отношению к подчинённым являются нарушением идеи справедливости, познание которой составляет одну из главных задач жизни стражей.

5. Тезис Клоско может привести к выводу, согласно которому стражи заботятся о ремесленниках не по причине любви к ним, а по причине познания идеи справедливости.

6. Стражники не представляют для третьего сословия угрозы, поскольку их быт не способствует развитию в них чувству потребления. Стражи не нуждаются в материальных благах ремесленников.

7. В "Государстве" Платона представитель третьего сословия может перейти в сословие стражей, что свидетельствует об осведомлённости стражей жизнью ремесленников. Иначе говоря, стражи защищают ремесленников не только по причине познания идеи справедливости, но из-за знания реальных проблем третьего сословия.

О. Ю. Саковська, асп., НаУКМА, Київ
herrezen@gmail.com

ТІЛО У ФІЛОСОФІЇ ТОМІ АКВІНСЬКОГО: СУБСТАНЦІЯ ЧИ АРТЕФАКТ?

Більшість досліджень томізму здійснено апологетами позиції Аквіната, тож часто, ігноруючи справді проблемні місця томістичної філософії, дослідники тим самим залишаються осторонь тих нових філософських питань, які томізм міг породити. Інша ж тенденція полягає у вирішенні проблем томізму засобами самого томізму без залучення інших підходів, що сприяє не вирішенню проблемних місць, а консервації томістичної філософії.

Одним з таких проблемних місць вчення св. Томи Аквінського є слабо розроблена система співвідношення субстанцій та артефактів, коли неможливо встановити, чи є якесь конкретне тіло субстанцією, чи артефактом. Тіло як таке постає видом субстанцій, і залежно від факту одухотвореності чи неодухотвореності, є родом організмів та неживих тіл. Це добре проілюстровано т.зв. "деревом Порфірія", яке, однак, дотичне радше до природних речей, аніж до тих, що створені рукою людини. Однак в системі Аквіната тіло набуває дещо ширшого значення: "Ім'я "тіло" можна розуміти як таке, що позначає певну річ, яка має таку форму, що через неї можна визначити три виміри" [Thomas D'Aquino. *De ente et essentia*. Cap. II]. Тобто Аквінату йдеться про протяжність кожного тіла, оскільки в основі цього тіла лежить *materia signata*. Якщо з природними тілами в контексті цього визначення проблем не виникає, то про речі, створені руками людини, постає чимало питань. По-перше, чи

є вони тілами, а, по-друге, чи є вони субстанціями? Штучна річ цілком підпадає під визначення тіла, що запропоноване вище, вона також виступає композитом форми і матерії [Thomas D'Aquino. De principiis naturae. Cap. I], що є необхідною умовою для того, щоб бути конкретним цим тілом. Та чи може штучне тіло бути субстанцією?

Принциповими означниками субстанції є два факти: 1) субстанція не перебуває у суб'єкті (*non in subjecto est*); 2) субстанція як суще існує через себе (*per se*). Жоден з цих означників не може претендувати на те, щоб бути дефініцією ані загального поняття субстанції [Thomas D'Aquino. Questiones quodlibetales, IX, q. 3, a. 5 ad 2], ані будь-якої конкретної субстанції. Однак, цілком очевидно, що для того, щоб дещо було назване субстанцією, це дещо повинне мати субстанційну форму, але штучні речі мають форму лише акцидентальну [Thomas D'Aquino. Commentaria in octo libros Physicorum I, lect. 12, nom. 11]. Таку штучну річ Аквінат називає артефактом (*artificialis*). Артефакти причетні до субстанцій через притаманну їм матерію, але мають квазісубстанційний характер. Оскільки штучне тіло не може бути субстанцією, то воно не належить до виду тілесних субстанцій, а, отже, штучну річ ми можемо називати тілом лише за аналогією.

Через це виникає питання про те, яка природа у артефактів. З одного боку, з такого визначення артефакту випливає, що кожен артефакт постає єдністю акцидентальних ознак та властивостей, оскільки всі акцидентальні ознаки є результатом наявності саме матерії, а не субстанційної форми. З іншого боку, артефакти можна тлумачити як композити кількох матеріальних субстанцій, що передували виникненню самого артефакта. Адже зрозуміло, що будь-яка вироблена річ не може не містити природних елементів чи вироблятися без застосування сил, наявних в природі (наприклад, без тепла), тобто абсолютна "штучність" неможлива. За умови природного породження речі з кількох різних субстанцій (приміром, через елементи) усі субстанції повинні неодмінно втрачати свої субстанційні ознаки аби в результаті сформувати одну конкретну річ-субстанцію. Це цілком впливає з аксіоми, яка полягає в тому, що природна річ, що є композитом форми та матерії, не може мати більше однієї субстанційної форми. Таким чином, артефакт не може бути субстанцією, оскільки містить субстанційні форми всіх речей, з яких складається. Отже, бачимо, що природа артефакта залишається до кінця не зрозумілою. Втім, через невизначеність суті артефактів томістична система стає парадоксально. Виявляється, що деякі артефакти таки можуть бути субстанціями. Найкраще ця проблема проглядається в межах вчення Томи Аквінського про трансубстанціацію, згідно з якою, хліб та вино, які досконало потрапляють під статус артефактів, стають тілом та кров'ю Христовими. Чи можемо ми говорити в такому випадку про транс-субстанціацію, коли одна субстанція перетворюється на іншу? Тома Аквінський чітко називає хліб та вино субстанціями, кажучи, що в процесі трансубстанціації обидва тіла зберігають лише свої акци-

дентальні властивості [Див.: *Thomas D'Aquino. Summa theologiae* III, q. 75, a. 6], при цьому не заперечує штучності цих тіл. Представники неомізму робили чимало спроб, аби прояснити це проблемне місце. Приміром, Етьєн Жильсон вказує на те, що в контексті трансубстанціації ми повинні говорити про субстанціювання акциденцій хліба та вина, і у такому випадку саму трансубстанціацію можна розглядати як божественне диво [Gilson E. Quasi definitio substantiae // St. Thomas Aquinas (1274–1974) commemorative studies in 2 V. : V. 1 / [ed. by Armand A. Maurer]. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval studies, 1974. – P. 123]. Цей підхід дозволяє зрозуміти, чому акцидентальні ознаки хліба та вина зберігаються, проте ця теза, здається суперечить тому факту, що і хліб, і вино мають субстанційну форму [Див.: *Thomas D'Aquino. Summa theologiae* III, q. 75, a. 6]. Інший, не менш цікавий підхід пропонує Крістофер Браун, вказуючи на необхідність розрізняти артефакти та штучні речі на підставі того, чи може той чи інший конкретний приклад штучної речі відбутися в природі самостійно. Якщо може, то ми говоримо про штучну річ, і така річ, в породженні якої природні сили та процеси передують "виробнику" (*artisan*), цілком може бути субстанцією, оскільки не чужа природі [Див.: *Brown C. M. Artifacts, substances and transubstantiation : Solving puzzle for Aquinas's views // The Thomist. – 2007. – V. 71. – № 1. – P. 109–111*]. Питання про те, чи може хліб утворитися природним чином, однак, невирішене.

Отже, саме поняття тіла може позначати однаковим чином і артефакт, і субстанцію. Однак у філософії Томи Аквінського межа між субстанцією та артефактом залишається слабо позначеною.

**А. А. Санженаків, м.л. науч. сотр.,
ИФП СО РАН Новосибирск, Россия
sanzhenakov@gmail.com**

АТОМИЗМ И КОНТИНУАЛИЗМ: ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ?

Уже стало общим местом расценивать стоицизм и эпикуреизм как конкурирующие, чтобы не сказать враждующие, школы эпохи эллинизма. В связи с этим показательна следующая цитата: "Стоическая школа была создана немногим позднее школы Сада; ее основатель, Зенон из Кития, родился через семь лет после Эпикура; свою школу Зенон учреждает через пять или шесть лет после того, как Эпикур основал Сад (~306 г. до н. э.); умирает он через девять лет после Эпикура. Этот хронологический параллелизм символизирует конфронтацию двух школ, преобладающих на философской сцене эпохи эллинизма. При достаточно упрощенном представлении о них мы легко нарисовали бы, черта за чертой, общую картину их противостояния" [Брюнсвиг Ж. Философия в эпоху Эллинизма // Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер. – М., 2008. – Т. 2. – С. 560]. В настоящей работе нас интересует более скромная задача: выявить основные темы, вокруг которых

велась полемика между стоиками и эпикурейцами. В силу ограниченно-го формата мы остановимся только на физическом учении Стои и Сада.

Как известно, стоики были сторонники континуального понимания материи (то есть полагали, что материя непрерывна), а эпикурейцы продолжали атомистическую традицию, начало которой положил Демокрит. Считается, что такое кардинальное различие в понимании первооснов окружающего мира не могло не породить дискуссию. Однако стоит задаться вопросом, настолько ли глубока пропасть между атомами и сторонниками континуального подхода? Речь не идет о полном их отождествлении, но лишь о наведении "мостов" понимания. С нашей точки зрения показателен уже тот факт, что функции "пустоты" Эпикура частично совпадают с функциями "бестелесного" стоиков. "А если бы не было того, – пишет Эпикур в "Письме к Геродоту", – что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновения природой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться" [Здесь и далее тексты Эпикура цитируются по: *Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Т. II: Статьи, комментарии, переводы Эпикура и Эмпедокла / пер. С. И. Соболевского. – М., 1947. При цитировании будет указываться стандартная пагинация]. То есть основные функции пустоты – это 1) вмещать в себя тела и 2) быть условием их движения. У стоиков функции бестелесного (место, пустота, время и лектон) схожи. Так, место они определяли как "нечто целиком занятое существующим (то есть телом – А. С.)" [Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / пер. и ком. А. А. Столярова. – М. : "Греко-латинский кабинет" Ю. А. Шичалина, 1999. – Фр. 502 (Далее ссылка на фрагменты ранних стоиков будут даваться в сокращенном варианте, причем римскими цифрами будет обозначен том, арабскими – номер фрагмента)]. Пустоту стоики определяли как "отсутствие тела" [ФРС II 504], при этом они не допускали ее наличие внутри мира, но лишь за его пределами [ФРС II 502]. В этом месте мнение стоиков серьезно расходится с эпикурейскими представлениями, согласно которым пустота присутствует внутри мира. Вместе с тем между стоическим и эпикурейским пониманием пустоты обнаруживается еще одна значительная параллель. В том же "Письме к Геродоту" Эпикур пишет: "следует ясно понимать еще и то, что слово "бестелесное" в наиболее обычном значении своем употребляется о том, что может мыслиться как нечто самостоятельное. Но самостоятельным нельзя мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты; а пустота не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет чрез себя движение [возможность движения] телам. Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор" [67]. Одним из самых главных характеристик бестелесного стоики считали его неспособность действовать и испытывать воздействие [ФРС II 363]. По этой причине они также считали душу телесной. Тожество взглядов налицо.*

Итак, взгляды на основы мира у стоиков и эпикурейцев разнились. Вместе с тем в рамках физики имеется ряд вопросов, которые философы из Стои и Сада решали не просто похожим образом, но идентичным. Поэтому говорить о взаимном непонимании не верно. Тем не менее, разночтения в физических воззрениях породили совершенно несопоставимую теологию.

Є. В. Сідоріна, канд. філос. наук, ДНУ "ІТЗО", Київ
0504158877

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДОСВІД ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ В ІСИХАЗМІ

Сучасне розуміння людини було б неможливим без внеску Середньовіччя, адже саме тут виникає особистість, яка не зводиться до природи. Нічого подібного не можна зустріти в філософії Античності, бо остання не знає, тобто не осмислює понятійно людину як особистість. О. Ф. Лосєв наполягає на тому, що не слід осучаснювати античні тексти. У першу чергу це стосується використання таких термінів, які могли б свідчити про особистість в нашому розумінні, що не відповідає такому самому розумінню цих термінів в Античності. Безпосередньо це стосується таких термінів, як "суб'єктом", "об'єктом" та "індивідуум". "Суб'єкт" в античному контексті – це певна річ, носій властивостей, разом з сукупністю своїх властивостей. Тому латинське слово "суб'єктом" швидше відповідає російському слову "об'єкт". Тоді латинське слово "об'єктом" – це буде те саме, але з іншого боку. Бо префікс "об" вказує на те, що річ знаходиться перед нами, що її ми бачимо очима і відчуваємо. Тому і виходить, що латинське слово "суб'єктом" – взагалі об'єкт, а якщо він даний нашим відчуттям, то тоді і використовується латинське слово "об'єктом". Тому і в терміні "суб'єктом", і в терміні "об'єктом" відсутній навіть натяк на особистість. Те саме стосується і латинського слова "індивідуум", яке потрібно перекладати лише як "неподільне". Тому слово "індивідуум" можна застосувати і до столу, і до кішки, і до квітки, і до людини. І ні про яку особистість цей термін не свідчить [Див. Лосєв А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосєв А. Ф. Дерзание духа. – М. : Политиздат, 1988. – С. 161].

Зовсім інші перспективи відкриває особистісне розуміння людини в християнстві взагалі і в ісіхазмі зокрема. Звернемося безпосередньо до ісіхазму. Як стверджує С. С. Хоружий, антропологію останнього можна назвати "антропологією размыкания", адже тут обґрунтовується "мышление о человеке как сущем, размыкающем себя". Таке визначення, на думку автора, наближує ісіхазм до практики класичної йоги в "Йога-сутрах" Патанджали, до філософських концепцій К'єркеґора та Хайдеггера, а також до філософії діалогу Бубера, Бахтіна та ін., не кажучи вже про постмодерністські антропологічні концепції Дерріда, Дельоза та Фуко, останній з яких безпосередньо звертався до ісіхастських творів.

Таким чином, "древние восточные страницы в истории размыкания человека дополняются не менее содержательными современными западными страницами. Перед нами – своеобразная сквозная нить неклассического антропологического мышления... Она проходит в самом широком культурно-цивилизационном контексте, поверх конфессиональных, географических, исторических барьеров. Меняя свои формы, временами утрачиваясь, становясь "подземной традицией", переходя с Востока на Запад, она сумела сохранить жизнь и творческий потенциал от Патанджали до Левинаса" [Хоружий С. С. "Бывают странные сближенья": Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания [Электронный вариант]. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/05/hor_patandjali_2011.pdf].

Проте необхідно не забувати про те, що значний внесок в осмислення ісихастської містико-аскетичної практики зробили представники російської релігійної філософії, такі як П. Флоренський, О. Ф. Лосєв, С. Н. Булгаков та ін. І якщо проведення паралелей між ісихазмом та іншими практиками розімкнення себе, безперечно, поглиблює розуміння останнього, то пошук теоретичного підґрунтя ісихазму взагалі є необхідним для його правильного філософського осмислення. На думку вищезгаданих філософів, саме неоплатонізм є базою теологічних конструкцій грецької патристики. І хоча, як зазначалося, античний неоплатонізм не дає ще розуміння особистості, проте ісихазм ґрунтується не на язичницькому неоплатонізмі, а на неоплатонізмі переробленому, християнізованому, в якому відкинута його язичницька складова і використовуються його витончені філософські методи. Таким чином, ісихазм постає як напрямок східно-християнського неоплатонізму, що допомагає більш повному його осягненню.

На визначення філософського підґрунтя ісихазму безперечно вплинули дискусії з приводу ім'яслав'я, що точилися між філософсько-релігійними школами у XX ст. Посилаючись на афонські дебати (XIV ст.) між Варламом Калабрійським та Григорієм Паламою, ім'яславці стверджують, що Ім'я Боже – це і є Божественна енергія, тобто Бог, але Бог не є лише Іменем. Як пояснює П. Флоренський, коли людина дивиться на чийсь фотографію, вона може сказати, що це її знайомий, хоча насправді останній присутній на цій фотографії лише енергійно. Проте сприйняття нами людини та Бога суттєво відрізняються. Адже ми можемо дивитись на Бога лише знизу вгору, тобто переходячи від енергії до Нього Самого, тоді як в людині ми відрізняємо голос, зовнішність та ін. від неї самої. "Поэтому одинаково можно называть Богом Бога и Его энергию и можно сказать: "Я вижу Бога". Но так как существо Бога нам не сообщимо, то мы должны или совсем отказаться от самого слова "Бог", или же относить его к энергии Божественной" [Флоренский П. А. Об Имени Божиим // Павел Флоренский. У водорозделов мысли. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – С. 328]. Саме через цю різницю ми не можемо відрізнити від Бога Його енергію і стверджуємо, хоча і розуміємо, що Бог цим не вичерпується, що Ім'я Боже – це Бог.

Висвітлення ім'яславських питань надає можливість більш глибокого філософського осмислення антропології ісихазму. Адже, за О. Ф. Лосєвим, Ім'я Боже, в якому Бог відкривається людині, забезпечує для неї можливість енергійного поєднання з Богом, обожнення, бо саме завдяки цьому Імені стає можливим спілкування людини з Богом. На переконання філософа, людина створюється і отримує своє Ім'я від Бога, тому Ім'я сутності і Ім'я людини – це одне і те ж. Проте Богу це Ім'я властиво від природи, людина ж його має енергійно, тільки за благодаттю. А отже, людині це Ім'я може бути властивим лише в тій чи іншій мірі. Повне відділення Імені від людини призводить до знищення останньої і перетворення її на ніщо. При наближенні людини до Бога, Його Ім'я стає все більш властивим для неї, вона починає все повніше втілювати це Ім'я в собі. Тому, чим потужнішим є спілкування Бога і людини, чим більше остання є приналежною до цього спілкування, тим більш інтенсивно вона існує. І тим самим все більше розкриває в собі свою Божественну сутність. Саме тому Ім'я Боже є нествореним, інакше людина спілкувалася лише сама з собою і не мала жодної можливості долучитися до Божественного. А оскільки Бог не зводиться до свого Імені, то тут немає того розчинення в Абсолюті, яке ми бачимо, наприклад, в античному неоплатонізмі [Див. Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы.– СПб., 1997]. Таким чином, в ісихазмі будується новий "енергійний образ" людини, де остання більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Перспектива духовного сходження людини полягає в синергійному об'єднанні своїх та Божественних енергій, наслідком чого є зростання останньої в Божу подобу та повне розкриття людської особистості під час теозису. І хоча, як пише Лосський, він "до сих пір не зустрічав в святоотцівському богослів'ї того, що можна було б назвати розробленим вченням про людську особистість... Тим не менш, християнська антропологія існує як у отців перших восьми століть, так і пізніше, як у Візантії, так і на Заході, і не варто навіть говорити про те, що це вчення про людину має пряме відношення до її особистості. Та й не могло б воно бути іншим для богословської думки, обґрунтованої на Одкровенні Бога живого і особистого, що створив людину «за Своїм образом і подобою»" [Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и боговидение : сб. статей. – М. : Свято-Владимирское братство, 2000. – С. 314]. Та не зважаючи на те, що становлення особистістю є для кожної людини горизонтом прагнень, все таки "дать же понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому "понятной", она "непонятна", выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна всякому поняттю" [Флоренский П. Столп и утверждение Истины. – М. : Правда, 1990. – Т. 1(1). – С. 83]. Тобто особистість неможливо визначити, нею можна тільки бути. Проте особистість можна пізнавати і, як пише П. Флоренський, "в собственном

смысле познаваема только личность и только личностью" [Там же. – С. 74]. Тому сходження людини до Бога і постає як розкриття особистостями одна одної, де для людини (Я) воно є пізнанням Істини, для Бога (Ти) – любов'ю людини, а для споглядання третього (Воно) – красою. При чому, кожне третє Я, кожне Воно, також може створювати нову трійку [Див. Там же. – Т. 1(І)]. Таким чином, любов в Трійці відображується в любові людей і поєднує їх. Таке різнобічне осмислення ісихастського досвіду засвідчує, що саме своїм філософським потенціалом цікавий ісихазм для дослідників і у наш час.

В. В. Степанов, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Слов'янськ
konepark@mail.ru

МІСТИЧНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МЕХТІЛЬДИ МАГДЕБУРЗЬКОЇ

Актуальність дослідження феноменологічних та дискурсивних аспектів містичного філософування визначена двома причинами. По-перше, містична метафізика розробляє низку концептуальних засад, які завдяки власному синкретизму і на сьогодні зберігають питомий світоглядний потенціал. По-друге, зміщення дослідницької уваги з магістрального теологічно-філософського дискурсу до більш гнучких та еклектичних маргінальних концептуальних формацій середньовічної інтелектуальної культури є необхідним задля побудови детальної генеалогії ідей та наративних форм, які визначили еволюцію західноєвропейської філософської думки.

У філософському процесі останніх років виразно простежується тенденція до посилення дослідницької уваги до маргіналізованих аспектів свідомості людини: ірраціоналізму, езотерики, містики. Увага фокусується на так званих містичних практиках, спрямованих на досягнення індивідом єднання з Абсолютом. Але зміст поняття "містична практика" не є досить прозорим та однозначним. Будь-яка культурна формація передбачає набір форм, жанрів діяльності, спрямованої на кореляцію зі сферою "внутрішнього світу" людини, людським Я, людською особистістю. М. Фуко влучно визначив види такої діяльності – "практиками себе", які детермінують процес суб'єктивації індивіда. Серед цих практики особливе місце посідають мовленнєві практики, діалектично прив'язані до певних наративних комплексів.

В межах українського філософського простору можна простежити лінію дослідження містицизму в діхронічному історико-філософському зрізі. Релігійна містична література є сутнісно спорідненою з філософським мисленням і сприймається в рефлексивній літературі в якості дотичного до філософування модусу думки. Ключовою для історичної ідентифікації дискурсу Мехтільди Магдебурзької є праця Р. Гуревич, яка підготувала перше російськомовне видання трактату німецької візіонерки. Узагальнений аналіз філософського змісту трактату віднаходимо в працях Ю. Шабанової, яка досліджує містицизм як форму трансперсо-

нальної метафізики. Основи вивчення кореляції між філософськими та літературними наративами на матеріалі середньовічної культури розроблені зарубіжними вченими У. Віетгауз та Ж. Ллойд. В якості літературного документу твір досліджено Н. Ганіною.

У попередніх дослідженнях акцент ставиться на експлікації змістових особливостей містичного дискурсу Мехтільди Магдебурзької. На даному етапі актуальним постає завдання поглиблення уваги до структурних особливостей містицизму, розглянутого на рівні наративної форми.

Мета дослідження полягає у тому, щоб виявити містичну феноменологію мовлення, імпліковану в тексті Мехтільди Магдебурзької "Струмліне світло Божества".

Виклад основного матеріалу. Поставимо питання про духовний горизонт середньовічної людини, її досвід, про те, який був світ написаного і почутого слова, яке постійно діяло на неї. Мається на увазі Біблія, екзегеза, літургія, застільне читання, проповідь, легенда. Задамо питання і про те, яке образотворче мистецтво формувало її почуття (ікони, мініатюри, малюнки в рукописах, розписи в монастирях і церквах). На жаль, знайти прямі паралелі в образотворчому мистецтві, які б підходили до писання Мехтільди важко, бо більшість таких творів, які доступні сучасному досліднику, датується після 1300 року. Однак такий вплив безсумнівно був, про що свідчать погляди Мехтільди. З набагато більшою певністю можна говорити про Біблію і літургію як про ведучі елементи освіти і виховання Мехтільди. Вплив Біблії можна розглядати в декількох аспектах. Перший з них – загальнопсихологічний. З точки зору дитячої та юнацької психології, Біблія грала основну роль, вона залишала сліди в душі і почуттях дитини і підлітка і, діючи своєю образно-символічною системою, сприяла накопиченню того духовного, змістовного та естетичного "багажу", з якого середньовічна людина черпала всю свою решту життя. Опановуючи зміст Біблії, мирянин знаходив мову для вираження будь-яких ситуацій, починаючи з загальножиттєвих і закінчуючи духовними, світоглядними, що зачіпають проблему "останніх речей" – смерті, Страшного суду, раю і пекла. Існування такої образної мови жилося тисячолітньою традицією християнської екзегези – тлумаченням таємних сенсів, які стоять за кожним словом Святого Письма.

Інший, не менш важливий у нашому випадку, аспект полягає в прямому зв'язку Біблії і провидіння. Даний зв'язок виражається в декількох напрямках. По-перше, Старий і Новий Заповіти повідомляють про численні провидіння, тому у Мехтільди, як і у багатьох інших містиків, вже з дитинства могло сформуватися чітке уявлення про те, що провидіння – це типова форма божественного повідомлення людині. По-друге, зображення біблійних видінь могло її вразити надзвичайно широким розмахом як самого досвіду провидців, так і форм видінь. Крім того, в Біблії детально описані явища духовного, психологічного і фізичного характеру, які супроводжують провидіння. Все це створює передумови для розгляду старозавітної і новозавітної традицій як справжньої школи візіонерського досвіду, що містить цілий ряд моделей видінь.

У впливі Біблії як елемента освіти і виховання Мехтільди особливий інтерес представляє механізм модифікації читацьких уявлень та їх переходу в імпульс, що стимулює виникнення видінь. Дія даного механізму така. Перша фаза – освоєння біблійного матеріалу шляхом вдумливого, уважного читання. Святе Письмо читалося неспішно, його текст осмислювався в процесі порівняння і медитації. Читання повинно було підвести до молитви і саме перетворювалося на молитву, тобто в діалог віруючого з Богом або небожителями. Друга фаза, безпосередньо слідувала за першою, – ідентифікація читача з прочитаним: образи Писання, пише входили у власне образне мислення візйонера, а потім несподівано об'єднувалися з пережитими їм проривами в трансцендентне. Вирішальну роль грав при цьому нормативний характер Писання; на протязі всього Середньовіччя воно слугувало масштабом, з яким містик підходив до своїх власних видінь. Третя фаза – перехід медитаційного розгляду Письма у видіння. Його основний імпульс – наслідування Христу. Містик хоче брати участь в земному житті Христа, бути свідком Його страстей, мученицької смерті і воскресіння. Четверта – остання фаза; містик не дотримується більше образів і сцен, заданих канонічної літературою; його власні бачення доповнюють біблійну традицію, розвивають її далі, заповнюють "порожні місця" або наділяють її зовсім новими рисами традиційного способу біблійного одкровення.

***Л. В. Терехова, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
Інститут кримінально-виконавчої служби, Київ
lyubov_terekhova@mail.ru***

ЕРОТИЗМ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ МІСТИКИ

Містицизм приніс у Середньовіччя новий світогляд, формування якого виключно в лоні схоластики з її апелюванням до розуму, було б неможливим. Містики обрали інший спосіб пізнання – любов, яка відіграла роль не лише методу, а згодом стала розумітися і як онтологічна основа всього сущого. Саме через містицизм середньовічна філософська думка прийшла до розуміння єдності всього існуючого та рівноцінності як найменшого створіння, так і того, яке раннє християнство вважало вінцем творіння – людини. Передчуття такого світогляду ми можемо відшукати вже в Орігена. На відміну від Климента Александрійського, який пов'язував обожнення людини з гносисом, Оріген началом внутрішнього життя вважав християнську любов.

Оріген уперше в патристичній літературі висуває думку про містичне посередництво між людиною й Богом, але людина не розуміється ним як цілісна істота в єдності душі й тіла. Для Орігена засадничим є вчення про протилежність між духом і матерією. Людина, прагнучи до цілковитого духовного життя, має зректися чуттєво-матеріальної сторони буття. Тож любов для Орігена ще не виступає як концепт. Немає послідовного ро-

зуміння благості творіння. Лише пізньосередньовічна містика починає розглядати Бога як любов і світ – як реалізацію цієї любові, що поширюється на матерію й тілесність.

Крім онтологічного й пізнавального сенсу, любов є сутнісною етичною настановою, яка в середньовічних містиків часом реалізується в крайніх формах самоприниження в ім'я вияву сили свого почуття. Крім того, любов виявляється концептом, у якому сходяться як апофатична, так і катафатична містика. У катафатичній містиці – любов стає одним із перших атрибутів Бога, який можна сповістити, для апофатичної містики, наприклад, Мейстера Екхарта, любов є вказівником на те, настільки Божество перевищує все, що можна помислити. Недарма найбільш знаковим текстом для середньовічної містики стала біблійна Пісня Пісень. Часто риторика містицизму виливалася у відверто еротичну форму. Ще від Орігенової екзегези цього тексту зустрічаємо еротичну символіку – рани, нанесеної любов'ю, обіймів і поцілунку. Американський дослідник Бернар МакГінн вважає, що найкращим поясненням звернення до еротичних метафор є катафатична містична настанова [McGinn B. *Presence of God : a History of Western Christian Mysticism*. – New York : Crossroad, 1994. – Vol. I. *The Foundations of Mysticism*. – 494 p.]. Еротична мова – найбільш придатна для того, щоб передати мовлення, яке перевершує само себе. Звичайно, багато сучасних дослідників наполягають на тому, що християнські містики були сексуально невдоволеними особами, а залучення божественного до їхніх містичних практик є штучним і навіть небезпечним. З точки зору деяких сучасних психологів еротична мова відносно Бога не може бути нічим іншим, ніж маскуванням та спробою сублимувати приховані сексуальні потяги й мотиви. У цьому випадку ми стикаємося з ситуацією фундаментально різних смислів, які вкладаються у поняття еротизму в наш час, та в епохи Античності й Середньовіччя. Еротизм містицизму ближче до поняття платонівського Еросу, ніж до химерних інтерпретацій, які дають йому в наш час. Містики ані приховують, ані ідеалізують ерос, а швидше трансформують його, повертаючи до початкової форми. Оріген же є першим, хто зрозумів, що еротичний і сексуальний – це не одне й те ж (сила бажання може бути спрямована до матеріальних об'єктів інакше, ніж через сексуальну насолоду). Платонівське розуміння еросу як сили, що прагне досконалості, очевидно було близьким Орігену. Оріген свідомо обирає для позначення любові до Бога термін "ерос", а не "агапе", любов до ближнього, яка б мала виражати суть християнської любові. У "Коментарях до Пісні Пісень" Оріген говорить: "Не думаю, що когось варто винуватити, якби він назвав Бога Пристрасною любов'ю (eros) подібно до того, як Іоанна називає Його Милістю" (агапе) [Ориген. *Гомилії на Песнь Песней* // Патристика. Новые переводы, статьи. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя Святого Князя Александра Невского, 2001. – С. 49–79]. Очевидно, Оріген потребував позначити силу, яка може бути як творчою, так і руйнівною, але в обох цих напрямках однаково могутньою. У такому разі це ще більше нагадує нам вчення Платона про любов.

Володимир Соловійов у праці "Життєва драма Платона" відзначав не випадковість того, що при широкому лексичному наборі для висвітлення смислу поняття любові, які пропонувала йому грецька мова, Платон зупинився, на тому, яке стосується майже тваринної пристрасті [Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Сочинения : [в 2-х т.]. Т. 2. – М., 1988. – С. 614]. Навіщо, філософствує про найвищий прояв любові, доступний людині, вдаватися саме до цього терміну? Не інакше, вважає Соловійов, як через визнання спільності їхньої основи та природи. Любов як еротичний пафос, зазначає філософ, чи у вищому, чи в нижчому сенсі, це все одно любов до тілесності, а отже, вважає Соловійов, ця любов неодмінно має прагнути наділити коханого безсмертям і нетлінністю, а не приговорювати його до круговерті смертей, народжень і тлінності. Російський мислитель вважає, що Платон, підійшовши до розуміння цього, сам не наважився прийняти це до кінця, хоча це саме той висновок, який логічно слідує із вчення про еротичне сходження. Без висновку про необхідність безсмертя тілесності: "Его теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанной" [Там же].

Оріген, можливо, виявляється ще ближчим до Платона, ніж здавалося спочатку, коли не наважується поширити Пристрасну Любов Бога на тілесність і матерію. Але у містицизмі Пізнього Середньовіччя цей крок було здійснено.

Містичні пошуки XII ст. неминуче пов'язані з символікою любові, яка в трактатах великих містиків набуває філософської концептуалізації. Бернар Клервоський, Гійом із Сен-Тьєрі, Гуго і Рішар Сен-Вікторські розуміють любов як шлях пізнання Бога. Жінки-містики також поділяли таку настанову, при чому містицизм вищезазначених авторів становив сутнісну насагу їхніх особистих вчень. Еротизм містики найчастіше й прийнято пов'язувати з творами авторів-жінок, хоча ще від часів патристичної доби гомілії на Писню Писень надзвичайно пристрасні та навіть еротичні, так як і Проповіді Бернара Клервоського. "Бажання" – ключове поняття моральної антропології Бернара Клервоського. Людина для Бернара – це "твар бажуюча" (*creatura desiderans*). Проте саме по собі бажання (*desiderium*) є морально нейтральним, небезпечу для душі людини становить гіперболізація жаги (*cupiditas*) "вожделения", якщо людина не спрямовує останню на божественну реальність, а обмежується земними, природними речам. Бажання впорядковує жагу ("вожделение"), вберігаючи людину від моральних небезпек. Але й любов до Бога неможлива без жаги: "Не бывает любви... без вожделения, но упорядоченного", – переконаний Св. Бернар [Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе / Бернард Клервоский ; [под ред. Ю. А. Ромашева]. – СПб. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии ; Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета ; Академия Исследования Культуры, 2009. – 280 с.].

Любов до Бога, отже, також неодмінно передбачає жагу, а отже, є еротичною. Ця ідея підтверджується ще й концепцією сходження душі у

Бернара, що передбачає порятунок душі із низини хтивої любові через піднесення до божественних вершин, Божої гори, як у платонівському еротичному сходженні "від прекрасних тіл до прекрасних душ". Оскільки ми народжуємося від плоті, то й наша хіть, жага – неминуча, за Бернаром. І наша любов тому починається з плоті, але якщо нею правильно керувати, то вона зійде сходами, що закінчатся духом.

Середньовічна філософія містицизму – особливе інтелектуальне явище, якщо любов її метод, то еротизм – її мова. Еротична, пристрасна любов до Бога дозволила містикам побачити образ Божий у всьому існуючому, саме тому, що Бог не може бути байдужим до свого творіння. Відбувається зміщення акценту – світ прекрасний не тільки тому, що розумний, а в першу чергу тому, що Бог його любить. Саме любов – основа розумності, а отже, ніщо створене не може бути недолугим, марним або випадковим.

Т. В. Труш, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
ttvvv.73@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ ТА БОГОСЛОВ'Я У ТВОРЧОСТІ АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

Альберт фон Больштедт (лат. Albertus Magnus) – унікальний німецький богослов, філософ і натураліст, творчість якого для українського науковця, нажаль, залишається майже невідомою. 13 років у Парижі Альберт захищає Фому Аквінського від нападів парижського єпископа Тамп'є, який звинувачував Аквіната в тому, що його 219 тезисів свідчили про перевагу філософії над теологією [Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/albert-great/index.html>]. Саме про співвідношення філософії і теології у творчості Альберта Великого піде мова у даних тезах та ролі робіт Аристотеля, до яких Albertus Magnus написав багато коментарів, пояснюючи їх та адаптуючи до християнського вчення. Зауважу, що твори Альберта нараховують біля 38 томів, більша частина яких присвячена філософії та теології. Насправді, Альберт підготував свого роду філософську енциклопедію, якою він займався до останніх років свого життя. Його роботи являли собою єдину структуру середньовічної християнської духовної культури, в яких він розробив своє особисте філософсько-науково-богословське бачення. Хоча сам Альберт був більшим прибічником неоплатонізму, його коментарі до творів Аристотеля вказують на надзвичайно глибоке розуміння думок Стагірита. Разом зі своїм учнем Фоמוю Аквінським він висловив точку зору з приводу того, що Аристотель та його натурфілософія, не є протилежною християнському філософському світогляду. Для цього Альберт детально дослідив метод Аристотеля, який той використовував у своїй натурфілософії. І прийшов до висновку, що він є основою для індуктивної та дедуктивної логіки. Альберт фон Больштедт проголошує: що філософія не є протилежною

християнському вченню, яке спирається на Святе Письмо та вчення отців Церкви. Філософія та богослов'я постають тими двома площинами людської культури, які різняться своїми методами, але не є протилежними одна одній. Тому не можна філософії надавати статус такої, яка лише допомагає теології, вони перш за все існують кожна заради самих себе.

Альберт був у числі так званих "отруйників", які робили релігію розумною і навіть раціональною. До надбань Св. Альберта входить більш точне обмеження філософської та богословської проблематики. У філософії відбиралися деякі питання, а теологія в свою чергу передавала рішення певних питань у компетенцію філософії, не втручаючись при цьому у філософські справи. Питання співвідношення філософії і теології полягає у природі досліджуваних об'єктів. Природні об'єкти не потребують підключення авторитету Святого Письма, достатньо авторитетів Аристотеля, Гіппократа, Галена. Ці авторитети – люди, з ними можна і потрібно сперечатися, піддавати інтелектуальному сумніву, адже є різниця між авторитетом Бога та авторитетом людей.

В. Е. Туренко, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
amo-ergo_sum@ukr.net

ФЕНОМЕН ДІОТИМИ: ЩОДО ПИТАННЯ ПРО ІСТОРИЧНІСТЬ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІНИ

*"... спробую переповісти вам, як зумію, своїми словами те,
що почув колись від однієї мантиїнянки на ім'я Діотіма,
жінки вельми обізнаної у справах Ероса"
Symp.201d*

Вперше питання про видуманий образ Діотіми поставив МарсіліоФічіно у своїй праці під назвою *OratioSeptima II*. До цієї праці, як наголошують дослідники, ніхто не ставив під сумнів існування такої філософині. Очевидним стає те, що італійський гуманіст не хотів дозволити тому, щоб філософ, тим паче, який вчив Сократа філософії любові – була жінка. Причому, його думка настільки в результаті стала настільки авторитетною, що наступні 500 років в текстах тих чи інших авторів можна бачити вислови, які йдуть на користь Фічіно [*Mary E. W. Diotima of Mantinea // A history of women philosophers / M. E. Waithe (Ed.). – Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers, 1987. – Vol. 1. Ancient Women Philosophers. – P. 106*]. Взагалі як зазначає зарубіжна дослідниця М. Елен існує три джерела дослідження історичності Діотіми: а) діалоги Платона; б) письменники та мислителі еліністичної доби; в) археологічні артефакти з Оксфордської колекції [*Lynda George. Gender Equity: In Search of Diotima's Place With the Ancient Philosophers // Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table. – 1997. – P. 3*].

Як стверджують стародавні рукописи, Діотіма – це жриця, що жила в стародавній Мантинеї, древнє місто в Аркадії або Аркадія – області Ста-

родавньої Греції, яка відіграє важливу роль в Платонівському діалозі "Бенкет" – дослівно: "Симпозіум"). У перекладі з грецького ім'я Діотіма (Діотіма ← Δία (Зевс) + τιμή (честь) позначає "честь Зевса" або "шановний (-а,-е) Зевсом". Платон, як вважали деякі вчені здебільшого XIX – початку XX століть, використовував як прототип Діотіми Аспасію – другу дружину Перікла. Настільки він був вражений її інтелектом і дотепністю. Ідентичність Діотіми і Аспасії повністю спростовував інше джерело – діалог Платона "Μενέξενος" (Menexenos), в якому Аспасія виступала вже під своїм власним ім'ям. Таким чином вчені дійшли висновку, що Платон не використовував вигадані імена, а Діотіма – реальна історична постать [Wider Kathleen. Women philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle // Hypatia. – 1986. – Vol 1, No 1].

Оскільки єдине джерело щодо неї (в тому сенсі, що до Платона вона це ім'я ніде не зустрічається) – це був діалог Платона, незрозуміло, чи була вона справжнім історичним персонажем або просто вигадана особистість. Адже як зазначає відома російська дослідниця А. А. Тахо-Годі: "Його (образ Діотіми) можна вважати чистою фікцією і бачити в імені цієї мудрої жінки тільки символічний зміст (мантінеянка – з м. Мантинеї; μάντις – "пророк", "пророчиця", μαντικός – "пророчий". Мантинея в Аркадії славилася віщунами" [Тахо-Годи А.-А. Комментарии к диалогам // Платон. Сочинения в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1970. – С. 527]. Виходячи з цього, деякі дослідники заявляли про фіктивність фігури Діотіми, в той час як інші припускають, що відносини/діалог з такою реальною людиною міг би цілком бути [6]. Всі дані пізніших античних авторів засновані на діалогах Платона. Образ же її деякі прикрашають з вигаданими доповненнями. Якщо це вигаданий персонаж, який може мати походження від згадуваної Мантинеї – це натяк на свою функцію її як провидиці (Mantis). Згідно з однією з гіпотез, фігура Діотіми, Платоном була введена як опонування праці Есхіна (теж учня Сократа), який в одній із своїх праць (дійшов фрагментарно) вводить теж образ Діотіми [Barbara Ehlers: Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. – München, 1966. – S. 132]. Насамкінець, треба зазначити, що при написанні "Фрагментів досократиків" Дільс-Кранц не включили окремо до змісту Діотіму; це ж стосується словникового і фундаментального "Словника Суда".

Однак, ще в елістичну добу, Прокл у своїх коментарях до "Держави" Платона (I 248, 25-30 Kroll), слідуючи Тімею, каже, що відомі кілька жінок-піфагорійок, і поряд з Феаною Тіміхон називає і Діотіму [Proklos. In Platonis rem publicam, I S. 248 Z. 25-27; Kroll, Französische Übersetzung: André-Jean Festugière: Proclus, Commentaire sur la République, Bd. 2. – Paris, 1970. – S. 53]. Він, як кажуть деякі античні письменники, прокоментував також промови Діотіми в "Бенкеті" [Dörrie Heinrich. Der Platonismus in der Antike / Dörrie Heinrich, Baltes Matthias. – Band 3. – Stuttgart ; Bad Cannstatt, 1993. – S. 200]. Схолиасти до риторика II ст. н. е. Елія Арістиді іменують Діотіму "містеріальним філософом, провидицею", "жрицею Лікейського Зевса в Аркадії" (p. 468, sch. 127; 11, 15 Dindorfii),

яка відстрочила так драматично зображену Фулідідом (II 47–54) чуму в Афінах (430 р.) на десять років. Сам ЕлійАрістід називає Діотіму – поряд з Аспасією – найосвідченішою жінкою. Вчення про любов, яке можемо побачити на сторінках "Бенкету" використовували Плутарх та неоплатонік Плотін, особливо у своїх текстах, коли намагались так чи інакше проінтерпретувати міф про походження Еросу.

Сучасний дослідник Л. Джордж зазначає, що основна причина неприйняття історичності Діотіми такою якою вона постає у Платона полягає в тому, що філософія, для давніх греків, була справою виключно чоловіків, і тому є сумнівним, щоб Сократа аналізу тих чи інших філософських проблем вчила жінка. Однак, майже всі характери, що названі в діалогах Платона, відповідали справжнім людям, що жили в Афінах за часів античності [*Ruby Blondell. The Play of Character in Plato's Dialogues. – Cambridge University Press, 2002. – P. 31*]. Як би там не було, чи було Діотіма реальною чи вигаданою особистістю, головною дискусією до сих пір є те: "Чому і навіщо Платон ввів образ Діотіми в даний діалог?". Було навіть запропоновано, що Діотіма представляє софістів, а звідси стає опонентом Платону. Проте, даний підхід фактично не має серйозних аргументів та доказів. Однак, все ж треба не забувати, що теорія Діотіми не повинна бути повністю ідентична власним переконанням Платона. Інша гіпотеза є те, що Платон спеціально ввів ще жінку – Діотіму для знецінення жіночого начала. Це передбачає відмову від Божественної Жіночності, яка, нарешті, долається образом божественного юнака.

Таким чином, як ми бачимо постать Діотіми та її історичність є до сих пір для науки спірним питанням, проте, підсумовуючи, можна сказати словами англійського дослідника А. Блума, що даний фрагмент "Бенкету" де розвивається діалог між Сократом та Діотімою (Symp. 201d-212b): це одне з декількох місць в Платонівському корпусі, де описується, як Сократ перестав бути досократичним філософом... і став Сократом, якого ми знаємо" [*Bloom A. The ladder of love // Plato's Symposium / S. Benardete (Trans.). – Chicago : The Chicago Press, 1993. – P. 129*].

Ю. В. Якуша, асп., КНУТШ, Київ

Sati.1@list.ru

ПЕРЕРВНІСТЬ СВІТОВИХ ЯВИЩ ЯК МОЖЛИВІСТЬ ПОВЕРНЕННЯ ДО СВІТЛА ВІЧНОСТІ

В найглибших основах людського сприйняття криється відпочаткове прагнення до цілісності, що може проявлятися як схоплення в єдиному потоці всіх життєвих процесів. Так, саме життя при загальному погляді-повороті свідомості-душі на нього постає ніби єдиним здійсненням. Але від народження до смерті триває час, часовість нашого перебування в земних координатах. В цьому часі проходяться відстані, які в свою чергу складаються з етапів, моментів проживання, точок на паралельних пря-

мих наших душ, що перетинаються у викривленому просторі всесвіту. Намагаючись проігнорувати вирішальність кожного такого моменту очікуваної єдності, ми втрачаємо пам'ять про її надсвітлові джерела. Затулюються ті траєкторії мислення, які повинні були б виводити його до меж звільнення, до тієї сфери, з якої беруть свій виток геніальні озаріння, що заповнюють смисловий вакуум між свідомостями, між полюсами сприйняття. Тому й видається абсолютною та нескінченно-незнищеною матерія видимого світу. "Вроджена" потреба у нескінченності при ув'язненій в гріх душі, заломлюється в поцейбіччі, але не через призму світла, а через призму закам'янілої свідомості, яка забуває про можливість творчості в кожному своєму прояві, і, почувши бодай одну "плітку" сплячого світу, не намагається її хоча б якимось видозмінити; натомість же прокручує застарілий сценарій в уяві свого носія. Перебувати у саморобній вічності – чим не рай для втомлених мандрівників, котрі ладні погодитися хоча б на якийсь прихисток. Але величезна пастка криється в тому, що "ніби-рай" є завжди насправді "анти-раєм". І підміна така перебуває в самій глибині нашого сприйняття, забарвлюючи в свої тьмяні кольори кожну новонароджену думку. Думки ж, в свою чергу, породжують дії; останні ж випромінюються в світ, впливаючи на його долю.

Возвеличуючи штучну цілісність, ми цілком "законно" випадаємо із простору цілісності справжньої, бо втрачаються задані орієнтири, по яким варто було б спрямовувати життя. "Особистість розсипається, стверджуючи відсторонену єдність всієї своєї діяльності. Але це не соборність, не синтез, не творче об'єднання, а механічна суміш – розклад, – словом, не життя, а смерть. І смерть – не від злої волі того чи іншого діяча культури, а необхідний наслідок самого її ходу [Флоренський П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. Т. 3(2). – М. : Мысль, 2000. – С. 371]. В цьому ми вбачаємо розкриття механізму переходу "на зворотній бік" справжнього шляху. Чим далі від смислового центру життя – Бога – розходяться напрямки глибинної діяльності людського єства, тим строкатішими, але пустотнішими здійснюються її прояви. Розпорошення на нескінченність дріб'язкових фрагментів думок-відчуттів все далі відсторонює погляд людської душі від її істинного вигляду. У вище наведених словах о. Павла Флоренського просвічується сама квінтесенція такого віддалення. Адже там, де відсутнім є об'єднуюче осердя, навколо якого мали б збиратися всі реальності, не просто неможлива істинна єдність, а виникає її "замінник" із протилежним значенням, – "механічна суміш", яка є нічим іншим, як передумовою забуття світла, духовного тління.

Бажання роздробити ціле на частини з подальшою абсолютизацією цих частин є наслідком невиправданої "гри в піжмурки" із власним істинним єством. Бо світ давно розколений сам в собі через прагнення "вінця творіння" жити на власний розсуд, забувши Бога та роблячи вигляд, що немає над землею неба. Однак навіть така розколеність повернена Богою благодаттю на добро, оскільки в ті рани-розлами нашого страждуючого світу здатне пролитися світло вічності та зцілити його відокремле-

ність від себе. "Якщо організм є метафізичною формою, а не периферією тіла, то форма пронизує всяку частку; а оскільки форма є індивідуальною, то всяка частка виявляється індивідуальною та особистісною...Оскільки саме форма і є реальністю, то додавання елементів являється тільки умовою, за якої вона могла б проявитися [Флоренський П. А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. Т. 3(2). – М. : Мысль, 2000. – С. 349]. Відтак наявність визнання заданої, дарованої форми як втілення ідеї-образу в координатах простору та часу уможливорює присутність смислу в кожному фрагменті дійсності. І навпаки, відсутність такого розуміння в якості фундаменту мислення та здійснення життя призводить до зворотних процесів. Елементи-уламки, втрачаючи свій витоків зв'язок із верховним задумом про світ, прагнуть виокремити та абсолютизувати світ в самих собі. Однак це прирівнюється до творення реальностей там, де навіть немає місць для осідання пилу, оскільки духовна пустка завжди є причиною пустки "матеріальної", видимої. Але єдність первинного джерела здатна пролитися у світ розпорошених реальностей відкритістю своїх істин. Та з пилу часу може прорости "живе життя" тільки при розпізнанні пилом власного не-існування. Розколи потрібні для того, щоб мертва пустотність не була замкнена на самій собі, а просвічувалася б світлом нетутешності. Бо кожен найменший світловий спалах дає повне знання про природу світла, хоча і в мінімальному його "просторовому" проявленні. Тому кожен вияв такого осмислення постає не лише видом-видимістю небесних основ життя, а й взорує собою повний його образ.

Обмеженість смислу та просторова тиснява суперечить самій людській природі, бо все створене є "символом Нескінченного, символом Безкрайнього, бо кожне створіння завершується нескінченністю, кожне скінченне створіння однією своєю гранню вступає в нескінченність. Не існує нічого скінченого, нічого властиво свого, але все є таємничим та нескінченим...Все створене вимовляє деяку Божу таємницю, таємницю Слова" [Иустин Попович. Подвижнические и богословские главы // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). – М. : Паломник, 2004. – С. 149]. Проникнення містичних коренів в душу в глибини такого усвідомлення надає видозміни всьому людському способу бути. Повернення до світла вічності має бути здійсненим в "нинішньому" розколеному просторі, що потребує преображення. Останнє ж можливе при очищенні його від штучної абсолютизації, при визнанні його зараженості людськими ілюзіями. Єдність завжди за межами будь-якої змертвілої думки про неї, вона відбувається як глибинне її переживання-проживання. "Вище життя, життя життя, або духовність, що конкретно споглядається як світло, являється взоруванню в образах цілісності" [Флоренський П. А. Смысл идеализма // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. Т. 3(2). – М. : Мысль, 2000. – С. 115]. Там, де панує Боже Слово як Закон, кожен фрагмент дійсності висвічує собою всеохопність небес. Перервність же світових явищ постає основою для зосередженості в ній шляхів до нескінченності.

**ЕСЕЇСТИКА МІШЕЛЯ МОНТЕНЯ:
ІДЕЯ СОЦІАЛЬНИХ РОЛЕЙ ТА СПРАВЕДЛИВОСТІ**

Філософська есеїстика М. Монтеня – це спроба осмислення величчя людини у її повсякденності, суперечливості, самотності, конечності.

Розгляд питань, над якими розмірковував М. Монтень, дозволяє впізнати у них ті, що є досить актуальними у наш час, адже предметом його "Проб" стала реальна людина, яка, опинившись у цьому світі, деякий час живе, діє і помирає так і навчившись розуміти ні себе, ні своєї ролі у суспільстві.

Для М. Монтеня було очевидним, що наслідком культури Відродження стало утвердження нової соціальності: розходження між тим, що людині потрібно робити і тим, чим вона є насправді. Мислитель відділяє власне "Я" від визначеної йому соціальної ролі, адже, як він вважає, людина має не тільки виконати власне життєве призначення, а й добросовісно грати свою роль, яку нам доручили, але не забувати, що це тільки роль. На його думку, маску і зовнішній облік не потрібно робити своєю сутністю, тобто чуже – своїм.

Вдавшись до саморефлексії, М. Монтень став зачинателем не тільки науки про людини, а й про суспільство. Він прекрасно розумів, що процес самоздійснення людини у суспільстві, де панує "розпущеність і безкарність", неможливий без знаходження міри між нею і тим, що повинно переважати у її житті. Мислитель наполягав на співмірності не тільки людини, а й суспільства до чогось зовнішнього. Таким абсолютом для нього була природа, велич якої, і її природна краса для М. Монтеня є прообразом й проектом удосконалення людини і суспільства. Загалом, як природно-соціальна істота, людина має підкорятися як природним, так і соціальним законам, які часто зумовлюють суперечливість людини, тому, як розумна істота, вона має шукати шляхи узгодження своїх сутнісних виявів.

Філософ стверджує, що природа створила нас вільними та незалежними, але люди самі замикаються в тісних замках [Монтень М. Проби. – К., 2007. – Кн. 3. – С. 207]. У "спектаклі" суспільного життя головне не переплутати суспільну роль із самим собою, адже, якщо людина не вміє відділяти себе від ролі, то вона поступово зливається з нею і стає "статистом" у "спектаклі" власного життя.

Як правило, особисте і суспільне життя часто вступають у суперечку, тому цей взаємозв'язок має бути чітко узгодженим. Коли почуття людини спрямовують її до зла, то вона не повинна йти за ними, бо у цьому випадку воля та бажання людини створюють свої закони, які суперечать загальнолюдським, адже наші вчинки повинні, насамперед, підкорятися суспільним правилам та законам [Там само. – С. 12]. Отож, на переко-

нання М. Монтеня, "життя людини повинно бути у злагоді і в порозумінні з життям спільним" [Там само. – С. 227].

М. Монтень намагається зрозуміти, яке справжнє місце людини у суспільстві і світі. Філософ дотримується думки про те, що "найдостойніша діяльність – це служити громаді і приносити користь багатьом" [Там само. – С. 184]. У його есе знайшли відображення роздуми стосовно суспільних відносин, держави, влади, політики, права, моралі, законодавства, судочинства тощо. Філософ був прихильником такої влади, яка здатна забезпечити згуртованість, єдність народу, котра зберігає його як ціле і дає можливість вижити [Там само. – С. 189]. Але для нього не було таємницею те, що державці часто-густо самі порушують суспільні закони і стають на шлях злочинів. Задля збереження влади вони не гребують ніякими протиправними засобами і не зупиняються навіть перед фізичним знищенням своїх опонентів [Там само. – С. 16]. Такі нововладці намагаються прикривати своє честолобство і здирництво закликами стосовно того, що людина народжується не для себе, а для суспільства. Філософ зазначає, що ті, хто так вважає повинні мати хоч краплю совісті, адже самі ганяються тільки за привілеями, посадами та іншою світською мішурою і замість служіння народу збагачуються за його кошт [Там само. – С. 257].

Безперечно, філософ застерігав, що не варто розраховувати на однозначні відповіді, адже такий підхід означатиме тільки одне: знати і не знати. Але для перевірки власних поступків він радить звертатися до найбільш корисних філософських запитань як такі: "Що ти є насправді і чим являєшся серед людей?"; "Чого можна бажати?"; "Чим варто жертвувати заради рідних та близьких?"; "Для чого ти живеш?" тощо.

Насамкінець, вважаємо доречний з огляду на кризову ситуацію в Україні навести найбільш важливі сентенції М. Монтеня щодо суспільного життя людини:

1. "Треба віддаватися роботі й турботам лише настільки, наскільки це потрібно, щоб зберегти бадьорість і не впасти в іншу крайність, тобто ледарство і неробство" [Там само. – С. 266].

2. "Багатство одного має обернутися бідністю другого" [Там само. – С. 204].

3. "Хто знайшов би спосіб судити по справедливості і вибирати людей за розумом, створив би тим самим найдосконалішу форму правління" [Там само. – С. 164].

4. "Позбутися нинішнього зла не є зціленням, якщо не спостерігається загального поліпшення стану здоров'я ... Всі значні переміни стрясають державою і розкладають її" [Там само. – С. 190].

5. "Ті, хто розхитує підмурки держави, найчастіше перші й гинуть під її уламками" [Там само. – С. 134].

6. "Рівність – перший крок до справедливості" [Там само. – С. 106].

7. "Дорога правди єдина і проста, дорога особистої користі і пожитку доручених справ двоїста, нерівна і випадкова" [Там само. – С. 12].

Отож, погляди М. Монтеня як ніколи актуальні зараз, коли людина збилася на манівці історії і розгублено намагається виправдати своє існування. Адже філософ зазначав, що добре виконати свою роль людина зможе лише тоді, коли житиме у злагоді з собою та зі світом, не хехтуючи загальнолюдськими цінностями та власною свободою. А справжнім виявом свободи є незалежність від суспільства, сім'ї, власних захоплень і пристрастей.

Підсекція

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

Н. М. Бобошко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
boboshko_@ukr.net

СПІВВІДНОШЕННЯ ПРАКТИЧНОГО І ТЕОРЕТИЧНОГО У ФІЛОСОФІЇ Й. ФІХТЕ

Історія розмежування філософії на царину теоретичного й практичного сягає ще часів Античності, однак тематизація й проблематизація цього поділу змогла реалізуватись лише в новочасну епоху, зокрема, в рамках німецького ідеалізму. Серед багатьох тогочасних концепцій найбільш філігранним видається те як це зробив Й. Г. Фіхте. Звичайно, говорити про цілковиту унікальність та автономність цього мислителя в розгляді такого питання було б неправомірно, бо тоді довелось би скидати з рахунку принаймні дві безперечні величини просвітницької філософії – Х. Вольфа й І. Канта, котрі й задали тон специфікації філософії на теоретичну й практичну. Для першого з них це відношення мало здебільшого значення в ракурсі архітекτονіки філософської науки, що обґрунтовувало поєднання різновекторних філософських галузей в єдину систему. Для І. Канта, – проблема співвідношення теоретичного й практичного не редукується лише до структурного відношення в будівлі філософської науки, а постає головним знаменником взаємин людини і світу. Відповідно чуттєво-раціональне та моральне – дві точки дотику до буття, які були відкарбовані Кантом в його безсмертній фразі: "Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон в мені. І те й те мені не потрібно шукати й лише домислювати як щось сховане в мороці або в Позамежному, за сферою мого круговиду; я бачу їх перед собою й безпосередньо пов'язую їх зі свідомістю свого існування" [*Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2004. – С. 176*]. Слід також відмітити ту оціночну характеристику зроблену видатним кенігсбергерцем відносно значущості теоретичного й практичного розуму, яка виявилась найбільш імпоную-

чою Й. Фіхте. Кант не просто постулює пріоритет практичного, а переконливо доводить необхідність цього розмежування, обстоюючи тим самим головні засади трансценденталізму.

З перших самостійних кроків у філософії репрезентованих такими працями: "Вимога до государів Європи повернути свободу слова, яку вони пригноблювали", "Спроба сприяти виправленню суджень публіки про Французьку революцію", "Дослід критики будь-якого одкровення", "Практична філософія" Й. Фіхте виступає безсумнівним пропонентом І. Канта. Соціальні питання можна роз'яснити спираючись виключно на засади практичного розуму, котрі мають забезпечуватись правовими законами, такими ж безсумнівними як і закони природи. Фіхтева інтерпретація свободи як морального й правового поняття ще тісно пов'язана з Кантовим категоричним імперативом як головним законодавцем будь-якої діяльності. Тільки в процесі розвитку "Науковчення" Фіхте дещо дистанціюється від кантівського розуміння відношення теоретичного й практичного. Він не стільки акцентує на розкритті змісту теоретичної та практичної філософії, скільки веде мову про теоретичне й практичне як єдино можливі проекції свідомості в реальність. Виходячи з поняття інтелігенції – точки відліку розбудови філософської системи – мислитель постулює діяльнису природу Я, визнаючи тим самим перевагу й первинність практичного розуму. Тому він вдається до функціонального уточнення взаємодії сфер теоретичного й практичного через призму відношення суб'єкту та об'єкту. До речі, цю ідею незабаром візьме на озброєння й Ф. Шелінг у викладі своєї системи трансцендентального ідеалізму. Фіхте починає свою філософську систему зі ствердження єдності суб'єктивного та об'єктивного начал, злитті в одній точці – в Я або інтелігенції. Первинну їх єдність можна лише теоретично дедукувати, а не спостерігати як безпосередній акт свідомості. І тільки з самоусвідомленням цей поділ унаочнюється. Суб'єктивне й об'єктивне розглядаються як гармонійні в двох ракурсах: по-перше, суб'єктивне виводиться з об'єктивного, рівняється на нього, що породжує пізнання; по-друге, об'єктивне виводиться з суб'єктивного – так виникає дія. Перше узгодження відношення узвичаєно вивчає теоретична філософія, друге – практична. Якщо Кант виходив з тієї позиції, що теоретична філософія є своєрідною пропедевтикою для практичної і обмежується чуттєвим досвідом, то Фіхте виходить з протилежної точки зору – практична філософія є попередником й гарантом теоретичної, тому що досвідне знання уможливується практичною дією. Це пояснюється тим, що саме уявлення світу є продуктом впливу свідомості на реальність, а не навпаки. Якщо відношення уявлення речей до самих речей викликає певний сумнів, то відношення порядку світу до практичного чину нашого мислення є безперечним фактом. Визнання Й. Фіхте функціональної й генетичної первинності практичного водночас аж ніяк не применшує значення теоретичного рівня філософування, взагалі, й мислення, зокрема. Адже саме теоретичні засади дозволяють дедукувати та систематизувати будь-яке

знання, в тому числі й практичне. Тому виходить, що хоча практичне уможливило теоретичне, саме теоретичне роз'яснює й зберігає практичне у формі науки.

Проблема співвідношення практичного й теоретичного отримала своє продовження в філософських системах інших представників німецького ідеалізму, втім саме Й. Фіхте був першим, і чи не єдиним, хто звернув увагу надіалектичність цього взаємозв'язку. Що й стало одним з тих відправних пунктів, котрі хоча й недостатньо артикульовано й дефініційовано однак визначили проблематичні горизонти сучасної практичної філософії.

***І. М. Гоян, д-р філос. наук, ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
lvi1970@mail.ru***

ЛОГІЧНИЙ ПСИХОЛОГІЗМ ТЕОДОРА ЛІППСА

Німецький філософ, психолог, естетик, професор, засновник Мюнхенського психологічного інституту Теодор Ліппс (Theodor Lipps, 1851–1914) вважається одним із систематизаторів німецької психології кінця XIX ст., яскравим представником логічного психологізму – його "Основи логіки" ("Grundzüge der Logik") з'явилися в 1893 р. Власне, з точки зору Ліппса, психологія є основою всіх філософських наук – логіки, етики, естетики, адже висхідним поняттям філософії є безпосередній психічний досвід. При цьому психологія є самостійною і незалежною від фізіології. Єдині факти, що безпосередньо дані психологу – ті, що стосуються його власної свідомості. Тому першою і основною задачею психології є правильний опис явищ свідомості та їх закономірностей. Дані фізіології та анатомії можуть бути задіяні в психології лише тоді, коли сутність та природа явищ свідомості цілком з'ясована.

Ліппс знаходить в основі свідомості певний субстрат психічних явищ, або реальне "я", від якого він відрізняє феноменальне "я", що конкретно відчувається у свідомості. Проти розуміння "я" як комплексу явищ свідомості Ліппс заперечує тим, що кожне явище свідомості вже передбачає "я" і містить його у собі, як невідворотний пункт відношення. Всі стани свідомості, разом з об'єднуючим їх почуттям "я", Ліппс розуміє як феномени, що примушують, проте, мислити в їх основі щось "реальне". Але це реальне може мислитися також лише у категоріях свідомості. В основі всієї дійсності знаходиться духовне буття, об'єднане в абсолютному "я". Кожне індивідуальне емпіричне "я" має мислитися як один з пунктів свідомості абсолютного "я", що являє собою активність, яка розвивається суто телеологічно.

Гуссерль наводить твердження Ліппса: "Те, що логіка є частковою психологічною дисципліною, досить ясно відокремлює її від психології" [Гуссерль Э. Логические исследования. Том 1 // Гуссерль Э. Логические

исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — С. 66]. Психологізація логіки у Ліппса виявляється в тому, що висхідним пунктом мислення і знання він вважає досвід у найширшому сенсі цього слова, тобто різного роду переживання або об'єкти свідомості. Знання є приведенням об'єктів свідомості до об'єктивно-необхідного зв'язку. Під таким зв'язком слід розуміти таке поєднання об'єктів знання, яке обумовлюється самими об'єктами. Відповідно цьому, мислення, як психічна діяльність, є об'єктивно обумовленим процесом уявлювання. Основною формою мислення Ліппс визнає судження. Поняття визначається як потенційне судження, в якому слово слугує суб'єктом чи предикатом. Сутність судження полягає в тому, що воно є усвідомленням об'єктивної необхідності співіснування або порядку предметів свідомості.

На думку Ліппса, закони мислення — тотожності, протиріччя, виключеного третього і достатньої підстави — являють собою або тавтологію, або простий опис тих відносин, які складають сутність судження. Ліппс визнає лише один закон мислення, який полягає в закономірності самого мислення. Він також виводить закон безперервності, як наслідок із закону причинності.

Яскравим проявом психологізму в естетиці Ліппса стала теорія вчуття (*Einfühlung*). Він виходив з того, що природа художньої насолоди є нічим іншим, як "об'єктивованою самонасолодою". Всі емоційні реакції, що виникають у людини в момент сприйняття мистецтва, є лише відповіддю на найбільш загальні імпульси, що посиляються твором. Головний ефект впливу безпосередньо залежить від уміння перетворювати ці імпульси на власне інтимне переживання. Основну роль при цьому відіграють індивідуальна уява та фантазія, здатні утворювати "ідеально можливе й повне життя". З одного боку, Ліппс намагався виявити необхідний "мінімум" залежності сприйняття від об'єкту. Але зовнішній бік твору мистецтва не здатний, на його думку, бути визначальним чинником сприйняття. Вчуття — це не пізнання об'єкта (твору мистецтва), а своєрідний катарсис, що дає відчуття самоцінності особистої діяльності.

Пізніше Гуссерль зарахував Ліппса, разом зі Штумпфом, до "небагатьох психологів", які зрозуміли недоліки експериментальної психології і змогли оцінити поштовх, зроблений Brentano, і "прагнули продовжити імпульси аналітичного описового дослідження інтенційних переживань, що з нього виходили" [Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. — 1911. — Кн. 1. — С. 17]. Добре відомо, що багато мюнхенських учнів Ліппса (він професорував у Мюнхені з 1895 до 1909 року) такі, як А. Пфендер, А. Райнах, М. Шелер та інші, приєдналися до феноменологічного руху (власне, утворили "феноменологічну школу") після візиту Гуссерля в Мюнхен в 1904 р. та інтенсивних спілкувань з Т. Ліппсом та його адептами.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ КАТЕГОРІЇ "СЕРЦЕ" У ФІЛОСОФІЇ Г. СКОВОРОДИ

Григорій Сковорода, пропускаючи свої основні теми та моменти філософування крізь призму символу для кращого засвоєння інформації спраглими, здійснює перехід від світу матеріального до світу надіснування, де літають сакральні сенси вічно-актуальних питань.

У контексті розгляду вживання Григорієм Сковородою у своїх працях різноманітних понять, розтлумачення та пояснення найголовніших утворює спеціальне поле досліджень, що відкриває незвідані шляхи до пізнання нового у давно відомому. В даному дослідженні розглядатиметься поняття "серце".

Звернувшись до "Академічного тлумачного словника" (1970–1980) [Академічний тлумачний словник (1970–1980) : в 11 т. [Електронний ресурс] / за ред. І. К. Білодіда. – Режим доступу: <http://sum.in.ua>], знаходимо декілька визначень цього поняття, що корелюють з різними галузями знань: від фізіологічного до поетичного. Починаючи з фізіологічного тлумачення, виводимо: "Центральний орган кровоносної системи у вигляді м'язового мішка, ритмічні скорочення якого забезпечують кровообіг (у людини – з лівого боку грудної порожнини)" [Там само]. Цікавим у даному контексті виявляється слово "центральний", адже надалі ще в декількох визначеннях ми будемо спостерігати серединну, центральну позицію даного органа. Подальше означення серця, яке змістовніше виявляється вже саме у сквородинівських творах, репрезентується як: "Цей орган людини як символ зосередження почуттів, настроїв, переживань і т. ін.", де "орган" краще вживати у іншому значенні: "знаряддя, засіб". Тобто засіб, як "якась спеціальна дія, що дає можливість здійснити що-небудь, досягти чогось; спосіб", сприяє розумінню та досягненню різноманітних видів почуттів. Із зазначеного виходить, що серце завжди перебуває в русі не лише фізіологічному, а й морально-почуттєвому, що відображає ще одне тлумачення серця: "Внутрішній психічний світ людини, її настрої, переживання, почуття" [Там само]. При цьому у філософському доробку Григорія Сковороди серце саме й виступає визначеним узагальненим осередком, який трансформує зовнішні психо-емоційні чинники у змістовні внутрішні почуття.

При цьому серце у будь-яких тлумаченнях завжди займає активну, тобто діяльнісну позицію з розташуванням посередині предмета, організму, знаходячись у його центрі, часто будучи цим центром. До фізіологічного визначення: "У людини серце знаходиться в грудній порожнині асиметрично. У нормі права третина серця розташована справа, а ліві дві третини – зліва від серединної площини тіла. ... З усіх сторін серце оточено легенями, лише частина передньої поверхні серця прилягає до

передньої стінки грудної клітини" [Трифонов Е. В. Пневмапсихосоматология человека [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tryphonov.ru/tryphonov2/terms2/anares.htm>].

До переносного значення: "перен. Головна, найважливіша частина, центр чого-небудь" [Академічний тлумачний словник].

До позначення предмету – дзвона: "перен. Металева, циліндрично форми частина дзвона, розташована у внутрішній його частині; язик" [Там само].

До етимологічного звернення: Старослов. Срдьце, срьдьце – очевидно, похідне від *srъdъ* "серце, середина" [Етимологічний словник української мови : в 7 т. [Електронний ресурс] / ред. кол.: О. С. Мельничук (гол. ред.), В. Т. Коломієць, Т. Б. Лукінова, Г. П. Півторак, В. Г. Складенко, О. Б. Ткаченко. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/djvu/etymolog_slovnuk.htm].

При цьому за "Етимологічним словником української мови" до слова "серце" подається плеяда похідних слів з коренем "серд". Зокрема, сердега, сердека, сердяга трактується як нещасна людина (уживається здебільшого при згадці про кого-небудь з відтінком співчуття, жалю); бідолаха; серденя [сердечина] – зменш.-пестл. до серце || Коханий або кохана; сердечник – стержень, який є внутрішньою частиною(!) чого-небудь або на якого намотується, насаджується щось, осердя; серцевина – внутрішня частина стебла, стовбура або кореня рослин || внутрішня, серединна частина чого-небудь; сердешний – той, який викликає співчуття; бідолашний [Там само].

І знову бачимо акцентуацію на внутрішній складовій, змістовно-наповненій внутрішній похідній від сенсоутворюючого головного поняття, де в даному контексті це є просто розташуванням у просторовому континуумі, але насправді закономірною ланкою у ланцюгу етимологічної правильності визначення поняття "серце", як осередку, центру, точки відліку, середини і початку.

Серце за походженням споріднене з лит. *širdis* "серце", лтс. *Siřds* "мужність, гнів" та іншими мовами слов'янського походження, що не виключає можливостей трактування і цими мовами; його важливості в усвідомленні дійсності та навколишньої означеності.

У будь-яких контекстах тлумачення, які б не доводилося брати, чітко прослідковуються паралелі серця з такими поняттями як "середина, глибина, внутрішність, серцевина; душа, дух, бажання, думка, почуття, гнів", що наповнює так само і філософський доробок символічної мудрості Григорія Савича.

Приклади застосування поняття "серце" у творах Г. Сковороди:

"Глава в людині всьому є серце людське. Воно-то і є найточніша в людині людина" [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. 282].

"Серце твоє є голова зовнішностей твоїх" [Сковорода Г. С. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. – Т. 1. – С. 93].

"Серце наше, що пізнало себе, є ж голуб" [Сковорода Г. С. Симфонія, нареченная Книга Асхань, о познании самого себя // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів – Т. 1. – С. 125].

"Всякий є тим, чиє серце в ньому [Сковорода Г. С. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя. – С. 81].

"Зробити порядок в серці своєму" [Сковорода Г. С. Разговор пяти пунтиков об истинном счастье в жизни // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. – Т. 1. – С. 283].

Розуміння Сковородою поняття "серце" відбивалося у синкретизмі та багатоплановості означених надалі визначень, що можна представити у вигляді формули:

СЕРЦЕ = "Здатність почувати й розуміти інших; чуйність, сердечність" + "Внутрішній психічний світ людини, її настрої, переживання, почуття" + "Головна, найважливіша частина, центр чого-небудь" + "Середина, глибина, внутрішність, серцевина; душа, дух, бажання, думка, почуття" + "Самоусвідомлення особистості та її саморозвиток через внутрішнє кордо". Серце – це медіатор, що прокладає шлях, що сполучає людину з Богом і трансформує божественну любов на шляху до пізнання істини, віднаходження істинного щастя та гармонії. У світлі філософського дослідження Сковорода робить людину мірою всіх речей. Саме у внутрішній людині знаходиться ця одиниця вимірювання, і лише нею можна виміряти як "Біблію так і Бога", а ця внутрішня людина може жити лише відчуваючи серцем. Тобто серце знову розкривається перед нами як середина, як початок всього чарівного та божественного, що може бути в людині, яка свідомо прямує до Світла, відкидаючи темряву та хаос. Цей процес Григорій Сковорода називає самопізнанням і виставляє серце в головній ролі. Сковорода був упевнений у тому, що кожна людина спроможна досягти щастя шляхом морального самовдосконалення, актуалізуючи в собі "внутрішню Людину" – божественний потенціал.

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

АБСОЛЮТИЗМ КАНТІВСЬКОГО РОЗУМІННЯ ГІДНОСТІ

Що є гідність, як вона набувається і як її можна зберегти? Яким чином формуються необхідні умови тієї гідності, якої прагне людина? Питання даного змісту є вузловими у "Критиці практичного розуму" видатного німецького класичного філософа Іммануїла Канта (1724–1806).

Гідність є абсолютною засадою людського буття і обов'язку. Вона – результат розвитку людини та усього людського роду. Своєю гідністю людина завдячує тому, що вона є суб'єктом пізнання, дій та обов'язку.

Згідно Іммануїла Канта, гідність людини обумовлюється та верифікуються вищою моральною вимогою – категоричним імперативом. Він

постає найвищим принципом моральності, оскільки його слід виконувати не заради будь-яких інших цілей, під впливом тих чи інших обставин, а заради нього самого. Категоричний імператив не потребує жодних доказів, оскільки є продуктом чистого практичного розуму, тобто є інтелектуальним, і, перш за все, внутрішнім моральним примусом [Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. – К. : Юніверс, 2004. – С. 37–38].

Принципова відданість закону є визначальним для кантівського розуміння гідності [Там само. – С. 90]. Саме у співвідношенні її за силою впливу із законом виявляється специфіка даної якості людини. Гідність відповідає цінності самого закону, тобто є, по-перше, безумовною і однозначною цінністю, а, по-друге, має у собі раціональну основу.

"Відданість закону" дає людині можливість бути дотичною до вищого блага, співмірного з моральною цінністю її особистості. До того ж, як зауважує Іммануїл Кант, дана категорія має ще й модальний характер: дія закону, за певних умов, не обов'язково веде до однозначних наслідків, тобто щось може відбутись, а може і не відбутись. Людині, для того, щоб бути доброчесною, недостатньо лише дотримуватися морального закону; а й також слід щось чинити і заради нього самого; інакше ця відповідність буде просто випадковою і сумнівною [Там само. – С. 90–91]. У "Критиці практичного розуму" Іммануїл Кант пише: "Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені" [Там само. – С. 176].

Філософ стверджує, що абсолютною цінністю може бути лише той, хто є істотою розумною і як ціль сама в собі здатен до самовизначення і відповідальності. У всіх своїх вчинках, скерованих як на саму себе, так і на інших розумних істот, людина завжди повинна розглядатися як самоціль і людство в її особі повинно бути для неї самої святим, беззаперечним: "У всьому створеному все що завгодно й для чого завгодно може бути вжите просто як засіб; тільки людина, а з нею – кожна розумна істота є мета сама по собі. Вона є суб'єкт морального закону, який є святим, саме завдяки автономії своєї свободи. Саме тому кожна воля, навіть власна воля кожної особи, скерована на неї саму, є обмежена умовою згоди [і] з автономією розумної істоти, а саме: [тим, щоб] не підкорятися ніякому задуму, який є можливим за законом, який міг би виникнути з волі пасивного суб'єкта; отже, ніколи не використовувати її тільки як засіб, а водночас [розглядати] як саму мету. Цю умову ми слушно приписуємо навіть божій волі відносно розумних істот у світі як його творині, через те, що вона [умова] ґрунтується на їх особистості, єдино через яку вони й є цілями самими по собі" [Там само. – С. 98]. Такий підхід до "золотого правила моральності" дозволяє Іммануїлу Канту більш глибоко визначити зміст категорії гідності.

Гідність у філософії людини Іммануїла Канта набуває статусу максими, правила, що керує поведінкою людини з постійним акцентом на

всезагальність, тобто на прийняття усіма. На думку мислителя, основою гідності людини є свобода як автономія особистості. Він твердить, що автономія – є основою гідності людини і будь-якої іншої розумної істоти [Там само. – С. 38–39]. Відповідно, гідність передбачає індивідуальну рефлексію, осмислення свого Я, усвідомлення його автономії і, що важливо, самоідентифікацію.

Іммануїл Кант послідовно заперечує доцільність пошуку зовнішніх підстав гідності у сфері практичної вигоди та зовнішньої користі. Вона незалежна від емпіричних умов. Гідність значуща сама по собі, оскільки відповідає моральному закону й змістовно зорієнтована на нього як ціль. Коли Іммануїл Кант стверджував, що не можна бути моральним, перебуваючи у залежності від "оточуючого середовища", він, тим самим, закликав людину тверезо і спокійно сприймати те, що відбувається. Від себе самої людина може вимагати по максимуму, але не повинна висувати подібні вимоги до інших – лише може сподіватися, що інші виявлять бажання повторити її досвід [Савельєва М. Ю. После Канта. – Киев : ПАРАПАН, 2006. – С. 148].

У своїй "Критиці практичного розуму" Іммануїл Кант постійно акцентує увагу на тому, що гідність людини визначається моральною цінністю її вчинків. А такими є тільки ті, що є безкорисливими і заснованими суто на почутті обов'язку. Тільки такі вчинки виявляють свободу, а отже і гідність індивіда. Різні спонуки, страх, надія, якщо вони стають принципами, то цілковито знищують усю моральну цінність вчинків [Кант І. Критика практичного розуму. – С. 144]. Навіть у вихованні приклади шляхетних вчинків викликають лише непостійне та скороминуще душевне піднесення, тому серце молодшої людини слід завжди підкоряти обов'язку, що дає більш тривалу впевненість у правильності своїх дій, дозволяє у своїх власних очах не втратити гідність [Там само. – С. 169].

Аналізуючи кантівське розуміння гідності не слід забувати про важливість переживання людиною свого власного образу, сприйняття нею самої себе, оскільки гідність, як внутрішня цінність, органічна з внутрішнім самовідчуттям, власною свідомістю, випробуванням внутрішнім поглядом: "... Людина живе і не може стерпіти, щоб стати у своїх власних очах негідною життя..." [Там само. – С. 99]. Дане переживання, на думку мислителя, постає результатом поваги до чогось вищого, порівняно з емпіричним життям, його гедоністичним розумінням. Часом, за складних обставин, людина продовжує жити лише з почуття обов'язку, а не тому, що має бодай найменший смак до життя. Гідність – це завжди перманентна моральна напруга, пов'язана з повагою до себе. Ця повага, якщо вона визначальна, якщо людина нічого так не боїться, як опинитись у своїх власних очах негідною, нікчемною при внутрішньому випробуванні самого себе, є найсуворішим моральним охоронцем, перепороною проникнення в душу нешляхетних, негідних імпульсів [Там само. – С. 176].

Особливе місце у "Критиці практичного розуму" Іммануїла Канта займає розгляд питання взаємозв'язку гідності та щастя людини, питання

про те, як людині стати гідною щастя: "Моральний закон вимагає від людини робити кінцевою метою всякої поведінки найвище можливе в світі добро. Але людина може сподіватися на здійснення цього добра не інакше як завдяки відповідності її волі волі Творця; і хоча в понятті найвищого добра як понятті певного Цілого, у якому найбільше щастя уявляється пов'язаним з найбільшою мірою етичної досконалості, [...] міститься і моє власне щастя, та все ж таки не воно, а моральний закон (який навпаки, строго обмежує умовами моє необмежене бажання щастя) є підставою визначення волі, яка призначена до сприяння найвищому добру. Тим-то й мораль, власне, є вчення не про те, як ми повинні робити себе щасливими, а про те, як ми повинні стати гідними щастя" [Там само. – С. 144–145].

Гідність – це мета і цінність, яка заснована не на інстинкті, а на розумі.

Гідність є безумовною, абсолютною цінністю, співмірною цінності самого закону. Для розуміння природи гідності визначальною є відданість закону, що обумовлює її специфіку. Стійкість і константність закону, як основи категорії гідності, обумовлює її постійність та ідентичність, як якості людини, відсутності її зовнішніх підстав у сфері практичної вигоди, її межове становище між чуттєвістю та інтелектом. Відданість закону визначає раціональний та інтелектуальний характер гідності. В той же час зберігається залежність гідності й від "логіки серця", від чеснот [Там само. – С. 171–176]. У зв'язку із цим, для пізнання даної сфери найбільш ефективним є практичний розум. Саме практичний розум, збагачений інтуїцією, приймається як інструмент і притаманна людині здатність гідного буття.

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

ІДЕЯ ЧАСУ ДЖОНА ЛОККА: ФІЛОСОФСЬКІ ТА ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

В філософії Нового часу ґрунтовний аналіз часу здійснений Джоном Локком. Філософські дослідження переорієнтовуються з онтологічних проблем на гносеологічні, разом з тим розгляд поняття "тривалості" з метафізичної площини переходить в психологічну. Джерело походження поняття часу Локк вбачає в ідеї "поступовості" ідей та станів, що змінюються в нашій душі. Ідея "поступовості" відноситься до простих ідей і є основою для всіх похідних уявлень про час та мірою інших послідовностей. Життя душі стає витоком для поняття часу. В цьому моменті Локк близький з Августином, проте, якщо у Августина "внутрішня людина" визначена теологічним контекстом, то психологія Локка позбавлена цього контексту і є фундаментом теорії пізнання.

Локк характеризує тривалість як "мінливу протяжність", частини якої зникають і з'являються безперервно змінюючи одна одну. Для нього

саме спостереження за змінами, що відбуваються в душі є первинним чинником, що формує наше уявлення про тривалість і час. Особливою рисою тривалості для Локка є її неперервність. "Ідею тривалості маємо від рефлексії над рухливим ланцюгом наших ідей" [Локк Джон. Розвідка про людське розуміння : у 4 кн. Кн. 2 Про ідеї. – К. : Акта, 2002. – С. 159]. Власне неперервний ланцюг ідей, які змінюють одна одну в душі, породжує просту ідею послідовності – психологічної основи тривалості. "Мені видається очевидним, що своє поняття послідовності та тривалості ми отримуємо саме з рефлексії над низкою ідей, які одна по одній виникають у нашій голові, позаяк ми здатні сприймати ідею тривалості лишень розглядаючи низку ідей, що ними по черзі переймається наш розум. Із припиненням послідовності ідей, припиняється і сприйняття тривалості" [Там само. – С. 160].

Локк категорично не погоджується з тим, що час варто пов'язувати з рухом. Такої позиції дотримувався Аристотель, коли говорив, що ми приходимо до розуміння часу, коли в русі сприймаємо різні моменти. За це його критикував Плотін, який вважав, що визначаючи час як число руху ми не наближуємося до розуміння самої природи часу. На думку Плотіна, наблизитись до прояснення суті часу можна завдяки зверненню до життя душі (космічної). За Локком наявність ідеї тривалості не передбачає в собі ідеї руху, тому що навіть за відсутності будь-якого руху, ідея тривалості нікуди не зникає, а навпаки виникає як тільки ми звертаємо увагу на зміну ідей у нашій свідомості. Для з'ясування того, що таке час Локк досліджує життя індивідуальної людської душі.

Філософ констатує: "Час – це виміряна тривалість" [Там само. – С. 174]. Для Локка характерне зближення понять тривалості, вічності і часу. Частіше він вживає тривалість і час як синоніми, не помічаючи різниці між тривалістю як реальним атрибутом субстанції і часом як модусом мислення, суб'єктивним образом об'єктивної тривалості. Що ж стосується вічності, то для Локка вічність відрізняється від часу лише кількісно: ми створюємо поняття вічності, додаючи нескінченну суму відрізків часу. А оскільки час мислиться Локком як частина такої нескінченної тривалості або вічності, то між вічністю і часом більше немає онтологічно-теологічної розбіжності.

У Декарта і Спінози вічність не є нескінченною сумою частин тривалості, це надчасова цілісність, неподільна єдність. Онтологічним підґрунтям для розрізнення часу, тривалості та вічності є вчення про субстанцію. Що ж стосується Локка, то він змінює передумови розгляду часу: не інтелектуальне споглядання вроджених ідей лежить в основі теорії пізнання, а внутрішній досвід, в тому числі це стосується і пізнання часу. Ту частинку тривалості, яка відповідає одній із плинних ідей в розумі, Локк називає миттю.

Будуючи сенсуалістську теорію пізнання, Локкові вдалося сформулювати ряд принципових положень, які в психологічному аспекті стосуються механізму сприйняття часу, а в філософському – онтологічного

статусу часу і епістемологічних функцій поняття часу. Щодо механізму сприйняття часу, то: по-перше, результатом безпосереднього сприйняття є тільки прості ідеї послідовності і тривалості, а ідея часу як метризована тривалість є результатом операцій мислення; по-друге, прості ідеї послідовності і тривалості походять або від відчуття рухомості предметів, або від рефлексії про послідовність ідей в розумі; по-третє, будь-яке сприйняття предметів (рухомих і нерухомих) має характер дискретної послідовності, тобто сприйняття одночасності відбувається в рамках дискретної тривалості однієї ідеї (за Локком це "миль"), а сприйняття послідовності – в рамках плинності дискретних ідей одна за одною. Різниця у сприйнятті неперервного, занадто швидкого або надто повільного руху визначається швидкістю плинності ідей в розумі.

Вирішення питання про онтологічний статус часу пов'язане з описним механізмом сприйняття послідовності і тривалості. Джерелом ідей послідовності і тривалості в концепції Локка, є не відчуття, спричинені зовнішніми предметами, а рефлексія про внутрішні стани душі. Отже, постійна і послідовна зміна відчуттів детермінована не зовнішнім світом, а внутрішнім світом самої людини, і так званий потік часу відбувається не в зовнішньому світі, а у внутрішньому світі людини. Буденне уявлення про те, що час минає у зовнішньому світі є результатом подвійної структури сприйняття. Варто зазначити, що заперечення існування у зовнішньому світі потоку часу не пов'язане із запереченням у зовнішньому світі темпоральних відношень – послідовності, одночасності, тривалості, тощо. Ці відношення дійсно існують в процесах взаємодії предметів матеріального світу, і очевидно, що саме для сприйняття взаємодії суб'єкта і світу і був вироблений механізм плину часу.

В. В. Загороднюк, асп., КНУТШ, Київ

Hidden1g@yahoo.com

ІДЕЯ ЯК КОНЦЕПТ У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОКА

Термін "ідея" є одним з головних у британській емпіричній філософії, зокрема у концепції Дж. Лока. Саме проясненню його значення присвячена основна частина першого та другого томів його фундаментальної праці "Досвід про людське розуміння". На початку цієї праці ідея визначається британським філософом як "об'єкт людської думки" [Locke John. An essay concerning principles of human understanding. – London : George Routledge and sons Ltd., 1910. – 624 p.]. Також автор, вибачаючись за надмірно частий вжиток цього слова, зазначає, що під словом "ідея" від розуміє те, що можна описати такими словами: "фантом, уявлення, вид, або що-небудь, чим розум зайнятий під час міркування" [Ibid. – P. 87].

Наведене вище визначення здається досить простим і зрозумілим та таким, що не залишає можливостей для різночитань. Але, як це досить часто трапляється, складності виникають при перекладі. Для прикладу

візьмемо російське видання "Досвіду про людське розуміння". У ньому наведене вище визначення терміну "ідея" перекладене дещо інакше, а саме як те, що розуміють під словами: "фантом, поняття, вид, або все, чим може бути зайнята душа під час міркування" [*Локк Дж. Собрание сочинений* : в 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. — М. : Мысль, 1985. — С. 95]. Особливу увагу в такому перекладі привертають слова "поняття" та "душа" — відповідно "notion" та "mind" за текстом оригіналу.

Якщо підходити до перекладу з формальної точки зору, то наведений переклад російською є задовільним, оскільки такі значення є припустимими для цих слів. Однак, якщо поглянути на подальше застосування термінів Дж. Локом, то більш прийнятними будуть інші значення. У першому випадку таким буде "уявлення", у другому — "розум". Для того щоб зрозуміти доречність цього перекладу, потрібно коротко розглянути яким саме чином відбувається міркування людини за концепцією британського мислителя. Отже ідеї потрапляють у розум двома шляхами — за допомогою відчуттів та рефлексії. У першому випадку ми отримуємо їх ззовні, у другому вони є результатом діяльності нашого розуму. Важливим є також розподіл ідей на прості та складні, який проводить Дж. Лок. Простими він вважає ідеї, що надходять до нас від одного органу чуття та не можуть бути поділеними на частини — такими є ідеї кольору, світла, гніву, задоволення тощо. Розум не приймає безпосередньої участі у творенні цих ідей, залишаючись пасивним. Складними ж є ті ідеї, які складені з декількох простих при активному втручанні розуму.

З такого короткого опису стає досить очевидним, чому саме термін "notion" в даному випадку коректніше перекласти як "уявлення". Справа у тому, що людський розум у теорії Дж. Лока працює не з поняттями, а саме з уявленнями — адже саме їх він отримує у результаті сприйняття зовнішнього світу. Тому цей термін більш чітко передає характер людської думки. Вона є результатом контакту людини зі світом та конструювання простих ідей у більш складні. Внаслідок сприйняття людина не отримує об'єктивного знання про оточуючий світ, а лише певне уявлення про його невеликі частини. Поняття ж, відповідно, з'являються на досить пізньому етапі такого конструювання, оскільки для їх творення людині необхідний досить великий інструментарій.

У другому випадку питання виникають до перекладу слова "mind" як "душа". Річ в тім, що в своїх працях Дж. Лок намагається обходити стороною проблеми, пов'язані з релігією. Та й головною задачею цього дослідження він сам постулює зовсім іншу: "дослідження походження, достовірності та обсягу людського знання". Тому очевидно, що більш коректним в даному випадку буде саме переклад "mind" як "розуму" [Там же. — С. 91].

Існує і більш глобальна проблема пов'язана з вжитком словосполучення "поняття ідея". Річ в тім, що у російській та вітчизняній традиції воно є майже сталим, коли мова йде про теорію Дж. Лока. Ця проблема майже не стоїть у британській філософії — оскільки для неї не є характерною особливість додавати до основного слова уточнююче, напри-

клад "термін ідея" або "поняття ідея", або "слово ідея". У випадку ж коли така необхідність постає, найчастіше використовується саме останнє словосполучення. У вітчизняній же філософії найчастіше вживається "поняття ідея" і це не є зовсім коректним. Вище ми вже розглянули визначення, яке Дж. Лок надає цьому терміну. Чи можна вважати таке визначення введенням поняття? Навряд-чи. Річ у тім, що для британського мислителя не стоїть задача прояснення цього терміну – він вважає, що кожна людина і так прекрасно знає, що таке ідея. Дж. Лок підкреслює це обмежившись простим описом можливих синонімів – фантом, уявлення, вид. Але цей список можна продовжувати безкінечно довго.

Висновок про те, що словосполучення "поняття ідея" не є однозначним вірним у контексті філософії Дж. Лока не знімає вищеописаної особливості російської та української мов. Тому необхідно визначити, який же саме термін буде більш коректним. Для пошуку більш доречного терміну слід все-ж зазирнути в англomовні джерела. Серед слів, які найбільш часто вживаються серед критиків для визначення ідеї у теорії Дж. Лока увагу привертає "концепт". Наприклад, один з провідних сучасних дослідників його творчості та Модерної філософії загалом – Дж. Беннет пише про ідею у Лока наступним чином: "іноді вона може бути зображенням, іноді змістом відчуттів, чуттєвим даним, а іноді концептом або значенням" [Bennett Jonathan. Learning from six philosophers. – Oxford : Oxford University press, 2003. – Vol. 2. – P. 13]. Таке широке визначення підкреслює важливість цього терміну, а також вказує на неможливість звузити його до понятійного рівня. Чим же нам може бути корисним слово концепт? Не зважаючи на своє походження від латинського "conserptus", що означає "поняття", нині воно набуло дещо іншого сенсу. Цей термін використовується для того, щоб дати опис певній загальній думці – для того, щоб окреслити те, що не потребує подальшого уточнення. Саме таким чином Дж. Лок і описує ідею у "Досвіді про людське розуміння".

А. С. Колесник, асп., КНУТШ, Київ
nmcaptain@gmail.com

УЯВЛЕННЯ ГЕНРІ МОРА ПРО ДУШУ В КОНТЕКСТІ КРИТИКИ КАРТЕЗІАНСЬКОГО ДУАЛІЗМУ

Попри те, що нині ім'я Генрі мора відоме лише вузькому колу дослідників новоевропейської філософії, в XVII столітті він користувався величезною повагою у колах і філософських, і в теологічних. Як представник школи Кембриджського платонізму, він доклав чималих зусиль не тільки для популяризації картезіанської теорії серед британських інтелектуалів, але й для відродження (нео)платонівської філософії. У цій доповіді ми розглянемо уявлення Генрі Мора про душу. Саме вони складають головну частину його філософської системи. Насамперед, нас цікавитиме критика мислителя з Кембриджа картезіанського дуалізму.

му. І подолання недоліків вчення Декарта призвели до формування власних уявлень Мора. На думку кембриджського платоніка, картезіанський дуалізм душі і тіла ґрунтується на сумнівній аргументації, що не зугарна пояснити існування життя як такого.

Душа для Мора є центральним поняттям, навколо якого він вибудовує синтез між платонівською та картезіанською системами. Основні складові критики Декарта Генрі Мором стосуються запропонованих у "Першоначалах філософії" аргументів. Кембриджський платонік намагається переконати свого французького опонента в тому, що всі субстанції, як тілесні так і безтілесні, є протяжними, а, отже, і Бог сам по собі є *res extensa*. Оскільки, і тілесні, і безтілесні субстанції протяжні, Мор пробує довести, вони розрізнені за рахунок їх визначальних якостей, зокрема, щільності. Мор аргументує, що тіло є протяжним та непроникним, тоді як безтілесна субстанція (душа або дух) є протяжною і проникною. Також, тіла можна розділити (Мор вживає поняття "*discerpible*", що означає здатність бути розділеним на декілька частин), натомість душа є нероздільною ("*indiscerpible*"). Отже, Мор надає духовній субстанції перше місце в діях природи, вважаючи, що, таким чином, він зможе адекватно пояснити передачу руху від одного тіла до іншого.

Наприклад, в "Безсмерті душі" Мор критикує Декартову позицію щодо можливості локалізації душі в шишковидній залозі. Мислитель з Кембриджа наполягає на тому, що, попри дуалізм та твердження про існування духовної субстанції, картезіанство не здатне адекватно продемонструвати існування душ або духів [*More Henry. The Immortality of the Soul // A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More. – London : Printed by James Flesher, 1662. – P. 101*]. І це поворотний момент у критиці Декарта Генрі Мором, який робить висновку: в поясненні явищ природи та людини картезіанство чогось не врахувало і щось прогавило. Мор стверджує, це "щось" є духом або душею. І саме тому він використовує спеціальне поняття – "нулібісти" (*nullibists*) для позначення тих картезіанців, які стверджують, що душа існує, однак не можуть довести, де саме вона існує. Генрі Мор пропонує пояснювати дії природи в термінах дії духу за тим принципом, за яким і розум керує тілом. Варто звернути увагу, що у праці "Безсмертя душі", Мор визначає тіло та дух у схожих, але трохи обернених термінах: "Я буду визначати Дух як субстанцію проникну та нероздільну. Доречність такого визначення буде краще зрозумілою, якщо розділимо субстанцію загалом на два види, Тіло та Дух, а потім визначимо Тіло як субстанцію непроникну та роздільну. Відповідно, його протилежність можна буде визначити як субстанцію проникну та нероздільну" [*Ibid. – P. 21*].

Що вирізнити матеріальну субстанцію від інших типів протяжної субстанції, так це те, що можна назвати "тактильною якістю": те, що Мор називатиме згодом "непроникністю" (*impenetrability*). Вже у філософії Джона Лока це поняття отримає назву "твердістю" [*Brown Kenneth. Locke's Solid Souls // Open Journal of Philosophy. – 2012. – Vol. 2. – No. 4. – P. 229*].

Оскільки тіло співмірне духу на підставі протяжності, дух відрізняється від матеріальної субстанції активністю: "Зараз я звертаюсь до кожної людини, яка може відкинути передсуди і здатної вільно користуватись своїми здібностями, що кожне поняття у визначенні Духу не є настільки зрозумілим та доступним розуму, як у визначенні Тіла, хоча точний зміст Субстанції є ідентичним для обох понять, в яких, я вважаю, закладені Протяжність та Активність" [Ibid. – Р. 21]. У цьому і полягає інновація Мора. В намаганні подолати найбільшу складність картезіанського дуалізму – незадовільне пояснення Декартом, яким чином дух рухає тіло – Мор визначає дух як протяжну субстанцію. Втім, визначаючи тіло та дух у взаємовиключних поняттях, він зіштовхується з тією ж проблемою, що і Декарт: потрібно пояснити, яким чином безтілесна субстанція притаманна тілесній, яку вона, власне, рухає. Для того, щоб вирішити цю проблему, Мор висуває гіпотезу "життєвої відповідності" (*vital congruity*), згідно з якою, і душа, і тіло мають схильність приймати один одного і бути об'єднаними, швидше, гармонійно, ніж механічно.

В "Безсмерті душі" Мор стверджуватиме: "Цей союз душі та матерії не постає механічним чином, коли два тіла зливаються в одне через їхні властивості міцності та в'язкості, або силі поєднання їх частин; але через відповідність іншої природи, для якої я не знайшов кращої назви, аніж Життєва... Це не означає, що душа повинна гармоніювати та поєднуватись з будь-яким життям в матерії, але вона називається Життєвою тому, що робить матерію придатною для того, аби душа поєдналась з нею та виконувала функції життя" [More Henry. The Immortality of the Soul. – Р. 120]. У своїх подальших працях, зокрема у "Проти отрути від атеїзму", Мор продовжить розробляти гіпотезу життєвої відповідності. Він обстоюватиме, що духу властива "особлива здібність", яку сам він називає "гілопатією". Це поняття стане відповіддю на заперечення, що проникність духу суперечить його можливості залишатись у твердому тілі, не кажучи вже про те, щоб його рухати. Неважко помітити, що ця концепція "життєвої відповідності" нагадує принцип наперед встановленої гармонії, котра буде значно пізніше розроблена Готфрідом Ляйбніцем. І це наводить на думку: якщо подібне рішення виглядало цілком логічно як для платоніка Мора, так і для раціоналіста Ляйбніца, то між картезіанством та платонізмом може бути менше розбіжностей, аніж описано в сучасних підручниках з новочасної філософії.

Отже, критикуючи картезіанський дуалізм, Генрі Мор формує власне уявлення про душу як про нероздільну, протяжну і проникну субстанцію. Таким чином він вказує, що протяжність, відокремлена Декартом від характеристик субстанції духовної, насправді, є також її характеристикою. Водночас, це рішення призводить до необхідності відповіді на питання про особливості поєднання душі та матерії. Щоб узгодити власні уявлення, Генрі Мор пропонує концепцію "життєвої необхідності", згідно з якою існує гармонійний зв'язок між душею та тілом, а також поняття "гілопатії", за допомогою якого Мор підкреслює

особливу здатність душі, що сприяє поєднанню душі та тіла. Як переконуємося, у своїх уявленнях про душу, Мор не тільки здійснив спробу подолати суперечності картезіанського дуалізму, але й сприяв наступним спробам західноєвропейських мислителів у вирішенні цього складного і суперечливого питання.

О. Л. Коломісць, студ., КНУТШ, Київ
Alex_kolomiets@mail.ru

ТРАГІЗМ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА

Трагізм людського буття К'єркегор розглядає в своїй роботі "Хвороба до смерті". Трагедією з його позиції є те, що людина народжується з першорідним гріхом, й почуттям провини перед Богом повинна з цим жити [К'єркегор С. Страх и трепет. – М. : Культурная Революция, 2010. – С. 6]. Але ця трагедія має в К'єркегора позитивне забарвлення, тому що саме через усвідомлення трагічності свого існування у світі, людина може прийти до Бога, що за К'єркегором є кінцевою метою кожної людини й християнина. К'єркегор розрізняючи два варіанта трагізму людського існування, а саме неусвідомленого й усвідомленого, вважає останню відправною точкою в розвитку людської особистості.

Трагедією для людини є те, що вона не може скористуватись божественною любов'ю через так би мовити різновимірність знаходження свого і Бога. Людина через свою екзистенціальність існує в часі, а Бог через свою позачасовість знаходиться у Бутті. Й людині потрібно робити над собою певні зусилля для того щоб "відкрити" себе Богу. Єдиний шлях досягнення Бога це віра людини у нього. Саме віру, а не добродійність, протиставляє К'єркегор гріху.

К'єркегор, ще в праці "Або-Або" виділяє три стадії розвитку людської особистості: естетичну, етичну й релігійну [К'єркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. – СПб. : Амфора, 2011. – С. 20]. Перехід від однієї стадії до іншої відбувається завдяки "стрибкам" і ніяк інакше. На естетичній стадії розвитку знаходиться більшість людей й трагедія їх існування є неусвідомленою. Усвідомленою трагедія існування стає тоді коли людина починає замислюватись над суттю свого існування, вона ще не досягла етичної стадії розвитку, але вже вийшла й з естетичної стадії [К'єркегор С. Страх и трепет. – С. 8]. Естетичну стадію людського розвитку характеризує, так би мовити "внутрішня броня" власних вчинків і їх не розпиленість в часі. Трагізмом на даній сходинці в розвитку людини є те, що вона весь час знаходиться в напруженні очікуючи моменту вибору і не завжди вона витримує це напруження. І лише на останній сходинці розвитку людини, релігійній людина за життя познає Бога, і як зазначає К'єркегор має змогу звертатись до Бога на "ти". На релігійній стадії питання трагізму людського існування у філософії К'єркегора знімається. На ній не виникає суперечностей між духом і природними факторами що впливають на поведінку людини.

Таким чином ми можемо бачити, що проблема трагізму людського існування в роботах Сьорена К'єркегора розроблена досить ґрунтовно. Самостійно людина боротися з відчуттям трагічності не може. Проблема трагічності людського існування зникає лише при досягненні людиною останньої, третьої сходинки в своєму персональному саморозвитку, – релігійної стадії розвитку. Але особливістю розгляду питання трагічності людського існування у К'єркегора виступає той факт, що ця трагедія є позитивним фактором і завдяки їй, як зворотній стороні першогогіховності людини, вона має надію на спасіння. Все що людині для цього потрібно – це віра; віра як єдиний засіб досягнення мети, втечу від абсурдності існування й подолання смерті.

*Т. П. Кононенко, д-р філос. наук, КНУТШ, Київ
tars_ua@ukr.net*

АНОНІМНІСТЬ ПОДІБНОГО: СВІДОМІСТЬ РОЗУМНА І ДОСВІДЧЕНА

Філософія Модерну XVI–XVIII століть, особливо час її зародження, багато в чому нагадує статусність Досократичної філософії для розвитку як всієї старогрецької класики, так і всієї розмислової культури на теренах сучасної Європи. Започатковані зразки інтелектуалізму не втратили власного значення і у сьогоденні, а евристична потуга перевершує більшість із зразків доби Пост-модерну. Одним з таких розмислових надбань модерну є дошкульна суперечка поміж історико-філософських віків, з XVII століття починаючи, між таким собі "раціоналізмом" та "емпіризмом". Право на першість і провідну роль в царині свідомості позмінно належало то одному напрямку, то іншому. І. Кант здійснив неймовірний за обсягом проект "примирення" та інтегрування цих двох напрямків. Чим, врешті, сприяв зродженню своєрідного напрямку філософської антиномічної еклектики. Що за цим? Діалектика! Розквіт німецького ідеалізму, марксистської матеріалістичної діалектики, інших філософських різновидів спекулятивного мислення і, насамкінець, вибух ірраціонального світорозуміння. Філософія втомилась від діалектики. Свідомість сховалась у екзистенційному затишку. Примирення "раціоналізму" та "емпіризму" не відбулось. Що наразі?! Розважимо й собі у картезіанських медитаціях.

Чи оцінював наш історико-філософський розум належним чином впевненість Р. Декарта у тому, що тілесне й мисленнєве, як обапільно спричинені Богом, є рівними субстанціями? Звичне твердження сьогодення про те, що людина є духовно-тілесною істотою, як виявляється, є не лише не конституційним, але й цілком модерним і новітнім. Чи вирішує кожен з нас власною філософською пробою питання "примирення" мого мислення з моєю ж тілесністю. Як очевидності, як повсякденності, як безсумнівності. Гадаємо, що таке примирення не відбулось ні засобами філософської еклектики, ні засобами діалектики, ні засобами зпоміж будь-якої пост, і пост-пост-модерної філософічності. Метафізичні

медитації Р. Декарта міцно утримують рівноважність тілесного і мисленнєвого у осерді нашої особистої свідомості як прояву самосвідомого мислення – рефлексії. За визначенням Р. Декарта спільнотворені мислення і просторова тілесність є подібними особистою субстанційністю. Твердження, яке варте енергетично спустошити всю попередню історію філософії. Розрізнення визначається очевидністю рефлексії – все те, що не є мисленням – є просторовою тілесністю, і навпаки. Промислене мислення і усвідомлена тілесність називають існування. Ці дві субстанції мають одне ім'я – існування.

Зазначена субстанційна подібність, поіменована існуванням, за всієї різнобічності тілесного та мисленнєвого мала винятковий вплив на формування всієї подальшої дискусії в історії європейської філософії. Всі різновиди спроб підтвердити чи спростувати цю подібність, з думкою оказіоналістів та Н. Мальбранша включно, розгорнулися у два основних напрямки – повернутись до звичної субстанційної ієрархії, тобто переважання однієї зі згаданих сторін над іншою, чи нівелювання власне зазначеної дилеми – це оказіональний випадок, дія уяви про існуючий зв'язок.

Проте, у розвої картезіанської парадигми відбулася одна вагома еволюційна подія. Особливо виразно вона набула значення в творчості тих, кого ми традиційно називаємо французькими матеріалістами. До статусу матеріальної субстанції як неозначеної просторової тілесності, яка багато в чому нагадувала властивості "тіла" Т. Гоббса додалася думка про еволюційні щаблі розрізнення цієї матеріальної цілісності. Ці розрізнення набули такої витонченості, що, власне, зруйнували, по-перше, необхідність користуватися таким поняттям як матеріальна чи тілесна субстанція, а, по-друге, подрібноли картезіанську модель просторової тілесності у статусі існування як механічної одиничної цілісності на самостійні модули існування всього того, що філософи за звичкою називали фізичним світом, матеріальним світом, природою поза свідомістю. Чи вдалося? Навряд. Розрізнення на хімічний, фізичний, біологічний світи колись спільної у назві існування матеріальної субстанції, проблематичність встановлення стійких субстанційних єднань між цими світами відтворили ту ж дилему свідомості, яку означив Р. Декарт, визнавши на рівні існування подібність мисленнєвої і тілесно-просторової субстанції. Що маємо. Ми маємо картезіанську подібність на рівні існування таких "матеріальних" субстанцій, які звично вважалися належними до однієї субстанції. Тобто, несподіваний факт співіснування у свідомості мисленнєвого і просторово тілесного зазнав еволюції до того ж статусу, але вже у так званому спектрі "природи". Спроби встановити, наприклад, необхідний зв'язок між кристалом та вірусом, іншим біологічно живим проявом існування відтворює всі можливі напрямки розв'язання вже зазначеної дилеми Р. Декарта. Хоча, природознавство випрацювало імена цих "матеріальних" світів, які вивчаються "природничими науками".

Нічого подібного не відбулося в історії філософії щодо еволюції мисленнєвого у Р. Декарта. Еволюції зазнала "річ просторова" Р. Декарта,

але не "річ мисленнєва". Вона і надалі залишалася нерозрізною субстанцією, охопленою одним спільним небом – свідомістю. Саме тому картезіанська подібність на рівні свідомості завжди прагла встановити ієрархію проявів чи станів свідомості, визначити підпорядкованість подій свідомості – мислення як певним чином укладеної послідовності подій свідомості. Але, за аналогією до еволюції картезіанської моделі "речі просторової" чи не варто поставити питання і щодо еволюції такої ж моделі, але вже "речі мисленнєвої"? Нам не вдається відшукати Бозони Хігса у міжприродних світах? Чому ж тоді варто бути певним, що вони існують у тому, що нами іменується як Свідомість?

Згідно з цим провідна думка викладеної гіпотези набуде такого остаточного вигляду: свідомість розумна (раціональна) і свідомість досвідчена (емпірична) співмірні одна з одною, як співмірні і подібні на рівні існування просторове і мисленнєве Р. Декарта. Щонайменше, варто зробити припущення, що в межах того осягу, який ми називаємо свідомістю можуть існувати принципово відмінні явища, які в історії філософії традиційно узагальнено називали мисленням.

Т. В. Кутова, студ., КНУТШ, Київ
tatianakutova@ukr.net

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Новочасна доба в розвитку історико-філософської думки Західної Європи XVI–XVIII ст. ознаменовується також як модерна. Модерним стає нове принципове бачення – бачення світу. Видимий, осязаний він постає відтепер полем найширшого роду досліджень, а потому – як картина споглядання буття філософської чи наукової творчості. Новий Час в обличчі європейського суспільства прокладає досить сміливі шляхи, які стануть основою подальшого стрімкого прогресу.

Якщо поглянути на визначені часові межі на рідних українських теренах, матимемо дещо іншу світоглядну картину. Варто зазначити, що термін "модерн" тут не є функціонованим (або повністю функціонованим), принаймні, в контексті його новочасного розуміння. В Україні, на той час, маємо так звану добу бароко, яка ввібрала світоглядні, культурні, соціо-політичні риси. Саме тому бароко XVII–XVIII ст. виступає для даного дослідження філософсько-зорієнтованим носієм.

Культура українського бароко теж є запізною порівняно з європейською, однак вона простує власним своєрідно-витвореним шляхом, тому думка про другорядність її по відношенню до західної попередниці не є правомірною.

Естетика українського бароко тяжіє до багатобарвності, контрастності, мальовничості, посиленої декорованості, динамізму та великої вигадливості форм. Демократичність зовнішнього вияву не обмежує внутрі-

шньої глибинної наповненості, відтак барокове світовідчуття неподільної єдності кінцевого та безкінечного, раціонального та ірраціонального, дійсності та мрії втілюється в архітектуру, живопис, театр та літературу. Важливим стає погляд на себе з історичної та національної сторони, який пропонує поєднання Богообраності та знедоленості, відваги й плачу, терпіння та надії на спасіння. Так ідея Богоприсутності проймає культурний пласт самовизначення, "Божественне" переплітається в творчості та буденності. Інакше, можна означити, що присутність Бога та Одкровення – невід'ємні риси українського барокового світовідчуття. Інша річ, що почасти Божественне та світське переплітаються не сумісно, чи утворюють специфічну барокову "сумісність", як, скажімо, в драмі, алегорії, бурлескно-травестійній спрямованості, театрі. Важливу орієнтаційну барокову сутність покладає саме література, а особливо поезія. Вся розлогість вислову проявляється як жанрово, так і змістовно, до того ж додається ще й різномовність: актуальними літературними мовами на той час були староукраїнська, церковнослов'янська, латина та польська. Таким чином, в своєрідному змішуванні виявляє себе "химерне" барокового стилю: незвичність форми та оригінальність змісту, що складає цінність даної епохи, зокрема української ментальності.

Чи була в Україні філософія з погляду історико-філософського сучасного контексту? Якщо зважати на орієнтованість та методологію західноєвропейського штибу (а зазвичай він є визначальним щодо філософської думки), то певно, що ні. Але чи була тоді філософія в Україні взагалі, аж до XX ст., зважаючи на європейський орієнтир? Виникає ряд наступних питань на кшталт: що таке філософія, історико-філософський процес, спадкове приємство думки, оригінальність... Адже ми не можемо оминути взірця мудрості українського терену, котрий вінчає та завершує барокову культуру – Григорія Савича Сковороду.

Філософське зусилля мислі XVI–XVIII ст. в Україні розвивалося крізь призму богословських поглядів. Точніше, в Сковороди це є тонкий перетин богослов'я та філософії, де нерідко проблемою постає їх сутнісне розмежування. Зважаючи на дослідження великої спадщини мислителя, його майже завжди "визначали" філософом, принаймні в радянському трактуванні, долучаючи кліше "пантеїста", "матеріаліста", "атеїста" і т. д. Однак, це не є дивним, адже всі видання праць Григорія Сковороди цього періоду різняться від оригіналу як, напевно, переклад Шекспіра прозою з додаванням художньої інтерпретації. Лише з початком XXI ст. можемо говорити про дійсне зерно сквородинівських творів та їх ідейну спрямованість. Плідна праця проф. Леоніда Ушкалова дає нам таку можливість [*Сковорода Григорій*. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків : Майдан, 2010. – 1400 с.]

Однак, визначити Сковороду богословом теж було б не вірно, адже його слово досить відрізняється від канонічного православного викладу. Проблемним постає той момент перетину філософії та богослов'я та необхідність чи не необхідність його розмежування. Чи можна назвати

думку Сковороди християнською філософією – теж залишається поки що питанням, адже вона настільки оригінальна що виходить за звичні рамки і такого бачення, можливо, хіба що в силу своєї філософської першості в східноконфесійному контексті? Справа в тім, що богословські погляди мислителя досі залишаються належно не вивченими. На разі залишилася одинична праця Амфіана Лебедева [Лебедев А. С. Г. С. Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 27(2). – С. 170–177] та присвячені цьому ідеї Ерна, Чижевського, Флоровського, Марченка та ін. Однак, дані спроби досліджень богословських поглядів Сковороди є радше вступом для подальших.

Варто зазначити, що посилення в Сковороді знаходимо до отців та діячів Церкви: Климента Олександрійського, Орігена, Св. Преп. Ніла Синайського, Діонісія Ареопажита, Св. Преп. Максима Сповідника, Свт. Амвросія Медіоланського, Блж. Августина, Свт. Григорія Богослова, Свт. Василія Великого, Свт. Іоанна Златоустого, Свт. Григорія Нисського, Св. Преп. Іоанна Дамаскіна та деяких інших, однак, знаходимо також і яскраву зорієнтованість мислителя в неоплатонізмі, містичних пошуках тощо.

Богословські ж погляди даної доби найяскравіше розвивалися зусиллями Свт. Феофана (Прокоповича) та Свт. Петра (Могили). Окремим пластом слід відзначити полемічну літературу, яка вирізнялася духовним наповненням та бароковими рисами національно-культурного змісту.

Таким чином, феномен українського барокового мислення широко розлитий в пласт культури та національної творчості, яка потому залишиться в історії як народна. В історико-філософському контексті яскравою оригінальністю богомислення вирізняється думка Григорія Савича Сковороди, яка відображає особистий творчий вияв мислителя та український ментальний стан XVII–XVIII ст., однак, поки що не маємо повноцінних підстав називати Сковороду модерним філософом європейського виміру, попри наявність подібних ідей в нашого мислителя та в представників модерну. Тож, українське бароко, взявши європейську основу, наповнило її власним змістом й закріпило за собою повноправний статус культурно-світоглядного напрямку.

О. О. Ларкіна, студ., КНУТШ, Київ
helenlarkina@gmail.com

ШОТЛАНДСЬКА ШКОЛА COMMON SENSE

Найбільш осмислений філософський вжиток вислову *common sense* розпочинається від Шефтсбері й особливо від Томаса Ріда. Традиція "філософії здорового глузду", що встановлюється в англо-шотландській філософії упродовж XVIII століття, відмовилася від вживання цього вислову як позначення спільного способу відчувати й оцінювати (від лат. *Sensorium commune* "спільний орган чуття"), аби віднайти його джерело в поклику до соціальності, відчутті спільності (така ж можлива трактовка

латинського варіанту). Тогочасна філософія мови обстоює також можливість розуміння *common sense* як джерела істинного судження чи погляду, що є засадою філософії. Під таким кутом зору філософський дискурс спирається на принципи, які є очевидними для здорового глузду, і є передумовою всякого пізнання.

Вислів *common sense* зазвичай позначає форму загальнолюдського здорового глузду. Крім того, може іноді характеризувати загальноприйнятну думку. У Юма посилання на загальну думку людства, яка не дозволяє філософії збитися зі шляху, здійснюється саме як посилання на здоровий глузд: "the general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of moralis perfectly infallible" [*Hume David. A Treatise of Human Nature* (1739–1740). – Oxford : Clarendon Press, 1978; livre III, trad. fr. P. Saltel, Flammarion, "GF", 1993]. Якщо "загальна думка людства" визначає здоровий глузд, необхідний для розбудови моральної філософії, в інших випадках посилання на здоровий глузд можуть виявитися неоднозначними – приміром, коли Юм у "Нарисах і трактатах з різних предметів" згадує істинність прислів'я про марність суперечок щодо смаку: "... and thus common sense, which is often at variance with philosophy, especially with the skeptical kind, is found, in one instance at least, to agree in pronouncing the same decision" [*Hume David. Essays and treatises on several subjects* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.davidhume.org/texts/etv1.html>]. Навіть коли здоровий глузд виявляє інше ставлення до світу, ніж філософія, він подеколи дає змогу повернути філософію від ризикованого метафізичного слововжитку до звичайного людського способу висловлення. Іншими словами, *common sense* служить для вкорінення в usual та ordinary "звичайному, пересічному", аби згадати про позицію звичайної думки щодо якогось філософського питання: "Are there any irreducibly social goods? (...) Common Sense is divided on the issue, and confused" [*Taylor Charles. Philosophical Arguments*. – Harvard University Press, 1995].

Тогочасною специфікою можна назвати перехід від простого посилання на *common sense* до поняття *common sense*. Саме це і стало метою написання "Нариси про свободу дотепності та гумору" Шефстбері (*Shaftesbury, Essay on the Freedom of Wit and Humour*, 1709). У ньому *common sense* стає предметом визначення й тлумачиться як сукупність очевидних істин з тих питань, щодо яких погоджуються всі люди: "But notwithstanding the different Judgments of Mankind in most Subjects, there were some however in which it was supposed they all agreed, and had the same Thoughts in common" [*Shaftesbury Antony Ashley Cooper. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). – Hildesheim ; New York : Georg Olms Verlag, 1978. – Т. I. Essay on the Freedom of Wit and Humour]. В такому ж руслі висловлювався і мислитель Франсуа Фенелоном (1651–1715) у своїй роботі "Трактат про існування Бога" ("*Traité de l'Existence de Dieu*", 1712): "ці загальні ідеї та поняття, котрим я не можу ні суперечити, ні вивчити, але відповідно до яких я приймаю рішення стосовно

чогось" [*Fénelon François de Salignac*. De l'existence de Dieu [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://onlinebooks.library.upenn>].

Однак такого роду визначення *common sense* не розвивається, оскільки наголос робиться на неможливості віднайти засадничі принципи релігії, моралі та політики.

Філософію *common sense* часто називають і просто Шотландською школою здорового глузду (через національну приналежність більшості її представників). Основними витоками її є філософські ідеї Джона Локка (*John Locke*, 1632–1704), Джорджа Берклі (*George Berkeley*, 1685–1753) та Девіда Юма (*David Hume*, 1711–1776).

Визначними представниками даного напрямку були: Томас Рід (*Thomas Reid*, 1710–1796), Джордж Кемпбел (*George Campbell*, 1719–1796), Джеймс Бітті (*James Beattie*, 1735–1803), Дугалд Стюарт (*Dugald Stewart*, 1753–1828), Адам Фергюсон (*Adam Ferguson*, 1723–1816), Лорд Кемс (*Lord Kames*, 1696–1782), Гершом Кармайкл (*Gershom Carmichael*, 1672–1729), Джон Міллер (*John Millar*, 1735–1801) та ін.

О. Д. Лаута, канд. филос. наук, НУБіПУ, Києв
elena.lauta@gmail.com

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОПЫТА В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОГО ИДЕАЛА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Исследование посвящено философско-антропологическому анализу понятия "опыт", содержание которого формируется в процессе трансформации классического идеала рациональности. Опыт предлагается рассматривать как допредикативный поток самой жизни, наполненный смыслом и сориентированный на конституирование структур субъекта. Редукция содержания понятия "опыт" проясняет парадигмальные константы классического идеала рациональности: абстрактное отрицание установок традиции, критикуемые как предрассудки и опровергаемые рефлексивными усилиями; обоснование методологического значения сомнения, как программы переосмысления не только наличного опыта, но и структур самого разума; формирование идеала объективности и непредубежденности знания; выдвижение безусловности / внеопытности знания как критерия истинности познавательных процедур.

В классическом идеале рациональности опыт индивида сводится к исходной самоочевидности. В рационалистическом направлении она приводит к проблеме генезиса сознания, к вне-историчности её носителя, в эмпирическом – редукция знания к непосредственности чувственной рецепции. Трансцендентальное открытие опыта И. Кантом ограничивает методологические крайности рационализма и эмпиризма, формирует необходимость априорных структур опыта. Кантовский критицизм в понимании опыта создаёт основания для возникновения неклассической перспективы развития рациональности.

Феноменологическая традиция философствования постулирует интенциональную природу опыта. Для выявления сверхсложной структуры жизненного мира феноменология предлагает исследование внутренних пластов опыта, прошедшего через разные виды феноменологических редукций и избавившегося от всех апофатических черт и психологического толкования. Основными категориями данного феноменологического понятия выступают очевидность и самоочевидность, определение которых предусматривает интенционально-конститутивный анализ сознания. Э. Гуссерль рассматривает опыт в контексте проблемы интерсубъективности, Р. Ингарден – интенциональности, М. Хайдеггер как опыт повседневности, М. Шелер как внутренний опыт, М. Мерло-Понти – телесный опыт, у Б. Вальденфельса – респонзивность опыта, у А. Шюца – опыт обыденности. Одной из форм опыта, задающей его феноменологическую направленность, есть опыт Чужого, как "доступность наперёд недоступного", переплетение собственного и чужого, что вносит в мир социальные горизонты, расширяет телесность до социального измерения.

Структурализм формирует собственную перспективу критики классического идеала рациональности, раскрывает его логоцентрическую направленность. В этом контексте раскрываются антропологические проблемы упорядочивания "дикого опыта" в трансцендентальном эмпиризме Ж. Делёза. Легитимация данной проблематики в философском дискурсе создает почву для формирования новых направлений на фоне нового измерения трансформации классического идеала рациональности, где проблема опыта тоже играет ключевую роль. Одним из них становится структурализм.

Постструктурализм в неклассическом стиле философствования акцентирует внимание на потере разумом своего привелегированного положения в постсовременном мире. Философский дискурс утрачивает любые целенаправленные ориентации и претензию на "глубину", становится мышлением на "границах" (М. Фуко) и на "поверхности" (Ж. Делёз). Постструктуралистская философия порывает с линейной схемой наследственности философского знания, формирует методологическую установку плюрализма, которая не имея претензий на мета-нарративы, допускает возможность разноречивости развития, воплощенного в образе "ризомы". Проблема опыта становится ключевой в антропологической проблематике философского дискурса постструктурализма.

Философско-антропологическое осмысление понятия "опыт" раскрывает поле конституирования субъективности человека, его онтологическую укорененность в бытии культуры. Опыт, формируясь на почве деятельных структур, заданных историко-социальным контекстом, имеет автобиографический характер, поскольку представляет собой интеграцию жизненного пути конкретного субъекта, а не только его рациональных достижений. Он позволяет аккумулировать продуктивные силы человека в соответствии с логикой тех форм культуры, в которых они сформированы.

АКТИВНОСТЬ СУБЪЕКТА В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ИММАНИЛА КАНТА

Валентин Фердинандович Асмус в своем труде "Иммануил Кант" предлагает читателю ознакомиться с научной позицией описываемого им знаменитого философа. Так, становится понятным мнение мыслителя: И. Кант полагает, что перед тем, как заниматься этикой, эстетикой, математикой и натурфилософией, ученый должен исследовать, подвергая критическому анализу, саму способность познания, а также границы этой способности. Философская основа теории познания Канта – идеализм. Кант полагает, что "...идеализм не только описывает бытие, но является основанием для утверждения достоверности научных знаний потому, что только он может обеспечить нас положениями всеобщими и необходимыми".

Трансцендентальные идеи философ определяет как те, для которых разум не может получить эмпирической базы. Такие трансцендентальные идеи мыслитель подразделяет на три варианта: 1) психологическая идея, когда рассматривается вопрос о природе души; 2) космологическая идея, когда разбирается проблема мироздания, границ космоса, природе элементов, из которых состоит природа и вопрос возможности свободы в пределах природы; 3) теологическая идея, "...когда из идеи присутствия Бога в нашем разуме пытаются вывести Его необходимое присутствие в Реальности, в Бытии."

Д. Антисери и Дж. Реале в своем труде "Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта" характеризуют Иммануила Канта, как личность независимую; как человека, который рассчитывает только на себя, презирует низкопоклонство, карьеризм; как человека, который может себе позволить отказаться от предложения места от барона фон Цедлица в Галле, оплачиваемого в три раза более высоким денежным содержанием, нежели прежнее место в Кенигсберге, – и только лишь ради сохранения чести и достоинства. Поступок благородный, аристократический, характеризующий философа, как личность неординарную, тем более, что "... И. Кант был из семьи шорника, – мастера по изготовлению кожаной конской сбруи, – и жил в то время небогато."

Антиномии возникают, когда человек рассуждает о мире как о безусловно целом, используя категории и формальную логику в отношении вещей в себе. Это ошибочное использование инструментов разума – категории, законы природы, законы логики по отношению к умозрачительным трансцендентальным вещам и вызывает противоречия. Например: 1) мир имеет начало во времени и границы в пространстве – мир не имеет начала и границ; 2) всякая субстанция состоит из составных час-

тей – никакая вещь в мире не состоит из составных частей; 3) простой причинности не достаточно, чтобы объяснить связь вещей, должна быть еще свободная от причин причина, являющаяся первопричиной и являющаяся свободной от причин, а значит в мире есть свобода – нет никакой свободы в мире, а все совершается только по законам природы; 4) "... есть существо в мире или за его пределами, создавшее этот мир и являющееся первопричиной – нет никакого абсолютно необходимого существа, создавшего этот мир ни в мире, ни за его пределами".

Содержание Кантовского "Великого Света" и "Коперниканской революции" заключалось в том, что с помощью чувств мы познаем вещи так, как они явлены нам в наших ощущениях, а не такими, какими они есть сами по себе. И только схватываемые разумом, постигаемые интеллигибельно, то есть с помощью созерцания, рассуждения, представления, – они, вещи, – могут быть представлены такими, как они есть сами по себе, в виде ноуменов, – вещей в себе, – в отличие от феноменов, явленных для восприятия нашими органами чувств. Ноумены, – это, например, – существование, возможность, необходимость. Философ учит, каким образом устроен механизм познания, – не субъект примеривается к объекту, чтобы познать его, а наоборот, – объект познания предстает перед субъектом именно в таком виде, каким он может быть адекватно воспринят субъектом. "1769 год, когда И. Кант осмыслил данную концепцию, принято называть "Коперниканской революцией" в философии".

Нелли Васильевна Мотрошилова в своем труде "ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ЗАПАД-РОССИЯ-ВОСТОК" предлагает читателю ознакомиться с позицией автора "Критики чистого разума", – И. Кантом, – состоящей в том, что критику надлежит проводить не в отношении книг и концепций, а в отношении знания вообще, – изучить возможности разума в процессе познания как такового.

Направляя волю, практический разум руководствуется практически принципами. Их философ подразделил на максимы и императивы. "Максимы – это субъективные практические принципы, руководящие волей отдельных людей".

Наше воображение делится на репродуктивное и продуктивное. Репродуктивное воображение, – это наша способность восстанавливать некогда полученное понятие. А продуктивное воображение – это наша способность совершать творческий акт, – создавать вещи совершенно новые, – путем синтеза уже имеющихся знаний, понятий, представлений, присутствующих в нашей памяти, в нашем эмпирическом опыте. А базой этой способности является трансцендентальное единство апперцепции. Но просто " ...эмпирического материала недостаточно, необходимы еще душевные силы, вдохновение, духовная глубина. И тогда соединение эмпирического материала с духовной "закваской" и даст благодатную почву к сотворению нового "плода"".

ФЕНОМЕН ЖІНКИ У ФІЛОСОФІЇ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Жінка... Одне із найзагадковіших сотворінь у Всесвіті. Природа надала жінкам дуже важливі і відповідальні функції, адже призначення жінки на Землі – продовжувати рід людський. Але в різні періоди існування людства роль жінки в суспільстві не була однаковою. Жінка та її феноменальні особливості розглядаються багатьма науками: соціологією, психологією, фізіологією, педагогікою, етнографією, історією тощо, але вивчають вони її лише в межах своєї вузької спеціалізації і лише філософія подає її образ цілісно, багатогранно. Усі аспекти буття жінки у світі, що можуть бути виявленні в співробітництві з лінгвістами, демографами, істориками, літераторами, етнографами, створюють суперечливу мозаїку, яку здатен поєднати в єдину картину і зрозуміти тільки філософ.

Проблема статевої любові, відмінностей чоловіка та жінки, місця і ролі останньої у суспільстві цікавила видатного німецького філософа XIX ст. А. Шопенгауера, що підійшов до цієї проблеми по-іншому, ніж його попередники. Мислитель зазначав, що якби не жінки, то в перші години нашого життя ми були б позбавлені турботи і піклування, в середині – задоволень, а в кінці – розради, наділяючи тим самим жінку роллю матері та берегині роду. Разом із цим, філософ зауважує, що уже самий вигляд жіночої постави вказує, що вона не призначена для великої праці, ні духовної, ні тілесної. Вона відбуває обов'язок життя не дійсним, а пасивним чином: муками пологів, турботами про дітей, підпорядкованістю чоловікові, для якого вона повинна бути терплячою подругою. Вона не створена для страждань, радощів і могутнього прояву сил, а життя її повинно протікати спокійніше і м'якше, ніж життя чоловіка.

Створивши жінку, природа наділила її недовговічною красою, привабливістю, щоб вона могла настільки опановувати уяву чоловіка, щоб він, захопившись, чесно взяв на себе відповідальність за її подальше життя.

Чим шляхетніша і досконаліша яка-небудь річ, тим пізніше і повільніше досягає вона своєї зрілості. Чоловік набуває зрілості, розуму і духовних сил навряд чи раніше двадцяти восьми років, натомість жінка – у віці вісімнадцяти літ. Чоловік за своєю природою виявляє схильність до непостійності в коханні, а жінка – до стабільності. Любов чоловіка помітно слабшає з того моменту, коли він отримує задоволення своїй пристрасті: будь-яка інша жінка для нього стає більш привабливою, ніж та, якою він вже володіє, тому він жадає зміни. Любов жінки, навпаки, саме з цієї миті зростає. Це – результат задуму природи: вона зацікавлена не тільки у збереженні, а також у якомога більшому розмноженні істот цього роду. Насправді чоловік легко може привести на світ більше ста дітей на рік, якщо до його послуг буде стільки жінок, натомість, жінка, незале-

жно від того, скільки чоловіків вона знала, може народити на світ тільки одне дитя на рік. Ось чому він завжди заглядається на інших жінок, а вона прив'язується до одного, бо природа інстинктивно і без всякої рефлексії спонукає її піклуватися про годувальника і захисника її майбутнього потомства. Звідси можна дійти висновку, що подружжя вірність має у чоловіка соціальний характер, а у жінки – природний. Тому, перелюб жінки як в об'єктивному відношенні, за своїми наслідками, так і в суб'єктивному відношенні, за своєю протиприродністю, вважається набагато гіршим, ніж перелюб чоловіка.

Першою і головною умовою, яка визначає вибір і схильність чоловіка до жінки, є її вік. Особливу перевагу чоловіки віддають жінкам від вісімнадцяти до двадцяти восьми років. Очевидно, первинно важливим і, водночас, несвідомим, чинником вибору чоловіка є можливість дітонародження. Друга умова – це здоров'я: гострі захворювання є в очах чоловіків тільки тимчасовою перешкодою, тоді як хвороби хронічні відштовхують їх через ризик поганої спадковості потомства. Третя умова, якою чоловіки керуються у своєму виборі жінки – це статура, тому що на ній ґрунтується тип роду.

Жінку завжди привертають в чоловікові чесноти його серця, або характеру, які становлять батьківську спадковість. Особливо вражають жінку сила волі, рішучість і мужність, а також благородство і добре серце. Відповідно, інтелектуальні переваги не мають над нею інстинктивної і безпосередньої влади саме тому, що ці властивості успадковуються не від батька, а від матері.

Жінка, на думку А. Шопенгауера, має розумову короткозорість. Вона може розрізнити тільки близькі предмети і цілі, але нездатна заглянути ні в майбутнє, ні в минуле. Видимість речей жінка сприймає як їх суть. Зате короткозорість дозволяє їй більше, ніж чоловіку, насолоджуватися радощами сьогодення, бути життєрадісною і марнотратною.

Жінки, на думку мислителя, існують тільки для продовження людського роду і цим вичерпується їх призначення, вони постійно живуть сімейними і буденними справами, і беруть їх ближче до серця, ніж індивідуальні. Це надає всьому їхньому життю і вчинкам відому легковажність [Шопенгауер А. Свобода волі и основы морали: Две основные проблемы этики. – СПб., 1988. – С. 102].

Про жінку А. Шопенгауер пише так: "Вона інстинктивно лукава, але разом з тим, через нерозуміння і малу кмітливість, примхлива, пихата, ласа на блиск і пишність; у ставленні до інших жінок, виявляє більшу вимушеність, замкнутість і ворожість, ніж чоловіки у відносинах між собою. Жінкам невластиве справжнє покликання до музики, поезії і взагалі до мистецтва; навіть найбільш блискучі представниці жіночої статі ніколи не створювали чогось справді величного і самобутнього в художній сфері; ще менш здатні вони здивувати світ науковим творінням неминучого характеру. Пояснюється це тим, що жінка завжди і у всьому приречена тільки на опосередковане панування через того чоловіка, яким одним вона во-

лодіє безпосередньо. За своєю природою жінки безперечно приречені на покору; видно це вже з того, що будь-яка з них – варто їй потрапити в незалежне становище – добровільно віддається під опіку коханця чи духівника, лише б тільки який-небудь чоловік запанував над нею" [*Шопенгауер А. Мир как воля и представление. – М., 1900. – С. 218*].

Отже, у сприйнятті жінки, філософія А. Шопенгауера, з одного боку, виявляє оголений реалізм, відповідний його часу, а з іншого – демонструє чоловічий раціонально-логічний погляд на жінку та її роль в житті чоловіка, сім'ї, суспільства.

Д. И. Маштаков, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
danilathemasta@gmail.com

МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ АФФЕКТА В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. Г. ФИХТЕ

Практическая часть философии Фихте всегда чрезвычайно занимала последующих философов и историков философии. И на это есть несколько причин. Фихте доводит поворот, совершённый Кантом от метафизики бытия к метафизике свободы, он продолжает развивать учение о примате практического разума над теоретическим.

1. Именно в учении о нравственности система Фихте предстаёт во всей своей яркости и полноте: "... именно здесь дух всей системы найдет истинную свою стихию и родину, что ни в одной из своих областей наукоучение не отразится полнее и яснее, и что вся система Фихте осветится наиболее ярко с точки зрения учения о нравственности" [*Фихте И. Г. История новой философии. – СПб.: РХГИ, 2004. – Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. – С. 447*].

Наш доклад посвящён анализу практической философии Фихте, а в частности мы ставим вопрос о моральном значении аффектов в его этике, предварительно начав с обозначения отношений между практическим Я и теоретическим Я в рамках абсолютного Я. Рассмотрение разделение Я на две части будет выполнять пропедевтическую функцию перед подходом к решению главного вопроса, добавляют ли аффекты моральности нашим действиям какая сфера влияния у практического Я. Важное место в нашем докладе будет занимать терминологический анализ понятий побуждение (Trieb) и чувство (Gefühl).

Проблема аффектов имеет важное значение в контексте этических проблем в целом, и, этики Фихте, в частности. В поисках ответа на поставленный нами вопрос, мы неизбежно не можем забывать о том, какое наследие в виде изложения практической философии оставил для Фихте Иммануил Кант и какое влияние он произвёл на своего последователя. После прочтения Канта в жизни Фихте наступает абсолютно новый период: "Это уже новая эпоха жизни Фихте: «С тех пор как я прочитал "Критику практического разума", – замечает он в одном из писем, – я

живу в новом мире»" [Судаков А. К. Иоганн Готлиб Фихте. Жизнь и философское учение // Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. – М. : Канон+, 1997: – С. 334]. Кант был строгим этическим философом и его трактовка свободы была также беспрекословно строга: Кант не оставляет в нравственности места для аффектаций и чувств, которые приходят извне. Воля, лишённая всего привходящего, черпающая закон лишь из самой себя есть автономная воля, свободная, в противоположность гетерономной воле.

2. Каким же образом устроена практическая часть учения Фихте? Я разделяется у него надвое, а именно практическое Я и теоретическое Я, которым соответствуют следующие формы: формой теоретического Я является воображение, а для практического Я – стремление. "Нет стремления без предмета, нет предмета для нас без воображения" [Фишер К. История новой философии. – С. 376]. Первая часть нашего доклада, таким образом, даёт общее представление о логике размышлений Фихте и устройстве его практической философии. После чего, мы совершаем переход к рассмотрению стремления Я как влечения и скажем о морально позитивном значении аффектов в этике Фихте.

3. Если Я имеет стремление, то это автоматически предполагает и противостремление, это противостремление есть препятствие для деятельности Я. "В стремлении Я полагается одновременно и противостремление не-Я, которое удерживает первое в равновесии" [Фихте И. Г. О назначении учёного. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 288]. Стремление полагается самим Я, поэтому оно субъективно по своей природе. "Стремление идёт не извне, но полагается исключительно самим Я, оно действует не вовне, а внутрь, оно вполне субъективно по своему происхождению и по своему действию: это стремление мы называем влечением" [Фишер К. История новой философии. – С. 378].

Влечение, таким образом, есть чувство силы, потому что оно есть стремление из собственной внутренней силы. У Фихте оно называется мощью – Könnens. Следовательно, когда стремление встречает сопротивление, то оно чувствует в себе свою не-мощь (nicht- Könnens). Именно в этой точке стремление и противостремление находят своё равновесие.

Влечение Я есть влечение к реальности, а это значит, что Я стремится создать нечто, кроме себя самого. Это влечение называется творческим.

4. "... творческое влечение есть стремление без последствия, желание и немощь, страстное желание, которое чувствуется как потребность, как бессилие, как неудовлетворённость, как пустота ..." [Там же. – С. 380].

Из этого следует, что Я нуждается в реальности, оно является нуждающимся. Отсюда Я обладает двумя чувствами, которые должны как-то соотноситься друг с другом: чувство жажды (стремления к объекту, реальности) и чувство ограничения и принуждения.

5. Я рефлексивен, і саме завдяки рефлексії почуттів воно конкретизує його, то є створює більш визначене відчуття. Отсюди виникає проблема: як в одній і тій же рефлексії вміщуються протилежні почуття? Існує два почуття, кожне з яких полагается своєю протилежністю. "Я жадає почуття, яке вона зв'язує зі своїм одобренням, – почуття задоволення. Де є задоволення, там є гармонія влечення і діяння: при цій гармонії Я знаходиться в згоді з самим собою" [Там же. – С. 382].

6. Нині звернемося до почуттєвого. Я покладено як таке, яке має в собі побудження, прагнення. "Його сутність є абсолютна діяльність (Tätigkeit) і ніщо, крім діяльності: не діяльність, взята об'єктивно, є побудження" [Фіхте І. Г. О призначенні ученого. – СПб. : Міфріл, 1993. – Т. 2. – С. 130]. Значить, що Я відчуває це побудження. Воно відчуває, завдяки чому, що воно є (що воно існує). Воно відчуває в собі певну потребу, у Фіхте вона називається жадом (Sehnen). Почуття є необхідною властивістю Я. "В почутті обидва абсолютно об'єднані; почуття (Gefühl), без сумніву, є ніщо без почуттєвості (Fühlen) і є саме почуттєвість; завжди є ніщо лише суб'єктивне" [Там же. – С. 131]. То є Я є одночасно і відчуване і відчуваюче. Суб'єктивно – воно предмет влечення, об'єктивно – воно відчуває це влечення.

Говорячи про практичну здатність, ми не можемо відокремити практичне полагання від афективної прив'язаності. Неможливо з моральної життя витягти афективне початок. З вище викладеного видно, що афекти мають морально позитивне значення. Проблема в балансі між двома типами влечень, необхідно, щоб афективне переважувало активне, визначало його. І в побудженні (Trieb), і в почутті (Gefühl) єдинство діяння і страждання. Афект в філософії Фіхте виступає як матеріал, з яким можна працювати. Ієрархія цінностей у нього це ієрархія афективних прив'язаностей. Саме діалектика афектів і мотивів визначає нашу моральну життя.

Р. П. Мельничук, ст. викл., НУХТ, Київ
romanmelnichuk333@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Глибокий і серйозний історико-філософський аналіз філософії історії Канта можливий навіть і тоді, коли є декілька неперевершених, гранично точних візирів того, як слід філігранно опрацьовувати взагалі всю філософську спадщину цього Кьонігсберзького філософа.

Як приклад я хочу назвати одного кантознавця зі справді світовим ім'ям: німецький професор Норберт Хінске і, звичайно ж, одну його не-

велику, але епохальну монографію, перекладену в 2007 році у Москві з такими вихідними даними: "Хинске, Норберт. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта ; Без примечаний: афоризмы / Пер. с нем. под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Культурная революция, 2007. – 296 с."

Зазначена мною тема відразу стикається з такою важливою проблемою, про яку найліпше сказала Н. Мотрошилова у своїй передмові до німецько-російського видання Канта. На жаль, тепер – і далі я навмисне цитую мовою оригіналу – "... сложилась практика, для мирового кантоведческого исследования немыслимая и невозможная: у нас к кантоведам причисляют себя и люди, которые пишут статьи и книги не на основе оригиналов, а только переводов текстов Канта" [Див. *Иммануил Кант. Сочинения* в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796) / подг. к изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. – М. : Издательская Фирма АО "Ками", 1993. – С. 56].

Ще один аспект – над яким зараз плідно працюють в першу чергу українські історики філософії – це розробка автентичної, вишуканої української філософської мови, добротної філософської термінології. Фундаментальний "Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей" під керівництвом Барбари Кассен, перекладений українською мовою, я вважаю Даром Божим для всієї історико-філософської науки. Більше того, його цілковите ігнорування мені видається ознакою непрофесіоналізму.

Отже, такі попередні зауваження, я сподіваюсь, дозволять повному зрозуміти філософію історії Канта.

Л. І. Мозговий, д-р філос. наук, проф., ДДПУ, Слов'янськ
konopark@mail.ru

АНТРОПОМІСТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ

Характерний для видатних мислителів XVII–XVIII століть синтез наукового мислення та палкої релігійної віри з позицій нашого обтяженого цинізмом віку виглядає дещо парадоксально, але не може бути редукованим до атавізму або своєрідного обскурантизму. Такий синтез є необхідною умовою здійснення модерної думки. У цьому легко пересвідчитись, якщо звернутися до творчості Б. Паскаля. Особливістю містичних поглядів Б. Паскаля є його переконаність у тому, що основою любові до "абстрактній суті людської душі" є її властивості. Розмірковуючи про особливості "Я" людини, про його "місце розташування", Паскаль відрізняє властивості людини (її красу, розуміння, пам'ять і т.п.) від її "Я": "А якщо мене люблять за мою розсудливість, за мою пам'ять, чи ж то мене люблять? Ні, бо я можу втратити ці якості, не втративши самого себе [moi-même]. То де ж тоді оце я, якщо його немає ані в тілі, ані в душі? І як любити тіло чи душу, крім як за ці якості, які зовсім не є тим, чим утворене моє я, адже вони зникомі? Бо чи любив би хтось саму су-

бстанцію душі якоїсь особи – абстрактно і хай якими будуть її якості? Це неможливо і було б несправедливим. Отож, ми завжди любимо не людину, а тільки якості" [*Паскаль Блез*. Думки / [пер. з фр. А. Перепадя, О. Хома]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 244]. Зробивши цей висновок, абсурдний для переважної більшості містиків, які прагнуть до містичного пізнання того аспекту Істини, яке співвідноситься з пізнанням Бога-Отця.

Містичний шлях для Паскаля – шлях концентрації уваги на сокровенному Божестві. Форми такої концентрації – бесіди про Бога і роздум у мовчанні: "Треба, наскільки змога, зберігати мовчанку і розмовляти лише про Бога, про Якого ми знаємо, що Він істина, і в такий спосіб ми переконаємо самих себе" [Там само. – С. 38]. До Паскаля близькі ті містики, "хто шукає Бога всім серцем, хто невтішний вже тільки через те, що позбавлені Його погляду, хто не має іншого прагнення, як тільки посідати Його, ні інших ворогів, окрім тих, які від Нього їх відвертають" [Там само. – С. 96]. На думку А. Бадью у творчості Паскаля здійснюється спроба "введення в епоху класичного розуму дискурсу дива, у якому суб'єкт постає як містична глибина і безмовність" [*Бадью А.* Апостол Павел: Обоснование универсализма / пер. с фр. О. Головой. – М. : Университетская книга, 1999. – С. 34].

На присутність містичних імплікацій у творчості Спінози вказували зокрема М. Шелер і С. Франк. Як акосмічний пантеїзм система Спінози відноситься як до лінії форм гранично реалістичної містики, яка тягнеться на Заході від Діонісія Ареопіта, а також якщо подивитися з іншого боку – до форм ренесансного пантеїзму, представленого вченням Джордано Бруно. Обидва напрямки – екстатичного богоспоглядання і любові до Бога і радісного відкриття природи, бурхливої захопленості світом її форм і подиву ними – зустрілися в творчості Спінози. Вони були приборкані поняттями тогочасного математико-механічного природознавства (Галілей, Леонардо, Декарт) і розчинені у крижаній воді категоріальності і логічності, від яких спочатку вони були, по правді кажучи, настільки далекі, наскільки це взагалі можливо, У "Етиці" всі ці моменти переплітаються найтіснішим чином.

Свою вищу категорію пізнання Спіноза також успадкував зі старої містики: але не дискурсивне, а інтуїтивно-споглядальне задоволення від "з'єднання душі з самою річчю", тобто з Богом у "amor intellectualis Dei". Тому "Етика" Спінози хоче бути не просто повчальним компендіумом тверджень і доказів цих тверджень – вона в першу чергу задумана як живе і абсолютно практично орієнтоване керівництво для душі читача на шляху до ідеалів досвіду, до цього постійного "покладання-в-ідеї досвіду життя і буття в світі. І за допомогою цього духовного пізнавального діяння – до блаженного споглядання Бога як до сповнюючого людину, здійснюючого її над загальним рівнем практики життя піднесеного стану душі [*Шелер М.* Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 61–62].

Спіноза по суті повторює стародавню думку Парменіда: "одне і те ж є думка, і те, про що вона мислить", розвинену Плотіном в ціле систе-

матичне вчення про надсущє і надраціональне "Єдине", яке на нижчому щаблі, в якості "буття" диференціюється на співвідносні моменти" мислення" і "мислимого". Якщо приєднати до цього вчення Спінози про якісну нескінченності Бога, яка виражається в незлічених його атрибутах, з яких нам доступні тільки два (протяжність і мислення) та його вчення про інтуїтивний знання, яке є не абстрактно-предметне осягнення, а "переживання самих речей і насолода ними", то ми переконуємося в тому, що Спіноза, незважаючи на свій раціоналізм і на явні ознаки натуралізму, був своєрідним містиком. Його містика – не тільки за її методом, але і за її змістом – може бути визначена, як містика споглядального пізнання. Весь світ є для нього не що інше, як реальність ідей та їх видозмін у розумі Бога; акт творення світу і акт пізнання або розгортання ідей у розумі Бога є одне і те ж; і наше адекватне пізнання, в якому всеохоплюючи реальність належить нам, як ідея, або у формі ідей ми маємо саму реальність, є наше долучення до таємничого акту творчого розгортання ідей реальностей, як і ми самі, наші душі, суть не що інше, як модифікації Божої думки. Спіноза настільки захоплений цією інтуїцією містичної всеєдності Бога (таємниці якого, незважаючи на надраціональність Бога, саме його якісну нескінченність і абсолютну внутрішню простоту, розкривається нам в ідеал-реалістичній природі чистої думки), що все інше в бутті зникає, перетворюється на ніщо [Франк С. Л. Основная идея философии Спинозы // Путь. – 1933. – № 37. – С. 64–65].

У філософській спадщині Геґеля можна віднайти ознаки дотичності до містико-герметичної традиції. Геґелівська доктрина відношення між Богом і світом констатує "недостатність" Бога, якому без світу бракує самопізнання. Отже світ створюється як дзеркало, в якому Бог пізнає себе. Таке пізнання концентрується в чистій спекуляції, яка передбачає "шлях" від любові до мудрості до володіння мудрістю. Більш того, відомі факти інтересу Геґеля до алхімії, каббали, спиритизму, окультних практик і товариств. Така зацікавленість підкріплювалася особистим спілкуванням з учасниками таких товариств.

Проте у плані експліцитного філософського дискурсу саме у Геґеля ми зустрічаємо прикметний для подальшої модерної та постмодерної філософії конструкт – рефлексію про історичне витіснення містичного і несвідоме повернення містичного у перетвореній формі подолання кантівського обмеження пізнання.

Н. І. Нещеренський, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
Timoshenko.ulyana@mail.ru

ПОСТУЛАТИ ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ ЯК ЗАСНОВКИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ І. КАНТА

Своє вчення про постулати практичного розуму Кант детально викладає на сторінках "Критики практичного розуму". Однак розглядувана тематика певною мірою розкрита також у "Критиці чистого розуму", пра-

ці, у якій Кант аналізує пізнавальну спроможність. Для нас ця праця цікава тим, що тут ми можемо почерпнути уявлення мислителя про діалектику. Він пояснює її як певну софістику чистого розуму, "логіку видимості", умовивід на недостатніх підставах, наслідком якого є рівносильні опозиції (антиномії).

Кант вважає що діалектичність властива не лише спекулятивному інтелекту а й нашій практичній здатності. Діалектика чистого практичного розуму виявляється у визначенні поняття найвищого добра. Найперше філософ структурує його на чесноту (розкрити через адекватність волі та закону) та щастя (належне через отриману гідність особи). Арену суперечок в історичній ретроспективі був саме їх зв'язок і проблемність у тому, що вважати причиною, а що її дією. Безсилами були й намагання показати тотожність чесноти і щастя. Кант доводить це так:

"Епікуреєць казав: бути свідомим своєї максими яка веде до щастя – це і є чеснота, стоїк казав – бути свідомим своєї чесноти – оце і є щастя" [Кант І. Критика практичного розуму. – С. 211].

Це описує класичну ситуацію антиномічності. Збереження автономії моралі вимагає визнання обумовленості щастя через мораль. Так мислитель виходить на проблему реалізовуваності найвищого добра та щастя за моральною гідністю у феноменальному світі і у зв'язку з цим вводить у свою етику постулати чистого практичного розуму. Він говорить про 3 постулати: постулат свободи, постулат безсмертя душі, постулат існування Бога.

Свободу Кант розкриває як самопричинність, здатність детермінувати події через призму власного розуму. Завдяки цьому постулату було вирішено антиномію чистого практичного розуму. Проте свобода індивіда є не остаточний гарант повноти й завершеності моральної свідомості. Кант зауважує: *"Тільки у прогресі, що прямує у безмежність можна досягнути цілковитої відповідності моральному закону"* [Кант ІІ. Критика чистого розуму. – С. 777].

По-перше ідеалізацією постає святість. Адже повна відповідність волі моральному закону є досконалість (а це пряме посилення на власне трансцендентну засаду), на яку не здатна жодна істота у чуттєвому світі. А позаяк вона все ж таки практично значуща, то може бути обґрунтована як іманентна інтенція розуму. Кант формулює цю думку наступним чином: *"Нескінченний прогрес мислимий лише завдяки припущенню нескінченно тривалого існування й збереження особистості розумної істоти"* [Кант І. Критика практичного розуму. – С. 212]. Отже найвище добро отримує перспективу асерторичності тільки за передумови безсмертя душі і разом з тим з'являється гарантія реального поступу моральності людства.

Завдяки свободі вдалося досягти розуміння мислимості найвищого добра, напевно, жодних перешкод у його втіленні не було б, якби тільки дійсність була закладена ідеально у суб'єкті. Проте насправді йому доводиться стикатись з незалежними від нього або її протиборчими його волі чинниками, що у всякому разі розривають єдність складових

найвищого добра, або ж усувають відношення слідування між чеснотою та блаженством у феноменальному світі. Тому Кант вводить постулат існування Бога – творця морально впорядкованого світу. Він розуміє що марні спроби дошукуватись у моральному законі підстави узгодженості нашої природи зі спроможністю бажання, адже закон свободи повеліває через визначальні підстави, які повинні бути цілковито незалежні від природи і її узгодженості з нашою спроможністю бажання. Залишається припустити існування якоїсь причини цілої природи, що, подібно до інтелігенції, воліла б через уявлення про закон, мислитель називає її Богом.

Найбільш архаїчною формою експлікації постулатів моральності є так зв. "богослужбова релігія", у якій адепти удаються до культів, ритуалів та різного кшталту обрядів, які, тим не менш, уже вносили у ціннісні виміри свідомості щось надчуттєвого походження. Проте, твердить Кант, таким релігіям не слід дорікати у деякій недолугості, адже ціллю обрядово-культового витлумачення релігії є зробити нас кращими, доеднати до певного ідеалу.

Завдяки постулатам практичного розуму Канту вдалося досягти компромісу між кінцевими цілями спекулятивного розуму і вихідними здатностями людини як емпіричного індивіда. Це своєрідний симбіоз пізнання та моралі, що дозволив попри автономістське уявлення Канта про природу моралі продемонструвати доцільність тих принципів, що складають основу релігійних вірувань, а тому культурне значення цього вчення велике і на сьогоднішній день.

Є. П. Петров, асп., КНУТШ, *Kuife*
petroff.zhenya1@yandex.ru

РОЗУМІННЯ ІДЕЙ-МОДУСІВ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ Д. ЛОККА

У філософській спадщині Джона Локка одним з найменш досліджених аспектів залишаються функції ідей-модусів. Термін "модус", у сучасному розумінні, був запропонований відомим філософом-раціоналістом Б. Спінозою. Згідно пантеїстичної філософії Спінози модуси є різноманітними проявами буття, джерелом якого є єдина субстанція – Бог. Натомість Д. Локк застосовує термін "модус" у дещо незвичному значенні, так ідеї-модуси являють собою деякі модифікації загальних ідей-субстанцій. Проілюструвати це можна за допомогою розрізень різноманітних модифікацій будь-якої загальної ідеї, наприклад ідеї кольору (червоний, жовтий, синій) і т. д. Але, характерним є те, що ідеї-модуси мають нескінченні модифікації, так це можуть бути різноманітні модифікації якогось одного кольору. Розум відіграє первинну роль в осягненні зв'язків між ідеями модусів. Це усвідомлення може бути безпосереднім, і в цьому випадку з'являється інтуїтивне знання. Наприклад, людина безпосередньо розуміє, що червоний колір відрізняється від рожевого, або квадрат відрізняється від прямокутника.

Локк підкреслював, що ідеї модуси є модифікаціями ідей-субстанцій. Можна помітити, що ті прості модуси, які розглядаються лише як різні ступені однієї і тієї ж простої ідеї, хоча багато з них самі по собі є абсолютно відмінними один від одного ідеями, не мають самостійних імен, не виділяються як окремі ідеї, коли різниця між ними дуже мала. Не дають назв таким модусам, тому що не мають заходів для точного їх розрізнення, або тому що в разі такого розрізнення це знання не дало б ніякої загальної або необхідної користі.

Дещо незрозумілим залишається тлумачення Локком структури ідей-модусів. Так модуси діляться на прості і змішані. Прості модуси є модифікацією якоїсь одної простої ідеї, змішані натомість виникають шляхом поєднання багатьох простих ідей. Яким чином виникає це поєднання ідей Локк не пояснює. Розглядаючи змішані модуси Д. Локк, одним з перших філософів Нового часу, торкається проблематики мови. Так на його думку змішані модуси є поєднаннями декількох простих ідей, причому деяким з них надаються імена, а деяким ні. Щоб обґрунтувати це твердження Локк пише, що у деяких мовах є такі слова, яким не має аналогів у інших мовах.

Важливо підкреслити, що у філософській концепції Д. Локка ідей-модуси за своєю природою є сенсуалістичними. Це стосується всіх ідей-модусів, навіть таких, на перший погляд абстрактних категорій, як простір, час. За Локком людина може приблизно визначити просторову відстань від себе до певного предмета, але не може достовірно вказати, чи перебуває цей предмет в спокої або рухається. Там де рух відбувається настільки повільно, що не доставляє відчуттям постійного ланцюга свіжих ідей з тією швидкістю, з якою розум здатний сприймати нові ідеї. Так може здатися, що тіло зупинилось, бо не змінює відчутної відстані від деяких інших тіл з такою швидкістю, з якою ідеї в розумі природно сліднують ланцюгом одна за одною. Це абсолютно виразно буває зі стрілками годинника і іншими постійними, але повільними рухами. За Локком, коли людина спостерігає, що відбувається в розумі і як у ньому безперервним ланцюгом одні ідеї пропадають, інші з'являються, людина приходить до ідеї послідовності, спостерігаючи відстань між частинами цієї послідовності, людина отримує ідеї протяжності, спостерігаючи за допомогою відчуттів деякі явища через регулярні періоди, людина набуває ідеї певних величин тривалості. Таким чином, модуси протяжності, тривалості, руху людина отримує з двох джерел будь-якого пізнання рефлексії і відчуттів.

Формування у розумі ідей-субстанції полягає в тому, що людина сприймає їх тільки через модуси. Отже, у власному досвіді людина сприймає тільки ідей-модуси. Під субстанцією мислиться певний стійкий зв'язок модусів. Значить, вважає Локк, якщо ідею субстанції відірвати від ідей модусів, то вона буде неясною.

Формування в суб'єкті ідеї реальної субстанції відбувається шляхом зв'язування ідей модусів, кожен з яких з'являється з простої ідеї. Сприймаючи безліч модифікацій якоїсь загальної ідеї, споглядач приходить до корисного систематизуючого поняття. Такі поняття належать не

дійсній сутності речей, вони являють собою розуміння і систематизації безлічі модусів, створені людством для своїх власних потреб. На відміну від речі, відповідної невидимим абстрактним сутностям або матеріальним формам, отримане таким чином знання корисно і практично.

Але таке розуміння має і певні мінуси, так осягнення ідей-модусів, які потрібно порівняти для того, щоб відкинути ознаки, які не характерні для класу ідей-субстанцій, часто виявляється практично нескінченним заняттям. Також, в принципі, нескінченно число ідей-модусів у кожній ідеї-субстанції.

Таким чином ідеї-модуси мають актуальне значення у філософській парадигмі Д. Локка, але визначити їх сутність і функції шляхом емпіричного розуміння достатньо важко. Тому не виключено дослідження ідей-модусів у контексті мовної концепції.

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

ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНА ПРОСВІТНИЦТВА (К. Л. РАЙНГОЛЬД)

Одним з тих, хто наприкінці XVIII століття долучився до "загальнонімецької" дискусії про сутність просвітництва був Карл Леонгард Райнгольд, котрий, перебравшись у 1784 р. до Ваймару, опублікував у цьому ж році серію статей у липневому, серпневому і вересневому числах "Німецького Меркурія" (Der Teutsche Merkur), що мали красномовний заголовок "Думки про просвітництво". За Райнгольдом, просвічувати загалом означає робити з наділених розумом людей "людей розумних", використовуючи при цьому всі засоби і вдаючись до всіх заходів, які сприяють досягненню цієї мети. Людина вже від народження (за своїми нахилами) має можливість стати розумною людиною, і в цьому полягає сенс просвітництва у широкому значенні слова. Натомість, у "вузькому сенсі слова" просвітництво означає використання засобів для того, щоб "заплутані поняття" розуму "висвітлити у виразних поняттях". Як зазначає Райнгольд, "просвіченою" є та людина, чий розум помітно вивершується над звичайним розумом через наявність певної множини "виразних" понять. Хоча і можна говорити про "просвіченого" шевця у випадку, якщо він виразно уявляє будову свого виробу, але поняття просвітництва все ж обмежується розгортанням "вагомих понять" для людини. У зв'язку з такими міркуваннями варто нагадати один із центральних сюжетів Ляйбніцево-Вольфової школи філософії, який лежить в основі цього ходу думки Райнгольда. Як неодноразово викладає Кр. Вольф (наприклад, у §§ 9–13 "Німецької логіки"), поняття – це "уявлення внутрішніх визначень певної речі". Поняття є "ясним" (clara), якщо воно містить достатню кількість ознак для того, щоб знову пізнати цю річ або відрізнити її від решти речей. Протилежним до цього поняття виступає "темне" (obscura) поняття. Такі "ясні" поняття далі поділяються на "виразні" (distincta), які дають змогу нам ясно пізнавати і розрізняти також

самі ці ознаки поняття, і "заплутані" (confusa), в яких окремі ознаки не можна відмежувати одна від одної.

Просвітництво нації Райнгольд пов'язує із наявністю і поширеністю в ній "заходів з освіти розуму" (Vernunftbildung). Зазначимо, що для Райнгольда немає різниці між поняттями "освіта" і "просвіта" чи "просвітництво". Цивілізованим націям властивий високий рівень освіти розуму і лише в них може досить швидко продовжуватися "рух просвітництва", що стає помітним ззовні. Філософ відзначає, що існує велика кількість подібних "заходів" чи "інституцій" (Anstalten), які сприяють тому, щоб цивілізувати націю. Насамперед ідеться про "законодавство і освіту", які в першу чергу заслуговують імені "просвіта", бо їх корисний вплив дуже очевидний. Водночас Райнгольд відкидає можливе заперечення, мовляв, "виразні поняття" є "результатом тривалих і важких міркувань мудреця", а не простої людини, яка зайнята своїми різноманітними буденними справами. Розрізняючи "природну і майстерну виразність понять", Райнгольд переконує, що перший тип виразних понять притаманний і простолюду (Pöbel), тоді як філософи мають справу з другим, "витонченим" типом виразності. Здатність простолюду до властивих йому понять більш пасивна, що зумовлено його становищем у світі: він "вчиться", просто "переймає" аналізовані мислителями поняття, задовольняється тією "істиною", яка йому потрібна, зрештою, не розуміє "мистецтва філософа утворювати виразні поняття". Свої міркування про виразність понять Райнгольд підсумовує такими словами: "народне поняття є лише настільки виразним, наскільки воно є правильним, натомість філософське поняття є настільки правильним, наскільки воно є виразним". Звісно, виразні поняття простолюду – це не витончені філософські поняття, не логічні або метафізичні істини. Втім, такі народні поняття все ж є виразними, оскільки вони надаються людям за допомогою "виразних пояснень". Навіть найнижчі прошарки люду "цивілізованої нації" нерідко виявляють наявність таких понять. Як зазначає Райнгольд, здатність простолюду вивчити чужі мови засвідчує його спроможність схоплювати також виразні поняття, що можуть бути запропоновані йому "вправним вчителем". Утім, ці поняття "мусять продукуватися" філософами, що є "загальною умовою" для того, щоб простолюд був "здатен до них". Але при цьому німецький мислитель добрий свідомий і того, що між поняттями філософії і звичайними поняттями залишається нездоланна прірва.

Вихід із такого становища пропонують поняття, що є ніби "містком комунікації між наукою і невіглаством", поняття, які для філософів надто ниці, а для простолюду надто високі. На думку Райнгольда, у подібних поняттях можна бачити "талісман народної просвіти". Вага лежить на вмінні філософа розуміти як свої виразні поняття, так і заплутані ідеї народу, та наближувати їх до "сполучного поняття", яке уможливіло б потрібну "комунікацію". Задля унаочнення свої думки Райнгольд наводить приклад поняття "Божої справедливості". Якщо для філософа справедливість Бога означає "мудро розподілену доброту", і навіть кара Божя відбувається із такої доброти, то для простолюдина це поняття

постає у вигляді "лякливого чернечого поняття", що означає "невблаганну суворість, співчуття до страждання слабких створінь і вічну непримиренність". Як показує Райнгольд, поняття простолюду може бути перетворено у поняття філософа завдяки такому "сполучному поняттю", яке спільне і для мудреця, і для звичайної людини, а саме завдяки поняттю отця, що досить приступне для розуміння кожної людини і дозволяє пояснити навіть кару із доброти. Засоби для просвіти народу завжди наявні в "цивілізованій нації", вони полягають у "громадянських і домашніх відносинах" між усіма членами держави, а також у тих поняттях, які мусять розуміти всі люди і які їх об'єднують. Утім, особливий наголос робиться на комунікації як умові будь-яких просвітницьких зусиль, позаяк "в голові філософа і в голові простолюду завжди є канали для передавання будь-якої істини". Протилежною характеристикою ясних понять у вольфганстві виступала їх "темнота". Темнота ж певної істини, за Райнгольдом, – це не її властивість, а лише її "пелена". Істині слід надати тільки належного "вбрання", і приступ до неї стане відкритим для всіх. Філософ переконаний, що для кожної істини є "мить" у часовій послідовності, яка і надає її кожному, хто може і хоче її мати. Щойно така мить і людина, котра воліє нею скористатися, з'являються, "істина сходить із інтелектуального світу у світ дійсний та стає спільним надбанням людей". А проте, як досить метафізично стверджує автор, прискорити наближення такої миті може не лише "справа просвітника", а й "випадок".

Неодноразово поціновуючи природу як материнське лоно, з якого людина приходить у цей світ, а людські схильності – як безпосередній витвір природи, Райнгольд водночас підкреслює, що невігластво і помилки спричинюються здебільшого глупотою людей, яка залежить від статусу певної людини в суспільстві. Звісно, більш поширена дурість серед простолюду, який є в кожному народі. На питання, чому в будь-якій нації наявна велика частина простолюду, філософ відповідає дуже просто: бо земних благ і почесних місць, які підносяться із прошарків простолюду, вистачає для невеликої частини людей. Фактичний стан справ свідчить про те, що більша частина кожної нації є простолюдом. Отже, причина невігластва і помилок людей зумовлена їхнім соціальним статусом, позаяк серед найнижчих верств трапляється найбільше потужних перешкод для "освіти розуму". Хоча, звичайно, глупота трапляється і у вищих прошарках суспільства. Але люди не народжуються дурними, а стають такими внаслідок виховання і через несприятливі обставини. Утім, на думку Райнгольда, більшість людей все-таки мають достатні здатності і здібності, щоб ставати мудрими, тобто – в контексті засадничої тези філософа – здобувати відносну кількість "виразних понять", які зарадять їм досягнути щастя.

За допомогою прикладів з історії людського розуму "цивілізованих націй", увінчаними видатними постатями людства, Райнгольд хоче показати, що великі мислителі минулого, як "великі знавці людей", не лише передбачили зміни, що відбувалися в "поняттях їхніх націй", а й визнавали за народом здатності до таких понять, отже, до "освіти розуму". Сократ, котрий намагався "перетворити марновірний, дитячий, примх-

ливий простолюди Афін на націю філософів", у своїй філософії мав на меті ніщо інше, як "просвітництво простолюду", бо вважав його здатним до вдосконалення. Певні істини його філософії поширювалися серед народу, котрий був певен, що кількість таких істин має тільки збільшуватися. Сократ, і навіть його супротивники, були дуже високої думки про розумову здатність пересічної людини. Узагальнюючи своє спостереження, Райнгольд стверджує, що і ті, хто працювали на благо нації, докладали зусиль до просвіти нації, і ті, хто опиралися цьому, переймалися своїми статками або почестями, однаковою мірою були правильної думки про розумову здатність простих людей. Свідчення здатності простих людей до просвіти Райнгольд оригінально зображує на прикладі такого "заходу проти просвітництва народу", як "Перелік заборонених книг", який насправді є почесним пам'ятником здатності народу сприймати істину. Утім, філософ вважає, що найвищий ступінь невігластва і омани є в певного цивілізованого народу підготовкою і розповсюдженням його близького просвітництва. Сама нація в своїх глибинах починає відчувати потребу в просвіті, тягар невігластва має стати нестерпним, перш ніж люд вирішить його позбутися. Райнгольд дуже пишномовно зображує таку діалектичну ситуацію, яка стає вихідним пунктом і початком просвітництва народу. З подібних описів випливає, що просвітництво стає нагальною потребою, яка для нас стала непоборною і яка обов'язково мусить бути задоволена. Спираючись на приклади з новітньої історії, в якій визначну роль в житті певного народу відігравали державні діячі й інститут церкви, Райнгольд запевняє, що нехай усі їхні дії з "потьмарення людського розсуду" продовжуються, аж поки не стануть очевидними ті "кепські наслідки", які "силою примусять людей до розмислів". Так само стоять справи і з "релігійними фантомами", що їх церква накладає на простолюди і підтримує в його свідомості, бо і вони в певний момент мають стати досить "відразливими", після чого сам простолюди злякається їх. Зрештою, Райнгольд дає зрозуміти, що будь-які перешкоди, що штучно ставляться державою чи церквою на шляху просвітництва націй і народів, не усунути силами самих народів. Утім, виникає природне питання про те, як же бути із просвітою народу? Своєрідну відповідь ми знайдемо у завершальному пасажі міркувань Райнгольда про ідеї й ідеали просвітництва, де він формулює положення, що сама природа допоможе людству позбавитися "царства глупоти", а ті, хто потьмарює людський розум, зрештою, проти своєї волі мусять стати сподвижниками (Beförderer) Просвітництва.

Звісно, "Думки про просвітництво" Райнгольда навряд чи можна вважати вельми оригінальним доробком до дискусії про просвітництво, хоча ця стаття завдяки такому засадничному концепту, як "виразні поняття", фактично репрезентує філософію доби Просвітництва у здійсненні. Утім, вона ще й досі варта уваги, бо не лише належить перу майбутнього адепта критицизму, а насамперед переконливо засвідчує досить стрімке розширення географії філософського осмислення феномену просвітництва.

ІСТОРІЯ УНІВЕРСИТЕТУ: І. КАНТ

Кант вважав університет "всією сукупністю науки". На першій сторінці своєї "Суперечки факультетів" (1798) він робить акцент на освітній функції університету – "приймати ... учнів з народних шкіл та давати ... вчителям, котрих називають *докторами*, загальноприйняті звання (ступені) ..." [Кант І. Спор факультетов // Кант І. Сочинения : в 8 т. Т. 7. – М. : Чоро, 1994. – С. 58]. В той же час, як видно із назви, Кант прагне до врегулювання конфліктів між факультетами університету, а також між університетом та урядом.

Кант приймає розподіл університету на *три вищих факультети* та один *нижчий*. "Зрозуміло, – пише він, – що цим розподілом та назвою ми зобов'язані не стану науковців, а уряду" [Там само. – С. 60]. До того ж, на думку філософа, вчення вищих факультетів "цікавлять сам уряд": як вони сформульовані, чи повинні вони викладатися публічно, як вони впливають на народ. Все це є предметом угоди між урядом та вчителями цих факультетів, угоди, згідно з якою уряд "віддає розпорядження". Що ж стосується нижчого факультету, котрий має турбуватися лише про інтереси науки, то він може поводитися зі своїми принципами, як він вважає за потрібне.

Що це за "інтереси науки"? І яке відношення до них має філософський факультет? На думку Канта "в науковому співтоваристві, в університеті обов'язково, має існувати ще один факультет, котрий, будучи по відношенню до своїх вчень незалежним від урядових наказів, повинен мати свободу не віддавати розпорядження, а обмірковувати всі розпорядження, що стосуються інтересів науки, тобто істини, коли розум повинен мати право говорити публічно, оскільки без такої свободи істина (на шкоду самому уряду) ніколи не стане відомою, адже розум за своєю природою вільний і не приймає жодних наказів вважати щось істинним (не *crede*, а тільки вільне *credo*)" [Там само. – С. 61]. Істина дає можливість вільно обмірковувати всі розпорядження уряду і приводить філософський факультет до незалежності.

Поняття "істина", котре, як правило, не має явного визначення у Канта, тут повторюється, проголошується впевнено та виразно. Воно визначається як "інтереси науки", якщо не за змістом, то хоча б за формою. Істина – це продукт і результат вільного розмірковування розуму. Істина – раціональна.

Інтерес науки є єдиним інтересом філософського факультету. Але подібне уявлення про істину Кант розширює і вважає її головним інтересом університету цілому. Він ототожнює раціональне розмірковування та істину, як головну турботу філософського факультету, по-перше, у зв'язку з автономією останнього, по-друге, у зв'язку з його ставленням до інших факультетів: "Отже, якщо мова йде про *істинність* тих чи інших вчень, ... то

вчитель в даному випадку не може посылатися на найвищий наказ... Здатність судити автономно, тобто вільно (відповідно до принципів мислення взагалі) називають розумом. Таким чином, філософський факультет, оскільки він зобов'язаний ручатися за *істинність* вчень, котрі він приймає або хоча б допускає, треба мислити як вільний, підпорядкований лише законодавству розуму, а не законодавству уряду" [Там само. – С. 69–70].

Автономія вільного судження розуму, як його законодавча сила, полягає в служінні істині і має застосовуватись кожен раз, коли істина знаходиться під питанням. Автономія філософського факультету робить його одночасно підґрунтям і частиною університету. Але, в той же час, філософський факультет не є ізольованим. "В кожному університеті має бути і таке відділення, тобто філософський факультет. Він слугує для того, щоб контролювати три вищих факультети і тим самим бути для них корисним, адже важливіше за все істина (істотна і перша умова науковості взагалі); корисність же, яку обіцяють уряду вищі факультети, є лише другорядним моментом" [Там само. – С. 70].

Законодавство розуму, котре втілене у філософському факультеті і діє в інтересах науки, не може віддавати розпорядження вищим факультетам (згідно з угодою це може робити лише уряд), але може їх контролювати. Він виносить їм вирок: визначає їхні повноваження та авторитет, випробовує їхні вчення, перевіряючи чи мають вони право бути вченнями вищих факультетів тощо. Отже, на думку Канта, філософський факультет може претендувати на те, щоб випробовувати істинність всіх вчень.

Таким чином, для Канта, інтерес філософського факультету полягає тільки в інтересах науки, тобто це інтерес до істини як вільного розмірковування. Таке уявлення про істину, однак, розширюється і ставить науку над усіма іншими вченням університету. Істина – це перша і основна умова існування університету. Все інше – вторинне.

Ось "критичний" погляд Канта на університет, на те, як він влаштований, як складаються стосунки між його факультетами, а також між ним та урядом.

В. А. Титаренко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
tytarenko.vadym@gmail.com

ВЧЕННЯ ПРО "НЕЩАСЛИВУ СВІДОМІСТЬ" Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ ЯК ТЕОРІЯ ІСТОРИЧНОЇ ЗАКОНОМІРНОСТІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ

Концепт "нешчаслива свідомість", який, на нашу думку, цілковито можливо інтерпретувати як теорію історичної закономірності появи християнської релігії Г. В. Ф. Гегель ґрунтовно викладає у розділі "Феноменології духу", що присвячений аналізу самосвідомості.

Гегель розуміє самосвідомість, як свідомість, що знявши суперечність між собою та зовнішнім предметом, спрямовує свої зусилля на пізнання власної природи і особливостей. Мислитель поступово розкриває основні

сутнісні моменти самосвідомості такі як бажання, подвоєння самосвідомості на керуючого та підкореного, та прагнення самосвідомості до свободи. Саме в підрозділі, що стосується прагнення самосвідомості до свободи та можливих варіантів її досягнення (стоїцизм та скептицизм) ми знаходимо ґрунтовний аналіз концепту "нещасливої свідомості".

Важливим та цікавим моментом також є те, що підрозділ "нещаслива свідомість" наявний лише в першій редакції "Феноменології духу" 1807 р. В більш пізніх модифікаціях даного твору, що викладені в рамках "Філософської пропедевтики" та "Філософії духу" вчення про "нещасливу свідомість" немає. Але, не зважаючи на те, що мислитель в подальшому виключає дані положення із системи, дослідники не аби як пошановують зазначене вчення і вважають його одним із найцінніших на тлі "Феноменології духу" зокрема та філософської системи мислителя загалом.

Сам Геґель у підрозділі "нещаслива свідомість" не згадує християнства. Дослідники геґелівської філософії дотримуються різних точок зору з цього приводу. Вітчизняні геґелезнавці (А. В. Гулига, Т. І. Ойзерман, М. О. Булатов та ін.) здебільшого наголошують на важливості виокремлення саме "християнського аспекту". Французький геґелезнавець Ж. Валь бачить у "нещасливій свідомості" не тільки іудаїзм чи християнство, але загалом поширює цей Геґелевий концепт на всі прояви розірваності свідомості в історії культури та філософії так, що під це визначення потрапляють усі філософські системи, що містять в собі суперечність наявного та належного. Натомість сучасний німецький історик філософії В. Рьод, у своїй праці "Шлях філософії" взагалі не виділяє християнського контексту в підрозділі про нещасливу свідомість, аналізуючи цей фрагмент тільки як шлях до розуму. Але, тим не менш, культурно-історична паралель, яку можна провести відповідно до ходу думки Геґеля в "Феноменології духу" свідчить про те, що мова іде саме про свідомість християнина, яка в культурно-історичному процесі приходить на зміну стоїчній та скептичній свідомості античності.

"Нещаслива свідомість", на думку Геґеля, знаходиться у стані постійного неспокою, що породжений розірваністю. Знаходячи спокій в будь якій із своїх "частин" (в дійсності чи в собі), вона одразу ж згадує про іншу, а з цим знову втрачає спокій. Але, зазначає мислитель ця розірваність є єдиною і необхідною умовою можливості подальшого об'єднання, становлення "живого духу". Ця єдність, що її прагне досягти "нещаслива свідомість", вже іманентно наявна в ній тому, що вона хоч і розірвана, але все ж єдина. Для істинного об'єднання частин треба усвідомити цю єдність.

Геґель дуже ретельно аналізує і викладає діалектику нещасливої свідомості. Він крок за кроком розбирає ті два "світи" між якими "розірвана" "нещаслива свідомість": дійсний світ наявного буття ("складне", "мінливе"), та світ уявної свободи, гармонії та досконалості ("просте", "незмінне"). "Нещаслива свідомість" чітко віддає собі раду, що вона занурена у перший світ, в якому немає досконалості і все мінливе, але водночас вона свідомо того, що її істинна сутність в іншому світі в боже-

ственному світі досконалості. Ж. Валь інтерпретує цю розірваність наступним чином: "...для релігії людина, по суті відділена від Бога, вона по суті є нещасливою, і в той же час, вона сутнісно єдина із ним і, як наслідок, щаслива" [Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. – СПб. : Владимир Даль, 2006. – С. 38] Саме тому "нещаслива свідомість" прагне в інший світ, а своє наявне буття в цьому сприймає лише крізь скорботу та тугу за істиною власної сутності. "Таким чином тут наявна боротьба із ворогом, перемога над яким є скоріш поразкою, досягнути одного скоріш означає втратити його в його ж протилежності. Усвідомлення життя, усвідомлення свого наявного буття і діяння є лишень скорботою про це буття і діяння, оскільки в них вона ("нещаслива свідомість" – авт.) має тільки усвідомлення власної протилежності як сутності, а також усвідомлення власної нікчемності" [Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. – СПб. : Наука, 2002. – С. 113].

На думку Ж. Валя, яку він висловив у ґрунтовному коментарі до аналізованого тут фрагменту "Феноменології духу", Геґель досліджуючи "нещасливу свідомість" застосовує і розвиває свої історичні та теологічні ідеї ранніх творів. "... Геґель насправді не скільки не побоюється прийняти за точку опори і точку застосування як мнемонічне правило свої історичні ідеї" [Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. – С. 206]. Саме тому, єдиним способом зрозуміти цей надзвичайно абстрактний та складний текст – є прочитання та інтерпретація його в руслі розгортання історичних подій та розвитку релігійної свідомості на "етапах" іудаїзму та християнства. Шлях, що його проходить одинична свідомість щоб об'єднатися із незмінною Геґель схематично викладає наступним чином: "... наявними є три способи, в які одиничність пов'язана з незмінним: по-перше, вона сама для себе знов виступає як протилежна незмінній сутності і вона відкинута назад до початку боротьби, котра лишається стихією всього відношення; по-друге, для неї в самому незмінному міститься одиничність, так що вона є формою незмінного, в яке таким чином переходить весь спосіб існування. По-третє, свідомість знаходить себе саму як "це" одиничне в незмінному" [Гегель Г. В. Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. – С. 113–114]. Ці три шляхи відношення "одиничності та незмінності", слідує думці Ж. Валя, можливо інтерпретувати як іудаїзм, раннє християнство та пізнє християнство і абсолютне знання (на досягнення якого претендує Геґелівська система)

Перший спосіб зв'язку "одиничності" (людини) з "незмінним" (Богом), є характерним для іудаїзму. Такий спосіб передбачає граничну розірваність між нікчемною людиною і всемогутнім потойбічним абстрактним "незмінним" – Богом. Неможливість подолати дану розірваність – це нещастя іудейської свідомості.

Другий спосіб, у який співвідносяться незмінне та одиничне є характерним для раннього християнства, в якому незмінне виступає у формі одиничності, Бог являє себе у людській подобі Ісуса. Таким чином нещаслива свідомість отримує можливість досягнути власну тотожність із

незмінним, оскільки воно постає у формі такої самої одиничності як і власне людина. Але неусвідомлена на початку тотожність "одиничного" та "незмінного у формі одиничності" породжує їх первинну протилежність, яку долає християнство в подальшому.

Третій спосіб співвідношення, а саме, дійсна єдність одиничного та незмінного – є результатом осягнення одиничністю власної тотожності із незмінним, через поступове усвідомлення своєї тотожності з одиничним незмінним. Іншими словами – в християнстві людина може подолати розірваність нещасливої свідомості і досягнути щастя, усвідомивши свою єдність з Богом. Але такому усвідомленню, на думку Геґеля також притаманна певна діалектика. В рамках християнства він виокремлює три етапи подолання розірваності між людиною і Богом, які відповідають трьом способам, відношення людини до Бога. "Рух, у якому несуттєва свідомість намагається досягнути цього буття "єдиним", сам постає потрійним рухом, згідно із потрійним відношенням, яке у неї буде, щодо власного потойбічного, що отримало зовнішню подобу: по-перше, як чиста свідомість, по друге, як одинична сутність, що відноситься до дійсності як бажання та праця, і по-третє, як усвідомлення свого для-себе-буття" [Там же. – С. 115].

Одним із найпотужніших теоретичних моментів вчення про нещасливу свідомість зокрема, а також і "Феноменології духу" загалом є не стільки висновки, скільки "життєвість" викладу та обґрунтування поставлених проблем. Геґелю належить одна із найповніших та найґрунтовніших спроб подати досліджуванні феномени так як вони існують у реальній дійсності у всій своїй суперечливості та складності. Такий виклад є прямим слідуванням мислителя власній теоретичній настанові, що була нами відмічена вище, а саме подати власне вчення не тільки у певному наборі висновків, але й ґрунтовно дослідити їх становлення та історичне розгортання. Такий ґрунтовний дослідницький досвід ми зустрічаємо у вченні про "нещасливу свідомість" в контексті проблеми історичного становлення релігійної свідомості християнина.

***І. П. Цимбалій, канд. філос. наук, ст. викл.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
icembaliy@ukr.net***

МЕСІАНІЗМ ЯК ОСОБЛИВА ФІЛОСОФСЬКА ТЕЧІЯ В ПОЛЬЩІ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XIX СТОЛІТТЯ

Серед філософських течій, що розвивалися в Польщі кінця XVIII – початку XIX століття слід відзначити одну, якій були притаманні найбільш виразні самостійні прикмети. Це польська месіаністична філософія. Саме вона прийшовши на зміну шотландській філософії, цілковито захопила польських мислителів.

Національно-визвольна боротьба Польщі на початку XIX століття наклала суттєвий відбиток на зміст філософських вчень польських мислителів того часу.

Польській месіаністичній філософії початку XIX століття відводилася особлива роль: не лише пізнавати істину, а й реформувати життя з метою спасіння людства.

Польська метафізика мала теїстичне забарвлення. Поняття душі, народу, переконання в існуванні Бога як особи, що лежать в її основі, та реформаторсько-рятувальні прагнення є тими характерними особливостями, що вирізняють її з-поміж інших. Представники польської метафізики мали відмінні погляди стосовно того, хто повинен врятувати людство. Ю. М. Гоене-Вронський, наприклад, таким Месією бачив саму філософію, А. Цешковський, А. Міцкевич та інші – польський народ. Звідси з'явилася й назва для їхніх доктрин – месіанізм. Вона стала загальною для всієї польської метафізики початку XIX століття, хоча й не була однаково влучною для всіх філософських систем того часу.

Більшість представників польського месіанізму розпочали свою діяльність вже після поразки повстання 1830 року, хоча деякі й заявляли про себе раніше. Серед них були не лише філософи, але і релігійні діячі, й поети. Останніх, у сучасній світовій історико-філософській думці, називають пророками. Найважливішою відмінністю між польськими месіаністами було те, що одні з них були раціоналістами, а інші – містиками.

Польські філософи початку XIX століття розвинули новий погляд на світ, в якому чільну роль відігравали національні та суспільні чинники. Окрім того, всі вони намагалися створити програму керівництва майбутньою долею людства і були впевнені, що роль керівного чинника у цій програмі обов'язково належатиме польському народу.

Однак, як вже зазначалося вище, до групи польських месіаністів входили не лише філософи, а й релігійні діячі та поети-пророки, які також зробили свій внесок у польську філософську думку.

До містиків та пророків дослідники польської філософської думки (А. Ковальчикова, І. С. Нарський, В. Татаркевич та ін.) справедливо відносять А. Тов'янського, А. Міцкевича, Ю. Словацького та З. Красінського.

Таким чином, після поразки повстання 1830–1831 років та очевидної втрати незалежності філософія виконувала компенсаторну функцію, вона заміняла важку дійсність своєрідною втечею у мрію: пригноблення у політичній сфері філософія винагороджувала переконанням, що у моральній царині Польща є месією націй.

Польська месіаністична філософія мала на меті не лише пізнання дійсності, але й реформування життя і спасіння людства. Деякі мислителі-месіаністи вважали, що чинником спасіння повинна бути сама філософія (Ю. Гоене-Вронський, Ю. Голуховський, Б. Трентовський та ін.), інші, що "месією" повинен стати польський народ, який поведе людство до істини (А. Міцкевич, Ю. Словацький). Польський месіанізм волю і дію ставив вище думки. Наголошував на виведенні всієї філософії із абсолюту, на універсальності філософії, на відповідності до християнства, на прогресуючому розвитку світу (Ю. Словацький), на естетичності і, особливо, моральності (А. Міцкевич).

ІПОСТАСІ СТРАХУ В ФІЛОСОФІЇ С. К'ЕРКЕГОРА

С. К'еркегор говорячи, про страх, має за ціль не стільки розкрити поняття страху, а окреслити особливості первородного гріху, провини Адама і Єви, фактору віри, та того, яким чином корелюються страх – вина – свобода – віра. К'еркегор веде до того, щоб зрозуміти, що є віра, треба повернутися до страху людського, а щоб зрозуміти звідки береться страх варто повернутися до витоків, а що було спочатку: людський гріх – гріх Адама і Єви. Пошук себе, свого існуванні не в одноманітності, а у відповідності з пошуком незвіданого. Так виходить і з страхом. С. К'еркегор ні в якому разі не говорить про страх, як негатив, страх як умова можливості віри. Справжньої віри, де людина піднімаючись до Бога, повертається до себе. Страх пов'язаний з "внутрішнім буттям", яке в протестантській етиці, в рамках якої працює К'еркегор, пов'язане з поняттям гріха. К'еркегор був першим філософом, який розмежував "страх-боязнь" (Frygt), тобто страх, якому ми можемо знайти конкретну причину, і болісний, який смочке людину зсередини страх-запаморочення (Angest), – страх перед Ніщо, позбавлений раціональних пояснень. Ніщо породжує страх. "Майже ніколи не трапляється, щоб поняття страху розглядалось у психології, а тому доводиться звернути увагу на те, що воно абсолютно відмінне від боязливості і подібних понять, які вступають у відношення з чимось певним: протизагу цьому страх є дійсністю свободи як можливість для можливості" [К'еркегор С. Страх и трепет. – М. : Республика, 1993. – С. 142]. Прямий доказ розмежування страху. Умовно можемо назвати цю "іпостась" страху першою. Страх як боязнь. Наступною є теза про те, що "Страх – це симпатична антипатія і антипатична симпатія". Це говорить про діалектичне визначення страху. Те, що нас устрашає, тим самим, стає ще більш привабливим для нас. С. К'еркегор, як і більшість філософів, не є оригінальним, говорячи про людину, яка складається з душевного та тілесного, поєднує гармонійно їх дух, який і надає постійності в цьому взаємовідношенні. Дух відрізняє людину від тварини, оскільки саме дух самовизначає в людині, рефлексує, і сприяє розвитку. Тіло і душа отримують свою гармонію від духа. Питання полягає в іншому, яким чином відноситься дух до самого себе і що є його умовою? С. К'еркегор пише, що: "Він відноситься, як страх. Стати вільним від самого себе дух не може; досягнути себе самого він також не може, поки він має себе поза собою; людина не може і зануритися в рослинний стан, бо він визначений як дух; він не здатний і вислизнути від страху, бо він його любить, але він не здатний дійсно любити його, бо він від нього вислизає. Тут невинність досягає своєї вершини. Вона є незнання, однак це не якась там тваринна грубість, але невідання, яке визначено як дух; однак при цьому вона є страх, оскільки її неві-

дання відноситься до ніщо" [Там же. – С. 147]. Ні в якому разі тут не говориться про дуальну суперечливість між добром чи злом. Тут взагалі не мається на увазі будь-яке знання про добро та зло, але загальна дійсність знання настільки відображена в страху, як жажливе ніщо невідання. Виходячи з цього, іншу іпостась страху ми умовно назовемо – страх, як невідання Ніщо. "Страх – це не визначення необхідності, і не визначення свободи, страх є скована свобода, свобода не вільна в самій собі, але скута – і не в міру необхідності, але в самій собі" [Там же. – С. 158]. За К'єркегором, гріх є передумовою страху. Гріх увійшов у світ зі страхом, але він же і привів страх у світ. Спасіння є можливістю вийти за межі страху, подолати його, але для того, щоб отримати спасіння треба пережити страх. Не можливо досягти перше без другого і навпаки. "Той, хто справді познайомиться зі станом гріха, так само як і з тим, як йде справа з порятунком. Поки мова йде лише про очікування, гріх в людині буде в силі і, природно, буде сприймати це очікування вороже. (Коли ж порятунок вже покладено, страх залишається позаду, як, втім, і можливість. Це не означає, що вона тим самим знищена, але вона грає зовсім іншу роль, якщо її правильно використовують" [Там же. – С. 161]. Страх, який приносить із собою гріх, строго кажучи, з'являється тільки тоді, коли індивід сам вважає гріх, і проте цей страх смутно присутній як щось більше або менше в кількісній історії роду. Людина сама повинна віднайти страх в собі, усвідомити причину страху, і зуміти його подолати. К'єркегор пише, що в Адама ще такої можливості не було, така можливість усвідомлення з'явилася саме у вільної людини, людини в якій є міць. Страх дарує людині свободу, шляхом порушення Божих правил, привівши людину до невинного гріху, і лише страх може привести людину до Бога, але вже з людиною, яка пройшла свій історичний шлях. Відповідно страх становиться можливістю спасіння, але цього не досить, щоб спастись. Ще одна іпостась – невинний страх. Гріх як і страх беруть свій початок з Адама, і кількісно наближають їх до всього роду, але не в якості загального гріху на весь рід, а як одиничний вплив. "Коли гріх увійшов у світ, це виявилось виконанням значення для всього творіння" [Там же. – С. 170]. Подібний вплив гріха на нелюдське наявне існування С. К'єркегор і назвав об'єктивним страхом. Теза К'єркегора: "Чим рефлексивніше людина наслідуються думати страх, тим легше, як може здатися, йому дозволяють перетворитися в провину", відсилає нас до суб'єктивного страху [Там же. – С. 172]. Доля – це Ніщо страху. Страх дуалістично направлений в сторону долі і страх діалектично визначений в направленні вини. Для язичників основою є доля. Для християнина – усвідомлення вини. Вина та гріх не з'являються в язичництві, адже сам язичник не може бути винним перед гріхом, це б суперечило всій ідеї долі, яка протягується в цій "філософії-віруванні". Вина – це Ніщо етичного страху. Саме вина показує людину як "поодинокого" індивіда. Страх є певним – Ніщо. Саме тому парадоксальною є теза "Страшитись перед Ніщо", Але вірно також і стверджувати, що поки вина є предме-

том страху вона є деяким Ніщо. Лише як вина є і досягає свого апогею, страх зникає, зникає з ним і Ніщо. Те, що може прийти на зміну страху є покаяння, досить важкий етап, бо індивід має звинуватити себе, прийняти на себе свою провину і покаятися. Тут є доречним приклад істини карпократіанського погляду, згідно з яким людина взагалі досягає досконалості тільки через гріх. К'єркегор спрямовує думку на те, що таке повернення всередину, виявляє провину, і не боїться долі. "Свобода для нього є його блаженство, – це не свобода робити те чи інше в цьому світі, ставати королем чи імператором, або ж зухвалим оратором, який таврує сучасність, ні, це свобода знати про себе, що він є свобода" [Там же. – С. 189]. Однак, коли "свобода таким чином, з усією своєю пристрасністю, пильно вдивляється в себе, бажаючи при цьому тримати провину на відстані, щоб ні однієї її частинки не можна було виявити в самій волі, вона не може перестати також пильно вдивлятися в провину, і саме це пильне вглядання є двозначним поглядом страху" [Там же. – С. 190]. Страх визначається як самовизначення свідомості в можливості. Сам страх закладений в самому собі, гріх закладений в страху і закладений в самому собі, свобода закладена в страху, гріху, та самій собі. Але щоб така свобода могла стати самою собою, їй треба позбутися страху та гріху. Як це можливо? Лише усвідомленням першого і другого, і спробою не просто зняти страх чи гріх, а спробою звільнитися від них, покаятися та йти далі вільними. К'єркегор стверджує: "...говорити про добро і зло як про об'єкти свободи означає негайно ж покласти край цій свободі, так і поняттям добра і зла. Свобода безмежна і виникає з нічого. Тому стверджувати, ніби людина з необхідністю грішить, – значить витягати окружність стрибка в пряму лінію" [Там же]. Обеззброїти страх може лише віра. Мужність вірити, є мужністю відмовитись від страху без страху. Віра не може повністю знищити страх, але їй це й не потрібно, вона виступає як шар, яки оберігає людину, і людина сама себе оберігає завдяки вірі. Це знаходить підтвердження у словах філософа: "на це здатна тільки віра, бо тільки в вірі синтез вічний і можливий в кожний момент". Зрозуміло, що страх перед злом, не є можливим без страху перед добром. За К'єркегором, демонічним страхом. Демонічне можна розглядати як естетично-метафізичне. У демонічному – свобода покладається як несвобода; бо свобода тут втрачена. Можливість свободи тут – це знову-таки страх, можливість свободи проявляється тут у відношенні до несвободи, яка виступає чимось прямо протилежним невинності, яка в свою чергу є визначення в напрямку свободи. Демонічне – це закрите і те, що невільно відкривається. Демонічне в свою чергу є раптовим. Страх потрібний людині для того, щоб наблизитися до Бога, а потім повернутися до себе самого, вже з певними відповідями. К'єркегора не просто цікавлять питання, на зразок, що таке світ? Він більше зосереджений на питаннях: Хто такі ми в цьому світі? Звідки ми взялись? І, що буде з нами далі? Чи маємо ми якесь право голосу в цьому світі? Розглядаючи, поняття страху, він намагається показати картину того, яким

чином страх є Ніщо, і це Ніщо впливає на всю долю людського роду, починаючи від гріху і закінчуючи його покаанням. Страх – це не просто категорія, в системі інших категорій. Страх є можливістю нашої свободи, в принципі як і можливістю нашого рабства. Такий зв'язок з Богом через індивіда, його страх, вину, покаання, свободу, піднесення і повернення до індивіда, можливий лише для істинно релігійної людини.

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

СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ ПОВАГИ ЯК ПРОЯВУ ЦІННОСТІ У Т. ГОББСА

Новий час приніс філософам зовсім інше розуміння людини та її положення у світі. Характерною рисою філософії Нового часу стало те, що саме у цей період вперше центральним поняттям, навколо якого будувалася вся філософська парадигма, стало поняття індивідуальності. Людина вийшла на перший план як особистість з її власними унікальними прагненнями, устремліннями та світоглядом. Окремою тематикою новочасної філософії визначають проблему цінностей, адже саме у цей час формується нова система цінностей, орієнтована на людину, як творця.

Т. Гоббс, звертаючись до цієї проблеми, досліджує поняття цінності у зв'язку із вартістю або ціною, в яку оцінюються здібності людини. Важливим є те, що цю ціну встановлюють інші, а не сама людина. На його думку, проявом цінності, яку люди надають один одному, є те, що зазвичай називають повагою та неповагою [Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. в 2 т. Т. 2 / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991. – С. 67].

У цих тезах ми хотіли б зацентрувати увагу на тому, що у своєму розумінні поваги Т. Гоббс дотримується неоднозначної позиції. Досліджуючи його точку зору, можна виокремити двоякий сенс розуміння поваги. З одного боку, ми можемо говорити про повагу як результат внутрішньої інтенції по відношенню до того, хто, на нашу думку, цього заслуговує. Така повага асоціюється з чеснотами, корисними та хорошими якостями людини. Наприклад, Т. Гоббс говорить наступне: "Просити іншого про будь-яку допомогу – означає проявляти до нього повагу, бо свідчить про думку того, хто просить, що інший має можливість допомогти йому, а також, чим з більшими труднощами пов'язана ця допомога, тим більше повага, що проявляється" [Там же].

З іншого ж боку, виходячи з його позиції, повагу можна тлумачити як результат зовнішнього впливу, елемент примусу з боку держави. Тут Т. Гоббс пов'язує повагу з негативними явищами, такими як страх, підлабузництво, хабарництво. З його слів можна сказати, що повага виявляється у покорі людині, яку ми боїмося, тобто лише той факт, що людина здатна нам нашкодити своєю могутністю має змусити нас її поважати. Така повага більше корелюється з власними егоїстичними моти-

вами та страхом, аніж з чеснотами іншого. Найцікавішим є те, що, на думку Т. Гоббса, держава, проявляючи свою повагу до людини через надання їй титулів, тим самим змушує інших її поважати. "Суверен показує свою повагу до підданого за допомогою будь-якого титулу, посади, заняття чи дії, як він сам визначає як знак своєї поваги до підданого" [Там же. — С. 69]. Цікавим видається те, що такі почесті є тимчасовими і залежать від суверена, отже, не від людини, якій вони надаються.

Вважаємо, що можна констатувати наявність певної проблеми, що виникає через невизначеність поняття "повага". Позиція Т. Гоббса містить у собі певний парадокс, через те, що одне і те ж поняття вживається по відношенню до того, що має принципово різну природу і способи прояву. Крім того, на нашу думку, проблемним є те, що він порівнює і протиставляє поняття поваги лише з поняттям не поваги, що у результаті призводить до не досить точного розуміння сутності цих понять.

Таким чином, можна зробити висновок, що неоднозначне трактування Т. Гоббсом поваги як прояву цінності негативно впливає на розуміння дослідниками його позиції з цього питання. Адже у роздумах Т. Гоббса існує опис двох різних понять, які він об'єднав одним граматичним вираженням.

Навряд чи можна думати про те, що Т. Гоббс таким чином намагався привнести гармонію у поєднання індивідуальних особливостей людини та примусового характеру влади держави. Адже у його словах існує одночасно і заклик до поціновування чеснот людини, і пропагування якостей та вчинків, що, з точки зору моралі, носять явно негативний характер.

П. А. Якуша, асп., КНУТШ, Київ
yashyk@ua.fm

ФИЛОСОФСКИЕ НЕМЦЫ

*Мы, немцы, — гегельянцы, даже если бы никогда
не было никакого Гегеля... <...> мы едва ли верим
в правомочность понятия "бытия"*

Ф. Ницше "Веселая наука"

В рассказе "Пустодушие" Андрея Платонова, писателя малочитаемого профессиональными философами, есть примечательный эпизод: захваченный в плен германский солдат Курт Фосс заявляет, что они — немецкая армия — "критика чистого разума, вооруженного огнем", на что советский воин отвечает: "Чистый разум <...> не проверяется действительностью, потому он и "чистый" — он есть ложь и пустодушие...". Походя вспомним, немецкая философия — классика жанра — повсеместно стремилась обуздать неуловимую действительность. То, что есть, то бишь сама существующая действительность, настоящесть, выступает несговорчивым пациентом в руках (как пример, опытный хирург бытия Мартин Хайдеггер с его пресловутой сподручностью [Zuhandenheit])

умных и просвещенных, честных и добродетельных докторов: философский парад в особе Канта, Гегеля, Фихте, Шопенгауэра, Ницше, Хайдеггера и многих других. В общем – целая всемирная поликлиника наберется, которая держит курс на излечение человечества – "к вечному миру". Однако же существует вероятность того, что действительность окажется не-преодолимой. То ли инструмент не подойдет, то ли очередной универсальный метод лечения будет несовместимым с жизнью. Она останется равнодушной к потугам "трансцендентального субъекта", "здесь-бытия", "я-не-я" навязать чуждое ей имя или понятие. К тому же это медицинское вмешательство, препарирование вдруг возьмет да и обернется циничной шуткой истории или природы: какой-нибудь облезлый пес (эдаким предначатком может оказаться пьяница и дебошир Клиим Чугункин из "Собачьего сердца" Михаила Булгакова) с присущей категоричностью заявит о своих неотъемлемых правах быть абсолютным духом. Да-да, тот самый дворняга Шарик, который, как и подобает всякому немцу, умеет отличить хорошую колбасу от плохой. Смеху-то будет...

Попиранием действительной природы объясняется "одна, но пламенная страсть" немецкого гения к построению идеальной системы-клетки. Немецкие философы (все, кому удалось подобрать замки для ключей природы) представляются своеобразными "системщиками", зависшими кто на разуме, кто на сознании, кто на интуиции, кто на воле. Перечень предлагаемых ими препаратов не счесть. Готический сонм философов, вышедших из революционного протестантизма Мартина Лютера, стремился (сознательно или нет) строить свою философию сообразно нормированному тексту, мировоззрению протеста. Справедливо замечает русский мыслитель-славянофил А. С. Хомяков: "Принимающий только Писание и на нем одним основывающий Церковь действительно отвергает Церковь и надеется создать ее снова собственными силами" ("Церковь одна"). Уточним мысль Хомякова. Дело Лютера, а затем и Канта, Фихте, Гегеля – отринуть Предание, традицию, упорядочить текст, дабы явить миру кто незапятнанное неправильным истолкованием Евангелие, кто незыблемое разумение истории философии. Надо всем этим можно водрузить знамя с лозунгом "Чистота – чисто Кант". То есть, непомерное абстрагирование конкретного (скажем, личности Иисуса Христа, чудодейственной проповеди ап. Павла и т. д.) рано или поздно приведет к тому, что додумаются до создания секты типа "Церковь свидетелей Гегеля" или "Церковь святого Канта". И – непременно в псевдохристианской закуске, как случилось с тем же лютеранством и кальвинизмом. Усекновение живой связи, или же приятие одних и неприятие других основных составляющих мироздания – путь разума в пределы. А выход за эти пределы – старческое слабоумие Канта на склоне лет, латентная мизантропия Шопенгауэра, трагичное безумие Ницше. Хотя Ницше, имевший мужество признать в себе лечащегося пациента, подчеркивал: многовековая история "любви к мудрости" – лишь ее история болезни.

Таким образом, смеем предположить (ни в коем случае не претендуя на научность, непогрешимость, конечную истинность), что философия для немцев, умных немцев с пресловутой железной волей, – камень из пращи самозаконотворяющего разума, летящий в инаковость, противоположность тех, кто "философствует молотом". А сами немецкие любомудры – почти мичуринцы-философы, как бы провозглашающие в цветущих садах всевозможных категорий и понятий: "Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее – наша задача". Василий Розанов, чудаковатый публицист с обостренным философским чутьём, как-то воскликнул: "... как кухмистеры только природы, вы смете становиться ее философами?".

Тем не менее, человечество обречено на, если не общую историю, то уж точно общее ее завершение. Промашки, говоря упрощенно, немецкого способа умствования должны сподвигнуть всех нас к обретению того бесценного опыта, который когда-то, хочется верить, поможет нам преодолеть собственное косноязычие души, неумную гордыню и самоуверенность в самостоятельное разрешение "последних вопросов". Ведь всегда назидание и предостережение "... кто из вас без греха, первый брось на нее камень" (Евангелие от Иоанна, гл. 8, ст. 7) звучит особенно сильно и своевременно.

В. А. Янчук, асп., НУБіПУ, Київ
jantschuk@gmail.com

РОЗУМІННЯ ЧАСУ У ТВОРЧОСТІ ДЖ. БЕРКЛІ

За словами Дж. Берклі, весь світ – сукупність ідей та духів, що їх сприймають. Ідеї не можуть існувати поза сприйняттями духів. Самі ж духи не є ідеями, але тими, хто сприймає ідеї і завдяки чому сприйняття ідеї й існують. Такий висновок, на думку філософа, можна зробити не вдаючись до тонких глибоких роздумів, які вимагають багато вільного часу: "... якщо ми приймемо до уваги величезні зусилля, витрачені на те, щоб заплутати найбільш ясні речі, недовіру до чуттів, сумніви і невідзначеність, абстрагування і розмежування, які є неминучими при вірному підході до будь-якої науки, то нам здаватиметься дивним, що люди, які володіли дозвіллям і зацікавленістю, витрачали їх на безплідні пошуки..." [Берклі Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения / [сост., общ. ред. и вступит. стат. И. С. Нарского]. – М. : Мысль, 1978. – С. 251]. Достатньо вдатися до рефлексії над власним сприйняттям та тим, що сприймається. Ми можемо спостерігати залежність якостей сприйнятого від умов самого сприйняття, від ситуації та стану в якому ми перебуваємо – і це стосується не лише первинних якостей предметів, але й вторинних (як то форма, рух, протяжність). "Коротше, протяжність, форма і рух, абстраговані від всіх інших якостей, немислимі. Отже, вони повинні знаходитися там само, де й інші відчувані якості,

тобто в душі, і більш ніде" [Там же. – С. 175–176]. Така відносність найкраще від усього іншого доводить залежність сприйнятого від сприйняття. І тут мова йде не про індивіда, а про дух – людство як ціле. Якщо я не сприймаю певну річ – це не означає що в цей же час її не сприймає хтось інший, що уможлиблює її існування, а, тим більше, досконаліша реальність речей зовнішніх ніж внутрішніх вказує на існування досконалішого духа, чие сприйняття уможлиблює існування усіх речей [Там же. – С. 192]. Тут не потрібно великого розуму – все зрозуміле за аналогією, усе інше, за словами Берклі, залишається незрозумілим. Усі припущення існування певної зовнішньої субстанції, чи то матерії, що існує сама по собі, є марними, такі припущення лише призводять до хибних тверджень та висновків. "Єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що філософи називають матерією чи тілесною субстанцією. Заперечення її не приносить ніяких збитків іншому роду людському, який, смію сказати, ніколи не помітить її відсутності" [Там же. – С. 186].

Проблема часу у Берклі набуває нової форми. Піддавши сумніву первинні якості речей зовнішнього світу, філософ звільняє світ від матерії – у тому числі і час, який постає у вигляді послідовності ідей кінечного духу. Під ідеями Берклі розуміє чуттєві якості (колір, смак, твердість тощо) та ідеї рефлексії [Гайденок П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – С. 117]. Заперечуючи існування абстрактних загальних ідей, мислитель заперечує існування й абстрактної ідеї часу – коли ми уявляємо поняття, що позначається як загальне, ми розуміємо конкретну ідею у сенсі позначення усіх таких же ідей. Ідея часу формується на основі послідовного протікання ідеї у сприйнятті. Це ж стосується і ідей зовнішнього світу, які існують завдяки досконалому духові у такій самій послідовності. Хоча тут Берклі заходить в глухий кут – надаючи Богові статусу позачасовості та вічності, актуального сприйняття "тепер": "Що стосується Бога, то по відношенню до Нього, згідно з Берклі, незастосовні поняття тривалості і тим паче часу, оскільки всі речі, і минулі, і майбутні, актуально присутні в розумі Бога" [Там же. – С. 118]. Поняття часу у Берклі має теологічну основу, проте, відкидаючи Ньютонівську абсолютність часу, і його безвідносність щодо сприйняття людини, філософ не знаходить можливості пояснити, яким чином співвідноситься час у кінечному душі з фізичним часом усього сущого [Уитроу Дж. Естественная философия времени / [пер. с англ., общ. ред. М. Омеляновского]. – Изд. 2-е, стереотип. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – С. 68]. Адже, якщо навіть речі існують у часовій закономірній послідовності завдяки сприйняттю бога, то як з цією послідовністю співвідносяться послідовності у розумі кінечних духів, швидкість тривалості яких часто між собою відрізняється? [Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. – С. 278]. Берклі сам визнавав свою безпорадність: "... кожного разу, коли я намагався скласти просту ідею часу з абстрагуванням від послідовності ідей в моєму душі, яка протікає єдино

образно і співпричетно усьому сущому, я губився і плутався в безвихідних труднощах" [Там же. – С. 215].

Погляди Берклі на час (як і взагалі на будову світу) не були оригінальними – врешті решт у них виявлялися ті ж погляди Локка, лише з іншої точки зору – можна сказати, з позицій крайнього сенсуалізму, або ж послідовного суб'єктивного ідеалізму (проте не соліпсизму). Хоч Берклі і замінив матерію сприйняттям Бога, його онтологія не дуже відрізнялася від оказіоналістської (Н. Мальбранша): "матерія зберігає онтологічний статус і в системі Н. Мальбранша, який, як стверджували, здійснив сильний вплив на Берклі, доводячи, що "ми бачимо всі речі в Бозі"; хоча сам Берклі заперечував схожість своїх поглядів з ідеями французького Картезіанця" [История философии / [под ред. В. Васильева, А. Кротова, Д. Бугая]. – М. : Академический Проект, 2005. – С. 339 ; див. Luce A. A. Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought / A. A. Luce. – New York ; Oxford, 1967. – 215 p.]. Проте Берклі вказав на можливість спростування усталених поглядів, і навіть таким способом, що спростив би сам підхід до інших аналізів. Берклі прибрав субстанцію часу та надав йому статус відносності, стаючи тут попередником Маха, Пуанкаре та навіть Айнштейна [Поппер К. Заметки о Беркли как предшественнике Маха и Эйнштейна [Электронный ресурс] / [пер. с англ. С. В. Девяткина] // Вестник Новгородского государственного университета. – 2000. – № 16. – Режим доступа: [http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/all/5AF81A7B89653622C3256AC0001D29E7/\\$file/Karl.pdf](http://admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/all/5AF81A7B89653622C3256AC0001D29E7/$file/Karl.pdf)]. З іншого ж боку, Берклі чи не вперше здійснив спробу осягнути час позасубстанційно – так, як він сприймається і триває.

Підсекція

"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Ю. В. Апанасенко, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
julia.apanasenko@gmail.com

РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА В МЫСЛИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Первые начатки осмысления философии Мартина Хайдеггера, как уже было отмечено в введении, сосредотачиваются в журнале "Путь: Орган русской религиозной мысли". Журнал издавался в Париже с сентября 1925 года по март 1940 (всего вышел 61 номер), его главным редактором был Николай Бердяев. Несмотря на подзаголовок, по словам самого Бердяева журнал не был исключительно богословским, но объединял всё разнообразие русской духовной культуры.

В номере 14, который вышел в декабре 1928 года, появляется рецензия В. Э. Сеземана – русского философа-неокантианца марбургской шко-

лы, на книгу "Бытие и время", состоящая, впрочем, из краткого ее изложения и нескольких критических замечаний автора рецензии. Весьма интересно, на наш взгляд, обратить внимание на то, как Сеземан переводит Dasein – бытие-сознание, тем самым как бы уже подспудно интерпретируя Хайдеггера, придавая его философии более радикальный гносеологический оттенок (далее мы находим этому подтверждение: "Неправы критики, которые говорят, что Н. (Хайдеггер, прим. авт.) отрицает гносеологию и не видит ее проблемы. Гносеология в его понимании входит в состав самой онтологии, как неотъемлимый момент, и только из органической сращенности знания с бытием становится понятна как его внутренняя структура, так и процесс его исторического развития" [Сеземанн В. М. HEIDEGGER. – Sein und Zeit. I. 1927 // Путь. –1928. – № 14. – С. 123]).

Следующими, кто откликнулся на новую книгу молодого Фрайбургского профессора были Н. Бердяев и Н. Лосский. Здесь нужно помнить, что незадолго до этого в Париже выходит книга Георга Гурвича (которого научное сообщество знает скорее как социолога, чем как философа), написанная по материалам его лекций в университете Сорбонны. Важно иметь это в виду, так как философия Хайдеггера интерпретируется Бердяевым и Лосским именно в полемике с книгой Гурвича.

Общей чертой отклика на "Бытие и время" Бердяева и Лосского (это же относится и к Сеземану) является и то, что каждый из них интерпретирует Хайдеггера со своей строго определенной точки зрения, ориентируясь на собственные философские стремления. Для обоих философов Хайдеггер – продолжатель западноевропейской философской академической традиции, так далеко, по их мнению, отстоящей от реальной человеческой жизни. По словам Бердяева "Феноменология хочет быть свободной от всяких предпосылок, она хочет быть свободной от всякого антропологизма, от самого человека и боится человека в познании. Но ей это не удастся, ибо это вообще недостижимая задача" [Бердяев Н. О новейших течениях в немецкой философии // Путь. – 1930. – № 24. – С. 117].

У Бердяева это проявляется прежде всего в том, что он интерпретирует Хайдеггера, как философа, претендующего на звание экзистенциалиста (такое мнение имеет место и сегодня: во многих источниках Хайдеггера относят к немецкому экзистенциализму, мы, однако, придерживаемся другой версии). Именно поэтому русский философ делает столь сильный акцент на таких понятиях хайдеггеровской философии, как ужас, бытие к смерти, забота, обыденность, заброшенность в мир. В своей критике Бердяев упирает на неразработанность у Хайдеггера экзистенциальной проблематики (которую разрабатывал сам Бердяев), которая является следствием атеизма автора "Бытия и времени": "Философия Гейдеггера, феноменологическая по форме, есть христианская метафизика без Бога и за ней скрыта религиозная тревога. <...> Это очень мрачная и пессимистическая философия, суровая и серьезная, более пессимистическая, чем философия Шопенгауэра, которая

знает много утешений" [Там же. – С. 118–119]. В своей более поздней работе, опубликованной уже посмертно, Бердяев ставит Хайдеггера в один ряд с Сартром и обвиняет их в излишнем объективизме.

Беремся предположить, что подобная интерпретация является следствием того, что Бердяев опирается прежде всего на "Бытие и время", самую раннюю работу философа (не считая, конечно, его ученических работ), не будучи знакомым с работами, появившимися после так называемого "поворота", "когда Хайдеггер уже приготовился выйти из магистрали научной философии и обратиться к поэзии как к основной деятельности человека стоящего вблизи бытия" [*Dennes Maryse*. Проникновение и влияние философии Мартина Хайдеггера в России // *Revue des études slaves*. – 1998. – Tome 70, fascicule 4].

Рецензия Лосского в "Современных записках" с первых же строк обнаруживает непростительное заблуждение: отождествление *Dasein* с наличным эмпирическим бытием. Из этой ошибки вытекает в корне неправильное понимание и других ключевых понятий "Бытия и времени". По мнению Н. Плотникова Лосский вовсе не обращался непосредственно к "Бытию и времени", и написал свою рецензию, опираясь только на труд Гурвича, М. Денн же считает, что Лосский, имея предубеждение против всего феноменологического течения в западной философии, приписывает хайдеггеровской философии те же принципы, за которые он критиковал философию Гуссерля. Нет смысла перечислять здесь все неточности "интерпретации" Лосского, необходимо признать ее нерелевантной. Лосский не смог или не захотел понять значения *Dasein* – краеугольного камня всей философии Мартина Хайдеггера.

Особое место в истории рецепции философии Хайдеггера русскими эмигрантами занимает С. Л. Франк. Начнем с того, что Франк на раннем этапе своей научной карьеры добросовестно и тщательно знакомится с феноменологической традицией. В 1909 году появляется его перевод "Логических исследований" Гуссерля. Знание феноменологии, однако, не является чем-то исключительным – в конце концов, феноменология на тот момент являлась одним из самых актуальных новых направлений в философии, с ней были знакомы практически все, кто имел хоть какое-то отношение к философии. Более того, некоторые русские философы стоят гораздо ближе к феноменологической традиции, чем Франк (таковым является например Г. Г. Шпет – непосредственный ученик Э. Гуссерля). Но есть кое-что, что отличает С. Л. Франка от его русских коллег и готовит почву для восприятия им хайдеггеровских идей. Мы сможем увидеть это, если обратимся к работе 1915 года "Предмет знания". Нужно отметить, что примерно в это же время появляются такие работы русских философов как "Столп и утверждение истины" Флоренского и "Явление и смысл" Шпета. Если сравнить "Предмет знания" с двумя этими работами, то станет ясно, что Франк довольно разительно отличается от своих коллег тем, что интересуется именно онтологической проблематикой (и не отходит от нее в последствие). По замеча-

нию М. Денн "окружающие его сосредотачивались прежде всего на языковых явлениях и герменевтической проблематике, <...> С. Франк, эмигрировав, продолжал разворачивать свое первоначальное онтологическое мировоззрение, основы которого он уже изложил в «Предмете знания» [Ibid. – Р. 878]. Н. Плотников же делает особый акцент на дружбе русского философа с Максом Шелером: "Этот факт интересен в связи с отношением к Хайдеггеру ещё и потому, что Шелер был по существу первым философом вне круга «хайдеггерианцев», оценившим выдающееся значение «Бытия и времени»" [Плотников Н. С. Франк о Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/03_frank.html]. Известно также, что Шелер не только отзывался на "Бытие и время", но и некоторым образом повлиял на самого Хайдеггера, будучи его старшим товарищем по цеху .

Важно еще и то, что знакомство с работами Хайдеггера у Семёна Людвиговича Франка не ограничилось "Бытием и временем" (об этом можно судить хотя бы по письму Франка Бинсвангеру от 30 августа 1950 г., в котором русский философ пишет о впечатлении от книги Holzwege).

Вышеназванные причины помогают Франку избежать сугубо "экзистенциальной" трактовки философии Хайдеггера, которую мы встречаем у Бердяева. Однако Семён Людвигович всё же отмечает экзистенциальные мотивы в философии Хайдеггера: в наброске лекции, которая датируется, по всей вероятности, 1928 годом он критикует Хайдеггера за атеизм и ограниченность индивидуального человеческого существования: "Основная предпосылка, или ограниченность позиции [Хайдеггера]: конечность, замкнутость человеческой жизни. <...> Конец фаустовск[ого] стремления – ничего достигнуть нельзя" [Франк С. Л. Бинсвангеру Л. 1942 г. // Плотников Н. С. Франк о Хайдеггере]. Этот момент "замкнутости" становится главной мишенью критики Франка (о чем мы вспомним ниже).

Превыше всего Франк оценивает два элемента фундаментальной онтологии Хайдеггера: возобновление вопроса о бытии (в отличие от вопроса о сущем, которым занималась вся предыдущая философия, догматически восприняв Аристотелевское бытие), и собственно доступ к бытию через Dasein, наше личное существование. Но в то же время он не соглашается с Хайдеггером по пунктам, изложенным нами выше. По мнению Франка "Хайдеггер в духовном отношении – тупик" [Там же]. Этого мнения Семён Людвигович придерживается, по видимости, почти до конца жизни (Holzwege он прочел лишь за несколько месяцев до смерти и отозваться на нее успел лишь в своем последнем письме Бинсвангеру), пытаясь преодолеть "одионое заключение" индивидуальной души в "Непостижимом" (хотя эта книга скорее является логическим продолжением всей предыдущей философии Франка, чем результатом полемики с Хайдеггером). Изучение "Непостижимого", в общем, подтверждает все сказанное нами выше: Франку импонирует желание Хайдеггера выстроить фундаментальную онтологию, описывая "само-

бытие" русский философ явно оглядывается на Хайдеггера, однако он, в отличие от немецкого мыслителя, не стремится к преодолению метафизики, пытаясь создать "вечную философию". В набросках лекции и письмах Бинсвангеру мы можем встретить также желание фундаментализировать Dasein не хайдеггеровской заброшенностью, но открытостью для другого, любовью: "Примкнув к хайдеггеровскому философскому жесту, он сразу поворачивается спиной к нему..." [*Dennes Maryse*. Проникновение и влияние философии Мартина Хайдеггера в России. – Р. 880].

Как уже было сказано выше, С. Л. Франк знакомится со сборником "Лесные тропы" только в последние месяцы своей жизни. Об этом открытии он с энтузиазмом рассказывает своему другу по переписке психиатру Бинсвангеру. В новой книге русский философ видит то, что похоже уже и не ожидал увидеть: преодоление того вакуума, в котором находилось единичное человеческое бытие у Хайдеггера времен "Бытия и времени": "весь смысл новой книги в том, что Хайдеггер вырвался из этой темницы и нашел путь на волю, к истинному бытию". Стоит заметить, правда, что некоторым надеждам Франка относительно философии Хайдеггера не суждено было оправдаться: "Тем самым признается мой тезис: человеческое в человеке есть Богочеловечность". Франк надеялся, что Хайдеггер сделал новый шаг на встречу тем интуициям, которые руководили самим русским философом на протяжении всей его жизни. Но загвоздка в том, что немецкий философ во всех своих произведениях, которые известны нам сегодня, сохраняет молчание относительно Бога. Однако, нам кажется, что квази-атеизм Хайдеггера – лишь один из альтернативных путей к тому, чего русские философы пытались достигнуть с помощью религиозного опыта.

С. Л. Франк, в отличие от Бердяева и Лосского, находит положительные черты в философии Хайдеггера, но вслед за ними обвиняет его в том, что немецкий философ остается в сетях индивидуализма и объективизма. Как бы то ни было, Франк – русский философ, который наиболее близко воспринял философию Хайдеггера и, если можно так выразиться, открыл Хайдеггеру путь в русскую философию и культуру.

Следующим важным лицом в истории рецепции должен стать русский философ с французской фамилией Койре. Александр Койре – мыслитель, которого в России называют русским, а во Франции – французским. Работа, к которой мы здесь обращаемся, была написана в Париже на французском языке, и, пожалуй, не имела большого влияния на русскую рецепцию в целом, в отличие от работ С. Л. Франка (в этом смысле замечательно, что ни М. Денн, ни Н. Плотников в своих исследованиях Койре не упоминают, хотя временные рамки, которые они обозревают, включают в себя 1946 год, когда появляется работа "Философская эволюция Мартина Хайдеггера"). Таким образом, положение этой статьи амбивалентно: если бы мы исследовали рецепцию хайдеггеровской философии во Франции, то несомненно обязаны были изложить содержание статьи А. Койре, впрочем, с теми же оговорками.

Речь в статье Койре пойдет о двух работах Хайдеггера, на примере которых Александр Вольфович показывает эволюцию взглядов немецкого философа и дает ей некоторую оценку. Это две работы – "Бытии и время", а так же статья 1943 года "О сущности истины" (которая, очевидно, является записью лекций 1930 года, прошедших в Бремене, Марбурге и Фрайбурге). Вероятно, эта статья отчасти служит тем же целям, что книга Г. Гурвича, так как добрую ее половину занимает изложение соображений Хайдеггера об истине в "Бытии и времени" и в "О сущности истины". Связано это с тем, что в 1945 году выходит в свет французский перевод статьи Хайдеггера.

Вообще Койре воспринимает более позднюю работу Хайдеггера, как своего рода оправдание провала того проекта, который Хайдеггер заявляет в "Бытии и времени". Известно, что "Бытие и время", в том виде, в котором мы знаем эту книгу сегодня, изначально задумывалась как первая часть исследования о бытии, т.е. должен был выйти второй том (Сеземан и Бердяев в своих рецензиях также говорят об этом, упоывая на то, что второй том преодолеет столь неприятный им объективизм). В так называемом Преуведомлении к седьмому изданию 1953 года мы читаем (пунктуация сохранена – Ю. А.): "Вводившееся в предыдущих изданиях обозначение "Первая половина" вычеркнуто. Вторую половину спустя четверть века уже нельзя присоединить без того чтобы была по-новому представлена первая" [*Хайдеггер М.* Бытие и время. – М. : Академический проект, 2011. – 406 с.].

Итак, Койре считает, что работа "О сущности истины" является результатом "невозможности, с которой столкнулся М. Хайдеггер, желая выполнить неосторожно данное в "Бытии и времени" обещание" [*Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm]. Здесь речь идет о том, что изначально проект Хайдеггера – открыть доступ к пониманию смысла бытия через способ бытия человека, причем конкретного, моего Я – Dasein. Но более глубокий анализ структуры Dasein показал, что раскрывая, оно одновременно скрывает. И в этом смысле А. Койре делает замечательный вывод – "Бытие и время" для него оказывается более оптимистической книгой. Вспомним, что и Бердяев, и Франк называют первую книгу Хайдеггера "мрачной", "пессимистичной". Но дело в том, что речь здесь идет о разных аспектах хайдеггеровской фундаментальной онтологии: для Бердяева и Франка она антропологически мрачна, для Койре же – онтологически оптимистична. "О сущности истины" же этот оптимизм снимает: "Древняя мечта философии $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ остается недостижимой" [Там же].

Также Койре критикует заявление Хайдеггера о том, что истина конституируется как история истины. По Хайдеггеру истина возникает с первым вопросом о ней: человек перестает быть просто более разумным и приспособленным животным среди других животных, выражаясь гегелевским языком, начинает совершенно по-иному относиться к своей природности (в том числе и к смертности). Койре считает, что это место

в философии Хайдеггера совершенно не совместимо с ее индивидуалистичностью. Dasein в своем бытии к смерти абсолютно одиноко, те же модальности, которые отвечают за общение людей друг с другом относятся к сфере неподлинного бытия. "Ибо речью подлинного существа является молчание. Или поэзия" [Там же]. И тут-то Койре делает свое замечание: "История не является ни молчанием, ни поэзией. История не является даже речью. История – это диалог" [Там же].

В целом, комментарий Койре оставляет впечатление, что Александр Вольфович "ставит крест" на философии Хайдеггера: поиск истины путем аналитики Dasein невозможен. У читателя, знакомого с основными работами Хайдеггера возникает вопрос: был ли знаком Койре с книгой "Исток художественного творения" (вышедшей, кстати, несколькими годами раньше, чем статья "О сущности истины"), в которой Хайдеггер делает художественное творение (и еще уже – поэзию) средством раскрытия истины (не отказываясь, впрочем, от идея одновременно-го раскрытия и сокрытия). Как мы уже увидели выше, Койре упоминает поэзию как "истинную речь". Почему же тогда он пытается проследить эволюцию взглядов на примере статьи "О сущности истины" (не самой, на наш взгляд, показательной и написанной до "поворота")? Койре не мог не знать, что статья эта – материал лекции 1930 года. Со времени первой публикации "Бытия и времени" прошло три года. Можно ли говорить о существенной эволюции взглядов немецкого философа?

А. А. Бабаши, студ., КНУТШ, Київ
anastasiababash@ukr.net

ДОСЛІДЖЕННЯ КІНОМИСТЕЦТВА ЧЕСЬКИМИ ФІЛОСОФАМИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Кіномистецтво цікавило дослідників різних галузей знань з часу своєї появи, тому не дивно, що в Чехії, де історія розвитку кіно розпочалася майже одразу зі світовою, існує ціла плеяда філософів та дослідників, які займалися цією проблематикою. Так, серед них зазвичай називають Йозефа та Карела Чапека, Яна Мукаржовського, Карела Тейге, Яна Кучера та ін. Примітно, що у 2008 році чеською мовою вийшла збірка "Кіно усіх часів: Антологія чеської теорії та критики кіно 1904–1950 років", де були структуровані дослідження чеських мислителів за певними темами. У ній було виокремлено 6 частин: у першій – розкриваються проблеми психології та педагогіки сприйняття, у другій – фільми, висвітлені як певні поетичні механізми, в третій – кіно розглядається як засіб ідеологічної боротьби, в четвертій – надано увагу музичальності фільмів та пластичності слова, в п'ятій – представлені творчі альтернативи у кінематографі (альтернативне кіно, синтез кіно- та артмистецтва та ін.), і, нарешті, в шостій – подані дослідження Празького Лінгвістичного Кола щодо естетики кіно [Stále kinema. Antologie českého myšlení o filmu.

1904–1950 / Eds. P. Szczepanik and J. Anděl. – Praha : Národní filmový archiv, 2008]. У тому ж році дана антологія була надрукована англійською мовою, при чому половина текстів була вперше перекладена для іноземного читача [Cinema All the Time. An Anthology of Czech Film Theory and Criticism, 1908–1939 / Eds. J. Anděl and P. Szczepanik. – Prague : National Film Archive ; Ann Arbor : Michigan Slavic Publications, 2008].

Однією з перших фундаментальних праць з дослідження кіномистецтва вважається стаття Карела Чапека "Стиль кінематографу" (чес. "Styl kinematografu", 1913), де він класифікує жанри і стилістичні тенденції кіно, дає критичну оцінку та стверджує, що кіно має зберегти свій принципово візуальний характер. К. Чапек вважає, що в майбутньому мова кіно буде провідною темою досліджень, а фільми стануть самостійною та оригінальною формою мистецтва. Окрім цього, він приймає актуальну на той час ідею "інтенсивного реалізму" кіно, яку поєднує з принципом розриву, коли глядач бачить реальність з різних точок і відстаней. Таким чином, досягається більш інтенсивне сприйняття та інтерес до реальності кіно, а ніж справжньої реальності, де монтаж різних точок зору є, звичайно, неможливим. Водночас, К. Чапека цікавить процес кіновиробництва, який в загальних рисах він розкриває у роботі "Як робиться кіно" [Чапек К. Как делается кино [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.biblion.mobi/archive/authors/ch/chapek/film.html>].

Інтерес до проблематики кіно властивий і для його брата, Йозефа Чапека, у співавторстві з яким вони написали статтю "Кіно" (чес. "Film", 1918), в якій дається короткий огляд різних національних стилів кіно, а також бачення можливого розвитку чеського кінематографу. Пізніше цю статтю Й. Чапек включив до своєї книги "Найскромніше мистецтво" (чес. "Nejskromnější Umění", 1920), яка також містить роздуми щодо фотографії і міського фольклору. Дослідження кіно, здійснені братами Чапеками, мали вплив на їхню літературну творчість. Наприклад, творчість К. Чапека проникнута мотивами необхідності прогресу техніки, але і страху перед ним. [Karel Čapek [Електронний ресурс] // Slovník českých filosofů. – Режим доступу: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet>].

Послідовником ідей братів Чапеків став Карел Тейге, який у статті "Фото, кіно, фільм" (чес. "Foto kino film", 1922) стверджував, що фотографія та кіно – це найбільш прогресивні види мистецтва. Окрім цього, він підтримував думку, що кіно – це синтез мистецтв, який долає кордони спілкування і є міжнародним. Він вважав, що у майбутньому фільм стане моделлю для інших видів художньої творчості і розвине нову ідею мистецтва. К. Тейге узагальнив ідеї, які лунали в той час, хоча і не запропонував нічого нового. Він був більше теоретиком авангардної естетики та феноменології мистецтва, стверджуючи, що мистецтво – це не тільки питання естетики, воно є найважливішим фактором у духовному житті людини, що веде до її повного звільнення та трансформації. [Karel Teige [Електронний ресурс] // Slovník českých filosofů. – Режим доступу: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet>].

Говорячи про естетку кіно, не можна не згадати Яна Мукаржовського, який був провідною фігурою у Празькому Лінгвістичному Колі. Він займався семіотикою мистецтва і створив оригінальну структуралістську теорію кіно та театру. Так, у своїй статті "До питання про естетику кіно" (чесь. "K estetice filmu", 1933) [Мукаржовский Я. К вопросу об эстетике кино // Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. – М. : Искусство, 1994. – С. 396–410], яка близька до ідей К. Чапека, К. Тейге та ін., він визначає кінематографічний простір як певне семіотичне ціле, в якому зміна крупних та віддалених планів, закадровий звук та ін. є певними знаками, що якраз і забезпечують цю єдність. За тим же принципом розвивається й історія фільму, але історія та простір кіно створюють дві різні семантики, які працюють одночасно. Зазвичай, простір підпорядкований історії, але можливі випадки, коли ця ієрархія може бути скасована (він наводить приклад стрічки "Людина з кіноапаратом" Д. Вертова).

У статті "Час у кіно" (чесь. "Čas ve filmu", 1933) [Мукаржовский Я. Время в кино. // Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. – С. 410–420] Я. Мукаржовський спочатку розрізняє дві часові послідовності – час дії фільму і час глядача – і вказує на їх різні пропорції в межах драми та оповідання. У драмі ці два часи поєднані, а в оповіданні розділені, відбуваються послідовно, дозволяючи тим самим подання різних часових рівнів (майбутнього, минулого, спогадів і т.д.) Але кінематографічний час знаходиться між цими двома полюсами: з одного боку він несе певні риси оповідного часу (наприклад, спогади та ін.), з іншого боку, вони є нерозривними, як у драмі. Тому "кінематографічний час – більш складна конструкція, а ніж час оповідання та драми", "у кіно три рівні часу: дія, що відбувається в минулому; "зображувальний час", який відбувається в теперішньому, і час суб'єкта, який здійснюється паралельно цим двом" [Там же. – С. 417]. Таким чином, Я. Мукаржовський довів існування естетики кіно як самостійної дисципліни, яка досліджує естетичні норми у мистецтві кіно, особливо етики плівкового матеріалу і засобів вираження [Jan Mukařovský [Електронний ресурс] // Slovník českých filosofů. – Режим доступу: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet>].

Отже, історія осмислення кіномистецтва в Чехії має потужне філософське підґрунтя. Дослідження кіно тривають і в наш час, але вивчення праць засновників, які обґрунтували головні поняття та концепції, проголосили основні принципи, є актуальними і сьогодні.

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

ПАЦИФІЗМ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ БЕРТРАНА РАССЕЛА

У власній "Автобіографії" Б. Рассел пише, що в 1901 році в його поглядах відбувся значний злам. Він зі своєю дружиною Еліс та сім'єю Уайтхедів жили в домі професора в Даунінг-коледжі. Дружина Уайтхеда

сильно хворіла, і під час одного з її приступів, Рассел зрозумів, наскільки самотньою і слабкою є людина перед світом, перед своїм життям. "За якихось п'ять хвилин я встиг зрозуміти приблизно наступне: людська самотність нестерпна; ніщо не може крізь неї прорватися, крім любові, того найвищого напруження, яке проповідують релігійні вчителі; все, що йде не від неї, або приносить шкоду, або, в кращому випадку, не допомагає; значить, війни марні; закриті школи огидні; від застосування сили треба відмовитися; а відносини між людьми потрібно будувати так, щоб проникнути в саму серцевину людської самотності і звернутися до неї" [*Russell B. Autobiography* : in 3 vols. – London ; Allen & Unwin, 1967–1969].

Р. Монк у праці "Бертран Рассел 1921–1970: привид безумства" зазначає: "Рассел любив говорити, що його життя до 1910 та після 1914 різко розділилось на дві частини, як життя Фауста до та після того, як той зустрів Мефистофеля. Перша світова війна, як говорить Рассел, змінила все [*Monk R. Bertrand Russell: 1921–1970, The Ghost of Madness*. – 1st Free Press, 2000]. Бертран Рассел дотримувався позиції лібералізму, виступав активним пацифістом, котрий був проти війни та насильства. У 1925 році він підписав "Маніфест проти військової повинності". Філософ протистояв тим ідеям, які проповідували поглинання особистості чи то державою, чи то релігією чи будь-якою ідеологією. Рассел виступав проти фашизму і більшовизму в працях "Походження фашизму" (1935), "Сцилла і Харибда, або Комунізм і фашизм" (1939), в котрих він дав критичну оцінку діяльності Леніна, Сталіна, Муссоліні та Гітлера. Свого часу ліберальні та неортодоксальні погляди Рассела стали причиною заборони його викладацької діяльності в Сіті-коледжі в Нью-Йорку та в Кембріджському університеті. Наслідком підписання Маніфесту Рассела-Ейнштейна стала організація Пагуошського руху вчених. Після однієї з демонстрацій за заборону ядерної зброї Рассела ув'язнили на тиждень в Лондоні (у віці 89 років).

Звертаючись у лекціях, прочитаних у 1948 році до проблеми співвідношення влади та особистості, Рассел стверджує, що так, людина, як істота соціальна має природну необхідність до єднання з представниками свого виду. Далі, найсильнішою та найбільш довершеною соціальною групою він називає сім'ю. У сім'ї відбувся розподіл праці, при якому чоловік полював, а жінка залишалась берегти дім. Наступним етапом стало об'єднання родин в племена, що дало можливість зробити полювання більш ефективним та мати змогу захищатись від інших племен. Тобто людина жила в стані внутрішньої дружби та зовнішньої ворожнечі. Так, Рассел приходить до висновку, що людина з прадавніх часів жила в потребі відчувати єднання з представниками свого роду, племені, народу і вороже ставиться до чужих. На певному етапі розвитку цивілізації, як зазначає Рассел, з'являється новий принцип єднання: на зміну територіальному приходить релігійний. Єднання з іншими за віросповіданням поступово стало сильнішим. "В шістнадцятому столітті принцип єднання за віросповіданням переважив національний: англійські

католики єднались з Іспанією, французькі гугеноти – з Англією" [Russell B. Authority and the Individual. – The Bertrand Russell Peace Foundation Ltd., 2010]. Рассел розглядає індивідуальність, як таку, що має імпульси як до добра, так і до зла. З історії ми знаємо і тих людей, котрих можна назвати благодійниками людства, і тих, котрі завдали катастрофічних втрат своєю жагою влади. Також філософ наголошує на тваринному походженні людини, розпочинаючи четверту лекцію словами "людина відрізняється від інших тварин..." [Ibid]. Варто також наголосити на тому, що він ставить під сумнів саме поняття грошей, які створили глибоку прірву між людьми. Філософ переконаний що держава не може врегулювати конфлікт між керівництвом (капіталом) і працівником (працею) в інтересах суспільства. Жага до влади завжди приводила в історичному поступі до тиранії та жорстокості, а страх, глибокий, часто навіть мало усвідомлений, досі керує більшістю людських життів.

В інтерв'ю, даному в 1959 році, на тему "Фанатизм та терпимість" Бертран Рассел стверджує, що фанатизм завжди приводить до ненависті та ворожнечі між людьми. Під фанатизмом автор розуміє глибоку та безсумнівну переконаність в правильності певних поглядів і ненависть до тих, хто їх не розділяє. Наслідки фанатизму завжди катастрофічні, як приклад цього, філософ говорить про "Молот відьом", книгу, після написання якої фанатиками було вбито величезну кількість жінок, яких вважали відьмами.

Жага до любові та знання була основним двигуном в житті та філософуванні Б. Рассела. Проте він завжди пам'ятав, як пише в "Автобіографії" про "дітей, котрі страждали від голоду, про жертв катувань гнобителів, самотність, бідність, і біль. Я довго намагався зменшити кількість зла, але я не можу, і я страждаю від цього. Цьому було присвячене моє життя. Я виявив, що варто жити, і з задоволенням прожив би життя ще раз, якби мені дали шанс" [Russell B. Autobiography]. Після початку Першої світової війни Бертран Рассел, логік та математик, зосередився на публіцистичній діяльності, в якій він закликав до миру, розкривав сутність людини та критикував фанатизм, націоналізм, жорстокість тогочасних інтелектуалів і зайняв активну пацифістську позицію.

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

ІСТОРІЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ Ю. БОХЕНЬСЬКОГО

Сучасна філософія – явище складне й багатогранне. Її формування пов'язане із трансформаціями проблемного поля філософської рефлексії, із жанровими змінами філософського наративу, із розробкою нових підходів та методів філософських досліджень. Сучасна філософія представлена цілим спектром філософських шкіл, концепцій і напрямків, які розмірковуючи над актуальними проблемами часу, окреслюють нові орієнтири філософського мислення.

Впродовж XX ст. змінюється не лише філософія – істотної трансформації зазнає історія філософії, яка вважається однією з найбільш вагомих галузей філософського знання. Історико-філософська наука збагачується новими концепціями, що розробляються філософами, вчення яких стали невід'ємною складовою інтелектуального пейзажу сучасності. Авторами ґрунтовних історико-філософських досліджень стають Б. Рассел, К. Ясперс, Н. Аббаньяно, Л. Шестов, Ю. Бохеньський, Ф. Коплстон, Е. Жильсон, В. Татаркевич, Дж. Пассмор, Ж. Дельоз, Р. Рорті, П. Рікер та інші. Нове прочитання філософської спадщини уможлиблюють томістський, екзистенціалістський, аналітичний, марксистський, постмодерністський та інші підходи до історії філософії. Відповідно, історія сучасної філософії також вивчається з різних точок зору.

Осмилення філософської спадщини польського філософа Юзефа Бохеньського є одним із джерел для вивчення історії філософії XX століття. Доктор філософії і теології, визнаний фахівець у галузі філософії релігії, логіки та історії філософії, він, як прихильник курсу католицького оновлення, вважав, що завдання релігійної філософії полягає у переосмиленні головних положень релігії, які не можуть залишатись незмінним порівняно із попередніми століттями.

Концепція історико-філософського процесу XX ст. Ю. Бохеньського, представлена у книзі "Європейська філософія сучасності", ґрунтується на традиціях томізму. Намагаючись досягнути визначальні тенденції філософської думки першої половини XX ст., Бохеньський зосереджує увагу на проблемах онтології, антропології, етики та методології, обмежуючись переважно розглядом вчень англійських, французьких та німецьких філософів. Серед багатоманіття філософських шкіл та ідей, які представляють філософію в її академічному розумінні, Бохеньський виокремлює такі головні напрямки: емпіризм або філософія матерії (Рассел, неопозитивізм, діалектичний матеріалізм), ідеалізм або філософія ідеї (Кроچه, Брюнсвік, неокантіанство), філософія життя (Бергсон, прагматизм та берґсоніанство, історизм та німецька філософія життя), феноменологія або філософія сутності (Гуссерль, Шелер), філософія існування або екзистенціалізм (Гайдеґґер, Ясперс, Марсель, Сартр), метафізика або філософія буття (Гартман, Уайтхед, томізм).

Бохеньський класифікує філософські системи за їхнім змістом та за методом. Беручи за основу систематизації змістовний критерій, він виокремлює шість груп напрямків. До перших двох – належать ідеалізм та емпіризм, які продовжують, у першому випадку, філософію Канта і Гегеля, в другому – позитивізм. Натомість, філософія життя та філософія сутності (феноменологія), відмежовуються від цих напрямків. Своєрідність сучасності найповніше відображають філософія існування та новітня метафізика буття. Проте, жоден з існуючих філософських напрямків не може повністю ототожнюватись із "сучасною філософією". Розмаїття сучасної філософської думки неможливо схематизувати, адже філософія сучасності напрочуд багатоманітна. Обриси сучасного мислення, на

думку Бохеньського, характеризуються такими спільними рисами, як анти-позитивістська установка, аналіз (філософи сучасності займаються насамперед аналізом, використовуючи нові, особливо точні методи), реалізм (визнання здатності людини до безпосереднього схоплення буття), плюралізм (відмова від ідеалістичного та матеріалістичного монізму XIX ст.), актуалізм (заперечення існування субстанції), персоналізм (зацікавленням людською особистістю). Найважливішою рисою сучасної філософії у її радикальному протиставленні минулому є те, що ця філософія більше наближена до дійсного людського буття, ніж її попередниці. При цьому філософи все частіше поєднують різні підходи та методи.

Домінуючими напрямками сучасної європейської філософії Бохеньський вважає нову онтологію, екзистенціалізм, феноменологію та неопозитивізм. Відзначаючи новизну екзистенціалізму та оригінальність ідей неопозитивізму, принципово нову якість філософських досліджень він вбачає насамперед у метафізиці, яка в XIX ст. була лише другорядним напрямком, а вже у XX ст. – перетворюється на одне з цільних вчень нової епохи і є її типовою формою вираження. Нова метафізика – це філософія конкретного буття та особистості, вона є найвищою і сучасною формою раціональної філософії. Виходячи з цього, Бохеньський створює перелік головних напрямків сучасного філософування, в якому метафізика та філософія існування посідають перше місце, філософія життя та феноменологія – друге, третє місце він відводить філософії матерії, останнє – ідеалізму. Таким чином послідовність розташування напрямків відповідає їхній пізнавальній та культурній значущості. З точки зору Бохеньського, найбільший вплив на філософію першої половини XX ст., що визначалась інтересом до людини та поверненням до спекулятивно-метафізичних побудов, мали Берґсон та Гуссерль.

"Європейська філософія сучасності" Ю. Бохеньського – це спроба визначити головні риси й окреслити інтенції філософії XX ст. Проте мета книги, за твердженням самого автора, – зацікавити читача і спонукати його до вивчення праць сучасних мислителів.

У. Р. Винник, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ulya_s18@mail.ru

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ ТЛУМАЧЕННЯ ТЕХНІКИ

Середина XX – початок XXI століття характеризуються небувалим розвитком техніки, який значною мірою вплинув на прискорення історичного процесу, спричинив різке посилення соціальної динаміки. Сьогодні техніка пронизує практично всі сфери життя сучасної людини, тому феномен техніки в розвитку людства гостро привертає увагу філософів.

Як відомо, поняття "техніка" утворилося від грецького "техне", що означало "майстерність", "мистецтво", "вміння", "спритність". Його почали вживати в античну епоху, а сферою його визначення було ремесло і

мистецтво. В сучасній філософській літературі поняття техніки в широкому значенні тлумачиться як сукупність пристроїв і засобів, що матеріалізують знання; особливе самостійне динамічне середовище, яке складається з артефактів, створених людиною для подолання власної фізичної недосконалості та для панування не тільки над природою, але й над сферою людського життя. Крім широкого трактування техніки зустрічається й вузька, одностороння інтерпретація даного поняття, а саме: техніка як діяльність, спрямована на користь, посередник між людиною і природою, інструмент та техніка як прикладне природознавство, мистецтво, знання, творчість, комунікація.

Проблема визначень поняття "техніка" в тому, що кожне з них неповністю, не зовсім точно виражає його зміст, виділяючи один з його аспектів. Саме тому сьогодні науковці ведуть мову про те, що техніка – це не поняття, а концепт.

Щодо тлумачення поняття "техніка" представниками екзистенціальної філософії (М. Бердяєв, М. Гайдеґґер, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет тощо поставили питання статусу, генезису, сутності, характеристик, перспектив техніки), то вона визначається дещо інакше, ніж запропоновано вище, адже екзистенціалісти висвітлюють поняття техніки у тісному зв'язку з людиною.

Згідно з думкою М. Бердяєва техніка включає в себе:

- 1) матеріальні об'єкти, духовні, інтелектуальні та моральні явища;
- 2) засіб, знаряддя;
- 3) вміння (здатність виробляти і володіти), методи якого є зовнішніми

ми щодо мети.

Х. Ортега-і-Гассет визначав техніку, як:

- 1) реакцію людини на природу чи обставини, в результаті якої між природою, середовищем та людиною виникає певний посередник – надприрода чи нова природа, надбудована над першою;
- 2) зміну чи перетворення тієї природи, яка робить людину залежною;
- 3) виробництво надлишкового.

К. Ясперс розумів техніку як:

- 1) сукупність дій знаючої людини, направлених на панування над природою;
- 2) засіб;
- 3) будь-яке оперування матеріалами та силами природи для отримання корисних речей і ефектів;
- 4) сукупність відкритих людиною прийомів і дій, які можна потім повторити у будь-якій кількості.

Філософ вів мову і про "демонізм" техніки, розуміючи під ним "дещо, створене людьми, але створене ними ненавмисно; дещо таке, що пригнічує, здійснює вплив на все їх існування, що протистоїть їм, не досягнуте ними, що немовби відбувається на задньому плані, нерозкриті" [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С. 137. – (Мыслители XX в.)].

На думку М. Гайдеггера, техніка – це:

- 1) найважливіший спосіб виявлення глибинних властивостей буття;
- 2) спосіб конструювання світу та розкриття "потаємного";
- 3) спосіб пізнання;
- 4) спосіб самореалізації людства;
- 5) форма виявлення істини.

"Сутність техніки розташована в області, де мають місце відкриття і його непотаємність, де збувається істина" [Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. – М., 1993. – С. 225].

Таким чином, в той час, як М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет вважали техніку нейтральним засобом, інструментом, способом боротьби за існування, свого роду "інстинктом" людини, а К. Ясперс вів мову і про "демонію" техніки, то М. Гайдеггер критикував такий підхід і вважав "інструментально-антропологічну" інтерпретацію техніки недостатньою в розумінні сутності даного поняття (хоча й визнавав подібне тлумачення техніки як засобу, інструменту "формально вірним"), тому надав техніці самостійного онтологічного статусу – форми виявлення істини, що проявляється через людину. Тому чи не вперше в історії філософії можна виділити формування концептуального бачення людиновимірною підходу до техніки саме у поглядах представників екзистенціальної філософії.

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

ВПЛИВ ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА НА ФОРМУВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ПСИХОАНАЛІЗУ Л. БІНСВАНГЕРА

Видатний психоаналітик Л. Бінсвангер, пропагуючи доволі революційний та суперечливий на той час метод З. Фрейда, прийшов у своїх пошуках до його екзистенціального тлумачення. Співвідносячи свою практику роботи з хворими пацієнтами із досвідом засновника психоаналізу, Бінсвангер критикує нетеоретичний, конструктивістський підхід до людини в його роботах, акцентуючи увагу на надмірному редукціонізмі та відсутності належного, глибинного та повного обґрунтування людської поведінки, яка б розглядалася в цілому. Таким чином, сутнісні можливості людського існування перетворюються у такий теорії на генетичний процес розвитку, а людина постає в образі сенсуалістично-гедоністичної істоти, людина – Homo Natura. Дані реальності хворого зводяться Фрейдом до минулого пацієнта, до витісненого, несвідомого. Можна згадати випадок лікування Е.Вест, коли два консультуючих її психоаналітики, притримуючись формули інстинктивності, впустили у її сновидінні мотиви смерті та відродження-іншим, тобто не взятим до уваги був сам рух за межі суцього, де з'являється абсолютна грань біологічного принципу задоволення бажання.

Немає такої реальності, яка була б однаковою для всіх. Світ невротика, хворого шизофренією чи страждаючого на маніакально-депресив-

ний синдром – це завжди осмислений світ, навіть якщо в ньому відсутні ті смисли, якими оперуємо ми. Тому і мету психіатра Л.Бінсвангер вбачає у тому, щоб зрозуміти цей даний, завжди власний у відношенні до пацієнта світ. Повертаючись до питання сновидінь, варто зазначити, що інтерпретуватися повинен завжди явний зміст, сні не обов'язково є здійсненням бажань, у них присутня така ж кількість активності, як і наяву. Психоаналіз, таким чином, обмежує екзистенцію, забуває про її витoki, абстрагується від деяких її можливих проєктів, завжди працює з якоюсь її частиною.

Доречно згадати, що Л. Бінсвангер переважно мав справу не з невротиками, а з хворими на маніакально-депресивний психоз та шизофренію. Невроз відзначається повільним перетіканням та лікуванням хвороби, тим, що людина сама перегороджує собі шлях можливості до покращення. В той час як МДП проявляється у виді раптових депресивних і маніакальних фаз, в проміжку між якими – здоровий період. Під час шизофренії у людини виникає складність з мисленнєвими процесами, які призводять до галюцинацій, нав'язливих ідей, незвичайної поведінки. Тобто багатоманіття проявів останніх набагато ширше і непередбачуваніше, ланка проявів часто не логічна, а її складові – взаємосуперечливі.

Хоча Фройд і критикував Бінсвангера, обидва вчених все ж підтримували товариські стосунки впродовж усього життя. В одному з листів психоаналітик запитав останнього, яким чином той зможе обійтись без несвідомого, спитавши: "Неужто философический бес держит Вас в своих когтях?" [*Бінсвангер Л. Бытие-в-мире. – М. : Логос, 1992. – С. 195*]. Філософія М. Гайдеггера і справді міцно заповонила розум Бінсвангера. "Хайдеггер вручає психіатру ключ, при помощи которого он может, не будучи связанным предубеждениями какой-либо научной теории, установить и описать исследуемые им феномены в полном их феноменальном содержании и соответствующем контексте" [*Бінсвангер Л. Бытие-в-мире. – М. : Ювента, 1999. – С. 206*].

Бінсвангер вимагає психіатричного розгляду людини в єдності зі світом людини. Таким чином, вчений будує свою концепцію на основі двох тез Гайдеггера: 1) буття людини як Dasein є буття-в-світі; 2) становлення особистості є трансценденція, переборення світу, здатність, яка закорінена в сутності часу, в його саморозкриванні в теперішньому, минулому і майбутньому. Водночас Бінсвангер критикує Гайдеггерове поняття "турбота". Буття-в-світі як безпосереднє буття мене самого і є турбота у Гайдеггера в сенсі буття перед-світом. На противагу цьому Бінсвангер окреслює буття-в-світі нас самих як Любов. Тобто, одиничний модус людського існування залишається турботою, а дуальний і плюральний – постає у вигляді Любові.

Стосовно роботи М. Гайдеггера "Буття і час" Бінсвангер відзначав, що любов стоїть на холоді в цьому проєкті буття. Бінсвангер вважав Любов онтологічною протилежністю турботи, а трансценденцію інтерпретував не як надмірність турботи, а як надзвичайність любові. У людині

він вбачав момент вічного. Основою любові служить "буття-разом". Людина завоювала час, простір та історію, тому людська екзистенція виступає як спів-буттєвість в Любові. Навіть після смерті людина залишиться частиною цієї спів-буттєвості. У турботи відсутній такий аспект як вічність, адже вона проявляється в трансценденції уже наявного світу, в той час як любов – в трансценденції Турботи.

Важливо згадати і те, що "страх" і "трепет" для Бінсвангера зовсім не є єдиними екзистенціальними можливостями, завдяки яким несправжнє буття (Mansein) стає справжнім буттям (Selbstsein). Згідно з Бінсвангером, справжнє буття – це не Mansein і Selbstsein, а любляче буття-одне-з-одним.

У своїй доповіді в Швейцарському психіатричному товаристві у жовтні 1941 р., даючи відповідь на запитання, чим є Dasein-аналітичний напрямок в психіатрії, Бінсвангер зазначав, що головна заслуга Гайдеггера полягає в тому, що він виявив в існуванні фундаментальну структуру і представив в суттєвих її частинах, а саме структуру буття-в-світі. Бінсвангер запозичує у Гайдеггера інструмент, який він використовує для опису різних феноменологічно встановлюваних способів і структур буття-в-світі. Отже, Dasein-аналіз і є тим філософічним духом, який заповнює Бінсвангера, який дозволяє поглибити і розширити основоположні психоаналітичні поняття.

М. А. Волківський, студ., КНУТШ, Київ
Volkovski@meta.ua

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ЯРОСЛАВА СЕЙФЕРТА (1901–1945 рр.)

Ярослав Сейферт (1901–1986), один із найбільш відомих чеських діячів ХХ століття, перший і на сьогодні єдиний чеський лауреат Нобелівської премії з літератури (1984), присвоєної "за поезію, яка відрізняється свіжістю та багатою уявою і говорить про незалежність духу та різносторонність людини". Він займає унікальне місце в створенні чеського суспільства.

Актуальність даного дослідження визначається недостатньою вивченістю творчої спадщини Я. Сейферта. Поза пильною увагою залишається розгляд філософських поглядів Сейферта, як унікального явища для чеської філософії. Крім того, в останні роки складається вироблення оцінок, вільних від ідеологічної упередженості та відтворюється більш повна картина чеської літератури та філософії ХХ століття.

У 1929–1945 роках відбувається злам у житті Я. Сейферта і це стає етапом переходу поета до його філософської зрілості. Ця зміна відбувається не лише у поетичному житті Сейферта, а й у ставленні поета до тієї важкої ситуації, яка відбувається у країні на зламі 30-х рр. І саме тому, цей період вважається найбільш цікавим з точки зору філософії. Аналіз цього періоду в житті Сейферта дає змогу зрозуміти, які чинники вплинули на духовну картину його діяльності.

У своїй першій поетичній збірці – "На хвилях TSF" ("Na vlnách TSF") – поет змальовував власні враження від подорожі до Франції та Швейцарії. Збірка була виявом "нового епікурейства", як найменували філософський поетизм його головні теоретики К. Тейґе та В. Незвал [Шерлаимова С. А. Чешская поэзия XX века, 20–30 годов. – М. : Наука, 1973. – С. 80].

Для покоління молодих літераторів, війна стала головною темою творчості, тим найсильнішим враженням, яке залишає свій відбиток на все подальше життя.

В 1930 р. думки про війну все ще переслідують поета, вони не стали для нього минулим: "На вулиці будь-якого європейського міста, серед веселих дітей, крокуючих чоловіків, ритмічними кроками прогулюючись жінок та дівчат, ледве дихаючих стариків, ви вмиль почувєте швидкий, глухий стук протеза, майже непомітного під одягом. Це ті, хто багато років тому повернулися з поля бою, в свої рідні країни, заливши в землі окопів і в сотнях польових лазаретів руки та ноги... В ті воєнні роки, коли празькі вокзали були вщент забиті потягами Червоного Хреста, ми бачили, як із вокзальних залів виходили групи блідих від втоми солдат, в одних з яких замість руки лишився лише пустий рукав, у інших лише пуста штанина" [Právo lidu. – 1930. – 39. – Č. 25].

Для чеського народу Друга світова війна почалась в 1938 році. 30 вересня 1938 р. Франція, Великобританія, Німеччина та Італія підписали договір про передачу нацистській Німеччині прикордонної Судетської області, заселеною переважно німцями.

Реакцією Ярослава Сейферта на Мюнхенський договір стала поетична книга "Погасить світло" (Zhasnete svetla) (назву збірника сам поет пов'язував з гаслом, яке звучало в ті дні на празьких вулицях).

Поет шукає опору в великих діяннях минулого, в духовних поглядах народу та в рідному місті, його незгасаючій красі ("Прогулянка в листопаді"). Прага – це місто, яке слугувало для чеського народу втіленням його історії та державності. Як наголосив один із дослідників творчості Сейферта: "В своїй поезії він з часом зійде з жижківського пагорбу в ядро Праги, а звідти піде через Карлов міст до Граду, як до символу долі народу..." [Havel R. Mesto v slzách (doslov) // Seifert J. Čas plný písní. – Praha, 1990. – S. 260].

Пізніше, вже в шістдесяті роки, в передмові до збірки віршів чеських поетів про Прагу, Сейферт напише: "Вона завжди була головною сценою майже всіх великих подій нашої країни, як трагічних, так і радісних. Прага завжди залишалась тим містом, де вогонь вирував і яскраво горів. Вона завжди була скарбницею всього багатства народу. Вона була непорушною картиною нашої свободи. Часто вона була всім.

Ні вогонь, ні війни його не щадили. Але кризь руїни та попіл тут знову і знову продовжувала бити енергія народу. Напевне, про неї можна сказати: любили її сильніше, ніж інші великі міста. І сама ріка, яка несе свої води кризь місто, немов, своєю могутністю хоче затриматися під його стінами..." [Pešat Z. Seifert // Jak čist poesii. – Praha : Mladá fronta, 1969. – S. 210].

В 1940 році Ярослав Сейферт працював в видавництві "Дружествні праце", під його ім'ям публікували свої філософські статті та вірші ті, хто із-за расистських переслідувань не міг робити цього під власним ім'ям. В цей же час поет був редактором журналу "Панорама", а з 1940 по 1945 роки – щотижневої газети "Народні праце".

В роки окупації поет створив поетичні збірники "Віяло Божени Немцо-вої" (1940 р.), "Одягнена в світло" (1940 р.) та "Камінний міст" (1944 р.).

В Стокгольмі на церемонії вручення Нобелівській Премії 1984 року Ярослав Сейферт сказав: "Поезія та філософія не порушув жодних надлишкових балансів в культурі. Я визнаю, що в історії народів може бути час, або обставини, при яких навіть один єдиний вірш може висловити те, що відбувається у думках людей і точно висловити ті почуття, які їх переповнюють. Я визнаю, що поезія була, навіть у нас – особливо в періоди політичного гніту – заступником мови, вона була найкращим способом вираження того, чого не можна вимовити в будь-який інший формі. І тому таке домінуюче становище поезії в нашій країні вже давно, – тим більше, що я сам був народжений, щоб бути філософом і залишився ним на все життя" [From Les Prix Nobel. The Nobel Prizes 1984 / Editor Wilhelm Odelberg ; [Nobel Foundation]. – Stockholm, 1985. – P. 4–5].

К. В. Ворожихина, асп., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
x.vorozhikhina@gmail.com

БЕНЖАМЕН ФОНДАН: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОЭТ-ФИЛОСОФ

Бенжамен Фондан (1898–1944) был единственным учеником философа Льва Шестова. Их знакомство состоялось в Париже в 1924 году. Встреча с русским мыслителем оказалась значительным событием в его творческой эволюции. Фондан является автором поэм, философских работ, текстов, посвященных кинематографу и теории поэзии. Цель исследования – раскрыть основные аспекты творчества поэта-философа. Бенжамен Фондан (настоящее имя – Беньямен Векслер) родился в Румынии в городе Яссы. Барбу Фундяну (румынский псевдоним Фондана) считал себя поэтом и литературным критиком. Ранняя поэзия Фундяну имела буколический и экспрессионистский характер.

Фундяну, покинув Румынию и осев в Париже, становится Бенжаменом Фонданом. Главной философской работой Фондана является "Несчастное сознание" (1936), на написание и издание которой его вдохновил Шестов. Работа состоит из вступительной главы и восьми эссе, анализирующих идеи Ницше, Жида, Гуссерля, Бергсона, Фрейда, Хайдеггера, Кьеркегора и Шестова.

Человек, утверждает Фондан, как правило, недоволен собой, своей судьбой, он ощущает собственную незавершенность, внутренний разлад. Фрейд был одним из тех, кто подчеркивал оппозицию между инс-

тинком и знанием, между жизнью и свободой и – отказом и подчинением, в результате чего на уровне индивидуального сознания возникает "недовольство культурой". Этот конфликт является основой "кризиса", "растерянности" и "хаоса" нашей цивилизации. Несчастье у Фрейда названо принципом реальности, который, согласно Фондану, "завладел духом человека и не перестает им командовать" [*Fondane B. La conscience malheureuse. – Paris, 1979. – P. 4*]. Каждый из нас, считает Фондан, живет отчасти согласно принципу реальности, отчасти – принципу надежды. Что есть принцип реальности? Это страдание, а точнее согласие на него. Принцип надежды говорит нам о том, что страдание возможно отменить. Знание, которое дает нам интерпретацию нашего опыта, утверждает, что несчастье вечно, неустранимо. Символом несчастья человека – является *amor fati*, стоическая любовь к року, которая навязывает нам представление о том, что "мы должны любить несчастье, мы должны любить войну, мы должны любить смерть" [*ibid. – P. 52*]. Разум предлагает нам непротиворечивую теорию, и современный человек соглашается с ней, делает ее предметом своих убеждений, своей веры, в то время как теория – это всего лишь гипотеза, которую мы готовы принимать, либо отвергать по своему усмотрению.

Таким образом, также как и для Шестова центральную роль в философии и творчестве Фондана играет противопоставление Афин и Иерусалима, разума и веры (у Фондана понятие "веры" заменяется понятием "надежды"). Библейский миф о грехопадении Фондан истолковывает в духе Шестова: разум есть результат грехопадения, он противостоит жизни. Состояние сознания до грехопадения Фондан описывает в терминах антропологии Леви-Брюля как примитивное, пралогическое, которому чуждо представление о каузальности. Пралогическое сознание видит реальность такой, какая она есть – стихийной, хаотичной, фантастической; современное мышление создает непротиворечивую картину мира, которая не имеет никакого отношения к живой действительности. С точки зрения Фондана, реальность дана нам и как экзистенция, и как размышление о ней; как бесконечная возможность и как знание. При этом ни знание, ни экзистенция не могут устранить друг друга. Исходя из этого, Фондан подчеркивает, что истина этого мира предстает как конфликт, как противоречие; реальность дана нам в невозможности осмыслить ее. Двойственность сознания современного человека предстает как диалектика раба и господина. Фондан дает свою интерпретацию гегелевскому сюжету. Рабское сознание – это сознание, преклоняющееся перед данностью, перед принципом реальности, перед необходимостью.

По мнению Фондана, рациональная философия оказалась неспособна выразить проблему человеческого существования, поскольку она игнорирует вопрос о смысле человеческого страдания, волнующий человека больше других; или умозрительная философия утверждает, что

несчастье является неизбежным. Согласно Фондану традиционная философия совершила ряд ошибок. Первая и самая главная ошибка заключена в том, что философия принесла в жертву человека, который хочет быть, человеку, который хочет знать. Во-вторых, философия отождествила понимание реальности с природой реальности самой по себе. Следовательно, реальность – это то, что мы думаем о ней, а не то, что она есть. Необходима философия, которая сможет иметь дело с реальностью самой по себе. На смену традиционной философии должна прийти новая – экзистенциальная философия.

Задача экзистенциальной философии заключается в том, чтобы передать чистое переживание; у Фондана она сближается с поэзией. У переживания есть свой не-язык: крик, вопль, возглас. Иов воспринимается Фонданом как величайший поэт. Поэзия – это мольба, обращенная к трансценденции, это крик, уповающий на чудо. Крик – это единственное средство выражения, которое способно преодолеть несоответствие, разрыв между жизнью и мыслью.

Понимание Фонданом поэтического акта сводится к первобытному соучастию, сопереживанию реальности. Поэт может либо рационализировать объект, помещая его в свое сознание, идеализировать его, абстрагируясь от полноты его свойств и, тем самым, обедняя его; или же поэт может соучаствовать в его существовании. Если поэма является результатом процесса рациональной реконструкции, ее можно оценивать эстетически как произведение искусства. Но если поэт соучаствует, сочувствует объекту поэтического вдохновения, он разделяет с объектом его экзистенцию, сосуществует с ним. В этом случае интеллектуальный момент минимизируется, и поэзия проникается экзистенциальной ценностью объекта. Следовательно, истинная поэзия – это поэзия, ориентированная экзистенциально. Поэзия – это не реальность, не ее суррогат, а средство ее передачи – это "проводник реальности" [*Fondane B. Faux Traité d'esthétique. – Paris, 1980. – P. 78*]. Через чтение поэмы читатель соучаствует в экзистенциальном опыте поэта.

"Улисс" (1933) и "Титаник" (1937) – поэтические сборники Фондана. Основная тема его поэм – это странствие, ссылка, гонение; они объединены переживаниями страха, боли и отчаяния. С одной стороны, поэтическое воображение трансформирует реальность в галлюцинацию, иллюзию, то есть происходит интериоризация внешнего; с другой – экстериоризируется психологическая реакция. Так, в "Улиссе" и "Титанике" мы видим тонкую игру между физической и психической реальностями, грань между внутренней и внешней реальностью практически стирается. Согласно Фондану, поэзия – это "утверждение реальности" [*ibid. – P. 94*]; поэтический акт жизненно, экзистенциально необходим – без поэзии человек утрачивает действительность. Поэма оказывается средством передачи опыта переживания реальности; она не имеет эстетической ценности, только экзистенциальную.

**ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПОИСКИ СМЫСЛА ЖИЗНИ
Л. Н. ТОЛСТОГО ("ИСПОВЕДЬ")**

Жанр литературной исповеди является синтезом и пересечением двух более древних жанров: религиозной исповеди и автобиографии. Литературная исповедь – это не только (и не столько) пересказ прожитой жизни, это оценочный взгляд назад, описание и анализ собственного внутреннего мира, часто с элементами покаяния, а иногда – гордости и удовлетворения. Возникновением этого жанра мы обязаны Блаженному Августину, "Исповедь" которого стала первым произведением, отображающим внутренний мир автора. Но также следует отметить, что "Исповедь" Августина содержала в себе богословское осмысление, тот аспект, который не будет проявлен у последующих представителей жанра. Впоследствии, к исповедальному жанру будут обращаться представители различных литературных школ и философских течений.

Выдающиеся русские писатели – философы (Н. Гоголь, Ф. Достоевский) использовали этот жанр от своего лица и от лица своих героев, однако в историю русской философской мысли жанр исповеди вошел, в первую очередь, благодаря писателю и философу Л. Толстому. В работе "Исповедь" (1879) он излагает свое отношение к религии, раскрывает свои мучительные сомнения в истинности церковности, в которой обнаружил и ложное, и истинное начало, размышляет над философско-религиозными проблемами, пытается постичь смысл человеческого бытия. Будучи крещенным и воспитанным в православной вере, Толстой, по собственному признанию, с детства испытывал смутную неудовлетворенность учением, а в молодости и вовсе утратил веру в то, чему его учили в лоне церкви. Он пришел к выводу, что люди живут на основании начал, ничего общего с верой не имеющих. Верование – внешнее, по отношению к жизни, явление. По делам человеческим нельзя узнать верующий он, или нет. Если и есть некоторые различия в поведении, то уж никак не в пользу первых.

Много читая и размышляя, Толстой пришел к выводу, что единственной его верой стала вера в совершенствование, которое, однако, позже переросло в желание превосходства над другими людьми. Сойдясь с писателями, он проникся новой верой, верой в призвание людей искусства (художников, поэтов) учить остальных (чему учить – не суть важно, так как художник и поэт учат бессознательно), верой в прогресс, вообще развитие:

"«Всё развивается, и я развиваюсь; а зачем это я развиваюсь вместе со всеми, это видно будет». Так бы я тогда должен был формулировать свою веру" [Толстой Л. Н. О жизни. Афоризмы и избранные мысли Л. Н. Толстого, собранные Л. П. Никифоровым. Исповедь. – М. : АСТ :

Астрель, 2011. – С. 313]. Но и такая вера не дала ему ни покоя, ни удовлетворения. После счастливой женитьбы семейная жизнь заняла все его внимание, и на долгое время смыслом жизни для него стало семейное счастье и благополучие. Однако, по прошествии многих лет, его мыслями стали овладевать вопросы о целесообразности такого образа жизни: "Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?" [Там же. – С. 323]. В поисках этого смысла, Толстой обратился к наукам опытным и умозрительным (метафизике). Исследуя опытные науки, он не обнаружил сколько-нибудь удобоваримого ответа, в отношении же метафизики, он отмечает, что ее задача состоит лишь в том, чтобы чётко поставить этот вопрос. И поскольку все, кто искал ответ на этот вопрос до Толстого, также его не обнаружили, он приходит к выводу, что наша жизнь конечного смысла не имеет.

Толстой, таким образом, находит четыре выхода из той ситуации, в которой оказались люди (в частности люди его круга): первый выход – неведение (незнание и непонимание бессмысленности жизни), второй – выход эпикурейства (зная о "безнадёжности" жизни, "пользоваться теми благами, какие есть"), третий – выход силы и энергии (самоубийство), четвёртый – выход слабости (продолжать жизнь, зная, что ничего из неё не выйдет). То, что Толстой не осмелился воспользоваться третьим выходом, хотя много о нем размышлял, а предпочёл ему четвертый, свидетельствует о том, что ему не давали покоя глубинные сомнения, мысли, что, быть может, он в своих размышлениях допустил ошибку. И вопрос этот звучал так: "Какой же смысл придают и придавали своей жизни все миллиарды жившие и живущие на свете?" [Там же. – С. 342]. Поиск ответа на этот вопрос, для Толстого, не был сопряжен только с размышлениями – одновременно происходил и некий душевный процесс, некое мучение, не дававшее ему покоя. Это мучение он позже охарактеризует как искание Бога. Это искание и вернуло его вновь к религии (которую он в молодости отбросил за ненадобностью), поскольку определение смысла нашей конечной жизни он стал видеть единственно в бесконечном – в Боге. Таким образом, он приходит к выводу, что человек истинно живёт только когда ищет Его. Знать Бога и жить – суть одно и то же.

Поскольку учения православных людей высшего общества Толстого не удовлетворяло, он обратился к вероучению простых людей, для которых вера была способом жизни, тогда как жизнь людей его круга противоречила их собственной вере. "...если думать и говорить о жизни человечества, то надо говорить и думать о жизни человечества, а не о жизни нескольких паразитов жизни" [Там же. – С. 354]. Смысл жизни, по мнению Толстого, русский народ черпал из самого вероучения, однако само православие не было лишено многих изъянов. Разум и душа Толстого не могли спокойно воспринимать некоторые обряды, находя их абсурдными. Но что самое главное, рассматривая отсутствие единства в христианской вере, Толстой задается вопросом: как вера может считаться истинной, если она разрушает то, что сама должна привнести в этот мир, а именно

– всеобщую любовь, когда в церквях молятся за уничтожение врагов, объясняя эти поступки делами, вытекающими из веры? Человек, ищущий истинной веры и воли к жизни, не может полностью довериться такой церкви. Стало несомненным то, что помимо истины, в учении присутствует и ложь, и Толстой своей последующей целью выбирает их поиск и разделение друг от друга, т.е. создание новой веры.

Философско-религиозные искания Льва Толстого, на момент написания "Исповеди", состояли в убеждении, что смысл человеческой жизни – это вера, причём вера абсолютно разнообразная. Ведь все наши ожидания, желания, мечты, надежды сопряжены с верой во что-либо: в Бога, в счастливое будущее, в собственные силы. Толстой считал, что само наличие веры имеет абсолютную важность. Необходимо всегда верить, но объект веры, Бог, должен быть "подвергнут пересмотру", все ложное должно быть устранено. Без веры человеческое существование становится бессмысленным.

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

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЗМІСТУ ІРОНІЇ В НЕКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

В епоху класичного раціоналізму розум був загальнокультурною очевидністю (Н. Автономова), але він втрачає свій авторитет за доби Модернізму, що спричиняє трансформацію картини світу. Тепер він тлумачиться не як центрована система, завжди тотожна сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту. При такому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, інструментом, який має не логічний, цілераціональний, а скоріш естетичний характер. Вона створює та заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму до абсурду інтеракції атомарних фактів.

У класичному стилі філософування іронія вказувала на щось приховане, на розрив ідеалу та дійсності, предмета та поняття, тоді як некласичний підхід викриває приховане, все оголює, допомагає заглибитися розумом буття у неопосередковане, здійснює "життєвий порив". Л. Вітгенштайн претендує на пізнання не "істинного знання", а "істинної конкретності", іронія має не втручатися у правила функціонування мови, а репрезентувати їх; Х. Ортеґа-і-Гассет вказує на виникнення "зухвалої іронії" Дона Хуана, яка розкриває "норму повноти життя"; Т. Манн протиставляє розуму "іронію серця", що обходить романтичний суб'єктивізм і відтворює "гуманістичну цілісність людини".

Постмодернізм, у зрізі нашого дослідження, визначається як відмова від будь-яких "метанаративів" (Ж.-Ф. Ліотар), нейтралізація усіх цінностей (П. Козловський). Постмодерн переосмислює відношення до класи-

ки, яке панувало за доби Модернізму: воно є не класичним і не абсолютно негативним, а вільним, іронічним (Г. Гадамер, Р. Рорті). Принципова різниця Модернізму та Постмодернізму полягає у радикальній відмові від виключності, на яку ще претендував перший. Тому, якщо у Модернізмі іронія заперечувала авторитет розуму з позиції існування людини, "норми повноти життя" (Х. Ортеґа-і-Гассет), то у Постмодернізмі іронія наближається до "пастиша" (Ф. Джеймисон) – не легітимізує жодної норми, а отже, і не є інструментом девіації. У суспільстві "надлишку смислів" та "дефіциту авторитетів" (Ж. Бодрійар) іронія наразі стає не засобом піднесення над дійсністю за допомогою рефлексивних (класичний ідеал раціональності) чи естетичних (романтизм або Модернізм) зусиль, а є способом уникнення будь-якої визначеності, заперечення абсолютизації будь-якої норми (раціональної чи ірраціональної), стає репрезентацією принципової, навіть методологічної аномії соціального та духовного.

Іронія стає глибинною цитатою, що презентує інтертекстуальність культури, але заперечує можливість доведення автентичності в онтологічному вимірі або оригінальності у творчому сенсі. За умов "індивідуальної та колективної кризи ідентичності" (В. Хьосле) "смерть автора" (Р. Барт), так само як і "вкрадений об'єкт" (Ван ден Хевель) розчиняють будь-яку визначеність та самототожність у нескінченності зміни масок, які приходять людину, та знаків, які симулюють речі. Глобальна семіотизація культури сприяє визначенню іронізму як "іронічний код" Р. Барта, "єдиної духовної форми сучасного світу" у Ж. Бодрійара, "пастиша" у Ф. Джеймисона, "подвійного кодування" у Ч. Дженкса, "ліберального іронізму" Р. Рорті, "метамовної гри, переказу у квадраті" у У. Еко тощо. Свобода нарацій та інтерпретацій підкреслює терапевтичну, а не руйнівну роль іронії у філософському дискурсі Постмодернізму. "Суспільство видовищності" відкидає можливість будь-якої ортодоксії та постулює "анархічний методологізм" (П. Фейєрабенд) й "іронічну терпимість" (Р. Рорті).

Д. Г. Герасименко, студ., КНУТШ, Київ
dashtka789@ukr.net

МІСЦЕ ТАЛМУДИЧНОЇ ПАРАДИГМИ МИСЛЕННЯ В ДІАЛОГІЗМІ Е. ЛЕВІНАСА

Досить розхожою серед дослідницьких кіл є думка щодо виключно іудаїстичного забарвлення філософії Е. Левінаса. Однак більш детальне заглиблення у специфіку його філософування доводить, що це не зовсім відповідає дійсності. Тому подібне визначення не видається цілком можливим, а якщо і подібні спроби дійсно мають місце бути, сміливо можна апелювати до їх односторонності й невичерпності. Що правда, як зазнає А. Ямпольська у рецензії перекладу Е. Левінаса "Час та інший. Гуманізм іншого" А. В. Парибком, зі вступною статтю В. Г. Беневича, подекуди врахування релігійного контексту філософських поглядів ав-

тора призводить до викривлення інтерпретаторами смислу тексту [Ямпольская А. Левинас между прочим // Логос. – 2000. – № 2. – С. 197–202]. Подібне відбувається через намагання прирівняти певні аспекти іудейського вчення з православним. Для прикладу А. Ямпольська наводить поняття "гіпостазису", що в Е. Левінаса тлумачиться як спосіб існування Я в Іншому. Натомість В. Г. Беневич співставляючи "гіпостазис" з феноменом, який у православ'ї має назву "іпостась", припускається помилки, адже від так виходить, що стосунки Я та Іншого взаємообернені [Э. Левинас: путь к Другому // Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – 239 с.] Проте в Е. Левінаса не йдеться про зворотність, а, навпаки, підкреслюється асиметричність стосунку Я та Іншого. Без іншого Я не має сенсу, воно не існує без нього, проте це ще не свідчить, що Інший не може здійснювати акт існування незалежно від Я. На даному прикладі наглядно можемо бачити наскільки важливим у дослідженні філософської спадщини Е. Левінаса є відшукування саме автентичного розуміння іудейської доктрини, що керувало мислителем. У своїй невеличкій праці "Е. Левинас: Талмудична екзегеза Святого Письма" А. Ямпольська торкається теми нескінченної суперечки коментаторів одкровення, що врешті решт стає основою розуміння талмудичних текстів [Ямпольская А. Э. Левинас: Талмудический экзегезис священного писания [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://krotov.info/library/12_l/ev/inas.htm]. Фактично так само і виявлення сутності Я, його опредметнення відбувається в умовах постійної взаємодії з іншим. Суперечка сприймається в талмудичній парадигмі як об'єднуючий чинник для самих її учасників, а не як те, що здатне їх роз'єднати і таким чином нашкодити виявленню істини одкровення. Кожен із учасників суперечки володіє частковою істиною, відтак лише їх взаємодія здатна відкрити їм шлях до істини. Дещо подібне відбувається із Я, яке стає можливим у безкінечній взаємодії з Іншим, кожен акт якої (взаємодії) спрямований на підкріплення акту існування Я, і знаходження ним свого "обличчя" в Іншому. "В ході суперечки з'являється сенс інтерпретованого шматка тексту" [Там же]. Варто зазначити, що дослідниця послуговується великою площиною прикладів, що властиві для самого Е. Левінаса, які він висловлює у своїй славнозвісній праці "Трудна свобода". До речі саме в цій роботі відчувається неабияка прихильність Е. Левінаса до іудаїзму, якому він відводить фактично роль "другого гуманізму", що постає після "кризи гуманізму" західного суспільства, що опинилося у власній пастці "свободи", що перетворилася не на заплановану незалежність від інших, а на свободу не відповідати перед іншими, не нести відповідальність перед ними. Іудаїзм відтак слугує об'єднуючим та етично-консолідуючим чинником, що сприяє глибинному проникненню гуманізму, що зсередини живить суспільство, перетворюючи його на "вільне" у вищому гуманістичному значенні. І тут варто зазначити, що йдеться не про саму доктрину іудаїзму, а про талмудичну парадигму мислення. У роботі "Три статті про єврейську освіту"

Е. Левінас говорить, що не місце чи мова визначає приналежність до іудаїзму, оскільки останній є за своєю суттю релігією без місця, а бажання долучитися до культури іудаїзму. Саме феномен існування культури іудаїзму, що здатна об'єднувати євреїв незалежно від їх місцезнаходження, тобто знаходити свою культуру там, де вона насправді відсутня (як знаходити обличчя в іншому). Іудаїзм виступає в якості "остатку", "малого числа", саме це і сприяє продовженню його існування як релігії не для багатьох. Можна провести паралель з гуманізмом, що залишається досяжним для небагатьох, що згодні прийняти асиметричність стосунку Я з Іншим, що полягає у розчиненні в іншому без очікування взаємодії. Молитва для іудеїв означає звернення до Всевишнього, без наявності певної мети, в той час як для християнина молитва завжди набуває контексту певного звернення із обов'язковим моментом відповіді всевишнього на молитви віруючого. Талмудична парадигма мислення є дещо однобічною, у порівнянні із християнською, що власне і становить її основну відмінність, врахування якої має доволі велике значення для дослідження діалогізму Е. Левінаса.

**К. Н. Гончаренко, асп., УрФУ ім. Б. Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия
Goncharenkokn@gmail.com**

К ХРИСТИАНСКИМ ИСТОКАМ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Обращение к работам немецкого философа Мартина Хайдеггера обусловлено тем, что опыт его философствования демонстрирует принципиально новое положение времени в онтологии, и, как следствие, оказывает влияние на последующее философское движение. Поскольку философствование Хайдеггера представляет собой определенный путь мышления, представляется значимым уделение внимания истокам этого пути, что способствует прояснению тех или иных аспектов "классических" трудов немецкого философа.

В христианском опыте Хайдеггер обнаруживает для себя взаимосвязь жизни и времени. Подтверждением этому служит, в первую очередь, лекционный курс самого М. Хайдеггера — "Феноменология религиозной жизни" [Heidegger M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. — Frankfurt am/Main, 1995], где он избирает послания апостола Павла в качестве материала для экспликации "конкретного исторического феномена". Это связано с тем, что в период ранних фрайбургских лекций Хайдеггер находится под влиянием работ Вильгельма Дильтея, полагавшего, что историческое сознание возникает в эпоху раннего христианства и указывавшего в этой связи на послание к Галатам [Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. Опытложения основ для изучения общества и истории. — М., 2000. — С. 546–547].

Помимо анализа послания к Галатам, Хайдеггер подробно останавливается на Первом и Втором посланиях к Фессалоникийцам, полагая, что они откроют доступ к временным аспектам раннехристианского опыта фактической жизни, и, как следствие, к прояснению смысла исторического.

Феномен исторического имеет особое значение среди сущностных характеристик, присущих фактической жизни. В лекциях по феноменологии религии Хайдеггер "использует слово "historisch", но очевидно, что он имеет в виду не "историческое" в обычном смысле этого слова, но то, что позже им будет обозначено термином "geschichtlich" [Sheehan T. Heideggers "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920–1921 // The Personalist. – Los Angeles, 1979. – Vol. 60. – P. 317]. Термин "die Geschichte" связан с глаголом "geschehen", который означает "происходить", "случаться", "совершаться", и указывает на более исконный смысл феномена исторического. Стремясь подчеркнуть именно этот смысл историчности, Хайдеггер в "Кассельских докладах" определяет историю как "такое совершение, которое, как уже прошедшее, все еще здесь, о котором мы так или иначе знаем, которое ложится на нас" [Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопр. филос. – 1995. – № 11. – С. 119].

Так как историческое является сущностной характеристикой фактической жизни, доступ к нему может быть открыт только через анализ структур самой жизни. Решающим моментом жизни раннего христианина становится обращение к Богу, которое заключает в себе две возможности: служение Богу и ожидание Второго пришествия, Парусии. Хайдеггер подчеркивает, что это ожидание не должно определяться в понятиях объективного времени, поскольку важен не сам момент, "когда" ожидание завершится, но характер этого ожидания, то, "как" оно протекает.

В таком случае можно выделить два различных отношения к событию Парусии. Первое из них предполагает, что человек заботится только о "временах и сроках", полагает, что ему достаточно лишь "дождаться" Второго пришествия для того, чтобы оказаться в числе спасенных. Второе отношение открывает возможность подлинного переживания времени, поскольку определяет "когда" Второго пришествия через осуществление фактической жизни. Поэтому на вопрос о "временах и сроках" Павел не дает прямого ответа, "ибо...день Господень так придет, как тать ночью" [1 Фесс. 5:1]. Такое ожидание предполагает, во-первых, радикальную открытость христианского существования будущему, и, во-вторых, подлинное отношение ко времени, поскольку христианин не стремится каким-либо образом заполнить время, но живет самим временем.

Эта идея позволяет Хайдеггеру поставить вопрос о времени более радикально по сравнению с предшествующей традицией: следует спрашивать не о том, что есть время и как Dasein живет во времени, но является ли Dasein само своим временем. Именно так этот вопрос будет сформулирован в "Бытии и времени" [Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997].

ПРОТЕСТ ЯК ФЕНОМЕН ЗБЕРЕЖЕННЯ ВЛАСНОГО "Я" **(С. ЖИЖЕК та ін.)**

Дуже часто під протестом ми розуміємо певну реакцію на ту чи іншу суспільну ситуацію, забуваючи про деякі аспекти внутрішнього протистояння. Саме воно формує сильну, рішучу особистість та є певним поштовхом до демократичного суспільства. Але ця демократія тягне за собою дуже важливу проблематику: людина, прагнучи до свободи, лише зупиняється на цьому прагненні, тим самим перебуваючи у стані "демократичного сну" [Жижек С. Мужество принять решение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://liva.com.ua/thatcher-courage.html>]. Такий стан властивий усім і кожному. Ми чітко можемо сформуувати, аргументувати та донести свої ідеї до народу та високопосадових чинів, але лише шляхом постійної активності та політичної участі. "...нам, дескать, нужна демократия участия, предполагающая активность граждан, а вовсе не представительская демократия, которая лишь раз в четыре года своим ритуалом выборов нарушает пассивность избирателей. Нам, стало быть, нужна самоорганизация "множества", а не централизованная партия ленинского типа с вождем" [Там же].

Вищезгадані слова автора дуже влучні. Та чи не хоче він донести нам ідею "безлідерства"? На що ми дамо своє беззаперечне "Ні". Мова йде про те, що кожна група однодумців, протестуючих, безумовно, спочатку усіляко показують свою солідарність, але згодом це стає набридати. Можна згадати приклад Рози Люксемберг про студентів "Студенты могут зажечь искру движения... Но могут ли они пойти дальше? Могут ли вовлечь в движение рабочих? Учителей, мелких торговцев, почтальонов, транспортников? Если не могут, значит, не могут и задействовать социальную силу, способную с помощью массовых забастовок остановить производство. ...несколько лет назад развивалось массовое студенческое движение против войны, за права чернокожих, за права узников, против империализма. Где все они сейчас? Разве они не сошли на нет? А разве протестующие сейчас не их же дети?" [Абу-Джамал М. Роза, наша Роза. Это называется классовая борьба, брат [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://liva.com.ua/rosa-our-rosa.html>]. У такому випадку потрібен лідер який візьме на себе відповідальність прийняття важливого для усіх рішення "Подавляющее большинство людей ... хотят быть пассивными. Они хотят положиться на государственный аппарат, как гарантию плавного и ровного функционирования всей социальной структуры – они хотят спокойно заниматься себе своими делами" [Жижек С. Мужество принять решение]. Волтер Ліппман у роботі "Общественное мнение" (1922) пише, що стадом громадян повинен керувати "особый класс, чьи интересы выходят за рамки локального". У свою чергу Славою Жижек згадує, що цей клас еліти повинен діяти як, свого

роду, апарат знання, що в змозі подолати "врожденный дефект демократии – недостижимый идеал «компетентного во всех отношениях гражданина»" [Там же]. Тобто, можемо прослідкувати таку тенденцію, що кожному (людині, групі людей, партії) потрібен лідер "Господин", що підштовхне особистість до того, як каже Жижек, що вона сама витягне себе (як Мюнхаузен сам себе витягнув за волосся із болота) із прірви політичної бездіяльності та пасивності.

На мою думку, такому процесу заважає саме покора вищим органам влади чи еліті цього прошарку. Не подумайте, що я затятий бунтівник, який кидається наперекір владі. Ми перебуваємо у певному страху, що дозволяє нами маніпулювати. І, аби припинити це, ми повинні побороти свої побоювання та протиріччя самого себе. Щоб, у кінцевому випадку, піднятися на якісно новий рівень життя та зберегти власне "Я", що буде важити у суспільстві (під власним "Я", у даному контексті, я розумію особистість, право власного рішення та думки). І, коли ми чуємо фразу "це не Вам вирішувати", людина, що описана вище, повинна відповісти: "ні, саме мені і вирішувати" [Фільм Крейга Зобеля Експеримент "Повиновеніє", США, 2012]. Тут ми чітко можемо прослідкувати думку, що верховенство закону та преклоніння перед його представниками – не одне і те ж. Проблема полягає саме у суспільній свідомості і тій межі, де вона здатна втратити свободу, навіть, без усіякого приводу.

Як уже зазначалося, то велику роль відіграє авторитет. Наочним прикладом цього є ще й усім відоме психологічне дослідження "Експеримент підлеглості авторитету" С. Мілгрема, де людям пропонують проектаменувати інших людей, за умов, коли ті дають невірну відповідь, вдаряти їх током, підкорюючись "авторитету". Та усе залежить від власного вибору цих екзамеанаторів, які можуть у будь-яку хвилину відмовитись виконувати накази, викликати момент протесту.

Отже, протест – це основна складова життя особистості. Кожен день ми долаємо труднощі та йдемо на перебір самому собі, загальноприйнятими принципами і тим самим вкорінюємо впевненість свого "Я". Звичайно, без лідера ми не зможемо подолати бар'єр можновладного закону та правительства, але, перш за все, людина має бути авторитетом перед самим собою. Тобто, кожна людина повинна, у певній мірі, виступати лідером для самої себе і вирішувати "Так" чи "Ні".

Р. М. Гречкосій, асп., КНУТШ, Київ
grechkosei.ruslan@yandex.ua

РОЗУМІННЯ Е. ФРОММОМ ЗМІСТУ ТА СУТНОСТІ ПОНЯТТЯ "ТВОРЧА АКТИВНІСТЬ" В ПРОЦЕСІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Еріх Фромм – видатний мислитель ХХ сторіччя. Вплив його ідей на сучасний філософський дискурс є значним. Не тільки психоаналіз, але й інші філософські течії, у тому числі екзистенціалізм, персоналізм, гер-

меневтика, соціобіологія, увібрали в себе духовні надбання і відкриття філософа. Він дав новий імпульс розвитку гуманістичного мислення XX століття.

За Е.Фроммом; "Усі люди схожі один на одного в силу спільності існування і внутрішньо властивих їм дихотомій екзистенціального плану; але кожна людина унікальна, тому що кожний по-своєму, властивим тільки йому шляхом, вирішує виникаючі перед ним проблеми. Сама ця розмаїтість особистостей уже є характеристикою людського існування". Під особистістю він розумів: "сукупність як успадкованих, так і надбаних психічних якостей, що є характерними для окремо узятго індивіда і які роблять цього окремо узятго індивіда неповторним, унікальним".

Розвиток індивідуальності, реалізацію особистості Е. Фромм вважав найвищою ціллю: він наполягав на тому, що суспільство зобов'язано задовольнити людину свободою для реалізації її сутнісних сил. Поряд з цим положенням, філософ розмірковував над тим, що особистість сучасної людини не реалізована. "Сучасна людина не придбала волі в змісті реалізації її особистості, тобто реалізації її інтелектуальних, емоційних і почуттєвих здібностей. Воля принесла людині незалежність і раціональність її існування, але в той же час ізолювала її, розбудила в ній почуття безсилля і тривоги. Ця ізоляція нестерпна, і людина постає перед вибором" – мати чи бути. Якщо людина існує за принципом "мати" то її ставлення до світу – це прагнення зробити його, світ, об'єктом володіння, в прагненні перетворити все, і в тому числі, самого себе у власність. Існування за принципом "бути", за Е.Фроммом, можна уявити у двох формах: одна з них є протилежністю володіння і означає життєлюбність і причетність до світу, інша форма буття – це протилежність видимості, вона відноситься до істинної природи, істинної реальності особистості або речі на відміну від оманливої видимості. Самі ці два способи існування людини – буття і володіння – суть потенційні можливості людської природи, однак в результаті зовнішніх умов принцип "мати" частіше перемагає. Не зважаючи на те, Е.Фромм, в своєму вченні намагається спростувати думку про те, що принцип "мати" є основою людської природи, через розуміння життя людини як мистецтва.

Е. Фромм помітив, що сучасні люди втратили поняття життя як мистецтва. Для людини є важливим все, крім її власного життя та мистецтва жити. Людина живе для чого завгодно, тільки не для себе. Гроші, престиж і влада – сучасні стимули та цілі. Людина перебуває в ілюзії, що діє в своїх власних інтересах, тоді як насправді вона служить чому завгодно, тільки не своїм власним інтересам. Але першим обов'язком організму являється обов'язок "бути живим". "Бути живим" за Е. Фроммом означає не фізіологічне існування людини, а динамічний духовний розвиток – самореалізацію. Обов'язок бути живим означає те ж саме, що й обов'язок стати самим собою, розвинути свої можливості, сформулати свою особистість, самореалізуватися, самоактуалізуватися.

В роботі "Людина для себе", реалізацію людиною наявних у ній можливостей, використання власних сил Е. Фромм вважає плідністю. Плід-

ними є любов і мислення. Існує багато засобів реалізувати цю потребу, але тільки один з них дає можливість людині розкрити свої сили у самому процесі відносин. Парадокс людського існування полягає у тому, що людина повинна одночасно шукати і близькості, і незалежності, тобто спільності з іншими, і, водночас, збереження своєї унікальності та особливості. Відповіддю на цей парадокс, як і на моральну проблему людини, є плідність.

Формою плідності кожної особистості є творчість. Тому Е. Фромм, поряд із вирішенням проблем сенсу життя, розглядав і проблему творчості, якій він надавав особливого значення. Він наголошує, що творча активність означає стан внутрішньої активності без необхідності зв'язку з створенням художніх творів, наукових концепцій або інших речей, корисних та необхідних суспільству. Творчість є характерологічною орієнтацією, на яку здатні усі люди. "Творчі люди ніби оживляють все те, до чого торкаються – інших людей, речі, власну духовність". Вчення Е.Фромма поставило питання впливу творчої активності на процес самореалізації особистості. Так, завдяки власній експресії в творчому процесі людина формується, досягає вищого ступеня задоволення потреб розвитку і має можливість творити добро, тобто дає можливість реалізуватися своєму природному естwu, яке, згідно гуманістичної теорії, є безумовно позитивно направленим.

Вивчаючи проблему сенсу життя у філософії Е. Фромма, можна дійти висновку, що вчений надавав творчості вирішального значення в процесі самореалізації особистості, так в роботі "Психоаналіз і етика", він наголошує: "немає іншого сенсу життя, крім того, який людина надає існуванню шляхом розкриття своїх сил в продуктивній, творчій життєдіяльності".

Основою творчості в розумінні Е. Фромма є прийняття певних принципів, форм активності, які стимулюють здатність до спостереження, особистісного зростання, розкривають почуття. Реалізація ідеї, яка при цьому виникає, є справою другорядною, що залежить тільки від практичних умінь та життєвого досвіду.

**И. Д. Джохадзе, канд. филос. наук, ст. научн. сотр.,
ИФ РАН, Москва, Россия
joe99@mail.ru**

ТРИ ГОЛОСА АМЕРИКАНСКОГО ПРАГМАТИЗМА: РОРТИ, ПАТНЭМ, БРЭНДОМ

Новейший этап развития американского прагматизма (1980–2010-е гг.) связан с творчеством трех мыслителей – Ричарда Рорти, Хилари Патнэма и Роберта Брэндома. В 80-е годы Рорти выступил с критикой *фундаментализма* (foundationalism) – философского "мифа" о достоверном знании, которое может быть выражено в идеях, имеющих под собой устойчивые метафизические основания. С точки зрения Рорти, таких ос-

нований, или первых начал, не существует. Истина – пустое понятие, "комплимент", которым мы награждаем гипотезы и доктрины, помогающие нам "справляться" с реальностью и взаимодействовать с другими людьми. "Обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики" [Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. – Princeton, 1979. – P. 170]. Разница между "необходимыми" и "случайными" истинами соответствует разнице в степени легкости, с которой находятся возражения тем или иным утверждениям, выдвигаемым в ходе разговора. Результатом исследования оказывается поэтому знание коллективное, а не объективное, – знание, основанное на взаимном доверии и согласии собеседников [Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. – Minneapolis, 1982. – P. 166]. Называя себя этноцентристом и "либеральным ироником", Рорти противопоставляет свое видение прагматизма ("без метода") фундаментализму Декарта, Локка, Рассела и неопозитивистов.

Хилари Патнэм, главный оппонент Рорти в лагере прагматистов, отвергает такую релятивистскую версию прагматизма, настаивая на несводимости истины к соглашению, объективности – к "солидарности". По мнению Патнэма, релятивизм неизбежно ведет к солипсизму, но если традиционный метафизический солипсизм все сводил к индивидуальному "Я", то нынешние культур-релятивисты оперируют категорией "Мы" [см.: *Putnam H. Renewing Philosophy*. – Cambridge, 1992. – P. 71–76]. Такая позиция, убежден Патнэм, в корне противоречит фаллибилистской установке прагматизма – готовности критически пересматривать общепринятые идеи, "узаконенные" доктрины и максимы. Однако фаллибилизм "не означает необходимости сомневаться во всем и сразу, а предполагает решимость подвергнуть сомнению любое суждение или верование при наличии достаточных оснований" [Putnam H. *Pragmatism: An Open Question*. – Oxford, 1995. – P. 21]. С точки зрения прагматистов, сомнения нуждаются в обосновании (justification) ничуть не меньше, чем убеждения. Можно быть, следовательно, фаллибилистом и антискептиком одновременно; осознание этой возможности Патнэм считает "главной интуицией прагматизма".

Иную, *аналитическую*, версию прагматизма предложил Роберт Брэндом, ученик Ричарда Рорти и Дэвида Льюиса. Исходное положение его нормативно-прагматистской доктрины – тезис о "семантическом приоритете пропозиционального". Фундаментальным речевым актом, без которого невозможно развертывание специфически дискурсивной практики, является, по Брэндому, утвердительное высказывание. *Семантически* утверждения суть пропозиции; *синтаксически* элементы языка, с помощью которых мы выражаем пропозициональное содержание, – декларативы. Вне состава суждений единичные термины не имеют пропозиционального содержания и не могут "участвовать" в дискурсивной игре. "Человеческая деятельность, чтобы называться "языковой", должна включать в себя действия, имеющие практическое зна-

чение высказываний о существующих фактах – высказываний, являющихся декларативными предложениями и выражающих пропозициональное содержание... Пропозиционально содержательные языковые высказывания отличаются тем, что они могут служить как посылками, так и заключениями в выводах (inferences). Практика, которая не отвечает этому требованию, т. е. не включает высказываний в указанном смысле, может считаться *голосовой*, но никоим образом не *вербальной* практикой" [Brandom R. Reply to Charles Taylor's "Language Not Mysterious?" // Reading Brandom / ed. by B. Weiss, J. Wanderer. – London ; New York, 2010. – P. 301–302]. Пропозиционально содержательные высказывания, следовательно, подлежат инференциальной артикуляции: "понятие *утверждения* (asserting) и понятие *вывода* (inferring) существенно связаны" [Brandom R. Between Saying and Doing. – Oxford, 2008. – P. 111]. Даже непосредственные данные наблюдений, как полагает Брэндом, не могут быть поняты неинференциально, вне рассмотрения их связи с другими содержаниями знания (убеждениями, предположениями, верованиями). Чтобы *видеть* предмет, различать его форму и цвет (квадратное или круглое? зеленое или красное?), мы должны уже *знать*, какими бывают цвета и формы предметов, – располагать соответствующими понятиями ("круглого" и "квадратного", "красного" и "зеленого"). Поэтому "все, что оказывается в поле нашего зрения, инференциально (и концептуально) артикулировано" [Reading Brandom. – P. 319]. "Языковых игр, которые состояли бы исключительно из неинференциальных высказываний, просто не существует" [Brandom R. A Study Guide // Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. – Cambridge, 1997. – P. 153]. Дискурсивно-коммуникативная практика сравнивается Брэндом со спортивной игрой: действия состоящих, их решения и "ходы" ведут к изменению счета. Разница в том, что каждый участник "игры в обмен доводами" (the game of giving and asking for reasons) считает по-своему – это такая игра, где нет общего счета. Однако общим является "объективное репрезентациональное измерение дискурса", которое раскрывается в процессе intersubjective коммуникации (когда одно утверждение "сталкивается" с другими, интерпретируется различными способами, подтверждается или опровергается). "Репрезентациональное измерение дискурса отражает тот факт, что концептуальное содержание подлежит не только инференциальной, но и *социальной* артикуляции. Игра в обмен доводами является по своему существу социальной практикой" [Brandom R. Articulating Reasons. – Cambridge, 2000. – P. 163]. Содержание всякого утвердительного высказывания, поясняет американский философ, зависит, во-первых, от содержания других утверждений (внутрилингвистическая зависимость), а во-вторых, от связанных с ним чувственных восприятий и действий (внелингвистическая зависимость). Настаивая на этой двоякой зависимости, Брэндом-инференциалист, по определению Ю. Хабермаса, "балансирует" между двумя альтернативными прагматическими стратегиями:

реализмом Патнэма и антиреализмом Рорти [см.: *Habermas J. From Kant to Hegel: On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language* // *European Journal of Philosophy*. – 2000. – Vol. 8. – № 3. – P. 331–332].

Публикации и публичные выступления Патнэма, Рорти и Брэндома (а также полемика по поводу их идей, развернувшаяся в 1990–2000-е гг. на страницах философских журналов) имели в США значительный резонанс и показали, что к началу XXI века прагматизм не утратил своей привлекательности для широкого круга американских интеллектуалов и профессиональных философов.

В. А. Дубинина, асп., ДГПУ, Славянск
konerpark@mail.ru

ФЕНОМЕН ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В РУССКОЙ МЫСЛИ

Тема образования – одна из самых актуальных культурных традиций в истории философской мысли. В наше время большой интерес к философии образования России связан, с современной культурной ситуацией в стране, необходимостью философского обоснования сущности и основ мировоззрения образования, с институционализацией философского анализа проблем образования в процессе познания и осмысления образовательных проблем, которая затем формируется в отдельную отрасль философского знания – философию образования.

Цель исследования раскрыть философские основы, логику развития и значение философских идей в культуре России, философском осмыслении основных тенденций развития образования, определить связь между целями жизни и целями образования данного общества. Образование в русской философии до сих пор мало исследовано. Изучение наследия русских философов становится актуальным в связи с тем, что позволяет ориентироваться на связь с отечественной цивилизацией, оценивать вклад русских мыслителей в историю развития отечественной философии и культуры. В России интерес к философии образования заметен уже на ранних этапах формирования русской философии, чему способствовала специфика национального менталитета, заключающаяся в предпочтении не теоретической науке, а практической, выделение проблемы сущности и существования человека, что делало ее философией жизни.

Понятие "философия образования" в отечественной мысли впервые было упомянуто В. В. Розановым в работе "Сумерки просвещения" (1893) и нашло отражение в традиции рассмотрения философско-образовательной проблематики у С. И. Гессена в работе "Основы педагогики. Введение в прикладную философию" (1923), а также в труде В. В. Зеньковского в "Проблемах воспитания в свете христианской антропологии" (1934). Ярким представителем теории формального образования в России был М. Н. Катко.

Русская философия ориентировала концепции образования на мировоззренческую проблематику, возможность найти свое место в об-

щей картине развития русской мысли. Теория образования была такой основой, которая обогащала русскую философию, связывала ее с повседневной практикой жизни. Как верно заметил выдающийся русский философ С. И. Гессен: "Все мы – участники этой всех нас бессознательно охватывающей деятельности образования. Всем нам поэтому хорошо знаком процесс образования, так же как мы все хорошо знаем ту жизнь, в которую мы погружены по своей ли воле или по прихоти обстоятельств. Большей частью, однако, знание нами образования бессознательно, ежечасно образывая других и себя, мы не даем себе отчета в нашей собственной деятельности, так же как и в окружающей нас жизни. Только наука вносит сознательность и критическое отношение туда, где без нее господствует неизвестно откуда полученный навык и безотчетность не нами творимой жизни" [Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995. – С. 132]. Так же он отмечал, что цели, философские идеи и основные тенденции развития философии образования тесно связаны с культурой, мировоззрением и общественной жизнью русского общества: "Цели образования тесно связаны с целями жизни данного общества. Жизнь определяет образование, и обратно – образование воздействует на жизнь. Понять систему образования данного общества – значит понять строй его жизни" [Там же. – С. 182]. Насколько идеалы, мировоззрение, нравственные установки формируются в процессе образования и изучения философии образования в русской мысли, настолько и общество развивает, взаимодействует и воспринимает важность значения философских идей в культуре России. Известный русский философ, который внес значительный вклад в развитие русской мысли писал: "Мы должны заставить поверить в нас, в силу нашей национальной воли, в чистоту нашего национального сознания, заставить увидеть нашу «идею», которую мы несем миру" [Бердяев Н. А. Судьба России. – М., 1990.].

О. Б. Духович, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
o.b.safronova@gmail.com

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРАЦІ М. М. БАХТІНА "ДО ФІЛОСОФІЇ ВЧИНКУ" В КОНТЕКСТІ НЕКЛАСИЧНОЇ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ

В сучасних умовах проблематика пізнання не тільки не втрачає своїх позицій, а й стає центральною для розуміння інформаційного суспільства та природи людини, набуваючи неklasичного характеру [Лекторський В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 6]. Однією з особливостей неklasичної теорії пізнання, про які ще буде згадано нижче, за В. А. Лекторським, є зв'язок теорії пізнання з рядом проблем інших галузей філософії. Наприклад, цей зв'язок полягає в тому, що розуміння можливостей людини щодо опанування природою та соціальними процесами виявляється пов'язаним з певним розумінням науки та знання, яке виникло ще в період Про-

світництва. Мова йде про інтерпретацію знання та пізнання як панування, можливості контролю за зовнішніми свідомими процесами, що призвело до руйнівних екологічних наслідків та інших кризових явищ. Але можливий інший підхід до пізнання – як до діалогу того хто пізнає та пізнаваного, коли кожний з них грає роль самостійного партнера [Там же. – С. 11]. Яскравим виявом такого підходу є філософська творчість відомого російського філософа М. М. Бахтіна. Хоча в праці раннього періоду творчості філософа "До філософії вчинку" про діалог ще не йдеться, та в ній наявні філософські витоки основних ключових ідей та категорій ("відповідальний вчинок", "причетне мислення", "не-алібі в бутті"), які відіграли значну роль у його наступних роботах.

Розглядаючи гносеологічні ідеї твору "До філософії вчинку", ми вважаємо, що даній роботі притаманні наступні риси неklasичної теорії пізнання, виокремлені В. О. Лекторським:

1. Відмова від наукоцентризму. Якщо згадати, що починаючи з епохи Нового часу саме природничо-наукове знання досить довго було домінуючим, то очевидно, що ці "натуралістичні", "об'єктивістські" зразки увійшли і в інші типи знання, зокрема в етику та естетику. Також, зазначимо, що більшість теоретико-пізнавальних побудов виходили з того, що саме сказане наукою про світ існує насправді (М. М. Бахтін неодноразово буде заперечувати цю позицію). При такому абстрактно-гносеологічному "теоретизмі" на думку філософа виникає "принциповий розкол" на два світи, "які абсолютно не доступні один одному, світ, в якому об'єктивується акт нашої діяльності, і світ, в якому цей акт дійсно протікає, здійснюється" [Бахтин М. М. К философии поступка // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 2003. – С. 8]. Розрив між цими двома світами можна подолати тільки із середини "відповідального вчинку". Прірву між культурою (продукт нашої діяльності) та життям (світ, в якому ми безпосередньо діємо) М. М. Бахтін розглядає як спадщину наукового раціоналізму, в повній мірі усвідомлюючи природу і місце так званого "теоретизованого" світу.

2. Тісний зв'язок теорії пізнання з проблемами інших галузей філософії. Поділяючи думку В. А. Малахова, зазначимо, що "головна ідея праці полягає в тому, що ані наука, ані філософська метафізика, ані естетична інтуїція, ані теоретична етика як об'єктивовані галузі людської свідомості і досвіду не дають нам доступу до пізнання єдиного та конкретного буття, як воно безпосередньо переживається нами" [Малахов В. А. Этика спілкування : навч. посібник. – К. : Либідь, 2006. – С. 215]. Ми можемо пізнати це буття тільки із середини справжнього вчинку, унікального, цілісного і єдиного в своїй відповідальності, тільки в "цілісній самоде-термінованій моральній дії" [Там само]. Вже в даному пункті можемо побачити тісне співвідношення гносеологічного та етичного моментів, що є, на нашу думку, наступною суттєвою підставою розглядати ідеї М. М. Бахтіна в межах неklasичної традиції теорії пізнання. З цього пункту, на думку філософа, і повинна починатися так звана "перша філо-

софія", яка не може бути розкрита за допомогою системи абстрактно-теоретичних положень і законів, а може бути лише описом, феноменологією світу вчинку. Що стосується поняття "вчинок", то конкретного його визначення у М. М. Бахтіна немає, філософ застосовує цю категорію гранично широко. Навіть переживання, думка, почуття можуть бути, на його думку, вчинками. Не вдаючись до деталізації даного поняття, зазначимо, що вчинок – слово, яке є характернішим для буденного вжитку, ніж для усталеної філософської термінології. Статус академічного терміну має скоріше слово "дія" чи "акт". Та саме слово "вчинок" ми найчастіше вживаємо в етичних контекстах: "гідний вчинок", "поганий вчинок".

3. Переосмислення традиційного декартівського суб'єктоцентризму. Вчинок спирається на унікальність та особистісну активність суб'єкта. Саме особистісна активність є тим чинником, який породжує саму людину та оточуюче її буття, визначає світ в його пасивності. Світ розташований навколо особистості, зауважимо, "досить таки монологічний світ" [Там само. – С. 222]. Чи свідчить це про так званий декартівський суб'єктоцентризм? Як пише В. А. Лекторський, з точки зору Декарта, факт існування суб'єкта – це взагалі єдиний і самодостатній факт. В усьому іншому, в тому числі і в існуванні інших людей, можна сумніватися. З цього випливають проблеми можливості пізнання зовнішнього світу, свідомості інших людей [Лекторський В. А. Епистемология классическая и неклассическая. – С. 107]. У М. М. Бахтіна про такий сумнів не йдеться: два принципово відмінних, але співвіднесених між собою ціннісних центри знає життя: Себе та Іншого, і навколо цих центрів розподіляються й розташовуються всі конкретні моменти буття. Хоча в даній тезі ще далеко до створення цілісного діалогічного вчення [Малахов В. А. Етика спілкування. – С. 226], та можна припустити, що вона може слугувати одним з відправних пунктів для цього. В наступних працях філософ буде більш детально підкреслювати відмінність самосприйняття (я-для себе) від сприйняття людини Іншим (я-для-іншого), та прийде до висновку, що діалог – це чи не єдина можливість існування індивідуальності. Таким чином, можемо говорити про переосмислення класичного декартівського "Я-центризму".

Отже, для праці "До філософії вчинку" характерні наступні ознаки неklasичної традиції філософії пізнання: відмова від наукоцентризму, тісний зв'язок ґносеологічних, етичних проблем, подолання традиційного декартівського суб'єктоцентризму.

*І. О. Івахненко, студ., НаУКМА, Київ
irene999222@ukr.net*

АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ: ВІД Ф. БРЕНТАНО ДО Е. ГУСЕРЛЯ

1. Іntenцiйність – це певна сенсоутворювальна спрямованість свідомості на... Це одне з базових визначень, що доповнюється багатьма мислителями різних часів. Про її існування можна говорити вже від часів

Аристотеля та закінчуючи сьогоденням. Питання актуальності цього поняття порушується з року в рік, про що свідчить численна кількість праць та досліджень. Важливими дослідниками цього поняття, що мали значний вплив на розвиток філософії були: Аристотель, Т. Аквінський, Ф. Brentano, Е. Гусерль, М. Гайдеґер та ін.

2. Поняття інтенційності виступає одним з найголовніших понять насамперед у феноменології. Проте інтенційність не завжди можна було пов'язати саме з феноменологією, а історія його виникнення сягає ще греко-римських часів. Воно виникло в грецьку добу, про що свідчить вчення Аристотеля (384–322 до н. е.) про ентелехії. Праця "Про душу" широко розкриває психологічні погляди автора, що є важливим початком розвитку психо-соматичного напрямку в історії філософії. Використання цього поняття також можна зустріти у працях Т. Аквінського (1225–1274) як засіб пізнання. За допомогою інтенційності інтелект з його можливостями розуміння стає таким, що актуально розуміє, тобто відбувається засвоєння об'єкта свідомістю у формі чуттєвого пізнання.

3. Питання актуальності цього поняття постає у Ф. Brentano (1838–1917), саме він актуалізував це поняття у психології, посилаючись на дослідження вже згадуваних Аристотеля та Томи Аквінського. Brentanovий твір "Психологія з емпіричного погляду" (1874) пояснює вираження кожного психічного явища, кожний психічний акт, що спрямований на предмет. Звідси сама інтенційність чи "спрямованість психіки" є одним з найфундаментальніших аспектів мислення та свідомості. Отже, поділ на фізичні та психічні феномени дає змогу виокремити певні кореляти взаємозв'язку та відмінності цих концептів. Внутрішня свідомість постає досить суперечливим поняттям, яке розкриває всю сутність психічних феноменів, а основне їхню найважливішу властивість – інтенційність. Ф. Brentano зазначає, що інші критерії відмінності двох видів феноменів не виокремлюють психічні феномени як самостійні, натомість інтенційність слугує акцентуцією їхньої самості.

4. Інтенційна аналіза – це своєрідний метод розгортання феноменології. Основним представником цієї концепції та продовжувачем розмірковувань Ф. Brentano був Е. Гусерль (1859–1938). Цілком зрозумілим постає Гусерлева інтенційність як універсальна характеристика свідомості та трансцендентальна умова можливості досвіду.

5. Повертаючись до концепції інтенційної аналізи свідомості Е. Гусерля, варто зазначити, що він говорить про інтенційність переживання свідомості, як про спрямованість її на об'єкт. Інтенційну природу свідомості виявляє феноменологічна редукція, що переходить від зосередження на об'єктах до зосередження на способі даності об'єктів свідомості.

6. У своїх працях, починаючи від "Філософії арифметики" 1891 р. і закінчуючи "Кризю європейських наук та трансцендентальної феноменології" 1930-х рр., Е. Гусерль також говорить про інтенційну структуру свідомості. Використовуючи феноменологічну редукцію, беручи світ у дужки, феноменолог виявляє ноезу та ноему. Ноеза – це самі акти

свідомості; ноєма – це дійсний предмет, що покладається в акті свідомості. Вона в свою чергу складається з ядра – предметного сенсу. До ядра входять дві характеристики: спосіб даності (наприклад, один і той самий предмет може бути даний у спогляданні, так, скажімо, й у фантазії) та модальність буття (певна достовірність дійсності). До складу також входить предмет, який мається на увазі – це те що сприймається і на що спрямоване переживання. Окрім ноєзи та ноєми до структури свідомості автор включає також чисте Я.

7. Не всі переживання можна назвати інтенційними, про це свідчать відчуття та комплекси відчуттів. (переробила речення). Якась частина відчутного поля зору, в незалежності від того яким візуальним змістом вона заповнена, є переживанням, яке може охоплювати багатоманітні часткові змісти, проте ці змісти не є інтендованими з цілого, інтенційними предметами в цьому полі (певна свідомість відчуття – наприклад біль – сама по собі не є інтенційною проте виступає підґрунтям інтенції). Неінтенційними можна вважати також фонові переживання свідомості, на які в даний момент не спрямована увага, певний фон сприйняття. Але як перші так і другі потенційно містять в собі інтенційну властивість.

8. Е. Гусерль був досить впливовим дослідником цього поняття. Втім не варто недооцінювати критичні відгуки, що стосуються саме його розуміння інтенційності. Одним з найвпливовіших його критиків (одним з перших учнів та наслідувачів) був М. Гайдеґер (1889–1976). В своїй праці "Прологомени до історії розуміння часу" 1925 р. він робить критичний нарис думок Е. Гусерля. Найбільш важливими моментами можна вважати такі: Гусерль спрямовує редукцію на певну сферу дійсного досвіду, натомість Гайдеґер – на можливість досвіду як такого. Гусерль прагне до однозначного опису даностей чистої свідомості, а Гайдеґер методично спирається на невизначеність предметів природного досвіду.

**О. М. Йосипенко, канд. філос. наук, ст. наук співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
o.sengulier@ukr.net**

СЕМІОЛОГІЧНИЙ ТА ГРАМАТИЧНИЙ ПОВОРОТИ У СУЧАСНІЙ ФРАНЦУЗЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Французька філософія середини ХХ ст. – початку ХХІ ст. пережила два мовні повороти, один з яких датується 1960-ми роками, а другий – 1980–1990-ми роками. Якщо перший з них призвів до виникнення "семіологічної філософії мови", яка є суто французьким явищем, то другий є наслідком засвоєння французькою філософською думкою уроків еволюції аналітичної філософії, яка тривалий час не сприймалася у Франції й зневажливо називалася "позитивізмом".

За своїми мотивами й механізмами реалізації ці дві версії "лінгвістичного повороту" (*linguistic turn*) у філософії є не просто різними, вони є

справді альтернативними. Прикметник "лінгвістичний" можна розуміти як "мовний" та як "такий, що має стосунок до лінгвістики". Парадоксальним є те, що *linguistic turn*, що датується 30-ми роками ХХ ст. та відбувся в англо-саксонських країнах, виявився *мовним* поворотом, який у кінцевому підсумку сприяв виникненню філософських аналізів мовлення, тоді як "мовний поворот" (*tournant langagier*) [Foucault M. Les mots et les choses. – Paris : Gallimard, 1966. – Р. 317] у Франції 1960-х років був поворотом до лінгвістики та призвів до запозичення філософією лінгвістичних моделей мовного розуміння, до виникнення семіологічної філософії, яка намагалася модернізувати філософський дискурс за допомогою суто наукового інструментарію структурної лінгвістики. Для вираження специфіки французької версії "лінгвістичного повороту" ми називаємо його "семіологічним поворотом".

Семіологічна філософія є філософією мови, що використовує семіологічний спосіб означати, відкритий швейцарським лінгвістом Ф. де Сосюром, для радикальної критики традиційного способу мислення та зумовленого ним обмеженого вжитку мови. Вислів "семіологічна філософія" є маловживаним у критичній літературі, проте має ту перевагу, що акцентує методологічні запозичення з галузі лінгвістики та семіології, які здійснюють автори, що їх зазвичай ідентифікують як структуралістських, постструктуралістських та постмодерністських (Леві-Строс, Фуко, Лакан, Барт, Деріда, Ліотар тощо). Семіологічна філософія робить філософські висновки з Сосюрового принципу довільності мовного знаку, перетворюючи лінгвістичний формалізм та а-семантизм не лише на критичну зброю а, також, на інструмент побудови нової, неметафізичної "мови філософії". Головним мотивом звернення французьких авторів до формалізму лінгвістичного гатунку було бажання обґрунтувати постструктуралістські та постмодерністські мета-теорії з їх радикальним антигуманізмом, що вилучав з вжитку не лише філософську категорію суб'єкта, а, також, категорію дієвця, автора практичної інтенціональної дії (мовця, у випадку дії мовлення): мовець, оповідач перетворювався на ефект дії певної системи (лінгвістичної, системи несвідомого, епістеми, Письма тощо). Проте радикальний формалізм семіологічної філософії приховує ностальгію за великими філософськими поняттями (тими самими, які намагається деконструювати) та, в кінцевому підсумку, відтворює критиковані ним самим настанови (фундаменталізм) та методи (діалектика), які приховуються за революційною та субверсивною риторикою.

Наслідком "лінгвістичного повороту" в англо-саксонських країнах було виникнення аналітичної філософії мови, яка перетворювала метод концептуального аналізу значень на головний метод філософування та в якій М. Даміт пропонував вбачати сутність самої аналітичної філософії [Dummett M. Les Origines de la philosophie analytique / tr. fr. M. A. Les-courret. – Paris : Gallimard, 1991. – Р. 13]. Внутрішня критична дискусія в надрах аналітичної філософії щодо методологічних пріоритетів та легітимних предметів філософування сприяла формуванню певного стилю

мислення, що визначається доказовістю, ясністю та аргументованістю. Натомість семіологічний поворот у французькій філософії призвів до поширення такого стилю філософування, ознаками якого є метафоричність, аллюзивність, орієнтація на модель мистецтва, заперечення можливості критичного обговорення філософських ідей та дискредитація вимоги аргументативності як виключно наукової вимоги [Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? – Paris : Minuit, 1991. – P. 33–34]. Аналітична філософія, стилістично несумісна з філософією постмодерну, пройшла важкий шлях становлення на теренах Франції, і в 1980–1990-х роках відвойовувала право на існування, сприяючи професіоналізації філософії, її диверсифікації та припиненню домінування постмодерністського стилю мислення.

Французька аналітична філософія, так само, як її заокеанський гомолог, є неоднорідною, проте більшість французьких прихильників аналітичного стилю об'єднує розуміння, що лінгвістичний поворот призвів до переосмислення традиційного образу філософії і його вплив на філософію не може бути зведений до розробки тих чи інших "філософій мови" (в сенсі теорій значення лінгвістичних висловів). Попри те, що кожен з французьких аналітичних філософів акцентує певний аспект цього оновлення, існує цілий напрям адептів "філософської граматики" пізнього Вітгенштайна, представлений такими відомими авторами, як Ф. Жак, Ж. Буврес, В. Декомб, Ф. де Лара, С. Ложье тощо, та, поза межами Франції, Е. Енскомб, К. Даймонд, Ч. Тейлор, Е. Тугендгат. Цей аспект лінгвістичного повороту був концептуалізований В. Декомбом як "граматичний поворот у філософії" [Descombes V. Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agire de soi-même. – Paris : Gallimard, 2004. – P. 16–17], який призводить до оновлення філософії розуму на голістських засадах всупереч методологічному редукціонізму та атомізму різних версій менталізму (когнітивізму) та натуралізму (у тому числі, семіологічного гатунку).

Конверсію філософії розуму та філософії мови на голістських засадах можна підсумувати наступним чином: мовлення, мислення та дія (ментальні феномени) є *складними* феноменами й не можуть аналізуватися за допомогою атомістичних понять (стан, процес, механізм), пізнавальних схем та логіки теорії пізнання, для цього потрібні інші категорії та інша логіка. Представники граматичного підходу у філософії розуму, які апелюють до філософської логіки Фреге та філософської граматики Вітгенштайна, відстоюють наступну тезу: зрозуміти чиясь думку можна лише шляхом аналізу її мовного вираження, *контекстуалізованого* у формах людського життя, соціальних інституціях, звичаях тощо. Що стосується *мовного* голізму, то він є стратегією уникнення опису (та розуміння) мовних знаку та правила в атомістичних термінах – так, ніби індивід вперше в історії використовує цей знак (ніби він є всього один) і застосовує правило (ніби воно є одним-єдиним). Філософія розуму та філософія мови виявляються невідривними від філософії дії та потребують розробки категорій, які описують складну інтенціональну соціаль-

ну дію. Граматичні аналізи "розуміння та інтерпретації" Ж. Бувреса та "суб'єктивного розуму" В. Декомба доводять, що граматичний підхід у філософії утворює реальну альтернативу епістемологічному методу, бо, контекстуалізуючи мовлення у людських практиках, скасовує розділення реального й номінального і припиняє змішування проблематики дослідження досвіду та аналізу мовлення, притаманне деяким напрямам аналітичної філософії (логічний позитивізм, лінгвістична філософія тощо) та семіологічній філософії. Граматичний метод, активно використовуваний французькими "вітгенштайніанцями", виявляє також свій *конструктивний* потенціал, бо дозволяє будувати теорії соціального розуму, інституцій сенсу, практичної свідомості, не-психологічної суб'єктивності тощо (С. Ложье, В. Декомб, Ф. де Лара).

А. О. Карпенко, ст. викл., ДДПУ, Слов'янськ
konepark@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА У ФОКУСІ СОЦІОЛОГІЇ ЗНАЬ

Історія читання та рецепції Гайдеггера – відмітна лінія становлення філософії другої половини минулого століття і відкритий горизонт для будь-якої локальної рефлексії історії сучасного філософування. Масштабність дискурсу цієї історії змушує нас на попередніх етапах дослідження звернутися до тематизації "детального читання" (англ. close reading) текстів, які експлікують рецепцію гайдеггерівської філософії. Мета такого читання – виявлення базових рецептивних диспозицій сприймання гайдеггерівського дискурсу. У порівнянні цих диспозицій можна "зняти" суперечки між дійсними інтерпретаційними стратегіями і визначити в горизонті сучасності смислові координати власного "читання".

Ми звертаємося до спроб аналізу гайдеггерівської філософії, здійснених з позицій соціології знань П. Бурдьє і Р. Колінзом. Ключовим текстом, у якому Бурдьє експлікує власне дослідження соціально-політичного модусу філософського дискурсу Гайдеггера є "Політична онтологія Мартіна Гайдеггера" (1975) [далі *ПО* – А. К.]. Засновком усієї будови дискурсу книги Бурдьє є теза про гомологічність філософського поля до загального простору соціального виробництва. Філософія Гайдеггера розглядається Бурдьє у контексті постановки питання про те, як у межах академічного простору через окремі дисципліни, зокрема філософію, здійснюється артикуляція, розвиток і трансляція консервативних та/або репресивних дискурсів, незважаючи на прямі заперечення або замовчування будь-яких референцій між філософським дискурсом і соціально-політичним виміром.

Існують два типи парадигматичних відношень між поняттями: відношення логічного слідування і довільної асоціації (Р. Порті). Бурдьє намагається встановити логіку серії співзвучних, у прямому значенні алітерації і асонансу, гайдеггерівських термінів: *Sorge* (турбота), *Sorgfalt* (турботли-

вість), Fürsorge (піклування), Sozialfürsorge (соціальне забезпечення). Асоціації між цими термінами, закарбовані в чуттєвих формах живої мови, при перенесенні на ґрунт філософського дискурсу призводять до ефекту поетизації філософування, доповнюючи раціональний його модус модусом чуттєвості: думка тут є предметом не тільки рефлексії, але й предметом відчуття. Конституювання поетичного модусу філософського дискурсу насичує останній драматизмом, або, у транскрипції Бурд'є, "естетизмом трансгресії", пафосом подолання всіх обмежень. Одне з ключових "подвоєнь", які викриває Бурд'є, є реконструкція кореляцій дискурсу Гайдеґґера з іншими мовними горизонтами: "Треба розмістити гайдеґґерівську мову в просторі сучасних їй мов ... конвенціональної та жрецької мови постмалармеанської поезії, як у С. Георг'є, академічної мови неокантіанського раціоналізму як у Е. Касірера, мова "теоретиків" консервативної революції" [Бурд'є П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / пер. с фр. А. Бикова, Т. Анисимовой. – М.: Праксис, 2003. – С. 101].

"Подвійний ключ" читання є лейтмотивом **ПО**. Сполучення декількох реєстрів соціо-культурної площини референціальності дискурсу дозволяє виявити несподівані політичні імплікації гайдеґґерівської філософії: заперечення держави загального добробуту в самому осерді теорії темпоральності, антисемітизм сублимований у форму засудження "відірваності від коренів", відмова переоцінити власної участі в нацистському русі. Наслідуючи Маркса, Бурд'є наполягає на тому, що умовно аполітичні і нейтральні поля (мистецтво, філософія) є включеними у виробництво, дисемінацію і натуралізацію репресивних ідей і дій, вони фактично підтримують ті структури, які теоретично ігнорують або, навіть, заперечують. У **ПО** виявляється базові компоненти такої практики: 1) постійне акцентування на "чисто філософському" модусі референції дискурсу; 2) герменевтичне замикання і виключення політичного модусу референції власного дискурсу, забезпечене використанням амбівалентної мови; 3) система вказівок щодо тлумачення власних текстів, яка артикулює наступні рецептивні диспозиції: заперечення буквального прочитання як наївного і вульгарного, натуралізація і, навіть, позитивна оцінка політичного модусу гайдеґґерівського філософської долі. Критика Бурд'є з позицій соціології знання спрямована на пресуппозицію автономії філософії. І фігура Гайдеґґера постає об'єктом його критики через конституювання розрізнення між "благочестям мислення" і абсолютно детермінованою зовнішніми силами сферою повсякденного життя.

Якщо стратегія Бурд'є є акцентовано радикальною і дещо скієнтистською, то Р. Колінз у своїй фундаментальній праці "Соціологія філософій" (1998) застосовує до філософії Гайдеґґера версію соціологічної критики, водночас "пом'якшену" і більш академічну. Він зосереджує свою увагу на внутрішньому вимірі політики співіснуючих "філософій" – боротьбі відмінних інтелектуальних груп, які репрезентували певні масиви знань і уявлень: релігійних і академічних традицій та їх революційних опонентів. Рушійною силою консервативної революції, на думку американця, був "опір

приспосовуванню релігії до секуляризму, перетворенню релігії просто на універсальну етику або соціальну проповідь, раціоналізації особистісного Бога і його перетворенню на абстрактний Дух". у такій загальній перспективі Колінз викриває релігійні корені світоглядної еволюції Гайдеггера, який "рухався аналогічним [із Шелером – А. К.] шляхом переробки теології на певну деперсоналізовану <без абсолютного верховенства особистого Бога> форму" [Коллінз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертейм. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2002. – С. 965]. Таким чином соціологія філософій розміщується до контексту соціології релігії, точніше, соціології наслідків секуляризації освіти. Власне вимір політичних ідеологій залишається поза увагою Колінза. Гайдеггер цікавий йому лише як успішний вчений, вдало трансформуваний один символічний капітал у інший: "У якості реакції проти власного вихідного пункту – католицької схоластики – він перевернув надійні онтологічні уявлення про Бога як вище та первісне Буття, перетворюючи свій теологічний капітал на низку питань. Користуючись мовою феноменології, Гайдеггер розробив універсальну онтологію існування людини, яка пролягає глибше за грецьку або християнську думку: головними реальностями постають не безсмертя, а буття-до-смерті, не спасіння, а страх, турбота і рішення, не гріх, а цілковито випадковий факт закинутості до існування-у-світі, причому в конкретні місце й час" [Там же. – С. 967]. Увага до релігійного аспекту творчої біографії Гайдеггера збоку американського соціолога пояснюються особливостями рецепції гайдеггерівської філософії різними спільнотами: "Якщо у Франції, наприклад, ніколи не заперечувався релігійний вимір гайдеггерівської думки, оскільки сильний зв'язок французької філософії з католицькою церквою зумовлював вірогідність відчуття структурних аналогій між філософією Гайдеггера і християнською теологією, то в Америці, за винятком кількох католицьких священників, інтерпретатори, залишаючи релігійні конотації гайдеггерової спадщини поза увагою, схильні тлумачити її в якості різновиду чи то прагматизму в дусі пізнього Вітгенштайна, чи то секулярної трансцендентальної філософії" [Philippe H. Question of method: Heidegger and Bourdieu // Revue Internationale de Philosophie. – 2002. – № 2. – Р. 284].

**Г. Г. Кириленко, канд. филос. наук, доц.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
gkirilenko@yandex.ru**

КОНТУРЫ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

В последнее столетие традиционный интерес философии к онтологической проблематике сочетается с, казалось, противоположным интересом к внутреннему миру человека, структуре его мыслительной деятельности. Понятие бытия часто отождествляют с понятием субстанции.

Понятие субстанции (от лат. substantia – сущность) имеет два аспекта. Во-первых, субстанция, это то, что существует "само по себе" и не зависит в своем существовании ни от чего другого. Во-вторых, субстанция рассматривается как первооснова всего сущего, от ее существования зависит существование всех вещей.

Категорию бытия чаще всего сближают со вторым смыслом понятия субстанции, который имеет, как может показаться, более определённый смысл и больший эвристический потенциал. Однако в данном случае философии грозит опасность пойти по пути натурфилософских построений. Кроме того, при таком подходе проблема человека лишается своей специфики, эссенциалистский подход, уравнивающий человека со всеми элементами предметного мира, неизбежен.

Новая онтология сближает категорию бытия с первым смыслом категории субстанции. Бытие в таком случае не имеет какого-либо предметного аналога, оно не порождает мир с его множественностью, это лишь выражение абсолютной устойчивости, прочности, неизменности в нашем текущем мире.

Проблема человека находит свое место в такой новой онтологии, более того, она начинает занимать в ней центральное место. Философия становится поиском форм причастности человека к бытию, закрепления себя в бытии. В конечном итоге вопрос о бытии – это вопрос о преодолении небытия, о жизни и смерти.

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

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ І ФІЛОСОФІЯ ПРАВА В КОНТЕКСТІ СИМУЛЯКРІВ "НЕГАТИВНОЇ ВІДНОСНОСТІ"

Правнича складова "історії філософії" наближає філософію до площини повсякденної дійсності, умовно – трансцендентальне до феноменального. Оскільки вже з початку XX ст. точиться дискусія про смерть чи оновлення філософії, як один з варіантів, філософія може оновлюватись через її наближення і застосування її методології в гуманітарно-практичних галузях, зокрема в царині теорії, практики і філософії права.

Філософія і історія філософії як історія апорій, історія головоломок, ребусів, історія боротьби філософських шкіл, течій, напрямків подібна до історії боротьби політичних партій, яка триває дотепер, – спонукає до появи думки про філософію як про щось необов'язкове і другорядне, щось, що може бути замінене на "дещо інше", площина, на якій може бути будь-який малюнок.

Філософія, наближена до практичного, "реального", в даному разі, до права, закону, звичаїв, регулювання діяльності людей, знаходить через таке застосування один з варіантів власного оновлення, викликає повагу до себе, унаочнюючи сферу власного застосування. І це надзви-

чайно актуальні питання для українських реалій: питання права, правосуддя, взаємодії різновидів права.

Законність в сучасному суспільстві набуває дедалі більш розмитих обрисів. В багатьох ситуаціях досить складно визначити, що є законним, оскільки це залежить від інтерпретації. Тлумачення закону відсилає нас до філософії права. Філософія створює можливість поглянути на "законні" дії під іншим кутом.

Так, за Аристотелем, виявляється, що є можливою аморальна законна поведінка. Так само аморальне стає законним через навіювання його як прийнятного більшістю членів суспільства. Встановлюється "нове право", що не ґрунтується на законодавстві, а часто і вступає в протиріччя з ним. Діє вища за закон "норма" (Тома Аквінський), яка створює негативно-звичаєве морально-аморальне "право". В цьому відношенні, досить цікавий варіант правових міркувань про те, що право є правом лише в разі його визнання (Дж. Бентам). Саме визнання за кимось певного права закріплює його, можливо, всупереч із встановленим законодавством.

Визначаючи фундаментальні поняття, на яких базується право, такі як добро і справедливість, необхідно дійсно враховувати номіналістичність поняття "добро", яке, за Аристотелем, визначальніше за "справедливість", але поняття справедливості є начебто більш конкретизованим на відміну від поняття "добра". Саме завдяки наданню пріоритету індивідуально-зацікавленому визначенню "добра" постає можливість для реалізації несправедливості задля начебто "добра". Хоча відомі кардинальні розбіжності в інтерпретації поняття "справедливість" в історії філософії. Наприклад, позиція Платона, окреслена в діалозі "Держава" щодо справедливості не буде органічно співзвучною теорії справедливості Дж. Ролза.

Сама філософія може ставати заручницею політичної ситуації і правових відносин. В разі правових і філософських міркувань Т. Гоббса маємо парадокс – підкорена монарху філософія втрачає власну достовірність і переконливість, оскільки можна припустити, що її зміст залежить від ситуації підкорення або ситуація підкорення є підґрунтям її змісту.

Мова в якості підґрунтя теорії природного права може поставати інструментом в руках злочинця в зв'язку з хитрістю її використання. Це так звана можливість використання "мовного капіталу", пори практично повну відсутність змісту висловлювання, критикована П. Бурдьє. Невідповідне застосування понять, зокрема "інтерес суспільства" – що свідчить "ні про що інше як про корупцію" [Bentham J. Logical Arrangments [Текст] // The works of Jeremy Bentham : in 11 vol. Vol. 3. / ed. by John Bowring. – Edinburgh, 1843. – Р. 288], як і в наших реаліях застосування поняття "інтерес колективу" досить часто свідчить про використання службового положення керівником. Так, власний інтерес може маскуватися під вирази "інтерес установи", держави, окремих впливових людей.

Є досить небезпечним прийняття чогось за вроджене або природне, або чогось за природний стан речей, тому що саме це створює можливість для існування неприйнятного як "природного". Після Ж. Дерріда з

його деконструкцією природності Ж.-Ж. Руссо неможливо вказувати на будь-яку природність не як на наслідок певного ставлення, певної сформованої культури, спеціального і специфічного відношення.

Саме тому, коли постає основоположне питання засновків права, різноманітні концепції його походження врешті-решт мають справу з функціонуючим законодавством. Реальність права, яку покликана з'ясувати "археологія знання" натикається на черговий симулякр культури. І, таким чином, право також постає симулякром неіснуючої дійсності, дійсності, природа якої невстановлена. Колізія полягає в тому, що за відсутності первинної реальності права не можна стверджувати і про реальність симулякру, або про правомірність його позначення в якості симулякру, оскільки невідомо по відношенню до якої так званої "реальності" ми визначаємо його в якості симулякру.

Водночас, симулякри набувають більшої за закон влади, дійсне положення речей детермінується симулякризованою реальністю. Постає питання про розрізнення порядків симулякрів з огляду на неможливість встановлення первинної реальності. Констатація того, що все є відносним – це зручна ситуація використання "негативного релятивізму", начебто, неможливості відрізнити "чорне від білого". Така неконструктивна відносність штовхає до думки про необхідність консерватизму у філософії, консервування безвідносного через імунітет авторитетного. Відверта логічна завуальованість "негативної релятивізації" прямо вказує на її негативний безперспективний статус. Хоча "позитивна відносність", дослідницький сумнів завжди були рушієм відкриття філософських ідей. Змішування "позитивної" і "негативної" відносності стримує розвиток і переродження філософії, викликає обструкцію креативності, утруднює встановлення достовірності результатів філософських пошуків.

К. О. Кисельова, студ., НаУКМА, Київ
Katya170491@yandex.ru

ПАРАДОКСИ СВОБОДИ В АНТРОПОЛОГІЇ М. БЕРДЯЄВА

1. Проблема свободи людини завжди була основним філософським питанням та знаходилась в центрі філософської рефлексії. В ній не лише перетинаються всі філософські дисципліни (метафізика, теорія пізнання, етика, філософія історії), але й філософія перетинається з теологією (адже історія вивчення цього питання є переважно історією релігійних і теологічних вчень про свободу). Особливої актуальності проблема свободи набула в наш час, адже питання свободи людини завжди залишається відкритим, тому й потребує щоразу актуалізації, конкретизації, та нових філософських поглядів.

2. Вагомий внесок в осмислення даного питання здійснив видатний російський філософ та представник "київського кола" філософії Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948). Своєрідність філософського типу

мислителя насамперед у тому, що він поклав у підвалини філософії не буття, а саме свободу. Він онтологізує свободу, виводячи її за межі звичайних проблем філософії. Автор наголошує, що проблему свободи не можна трактувати статично, її можна тлумачити лише динамічно, досліджуючи різні стани та стадії свободи. Свобода має власну внутрішню діалектику, власну "долю", яку необхідно досліджувати.

3. Загалом, у філософській системі М. Бердяєва можна виокремити два розуміння свободи: ірраціональну свободу та свободу розумну (раціональну). Первісна ірраціональна свобода укорінена в "ніщо", але це не пуста, а первинний принцип, що передує будь-якому буттю, Богу і світові. Відтак перша свобода є "бездонною" і "безосновною" – що і є "Ungrund" (Я. Беме). Друга – свобода розумна, яка дає пізнання Істини.

4. Проте обидві свободи, на думку філософа, впадають у крайнощі: перша внаслідок своєї ірраціональності, стихійності призводить до самознищення свободи самою людиною (через сваволю). Друга свобода ("свобода розумна", "свобода в істині та добрі") сама по собі є первісним запереченням свободи людини, адже призводить до ототожнення свободи з істиною та добром, що загрожує примусом до істини, доброчесності. В цьому і полягає парадоксальність свободи.

5. Вихід з цієї парадоксальної ситуації М. Бердяєв вбачає у християнстві, яке знає таємницю примирення двох свобод і подолання трагедії свободи. Саме в досягненні духовності долається протиріччя свободи.

6. Провідною ідеєю мислителя є те, що філософія свободи є філософією боголюдства. Саме в ідеї "боголюдини" відкривається вихід за межі "злої свободи" та "доброї необхідності" (тобто свободи, що породжує зло, і необхідності, що примушує до добра), і досягається "просвітлення" та "переображення" свободи.

7. Бердяєвська свобода трагічна ще й тому, що вона складає сутність людини, а тому виступає і як обов'язок – людина поневолена своєю свободою. Свобода є тяжким тягарем, який людина змушена нести до кінця.

8. Не менш парадоксальна свобода й в соціальному житті. Адже любов до свободи вимагає від людини обмеження власної свободи. Але вона також вимагає обмеження свободи тих, хто визнає свободу виключно для себе (для свого класу, для свого віросповідання). Отож свобода є завжди не тільки право, але й обов'язок, обов'язок щодо іншого.

9. Таким чином, М. Бердяєв виводить питання про свободу на новий рівень філософської думки, наголошуючи на тому, що необхідно припинити мислити свободу егоцентрично, формально й абстрактно. Свобода є найбільший парадокс людського життя. Вона має свою невідворотну діалектику, яка виявляється і в житті духовному і в житті соціальному. Свобода пов'язана з самим єством життя, життєвим процесом, з реальною долею людей, і лише в цьому зв'язку розкривається її священний зміст.

ПРОБЛЕМА СЕКСУАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

Было бы лукавством заявить о том, что тема сексуальности была и есть одной из передовых проблем в историко-философском дискурсе. Разумеется, философы также обращались к этой теме, но она была, по преимуществу, предметом размышлений выдающихся писателей, поэтов и психологов. В силу тонкости, размытости и изменчивости понятия сексуальности в разные эпохи, философы с оправданной осторожностью принимались за изучение этой темы, так как она может рассматриваться исключительно в неразрывной связи с такими понятиями как "чувственность", "любовь", "пол", "гендер", "нравственность". Не смотря на это, вопрос сексуальности остаётся актуальным, так как сексуальная сфера является неотъемлемым элементом жизни человека. Прежде чем приступить к анализу проблемы сексуальности в современной философии, необходимо обозначить рамки понятий "постмодерн" и "сексуальность". В данной работе понятие "постмодерн" используется в качестве обозначения определённого уровня развития общества, "состояния культуры после трансформаций, которым подвергались правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века", как его определяет Жан-Франсуа Лиотар [*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : АЛПЕИЯ, 1998. – С. 9]. Сексуальность Постмодерна, по словам М. Фуко, является конструктом, который был создан обществом в конце XVIII века, а не естественной силой, которую общество либо подавляет, либо управляет ею.

Следует заметить, что понятие сексуальности можно применять, начиная с периода конца XIX века. Что касается более ранних этапов развития философской мысли, в философии не было понятия сексуальности и анализ эволюции этого понятие возможен при условии, если понятие сексуальности воспринимаемое в его современной трактовке, заменяется его эквивалентами, в соответствии с определённой эпохой. К примеру, в древнегреческой философии современное понятие сексуальности было связано с представлениями об Эросе. В философии орфиков Эрос – светлый добрый Бог, который формирует мир и несёт мудрость; в платонизме упоминается о духовном развитии Эроса, с которого и начинается философия любви Платона. В средневековой философии понятие чувственности табуируется, возвышаются другие аспекты любви – милосердие, сострадание, чистота и духовная возвышенность. Философия Нового времени развивает гуманистическое толкование любви и её роли в развитии человечества. Философы Просвещения рассматривают проблему любви в контексте проблемы нравственности. В Немецкой классической философии любовь мыслится как онтологическое самоутверждение человека. Конец XIX – начало XX ве-

ков следует считать переломной точкой развития представлений о сексуальности, что связано с творчеством основателя психоаналитического направления психологии – Зигмунда Фрейда. Он рассматривает сексуальность как основу человеческой жизни, которая детерминирует психическую энергию человека и отвечает за удовлетворение и сексуальных, и "не сексуальных" чувств.

Тема сексуальности в философии Постмодерна представлена творчеством М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж.-Ф. Лиотара и других мыслителей. После того, как в эпоху Просвещения научное знание освободилось от гнета религии и предрассудков, сфера сексуального считалась одной из наиболее важных областей человеческой жизни. Мишель Фуко считал, что современный буржуазный политический порядок не смог бы сформироваться без "изобретения" сексуальности. Именно сексуальность способствовала созданию современного типа власти: новое капиталистическое общество требовало пересмотра традиционных социально-политических и культурных порядков, основой для которых послужила категоризация понятий пола, сексуальности, нации и расы. Сексуальность медиализировалась, что стало толчком для поднятия на поверхность вопросов взаимосвязи тела и сексуальности. Фуко отмечает, что рассмотрение феномена сексуальности связано не с количеством ограничений и запретов: наоборот, проблема сексуальности наиболее интенсивно рассматривалась там, где была наиболее свободна. Мишель Фуко видит сексуальность в качестве продукта индивидуального усилия самоорганизации, как результат самосотворения субъектом себя в качестве субъекта сексуальных отношений. Что касается Ж.Бодрийяра, он пишет о сексуальности, как об одном из предметов производства. Более того, в современном обществе доминирует "чистейший дискурс капитала", который можно отождествить с дискурсом мужской субъективности. В фаллогеоцентрической социальной системе мужское доминирует над женским и вытесняет его. Обнаруживается бинарность полов, определяющая симуляционные системы и моду. Благодаря моде происходит утрата сексуальности: через тело мода не апеллирует к полу, а нейтрализует пол, в результате чего наблюдается всеобщая десексуализация. Так из качественной категории пол становится пустым знаком, средством манифестации сексуальности, которая больше не соотносится со своей природной функцией. В мужской парадигме ценностей женщина объективизируется и отторгается от самой себя. Пол нивелируется, и дифференциация между мужской и женской красотой утрачивается. Красота превращается в симулякр сексуальности, для которой не существуют запреты и ограничения. Если ранее сексуальное желание было основано на нехватке, сегодня оно исчезает. Сексуальность становится знаком и трансформируется в соблазн. Сексуальность становится эквивалентом бинарности мужского и женского и замыкается на самой себе [Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. с фр. А. Гарджа. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 101].

В целом, философии Постмодерна характерно видение сексуальности как продукта производства и социальных отношений. Можно выделить следующие тенденции понимания сексуальности: трактовка сексуальности в с позиций постметафизического стиля мышления; смена методологических принципов, выражаемых в переходе от панфизиологизма к исследованию семиотических принципов формирования сексуальности; сексуальность рассматривается под влиянием концепции симуляции; сексуальность мыслится в рамках неопредетерминизма как результат автономного процесса самоорганизации; номадология постмодернизма рассматривает потенциально и актуально плюральную сексуальность, которая обладает ситуативной значимостью. Всё чаще понятие сексуальности применяется в культурологическом анализе и мыслится как компонент культурно-исторического развития. Помимо философии и психологии, проблему сексуальности изучают другие науки: сексология, эротология, этнография пола, культурная сексология и социология семьи. Интерес к сексуальной сфере находит отклик в разнообразных теориях новых исследователей, которые, по большей степени, занимаются переоценкой работ предыдущих философов и их дополнением. Консенсус в понимании сексуальности в философии Постмодерна отсутствует, как и попытки достичь этого консенсуса.

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ
valery.korabljova@gmail.com

ТЕОРЕТИЗАЦІЇ ІДЕОЛОГІЇ У СТРУКТУРНОМУ МАРКСИЗМІ Л. АЛЬТЮССЕРА

Л. Альтюссер є однією з найяскравіших постатей ідеологічного дискурсу минулого століття, а його ідеї справили значний вплив на подальший розвиток зазначеного напрямку. Концепція Л. Альтюссера складається з двох доволі автономних частин – теорії Ідеологічних Державних Апаратів (ІДА) та концепції ідеології як інтерпеляції, причому їхня органічна цілісність і взаємообумовленість виглядають доволі дискусійно. Особливий інтерес у контексті сучасності становить друга частина концептуальних побудов Л. Альтюссера, пов'язана з ідеєю конструювання уявного суб'єкта ідеологією. Зазначимо, що у цій частині теорія французького філософа є не зовсім (зовсім не?) марксистською, натомість, репрезентуючи психоаналітичні й структуралістські мотиви. Один з наріжних смислових вузлів концепції Альтюссера – витлумачення ідеології як уявного (точка сходження ідей раннього Маркса та сучасного Альтюссера-Лакана). На думку П. Рікера, Альтюссер тут запозичує концепт з арсеналу екзистенційної феноменології Е. Гусерля та М. Мерло-Понті – "життєві стосунки", адже об'єктивна реальність протиставляється її суб'єктивному переживанню індивідом, останнє, власне, і втілюється (відображується) ідеологією. Наріжне питання для Альтюссера тут, чому

людина потребує подібних репрезентацій. Тут дослідник критикує два можливі підходи, обидва з яких є суб'єкт-центрованими. Перший, механістичний, розглядає ідею Бога на небі як корелятивну ідею Короля на землі, що постає зручним інструментом виправдання абсолютистської політичної влади (цинічний розум макіавеллівського стибу). Другий, "більш просунутий" (як іронічно зазначає Альтюссер) – герменевтичний, що інтерпретує ідею Бога як квінтесенцію людської сутності, тож джерелами ідеологічної інверсії є вже не цинічні жерці чи правителі, а самі люди та процес відчуження в матеріальному виробництві (натяк на марксову інтерпретацію фюрербахівської теорії). Наголошується, що *насправді* (критика ортодоксального марксизму) ідеологія відображає не самі реальні умови людського існування (виробничі відносини), а людське ставлення до них. Подібна постановка питання уможливлює заміну питання *причинності* (хто є причиною ідеологічних викривлень?) питанням *мотивації* (чому люди потребують уявних репрезентацій свого ставлення до дійсності?), що, знову ж таки, виводить нас у психологічну царину. І тут Альтюссер впритул підходить до своєї ключової ідеї, що *ідеологія перетворює реального індивіда на уявного суб'єкта*. Ідеться про те, що до/без ідеології індивід не є суб'єктом. Лише коли ідеологія його кличе "Гей, ти!", а він реагує й обертається – тим самим він, по-перше, *розпізнає* цей оклик, *визнає* його реальність, а по-друге, ідентифікує, що він звернений саме до нього. Так ідеологія "конститує" індивіда як суб'єкта (вводячи його у порядок символічного, додамо ми). Але це суто умоглядна, теоретична ситуація, зізнається Альтюссер, адже насправді ми є *завжди-вже суб'єкти* (навіть до свого народження), бо інакше власне людське існування неможливе. Людина – це ідеологічна тварина, перифразовуючи Аристотеля, стверджує мислитель. Ідеологія інтерпелює, окликає всіх, і ми постійно здійснюємо практики розпізнавання (*reconnaissance*), які гарантують нам, що ми насправді є конкретними, окремими, відмінними й незамінними суб'єктами. Тут чітко проглядається ідея *соціального як ідеологічного*, бо поза ідеологією ми є індивідами, одиницями біологічного роду, але не соціальними особами, що прагнуть бути визнані як особистості. Альтюссер несподівано посилається на Святого Павла: "саме у логосі, себто в ідеології (зазначає мислитель), ми "живемо, рухаємося й побутуємо" [*Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation) // Mapping Ideology / ed. by S. Žižek. – London ; New York : Verso, 1994. – P. 129*].

Подальша інтерпретація уможливлює витлумачення інтерпеляції як окликання по імені, тобто називання, коли індивід отримує свій "ярлик", що дозволяє йому досягнути своє "ім'я" для соціуму, тобто місце в соціальній структурі та очікування щодо своїх дій. Завдяки ідеології, індивід розпізнає свою соціальну сутність і призначення. І наведені Альтюссером ідеологічні процедури розпізнавання можуть бути витлумачені як слідування соціальним ролям як прескрибованій поведінці. Наріжне твердження Альтюссера, що *узнавання/розпізнавання ((re)connaissance)*,

так само як і його зворотний бік – *невпізнання* (*méconnaissance*), є однією з ключових функцій ідеології як такої. Друга важлива особливість ідеології полягає в тому, що вона накладає на соціальні феномени *очевидність* (*неочевидним чином*) – так, що неочевидність не може бути розпізнана. Ідеться про те, що дія ідеології завжди неочевидна, прихована, а об'єкти її дії подаються як (само)очевидні. Пародійна формула, наведена К. Гірцем "у мене – соціальна філософія, у вас – політичні погляди, у нього – ідеологія" наочно демонструє неможливість самоідентифікації як носія ідеології. Ідеологія завжди деє в іншому місці. Як блискуче зазначає Л. Альтюссер, у ідеології немає "ззовні" (тобто вона тотальна щодо соціальної реальності), *і в той же час у ній "усе ззовні"* (самоприховування ідеології) [Ibid. – Р. 131]. Далі пропонується розгортання думки шляхом нанизування терміну на самого себе: "Один із ефектів ідеології – заперечення ідеологічного характеру ідеології з використанням ідеології" [Ibid]. Саме ця визначальна риса ідеології ускладнює її практичне дослідження, адже "здоровий глузд" (продукт ідеології) виводить нас на її *визнані, тобто деідеологізовані форми* – зокрема, політичні ярлики (консерватизм, соціалізм, фашизм тощо). Парадокс полягає в тім, що, якщо якась форма ідеології викрита і досліджена, вона втрачає ідеологічний потенціал, а спроби вияву ідеології деінде (де її ще на виявляли) зустрічає потужний спротив і з боку пересічної людини, і з боку обізнаного науковця (хоча й із різних пресупозицій).

Теоретичні напрацювання Л. Альтюссера (та його попередника А. Ґрамші) визначили дискурсивне поле подальшого розвитку марксистської думки, особливо, щодо теорії ідеології. Крім того, популярність їхніх робіт сприяла поширенню ідеологічної проблематики за межі її традиційного "ареалу" (Франція, Німеччина). Так, приміром, "структурний марксизм" домінував у 1970-ті роки у Великій Британії та Латинській Америці. Криза "структурного марксизму" школи Альтюссера привела до "ренесансу Ґрамші" у другій половині 1970-х років. Найбільш впливові сучасні дослідники проблем ідеології у критичному ракурсі так чи інакше співвідносять себе із постатями А. Ґрамші та Л. Альтюссера, створюючи синтетичні підходи, які поєднують ідеї зазначених авторів (у реінтерпретованому вигляді) з іншими підходами й течіями: приміром, автоматичний аналіз дискурсу М. Пешо, дискурс-аналіз Е. Лакло і Ш. Муффа, "культурні дослідження" Ст. Голла тощо.

А. А. Король, студ., НаУКМА, Київ
korolyshka@i.ua

ИСАИЯ БЕРЛИН ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

1. На теренах України Ісайя Берлін (*Isaiah Berlin, 1909–1997*) відомий передусім як один із теоретиків лібералізму та автор есе "Дві концепції свободи". Але насправді, здобутки цього філософа є набагато

більшими, а коло досліджень – значно ширшим. Наприклад, як історик філософії, він зробив вагомий внесок у вивчення марксизму, Просвітництва, Контрпросвітництва, Романтизму, російської філософії і літератури.

2. Сфера зацікавлень сера Ісайї формувалась під впливом низки чинників, зокрема – таких, як діяльність на дипломатичній ниві і російське походження. Еволюцію поглядів Ісайї Берліна, як правило, поділяють на три етапи: перший етап (1928–1939) припадає на навчання в Оксфорді, де він отримав можливість познайомитися з аналітичною філософією, а також марксизмом та його джерелами. Для другого етапу (1940–1958) визначальними стали його інтерес до школи історії ідей, зокрема осмислення проблем монізму/плюралізму та ідеї свободи, через які заперечувався історичний детермінізм. На третьому етапі (1958–1997) була створена історико-філософська концепція І. Берліна, що стала основою його ліберальної теорії. На цей період також припадає написання ним праць, присвячених російській філософії, філософам Нового часу та теоретичним засадам історії й філософії.

3. Історико-філософські погляди Ісайї Берліна нерозривно пов'язані з його розумінням філософії. У праці "Задачі філософії" він спростовує загальноприйняте в XIX столітті уявлення про філософію як про науку, що може "розв'язувати проблеми". На його думку, відповіді, які здатна давати філософія як наука, не можуть бути 100-відсотково точними. Вони мають лише високу ступінь ймовірності. Спричинено це не її обмеженими можливостями і відносним характером істини, а розмаїттям людського досвіду. Філософія щільно пов'язана з історією філософської думки, оскільки багатогранність і різноманіття концепцій, що розроблялися у минулому, є умовою для її існування. А неусувність цього плюралізму зумовлена тим, що світобачення людей різних культур і часів є відображенням різних світоглядних "моделей". Отже, завдання філософії – виявляти неточності, розбіжності і впорядковувати знання стосовно них.

4. 1939 р. виходить перша книжка Берліна "Карл Маркс: його життя та оточення", в якій не тільки описується життя і діяльність Маркса (*Karl Heinrich Marx, 1818–1883*), а й відкривається шлях до розуміння марксизму як цілісної теорії. Дослідження інтелектуальної біографії Маркса відкрило Берліну неприйнятність філософської, історичної і політичної доктрини марксизму. Особливо чужими для Ісайї Берліна виявляються такі складові марксизму, як історико-матеріалістичний детермінізм, уявлення про універсальність людини і віра в можливість побудови ідеального суспільства. Саме це неприйняття надихнуло його на дослідження монізму і застосування ідеї свободи.

5. Під впливом ідей Контрпросвітництва Ісайя Берлін створює власну концепцію ціннісного плюралізму, в якій заперечується ціннісний монізм, проголошений просвітниками. При цьому він спирається на Дж. Віко (*Giambattista Vico, 1668–1774*), якого вважає батьком культурного плюралізму та ідеї цивілізації. Ідеї І.-Г. Гердера (*Johann Gottfried Herder, 1744–1803*) також вплинули на філософа, тому сер Ісайя розг-

лядає його вчення в контексті історії ідей. Розгортаючи власний концепт свободи, він звертається до спадщини Т. Гоббса (*Thomas Hobbes, 1588–1679*), Ш.-Л. Монтек'є (*Charles-Louis de Seconda, Baron de La Brède et de Montesquieu, 1689–1775*) та Ж.-Ж. Руссо (*Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778*).

6. Вагому частину доробку І. Берліна як історика філософії складають праці, що присвячені російським мислителям XIX–XX століть. Предметом його виняткової уваги було формування західного крила російської інтелігенції. Особливу спорідненість Берлін відчував з О. І. Герценом (1812–1870). Останньому, а також Л. М. Толстому (1828–1910), О. М. Бакуніну (1768–1854), І. С. Тургенєву (1818–1883), В. Г. Белінському (1811–1848) присвячені його есе. Берлін доходить висновку, що хоч в Росії і не було власних соціальних вчень, але запозичивши іноземні вчення, вона надала приклад їх випробування.

7. Таким чином, у великому творчому доробку сера Ісайї Берліна, окрім відомої ліберальної політичної теорії, можна виокремити такий важливий пласт, як історико-філософські студії. Але й в самому цьому пласті є ціла низка шарів: 1) інтелектуальна біографія Карла Маркса; 2) праці, що стосуються Просвітництва, Контрпросвітництва та Романтизму, в яких розглядається концепція плюралізму і свободи в контексті історії ідей; 3) есе присвячені філософії в Росії XIX століття.

Т. А. Коцюбняк, студ., НаУКМА, Київ
Tanya.kotsybnak@gmail.com

МОДЕЛІ СВОБОДИ В ЛІБЕРАЛІЗМІ Ф. ГАСКА

1. Фрідріх Августин фон Гаск (Friedrich August von Hayek, 1899–1992) представник австрійської школи лібералізму, лауреат Нобелівської премії з економіки 1974 р. Ф. Гаск поєднує у своїй творчості економічну проблематику та актуальні питання політичної філософії. Особливою сферою зацікавленості дослідника є свобода. Науковець наполягає на тому, що економічна свобода є передумовою для інших видів людської свободи.

2. Розглядаючи поняття свободи як багатоманітне та неоднозначне, Ф. Гаск звертає увагу на дві характерні риси свободи: позитивну і негативну. Свобода стає негативною тоді, коли відсутні специфічні перешкоди, а саме – примус, що чинить одна людина (чи суспільство) стосовно іншої людини. Позитивною свобода стає тоді, коли ми розглядаємо її під кутом зору певних цінностей.

3. Ф. Гаск наполягає на тому, що існує лише одна свобода, однак людина здатна її використовувати вельми різноманітно. Тож, дослідник розгортає загальне (єдине) значення свободи, а також виокремлює кілька різних видів свободи. Свобода в загальному значенні, трактується філософом, як приватна сфера, у яку ніхто не може втручатися, оскільки

ки таке втручання постає як примус, тобто, не свобода. Щодо окремих видів свободи, то першим за своїм значенням різновидом свободи є політична свобода, яка уможливорює участь людей у виборі свого уряду, законотворчому процесі, а також контролі над владою. Політичну свободу Ф. Гаск репрезентує також як цінність.

4. Не менш важливою є внутрішня свобода людини, яка розглядається Гаском як своєрідний різновид "метафізичної свободи". Внутрішня свобода визначає наскільки особа може вільно, без примусу і зовнішнього тиску користуватися своїми можливостями – економічними, інтелектуальними, політичними, соціальними та ін.

5. Розглядаючи свободу як цінність, Ф. Гаск уважно аналізує концепт "вільної цивілізації". Дослідник вважає, що вільна цивілізація – це таке соціальне життя, що ґрунтується на спонтанних порядках, які передбачають можливість індивідів діяти вільно, реалізувати власні можливості. Така цивілізація передбачає те, що індивіди мають доступ до такого знання, яке значно більше, ширше і вагомніше ніж ті знання, якими приватно володіє кожний індивід. Таким чином, "вільна цивілізація" поєднує людську діяльність, розум, знання та свободу. В такій цивілізації свобода потрібна хоча б для того, щоб залишалось місце для не прогнозованих і не передбачуваних процесів, які провокують інновації, без яких людина, як вільна істота, існувати не може. Це важливо не лише для окремого індивіду, а й для суспільства в цілому, оскільки лише таке суспільство відкриває горизонти для втілення власних проєктів.

6. Розглядаючи поняття свободи як закону, Ф. Гаск аналізує феномен "правової держави", в якій з особливою силою постає проблема людської свободи і примусу. Це пов'язано з тим, що у правовій державі примус розглядається як щось самодостатнє, а як постійний супротивник свободи. Водночас правова держава мусить збалансувати свободу і примус, вибудувати такі правові механізми, які б обмежували сваволю кожного, але забезпечували свободу всіх. Свобода, за Ф. Гаском, і постає як такий людський вимір, що обмежує примус. І в цьому сенсі свобода потрібна як людині, так і суспільству.

К. В. Крижна, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
Cathy_S@ukr.net

**ИСТОКИ, ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ
ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ АБСУРДА
В АТЕИСТИЧЕСКОМ ЕКЗИСТЕНЦИОНИЗМЕ
А. КАМЮ И Ж.-П. САРТРА**

Проблема абсурдности бытия и понятия абсурда как такового являлась одним из основных вопросов экзистенциальных направлений XX века. Ее постановкой, а также поиском решения данной проблемы и выводов, к которым оно приводит, занимались многие философы того времени.

Тематика выбрана отнюдь не случайно, поскольку 20е столетие теснее всего граничит с современностью, и его реалии, сложности, переживания и взгляды до сих пор находят отголоски в самосознании современного человека. Проблемы, поставленные перед человечеством событиями и мировыми перипетиями прошлого века, внесли существенные изменения как в дальнейшее развитие философской мысли, так и в общий подход к осмыслению этого мира; и теперь, не взирая на то что в нынешних условиях глобализации делается активный психологический акцент на объединение, интеграцию и развитие, вопрос болезненного восприятия индивидом реальности, чувства одиночества, бесцельности существования и отсутствия смысла жизни до сих пор не теряет своей актуальности.

Однако, все же, для прошлого столетия взгляды нигилизма, персонализма, экзистенциализма и прочих сродных течений стали в определенном культурном смысле визитной карточкой эпохи, – той самой эпохи, которая за полстолетия обездолила, поработила и уничтожила более семидесяти миллионов человек. Разумеется, это не могло не сказаться на психологическом восприятии людьми окружающей их действительности, вызывая чувство страха, отчуждения, недоверия, когда прежние идеалы гуманизма и устойчивая обоснованность рационализма оказались фальшивыми обертками пред лицом извращенной философии фашизма и нацизма. Две мировых войны, не имевшие прежде подобного прецедента, перекроили не только сам мир, но и отношение к нему; новую философию пришлось строить на пепелище разрушенной веры. Хотя, рассматривая понятие более широко – экзистенциальные движения коснулись не только философии; согласно экзистенциальному психологу и психотерапевту Р. Мэю, современный экзистенциализм – не просто философское направление, а скорее культурное движение, запечатлевающее глубокое эмоциональное и духовное измерение западного человека, изображающее психологическую ситуацию, в которой он находится, выражение уникальных трудностей, с которыми он сталкивается. Именно преодолению этих трудностей, поиску выхода из сложного психологического и морально-этического тупика и посвятили себя многие философы и писатели прошлого века, однако наиболее influential вклад внесли двое близких друзей, а в последствии – полемистов, представители атеистического экзистенциализма Альбер Камю и Жан-Поль Сартр.

В первую очередь выделяется работа Альбера Камю "Бунтующий человек", так как именно этот философский трактат подробно рассматривает теоретическую часть вопроса, суть самого термина, предпосылки возникновения самой философии абсурда и пр. Исследования автора начинаются с органично вписанного взгляда в прошлое – прежде чем смотреть в будущее, он оглядывается назад, на предшествующую эпоху, ее ужасы и свершения, все то, что привело к формированию именно такого вида ментальности его современников. Камю разбирает подводные

камни и мотивы, которыми оправдывает себя человек в эпоху психологической допустимости убийства и размышлений о целесообразности самоубийства, и постепенно подходит к истекающим из нигилизма разговорам о его совершении как о факте отрицания; на этом примере и начинается рассмотрение самого понятия абсурд, как чего-либо иррационального, противоречащего самому себе, и тем не менее имеющему законное логическое право на существование. Последовательно показывая противоречия позиции абсурда через двойственное восприятие самого тандема потаний убийства и самоубийства, Камю приводит к идее недопустимости убийства априори и ценности чужой жизни наравне со своею собственной. Следуя цепочке логических рассуждений, абсурд как методическое сравнение сравнивается с чистой доской, тупиком, выход из которого человек находит в действенном бунте, разрушающем старую систему и создающем нечто принципиально новое.

Совсем иначе и другими путями подходит к рассмотрению проблемы абсурда Жан-Поль Сартр. Его первый – и по праву признанный самым успешным – роман "Тошнота" стал своего рода образцом и символом экзистенциалистской литературы, своеобразно воплотив характерную для этого течения мысль о головокружении, "тошноте", охватывающей человека от сознания своего одиночества в чуждом и абсурдном мире. Именно образ Тошноты, скорее метафорической, чем физиологической, Сартр использует при описании феноменов сознания для анализа таких экзистенциальных состояний как одиночество, страх, отчаяние, отвращение и других поистине трагических мироощущений личности. Это чувство выставляется в качестве бунта, протеста против внезапно изменившегося восприятия действительности, против ощущения его абсурдности. В данном случае абсурд, прежде всего, понимается как осознание бессмысленности и иррациональности жизни. Однако если Камю видит выход с разрушительной силой бунта и протеста, то Сартр, наоборот, старается направить нереализованный потенциал ощущений от невыносимости ситуации в созидательное творческое русло, – это иллюстрируется на примере главного героя, который решает написать книгу, историю, которая "должна быть прекрасной и твердой как сталь, такой, чтобы люди устыдились своего существования" [Сартр Ж.-П. Тошнота].

Несмотря на различия в раскрытии терминологии и путей исследования самой проблемы, несмотря даже на совершенно отличающиеся друг от друга пути выхода их сложившейся ситуации, тем не менее Камю и Сартр работали "в одной упряжке", помогая своим современникам разобраться в сложном и противоречивом мироощущении своей эпохи, восприятию абсурдности бытия и поиска своего места в этом мире, в концепции самого существования. Оба автора внесли весомый вклад в развитие философской мысли XX столетия, и их проблематика и ее решения и поныне актуальны как среди научной сферы, так и среди обычного круга читателей.

ФИЛОСОФИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА КАК ЭТАП РАЗВИТИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аналитическая философия выступает в качестве одного из наиболее влиятельных и значимых направлений современной западной философии. В центре внимания данного направления находится анализ языка, который может пониматься как некий ключ к формированию исследования мышления и знания. Необходимо обратить внимание на то, что аналитическая философия как таковая в целом не представляет собой единой теории. Единственной установкой, которая объединяла исследователей на самом начальном этапе развития аналитической философии была уверенность в возможности решения философских проблем с помощью анализа языка [Козлова М. С. Философия и язык. – М., 1972. – С. 56]. В основе аналитической философии лежат принципы, позволяющие более четко и полно понять основные стилевые аспекты рассматриваемого философского течения. Среди них можно отметить склонность к лаконичности, проработанности и детальности, максимальному углублению в поисках самых подчас незаметных и тонких отличий, приверженность терминологической четкости и ясности, использование схем и формализмов. Аргументация и защита исследовательских выводов должны отвечать требованиям научной строгости, подвергаться тщательной проверке, что несколько напоминает математическое действие [Аналитическая философия : Избранные тексты / сост., вступ. ст. и прим. А. Ф. Грязнова. – М. : Изд-во МГУ, 1993. – С. 33].

Говоря об аналитической философии и лингвистическом повороте, важно обратиться к истокам рассматриваемого феномена. Согласно одной из точек зрения исследователей истории философского знания, само зарождение аналитического движения можно отнести к началу XX века. Тот исторический период связан с кризисом господствующей ранее метафизической философии, а также развитием идей так называемой второй волны позитивизма Э. Маха и Р. Авенариуса [Философия. Логика. Язык : сб. ст. / под ред. Д. П. Горского, В. В. Петрова. – М. : Прогресс, 1987]. Полностью оформленное аналитическое движение возникло с появлением "лингвистической философии". Необходимо отметить, что лингвистическая философия первоначально представлялась как "логическая" философия и только в дальнейшем стала позиционироваться в качестве анализа языка. Внимание к проблемам осмысления роли и места языка присутствует в работах Л. Витгенштейна, под влиянием которого в 1930–40-х гг. в Англии формируется философия лингвистического анализа или же философия анализа естественного языка.

Представители аналитической философии видят возможный путь разрешения онтологических проблем в методе так называемой семан-

тической формализации. В данном случае язык как объект исследования перенимает роль "кантианской способности суждения", анализ которой и должен определить основные возможности и достаточно четкие границы философского знания. В связи с тем, что сам язык метафоричен, то практически любые формы активности являются деятельностью по производству текстов [Казаков С. А. Трансформация метафилософского дискурса в постструктурализме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pfu.edu.ru>]. Таким образом, основной задачей аналитической философии выступает формирование универсальной грамматики, некой общей концепции языка человека, универсальной теории значения. Существенным критерием в анализе языка становится показатель соотношения языка и внеязыковой реальности. В данном случае язык понимается более широко – то есть рассматриваемый феномен предстает как способ выражения объекта, как так называемый естественный язык человека, как теоретический язык науки [Аналитическая философия [Электронный ресурс] / под общ. ред. М. В. Лебедева. – М., 2000. – Режим доступа: <http://www.koob.ru>].

Термин "лингвистический переворот" связан с перемещением акцента исследователя с метафизики сознания на проблему языка как основания мышления и деятельности человека. В центре внимания встает формула "язык – царство бытия" [Кожемякин Е. Дискурсивный подход к изучению культуры // Современный дискурс-анализ. – 2009. – Вып. 1. – С. 77–99]. Для большинства исследователей в рамках философии языка, начиная с Л. Витгенштейна, язык представляет собой гораздо более глубокий феномен, чем просто отражение существующей человеческой реальности [Филлипс Н. Что такое дискурс // Современный дискурс-анализ. – 2009. – Вып. 1. – С. 56–61]. Основной акцент в своих изысканиях как сам Л. Витгенштейн, так и его последователи делали на рассмотрении современного повседневного языка. Они стремились сойти на уровень обыденного сознания человека, соединить непосредственность изучаемого объекта с его наглядностью [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958. – С. 43]. Избрав в качестве объекта изучения обыденную речь в ее действии и, лингвистическая философия включила в круг своих научных интересов особый динамический аспект речи, в который можно включить пропозициональные установки, особенности их взаимодействия с пропозицией, основные ситуативные условия и базовые и специфические цели коммуникативного взаимодействия [Современная буржуазная философия / под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. – М. : Высшая школа, 1978. – С. 195]. Таким образом, научно-исследовательские интересы сместились в область прагматики. Результатом данного смещения выступило формирование новых поднаправлений, среди которых можно отметить теорию речевых актов (Остин); выявление прагматических пресуппозиций (Урмсон) и правил общения (Грайс, Э. Лич); понятие имплицатур речи (Грайс). Указанные концепции были восприняты и ра-

звиты современной лингвистической прагматикой, социологической лингвистикой и риторикой [Будаев Э. В. Основные этапы развития и направления политической лингвистики / Э. В. Будаев, А. П. Чудинов // Язык. Текст. Дискурс: Научный альманах Ставропольского отделения РАЛК / под ред. проф. Г. Н. Манаенко. – Ставрополь : Изд-во ПГЛУ, 2007. – Вып. 5. – 312 с.]. В центре внимания аналитиков оказываются теории значения. Результаты их научно-исследовательских изысканий используются для анализа утверждений самой различной направленности (политической, религиозной и т. д.) [Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика [Электронный ресурс] // Аналитическая философия. Становление и развитие (антология). – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/analytic/antologia98/antologia98.rar>].

Таким образом, философия лингвистического анализа стимулировала создание ряда философских логик, которые отражают определенную форму жизни человека и общества.

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

РЕКРЕАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ЧАСУ

Сьогодні вже ні для кого не є новизною, що час – це принципова і сутнісна проблематика як для гуманітарних, так і для природничих наук. Це особливо підтверджується в тих тенденціях ХХ століття, які загальним чином визначаються як "перевідкриття часу". Філософія як самосвідомість і осереддя всіх наук зафіксувала і прекрасно ретранслювала все концептуальне багатоманіття, пов'язане із темпоральною проблематикою. Контрверсійність і антиномічність часу деталізується через такі альтернативні його властивості: суб'єктивний – об'єктивний, фізичний – психологічний, внутрішній – зовнішній, субстанція – реляція, однорідний – диференційований, односпрямований – обернений, обмежений – нескінченний, дискретний – континуальний, динамічний – статичний, якісний – кількісний. Таким чином, важливою і домірною цьому грандіозному об'єму поняття часу, залишається повага до його багатомірності. Але, з іншого боку, слід розуміти граничну тенденцію загальнозначущості і деперсоналізації, яка стоїть за цими масивами інформації стосовно часу. Відома теза Геракліта про те, що "багатознавство розуму не навчає" відкриває інше, альтернативне розуміння часу, яке не підкоряється остаточній теоретизації, але якнайточніше фіксує інтерес, глибинну внутрішню і персональну зацікавленість стосовно часу. Це екзистенційний час, який сутнісно невичерпний як і сама людська екзистенція.

Сама сучасність змушує звертатись до екзистенційного часу, адже ті колізії, які відкриває сучасна інформаційна епоха, притискають людину впритул до питання про сенс її життя, про наповненість або порожнечу її часу. Такі метафори сучасності як "завжди потім, і ніколи зараз"

(Б.Секацкий), "я поспішаю, значить я існую" (Д.Фузаро) сигналізують про відчуття постійного поспішання, хронічну нестачу часу, а також гіпертрофію експектацій, пов'язану із футуроцентричністю, закладеною ще в ідеї прогресу. Своєрідною реакцією на епоху швидкості є "Спільнота по розтягненню часу" ("Темпус"), яку заснував німецький філософ Петер Хайнтель у 1990 році і члени якої діляться досвідом поведінки з особистим часом. Вони виходять з того, що потрібно не ганятись за часом як чимось об'єктивним, постійно намагаючись його оптимізувати, раціоналізувати, шматуючи на нескінченну кількість завдань, а звернутись до внутрішнього часу, який повністю наш. Центральним виявляється питання: "Як отримати більше внутрішнього часу?" [Ієнссон Б. Десять размышлений о времени. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. – С. 33]. Це своєрідна реформа у часокористуванні, що допоможе вийти з проблеми атомізації часу.

Б. Секацкий підкреслює, що абстрактний час – не первинний, а штучний продукт, який тим не менше, створює горизонт повсякденності, куди спрямоване життя людини ХХ століття. Це сфабрикований час, де "стурбованість майбутнім, маніякальна проєктованість в уявну точку за горизонтом, спустошує мить" [Секацкий А. Ловушки для времени [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://readr.ru/aleksandr-sekackiy-lovushki-dlya-vremeni.html>], а потім зі спустошених миттєвостей складаються години, дні, роки, що утворюють "велику порожнечу". Ця повсякденна нав'язлива есхатологія виказує наш спосіб жити так, ніби збираємось жити вічно. І ми настільки вжились у цей стан, що потрібна сильна трансформація, аби звільнитись від цієї фундаментальної ілюзії відстроченого майбутнього. І альтернативою є якраз екзистенційний час, плідний на духовний досвід, на нові способи існувати.

А тепер питання з філософської точки зору: "що ж таке екзистенційний час?". Це час, що фіксує "сутнісну безпритульність" [Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Табачковский та ін. – К. : Наукова думка, 2004. – С. 52] людського буття, відкритість людини різноманітним способам існування, які вона вільно обирає, повною мірою проявляючи свою свободу. Тварина не має часу, як і природа не має часу, адже вони не беруть участь у здійсненні власного існування таким чином, як це робить людина. Тож, на перший погляд здається, що екзистенційний час – це індивідуальний час конкретної людської істоти. Однак, цього вельми замало, адже екзистенція позначає "граничне внутрішнє", яке не дається як природна, соціальна чи будь-яка інша характеристика людини, а здобувається в глибинному екзистенційному досвіді, досвіді трансформації. Такі екзистенційні феномени як страх, жах, відчай, турбота, страждання, меланхолія, нудьга, смерть виступають випадковими проявами, які, тим не менше, несуть величезне смислове навантаження. Це точки інтенсифікації людського існування, що ілюструють час як ціннісно-сміслові координати особистості. Послаблена концептуалізація, притаманна екзистенційним поняттям підкреслює повноту життя як межу думки – саме "як", а не

"що" є важливим для розуміння екзистенції, тобто план вираження, існування, а не план змісту, сутності. І якість індивідуального буття із точками згущеного персонального смислу уможливорюється якраз за рахунок стрибкоподібної, миттєвої часовості людського існування.

Екзистенційні почуття виказують проблематичність екзистенції як духовної істоти, що знаходиться у постійному становленні, і спрямовують людину до смислоконституювання, духовності, автентичності, цілісності. Становлення, або особистісний розвиток, в даному випадку не означає прогрес, чи якийсь напередзаданий рух, автоматизм на зразок нашого мудрішання із часом чи старіння, а відкриває болісний і трагічний процес існування як руху за власні межі, подолання власної фактичності і зумовленості деякими внутрішніми і зовнішніми обставинами. Фундаментальна альтернатива "або-або", проголошена С. К'єркеґором, є водночас і фундаментальним завданням для людини, на яке їй вистачить всього життя. Вона означає "стати тим, чим ти є", тобто здобути себе або втратити себе, бути інтегральним і відповідальним чи носити маски, грати ролі і нескінченно брехати собі. Духовність, або стан, у якому внутрішнє "стає більш внутрішнім" [The journals of Kierkegaard / transl., sel. by A. Dru. – New York : Harper & Brothers, 1959. – Р. 145] як протидія суєтності, втрачання і розпорошенню себе у зовнішньому – це своєрідне екзистенційне народження людини. Так, якщо соціалізація – це друге народження людини після її біологічного виникнення, то духовність – це третє народження і найголовніше.

Можливість духовної рекреації підкреслює рекреативний потенціал екзистенційного часу. Час виступає шляхом людини, реалізацією її свободи, і без нього людина буде моральним автоматом, ангелом чи ще чимось, за кого вже все вирішено і обрано. Духовність – це не обов'язок, заданий зовнішньо, легко і автоматично виконуваний людиною, а глибинно пережита і суто персонально реалізована внутрішня можливість. Духовності не можна навчити і зобов'язати – вона виникає як справжня потреба, а не данина моді, культурі, релігії, які пропонують ідеальні образи людини.

А. Е. Мальченко, студ., БелГНИУ, Белгород, Россия
xilx@mail.ru

БЕСКОНЕЧНЫЙ КРИЗИС ПРОГРЕССА (ОЧЕРК О ТРАНСГУМАНИЗМЕ)

Человечество, с момента своего возникновения пребывает в бесконечных кризисах, надиктованных ему как извне, так и латентно хранящихся в глубине своего сознания. Совершая рефлексию над этими проблемами, оно испытывало самое естественное чувство, присущее своей природе – чувство страха. Этот взгляд в бездну, попытка заглянуть по ту сторону неизвестного, служил причиной как для зарождения позитивистских подходов к осмыслению человеческой жизни, так и для падения в бескрайнее отчаяние.

Именно таким образом встает вопрос о противоречивости идей трансгуманизма. Человечество поставлено перед лицом концепции, бросающей вызов самой идее человечества (конечно же, в привычном нами понимании). Сейчас, когда эта проблема открыта для дискуссий и дебатов, не существует однозначного мнения по поводу принятия данной концепции. Сторонники трансгуманизма заявляют о необходимости стремления человека к развитию науки и техники с целью вырваться за пределы своего естества, одержав победу над болезнями, старостью, а в конечном итоге – над самой смертью.

Противники этого течения выдвигают самые различные обвинения сторонникам, в том числе даже в антропофагии [Кутырев В. Ю. *Время Mortido // Вопр. филос.* – 2011 – № 7]. Френсис Фукуяма, "предсказавший" конец истории, пытается пресечь её продолжение под эгидой трансгуманности, опираясь на морально-этический аспект проблемы. Он заявляет, что если все люди были рождены равными в своей человеческой сущности, имеющую одинаковую ценность, то имеет ли человек право стремиться изменить саму её данность, но удовлетворение этого желания лишь возродит социальную несправедливость [Fukuyama F. *Transhumanism // Foreign Policy.* – Washington, 2004. – № 1]. Такое заявление о равенстве было бы скептически оценено еще 200 лет назад, но и сейчас жители стран третьего мира лишь позавидовали бы его уверенности. Однако это не означает, что трансгуманизм проходит "через" гуманизм, остается "за ним", отвергая равенство людей. В своих аргументах Фукуяма ставит под сомнение принцип доступности инновационных технологий для каждого человека, но с тем же подходом можно ставить запрет на разработку гаджетов и медицинских препаратов, стоимость которых не сможет удовлетворить каждого. В своей лекции для студентов Высшей школы экономики, ведущий робототехник Хироси Исигуро заявлял, что высокая цена на современные разработки обусловлена лишь их редкостью, а доведенные до конвейерного производства, они станут общедоступными и повсеместно используемые [15 ноября 2011 г. в Высшей школе экономики состоялась лекция Хироси Исигуро "Об исследованиях роботов, связанных с человеческой деятельностью", организованная Посольством Японии в России, Японским Фондом и факультетом бизнес-информатики ВШЭ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=UQ5mVucsXsw>].

Следующая проблема, витающая над современным течением науки и философии, была выражена В. А. Кутыевым в без(д)умности продвижения научно-технического прогресса. Он выразил опасение, что нынешние темпы развития технологий происходят так быстро, что человек попросту теряется в бесчисленном множестве открытий и изобретений, которые теряют свою актуальность так же стремительно, как и приборают её, даже еще своих в нереализованных этапах. Другими словами, прогресс вышел за рамки понимания человеком, лишился рефлексии, а потому – разума. "Мы называли разум безумным, когда и поско-

льку он играет против человека. Когда человек мыслит, но не в своём уме" [Кутырев В. Ю. Время Mortido. – С. 28]. Это опасение поддерживают и сторонники концепции, выражая это в термине "технологическая сингулярность". Американский изобретатель и футуролог Рэймонд Курцвейл предсказывает её наступление к 2045 году и считает, что заглянуть дальше пока для нас не представляется возможным. Отечественный ученый Андрей Коротаев, отождествляет понятие "сингулярности" в данном контексте с "фазовым переходом". Он говорит, что "в реальности ухода в бесконечность в реальных процессах, развивающихся в режиме с обострением, конечно же, никогда не наблюдается, так как за заметное время перед тем, как значение соответствующего показателя системы должно было бы уйти в бесконечность, система испытывает качественную трансформацию («фазовый переход»)» [Коротаев А. В. Новые технологии и сценарии будущего, или Сингулярность уже рядом? // История и синергетика. Методология исследования. – 2-е изд. – М., 2009. – С. 184–185]. Обозначенный переход – явление не настолько непонятное и ужасающее, как мы имеем в случае с технологической сингулярностью, но прогнозировать что-либо за его пределами нам все равно не представляется возможным. Более того, ученый предполагает, что "сингулярность" уже наступила, однако, в своих доводах он руководствуется несколько другими показателями (демографический и экономический), что позволяет нам говорить о том, что этот кризис пока только грозит человечеству.

Естественно, что противников трансгуманизма пугает вероятность негативного завершения этого перехода. Эти опасения связаны в первую очередь с тем, что человечество, утратившее разумное осмысление проблем, само того не осознавая навлекает на себя гибель того человеческого, что было присуще ему с самого начала. Этот экзистенциальный риск, представленный еще Бостромом [Bostrom N. Existential risks: Analyzing human extinction scenarios and related hazards // Journal of Evolution and Technology. – 2002. – № 9], конечно же, имеет место быть, ввиду риска уничтожения homo sapiens как такового, замена этого вида тем, что носит название постчеловека. Однако любое открытие способно иметь и позитивный, и отрицательный вектор применения. Упомянутый выше робототехник, отвечая на вопросы аудитории, заметил, что семьдесят процентов интернет-контента занимает порнография, но мы не можем сказать, что интернет – это плохо.

Вступая в полемику с Фукуямой и другими, словенский мыслитель Славой Жижек не дает нам своей конкретной позиции по поводу видения проблемы, но задает вопрос, который, по его мнению, должен стать главным: "как эти новые условия заставят нас изменить и заново изобрести сами понятия свободы, независимости и этической ответственности?" [Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы. – М., 2011]. Вспоминая слова Роджера Бэкона о том, что "Истина – дитя своего времени, а нау-

ка – дочь не одного или двоих, а всего человечества", а так же написанное выше, можно сказать, что прикладные истины формирует время, но понимание своей природы человеком не достигло еще того момента, где следовало бы ему остановиться в своих стремлениях к познанию. Познающий себя человек подобен делосскому ныряльщику и, пока он не достиг своей цели, мир вокруг будет представлять бесконечный лабиринт, выбраться из которого возможно только продолжая идти.

***І. С. Матвієнко, канд. філос. наук, асист., НУБіПУ, Київ
malushka20@ukr.net***

ДИТИНА ТА ЇЇ МІСЦЕ У ФІЛОСОФІЇ ЗІГМУНДА ФРОЙДА

З іменем Зігмунда Фрейда пов'язано дуже багато суперечок, але те, що він був геніальною людиною, та талановитим психологом і філософом не викликає сумніву. Його дослідження та відкриття справили настільки значний вплив на світоглядні позиції людини, що мабуть виникнення його ідей можна порівняти хіба, що з революцією. І хоча не кожна пересічна людина знайома з його працями безпосереднього, все ж результати фрейдівських відкриттів кожен з нас відчуває на собі – вони виявляють себе у новому осмисленні людини, її розуміння та виховання. Як відомо, все життя Фрейд дотримувався потрібної структури свого психоаналітичного методу: 1. Теорія дитячої сексуальності, 2. Теорія підсвідомого та останнє, аналіз сновидінь. Отже, дитина та особливості її розвитку, і є основою на якій формується людська психіка – корені якої ми знаходимо саме в дитинстві. Фрейд пише: "Психоаналітичне дослідження змушене усіх зайнятися також сексуальним життям дитини, а саме через те, що спогади та думки, що приходять в голову при аналізі симптомів дорослих, постійно ведуть до часів раннього дитинства..." [Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / пер. с нем. Г. В. Барышниковой ; под ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. – СПб. : Издательский дом "Азбука-классика", 2007. – С. 310]. Тому не дивним є те, що сучасне Фрейдівське суспільство не хотіло визнавати того, що дитині притаманне сексуальне життя, більше того, що саме "в дитинстві можна знайти коріння усіх збочень" [Там же]. Саме тому психоаналітичне вчення цього мислителя піддавалося нищівній критиці. І він розумів, що для того аби зламати стереотипи, які формувалися тисячоліттями потрібен довгий час. Ми маємо визнати, що на сьогодні ще, в людській свідомості панує спрощене, поверхнєве розуміння психіки дитини.

Основною помилкою, до якої вдаються при запереченні існування дитячої сексуальності – це змішування сексуальності з продовженням роду. Сексуальність не обов'язково пов'язана з цим, вона притаманна навіть тим, хто до цього не здатен. Зокрема, і дітям також, Фрейд говорить про те, що сексуальність притаманна навіть немовлятам, прикладом чого є смоктання материнського молока, не тільки заради задово-

лення фізичної потреби в їжі, але і заради певного задоволення. А таке прагнення до задоволення і є прямим доказом сексуальності. До того ж він додає: "спільна особливість усіх збочень полягає у тому, що вони не переслідують мети продовження роду" [Там же. – С. 316].

Зігмунд Фройд вважав, що діти проходять п'ять стадій психо-соціального розвитку, на кожній з яких інтереси дитини та оточуючих її людей (батьків, рідних, вчителів) зосереджені навколо якоїсь певної частини тіла (ерогенної зони), що служить джерелом отримання задоволень. Для кожної характерним є конфлікт між прагненням до задоволення і обмеженням, що накладаються спочатку батьками, а потім і "Супер-Его". Перша стадія, на думку Фрейда є оральна, від народження до закінчення першого року життя. "Смокотання материнських грудей стає висхідним пунктом усього сексуального життя, недосяжним прообразом будь-якого більш пізнього сексуального задоволення, до якого в тяжкі часи вертається фантазія" [Там же. – С. 314]. І якщо, на думку Фрейда, індивід "застрягає" на цій стадії, тобто відбувається "оральна фіксація", то такі люди люблять палити, пити, їсти, лихословити. Друга стадія – стадія привчання дитини до самостійного користування горщиком – від другого до третього року життя – називається "анальною". Якщо відбулась фіксація на "анальній стадії", у людини формуються наступні риси характеру: жадність або надмірна щедрість, акуратність або надмірна розхлябаність, любов до правил або волелюбність. "Фіксація" відбувається тоді, коли батьківська поведінка робить значний акцент на цьому (прикладом може слугувати увага до смокотання пальця чи до правильного користування горщиком). Третя стадія, фалічна, пов'язана з первинним інтересом дитини до своїх статевих органів, і актуалізується у віці від трьох до шести років. Цей період, суттєвий для формування психологічної статевої ідентифікації. Фройд зазначає, що фіксація на даній ситуації приводить у дівчаток до формування "комплексу Електри", а у хлопчиків – "Едікового комплексу". Він пише: "Аналітичне зображення Едіпового комплексу є збільшенням того, що в дитинстві було лише нарисом. Ненависть до батька, бажання його смерті – вже не несміливі натяки, в ніжності до матері приховується мета володіти нею як жінкою" [Там же. – С. 337]. Таким чином, Фройд наголошує на тому, що Едіків комплекс, формуючись ще у дитинстві, закріплюється та посилюється з віком. Четверта, латентна стадія – від шести до дванадцяти років. В цьому віці лібідо не концентрується на якійсь певній частині тіла або органі, а сексуальні потенції ніби дрімають у стані бездіяльності. Діти, які успішно ідентифікують себе з представниками тієї ж статі, що і вони, починають не тільки копіювати, але і швидко засвоювати норми поведінки, відповідні їх статі і схвалювані суспільством. Остання, п'ята, геніальна стадія, – це завершальний рівень психо-сексуального розвитку. На цій стадії зберігаються деякі особливості, характерні для ранніх стадій, але головним джерелом задоволення стають статеві відносини з представниками протилежної статі. Отже, Зігмунд Фройд писав: "Сексу-

альне життя – як ми кажемо, функція лібідо – виявляється не як дещо готове і не виявляє звичайного зростання, а проходить ряд наступних, які сліднують одна за одною фаз, не схожих одна на одну, і є, таким чином, розвитком, що неодноразово повторюються, як, наприклад, розвиток від гусіні до метелика" [Там же. – С. 329]. Звісно, досить багато з запропонованих Фройдом положень є суперечливими та недостатньо обґрунтованими, проте, на нашу думку, одна з основних заслуг Фрейда в тому, що він звернув увагу на дитину. Лише після прочитання творчого доробку Фрейда розпочалось розуміння того, що саме в період дитинства закладаються найважливіші основи психіки, що саме дитинство є визначним періодом в розвитку дитини.

М. В. Морозова, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
mamlya@rambler.ru

ПРОБЛЕМА БЛИЗОСТИ ПОЭЗИИ И ФИЛОСОФИИ В РАМКАХ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ПОДХОДА Г.-Г. ГАДАМЕРА

По мнению Г.-Г. Гадамера, разрабатывавшего философскую герменевтику, в таком учение должна преодолеваться ориентация философии на соответствие научным канонам, основанным на идеализации важности эмпирических фактов или признании в качестве идеала логико-математического познания. В своём произведении "Истина и метод" мыслитель подробно обосновывает специфику наук о духе за счёт того, что им присуща своеобразная истинность, которая основывается, прежде всего, на том, что науки о духе имеют дело с той областью, к которой принадлежит сам познающий. Так, фундаментальной сферой, в которой реализуется всё человеческое духовное существование, является модус понимания. Воплощаются же перипетии понимания в языке, различные вариации которого складываются в жизненное единство.

Среди прочих в теории философской герменевтики можно выделить проблему специфики языка наук о духе, в котором (в языке) конструируется особая присущая им (наукам) форма истинности. Нас же интересует следующий закономерный уровень постановки проблемы, рассматривающий особенности языка философии, которая призвана служить областью для рефлексии над всей сферой функционирования понимания, толкования, в том числе в отношении исследовательских концепций. То есть в рамках философских исследований должен быть обозначен и комплекс специфических черт, присущих самому философскому языку.

Гадамер не раз в своих сочинениях упоминает о том, что между литературным – а более всего поэтическим – и философским способами выражения существует схожесть. Для раскрытия данной проблемы особенно полезными оказываются такие работы мыслителя как "Язык и понимание", "Философия и литература", "Философия и поэзия".

Равно литературная и философская речи обладают способностью как бы замыкаться на себя, материализуясь в тексте, создавать обособленный смысловой фрагмент действительности.

Поэтическая словесность, кроме того, как и всякое произведение искусства, являет собой не просто указание на что-либо, подобно научному термину (знаку) с фиксированным значением, но обладает ценностью сама по себе, она суть то, чем она сама по себе представляется.

Опорными точками философских размышлений представляются понятия. Но предельно общие философские категории – бытие, к примеру – скорее не имеют точного определения, но лишь задают поле проблем. Такие понятия как бы обозначают всё – так как стремятся охватить наиболее фундаментальные и общие закономерности бытия, – и одновременно ничего – так как фактически даны в форме лишь направления мысли, но не конечных дефиниций. Так, нельзя сказать что функция подобных понятий заключается в указании на какое-то фиксированное или мимолётно практическое значение.

Кроме того, философский и поэтический способы речи роднит то, что они не могут быть ложными. К ним неприменимы посторонние критерии правильного функционирования. При этом нельзя сказать, что для них вообще не может идти речи о ложности или истинности, так как, чтобы быть собой, и философия и поэзия должны соответствовать определённым собственным критериям. Философские размышления, в частности, не должны впадать в пустую софистику. Поэтический текст, используя некоторые приёмы конструирования словесности, должен образовывать особого рода идеальность, доступную для восприятия целостность, а не быть просто нагромождением слов.

Поэзия как произведение искусства воплощается в своей постоянной актуальности для зрителя. Задачей философского текста, как предполагает Гадамер, является актуализация размышлений реципиента. Общей задачей и поэзии и философии становится тогда обрести актуальную причастность к человеку, воспринимающему и понимающему текст.

С. Р. Муращенко, студ., НаУКМА, Київ
stanislavmur@gmail.com

ПОСТМОДЕРНА ФІЛОСОФІЯ ТА НЕКЛАСИЧНА ФІЗИКА: СПІЛЬНІ ШЛЯХИ

"Філософію і предмети, відомі під назвою "гуманітарних", досі викладають так, ніби Дарвін ніколи і не жив на світі", – закидає в "Егоїстичному гені" біолог Річард Докінз [Dawkins R. The Selfish Gene. – Oxford University Press, 2006. – Р. 24]. І, справді, після розпаду натурфілософського "шлюбу", філософія і наука розвиваються ніби паралельними шляхами, розділивши сфери впливу і мало зважаючи одна на одну. Швидкий приріст природничого знання та його специфіка зробили його

малодоступним для не-спеціалістів, і якщо про стосунки філософії і науки починає говорити хтось, окрім резидентів "прикордонної зони" філософії науки, йдеться зазвичай більше про форму, аніж про пошуки спільного змісту. Проте, між неklasичною фізикою і постмодерною філософією можна знайти значно більше спільного, ніж скидається логічним, виходячи з такого стану речей.

Нівелювання традиційної дихотомії суб'єкту і об'єкту призводить до суттєвих змін в епістемології і, врешті-решт, відмови від віри в існування єдиної незмінної абсолютної істини та прагнення до неї. Саме це пропонують як неklasична фізика, так і постмодерна філософія – ще Ліотар в "Стані постмодерну" писав про цей зв'язок, визначаючи постмодернізм як "недовіру до мета-наративів", пов'язану не в останню чергу з прогресом в науці [Ліотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / [пер. з франц. Н. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – С. 10].

Квантова механіка на початку ХХ століття не тільки змушена була відмовитись від ідеї всезагального детермінізму [Див.: Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / [пер. з англ. В. Фока, А. Лермонтової]. – М. : Издательство иностранной литературы, 1961. – С. 41], який повністю визначав попередню наукову парадигму, але й завдала удару сталості суб'єктно-об'єктних стосунків, коли стало ясно, що результати експериментів залежать від взаємодії об'єкту і приладів спостереження. Сам Бор бачив в цьому виключно епістемологічну проблему, що руйнує панівні до того уявлення про об'єктивність наукового пізнання [Див.: Там же. – С. 42]: тепер воно не обмежується "об'єктивними" даними, а залежить від ситуації, в якій перебувають суб'єкт і об'єкт спостереження, від взаємодії між ними. Проте таке розхитування суб'єктно-об'єктних стосунків – виклик не тільки гносеології. Для Дельоза і Гваттарі відсутність суб'єкту й об'єкту стануть принципово важливими [Див.: Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; [пер. з франц. та післямова Я. Свирського, наук. ред. В. Кузнецов]. – М. : Астрель ; Екатеринбург : У-Фактория, 2010. – С. 6], оскільки означатимуть руйнування ієрархічного наративу – і, через нього, онтології і світогляду; "книга існує тільки завдяки зовнішньому і у зовнішньому" [Там же. – С. 8]: потреба зважати на "ситуацію" пізнання – це відмова від диктату монологу.

Не тільки зв'язок із суб'єктом, але й об'єкт сам по собі проблематизується. Для теорії відносності результати спостереження залежать буквально від "точки зору" – від взаємного розташування у часі і просторі об'єктів та їхнього руху; "всі вихідні тіла рівноцінні для опису природи", – писав Ейнштейн про закони загальної теорії відносності [Эйнштейн А. О специальной и общей теории относительности (общедоступное изложение). – М. : Государственное издательство, 1922. – С. 60]. "Вихідний стан", як у зв'язку із цим підкреслював Ліотар, є принципово невідомим – ані в фізиці, ані в соціо-гуманітарних науках. Спроба встановити вихідний стан системи потребує ледь не стільки ж енергії, скільки саме дослідження, і може

навіть зруйнувати систему – філософ ілюструє цю тезу прикладом держави, яка задихається від бюрократії, покликаної "описати" свій об'єкт [Див.: *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – С. 133–134].

Якщо неможливо чітко встановити ані об'єкт дослідження, ані те, як він проявляє себе без суб'єкту-спостерігача, єдиний вихід – плюралізм. Новим пізнавальним принципом у квантовій механіці стає "принцип додатковості": об'єктивно вважається не лише єдино можлива інформація, але також "додаткові" дані, що отримуються дослідженнями на атомному рівні [Див.: *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. – С. 43]. Ця "додатковість" призводить, за великим рахунком, до відмови і від класичної логіки: "В атомній фізиці слово "додатковість" вживають, щоб характеризувати зв'язок між даними, які отримані за різних умов експерименту і можуть бути наочно витлумачені лише на основі уявлень, що взаємно виключають одне одного" [Там же. – С. 49] – кіт одночасно і живий, і мертвий.

Для самого Бора "додатковість" означає, що має існувати щось "основне". В термінах Дельоза і Гваттарі – це ще обтяжене бінарною логікою "дерево-корінь", що дає численні паростки, проте і досі спирається на спільний засновок [Див.: *Делез Ж., Гваттарі Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – С. 11]. Проте, якщо довести до логічного кінця висновки, яких змушені були дійти квантова механіка і теорія відносності – визначити "основне" неможливо. Тезу про те, що "об'єктивний світ" насправді твориться з численних уявлень про нього – що світ складається із множини окремих світів [Див.: *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / [пер. з ісп. ; склад., передм., заг. ред. А. Руткевича]. – М. : Весь мир, 1997. – С. 556] – можна застосувати тепер і до наукового пізнання. З цього стає очевидно, що уявлення про синергетику в пост-некласичній науці зумовленні не тільки розвитком природничого знання, але і філософією двадцятого століття.

Філософія і наука не намагаються виконувати функції одне одної. Проте "будь-яка точка різоми може – і має бути – приєднана до будь-якої іншої її точки" [Делез Ж., Гваттарі Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – С. 12]. Філософія і наука, можливо, і справді рухаються паралельними шляхами – але не перетинаються вони хіба що в старій-добрій евклідовій геометрії.

М. С. Пасюк, студ., НаУКМА, Київ
pasiuk.marta@gmail.com

ВОЛЯ І ПРИРОДА У ФІЛОСОФІЇ ПОЛЯ РІКЕРА

Сучасний філософський світ України тісно пов'язаний із персоною Поля Рікера (*Paul Ricoeur* 1913–2005). Французький філософ не одноразово відвідував Київ, його праці активно перекладаються українською, зокрема "Ідеологія та Утопія", "Право і справедливість", "Інтелектуальна автобіог-

рафія. Любов і справедливість", "Сам як інший", "Навколо політики". Однак варто зазначити, що зацікавлення Полем Рікером вітчизняних дослідників в більшій мірі стосуються його пізніших праць, які можна віднести до герменевтичного періоду. Нас же цікавить розглянути проблему філософії волі Поля Рікера у так званий "догерменевтичний" період.

Ранні праці Поля Рікера зображують життя діалектичним. З однієї сторони Я є господарем себе самого і здатним обирати варіанти своїх дій (що і є, власне, волею). А з іншої сторони Я є суб'єктом залежним від світу в якому живе, з усіма його речами, які не залежать від нього самого, однак мають вплив на нього. А також разом із необхідністю бути тим, ким Я є, із його характером та несвідомим, які є викликом для його волі, що і є мимовільним.

Феноменологічний аналіз природи і волі Поля Рікера – це діалектика вільного і мимовільного, волі і необхідності. Людське життя – це парадоксальна єдність вільного і мимовільного, і наша мета – це осмислити парадоксальну природу і як вільну, і як визначену, детерміновану. Це діалог між мимовільним началом (з його мотивами та необхідностями) та волею, яка відповідає своїм вибором, зусиллям, згодою.

Воля – це певний індивідуальний проект кожного, який завершується певною дією. Навіть якщо він відкладений у часі або ж навіть так і не завершується діянням, однак він є можливістю діяти. Будь-яким діям передують рішення, яке має свої мотиви. Ці мотиви, за П. Рікером і є тим мимовільним, що впливає на прийняття рішення. Однак такий вплив не є одностороннім. Адже у протилежному випадку мимовільне стало б вирішальним чинником наших дій, а волі взагалі б не було. Як бажання і потяги мимовільного впливають на наші дії, так і вільне через власний вибір, зусилля та згоду визначають наше рішення. Воля – це те, що осмислює наше рішення, дає йому основу для існування.

Воління є завжди волінням чогось. Є три етапи воління – вибір, зусилля та згода. Коли я вибираю, об'єктом мого воління є проект, який я таким чином формую і яким має бути узгоджений з моїми можливостями. Коли я роблю зусилля, тобто рухаюсь, дію тілом, об'єктом є сама дія. Коли даю свою згоду, я погоджуюсь з тим, що речі є

І всі ці три етапи і є елементами мимовільного. Рішення (вибір) – це не лише проект але й мотиви, що обґрунтовують його. Коли я дію – тіло залежне від певних звичок, які теж є мимовільними. І нарешті згода – це віддача себе чомусь іншому аніж я сам, над чим я не маю контролю, що є певною необхідністю.

Водночас, такий зв'язок між вільним і мимовільним є взаємним. Адже не тільки мимовільне впливає на прийняття рішення, на рух та на згоду, а і навпаки. В цьому і полягає парадоксальність свободи людини: всі обмеження мимовільної природи воля людини здатна відхилити.

Отож, взаємозв'язок між вільним та мимовільним, волею та природою полягає у взаємозв'язку рішення і мотивації, руху тіла та мимовільного жесту, згоди і необхідності.

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЖАН-ПОЛЬ САРТРА

Жан-Поль Шарль Емар Сартр – французький філософ, драматург, письменник, лауреат Нобелівської премії 1964 року. Сартр був одним із найвідоміших і найвпливовіших мислителів сучасності, один із найяскравіших представників екзистенціалізму. У творах Сартра поєднуються літературні і філософські погляди. Головну увагу приділяє розгляду свободи як головного принципу людського існування, а слідом за нею – і відповідальності за цю свободу. Він став уособленням інтелектуального образу людини ХХ століття: "Я ... відповідальний за себе самого і за всіх, і я створюю певний образ, який обираю. Обираючи, вибираю людину взагалі [Давиденко Г. Й. Історія зарубіжної літератури ХХ століття : навч. посіб. – К. : Центр учбової літератури, 2011. – С. 43]. Сартр завжди перебував у центрі уваги європейської критики. Про нього сперечалися, його творчість відкидали або нею захоплювалися.

2. Ж.-П. Сартр стверджує, що людина як певний спосіб буття, відповідальна за світ і саму себе. Проголосивши людину вільною, він визнав її і відповідальною. Людина є відповідальною протягом всього життя, відчуваючи на своїх плечах весь тягар світу. Таку відповідальність французький екзистенціаліст називає "абсолютною" [Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М. : Республика, 2000. – С. 557]. Людська істота приречена на свободу. Кожний несе відповідальність за те, що робить, за те, що ігнорує, за те, чому віддає перевагу бути необхідним. Навіть найжорстокіші ситуації, серед яких і війни, не створюють нелюдського стану речей, він може бути лише людським. І якщо розпочинається війна, то, за словами Сартра, вона обов'язково є моєю війною. Не зумівши запобігти їй, я став цілком відповідальний за неї.

"Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний із нас обирає себе, але тим самим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей. Дійсно, немає жодної нашої дії, яка створюючи з нас людину, якою б ми хотіли бути, не створювала б в той же час образ людини, якою б вона, за нашим уявленням повинна бути. Обирати себе так чи інакше означає одночасно стверджувати цінність того, що ми обираємо, так як ми ні в якому разі не можемо обирати зло. Те, що ми обираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, якщо не є благом для всіх, якщо, з іншого боку, існування передусє сутності і якщо ми хочемо існувати, створюючи одночасно наш образ, то цей образ є значимим для всієї нашої епохи в цілому... Я відповідальний, таким чином, за себе самого і за всіх і створюю певний образ людини, який обираю; обираючи себе, я обираю людство взагалі... Людина, яка на щось

наважується і усвідомлює, що обирає не лише своє власне буття, але що вона ще є і законодавець, що обирає одночасно і все людство, не може уникнути почуття повної і глибокої відповідальності" [Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 324].

3. На думку Сартра, людина, вибираючи себе в своєму проєкті, вибирає і всіх інших людей. Формуючи своє власне становлення, ми в той же час проєктуюмо і людину загалом. Коли Ж.-П. Сартр говорить: "наша відповідальність набагато більша, ніж ми могли б уявити, так як поширюється на все людство..." [Там же], він виходить з того, що людина поступаючи належним чином, стверджує ідеальний образ людини і тим самим вибирає в собі людину, що прагне до кінця виконати свій обов'язок.

Сартр виходить з того, що людина – єдина істота, що стоїть поза детермінізмом, що воля людини не залежить і від історичних подій. Людина завжди стоїть перед вибором, наприклад: життя, чи смерть. Та вибір людини ніколи не залежить від обставин. Вибір людини – це авторство вчинку. Така зосередженість на людині безповоротно приводить до абсолютизації індивідуальної відповідальності.

Ж. П. Сартр, стверджувач, що людина – це *tabula rasa*, тобто "чиста дошка", вона стала лише тим, що сама із себе зробила: "Існування передує сутності, оскільки вона формується самою людиною, її власним "я". Іншими словами, людина є лише тим, що сама із себе зробила. Людина мусила бути діяльнісною", – говорив Ж. П. Сартр [Давиденко Г. Й. Історія зарубіжної літератури ХХ століття. – С. 42].

Сартр також розуміє поняття страждання і страху, які в його екзистенціалізмі стають наріжним каменем. Страждання на його думку не є наслідком виявлення свободи людиною. Він також стверджував, що не правильним буде розгляд філософії у дусі песимізму, тому що жодна доктрина не може бути оптимістичною, на відміну від тієї, в якій людська доля поміщується у ній же самій. У зв'язку з цим виникає екзистенціалізм як гуманізм. Пройшло майже десять років, коли Сартр зрозумів, що в екзистенціалізмі не має ніякої системної моралі. Про свої інтелектуальні експерименти він пише трилогії прозаїчного спрямування "Шляхи свободи", датовану 1945–1949 роками. Відразу ж після трилогії пише теоретичне есе під назвою "Що таке література" (видане у 1947 році), низку п'єс під таким резонансними назвами: "Брудні руки" та "Диявол і Господь Бог", що були опубліковані у 1948 і 1951 роках.

Відзначимо, що у праці Сартра "Екзистенціалізм – це гуманізм", існує досить оригінальне обґрунтування гуманістичного характеру справжньої "екзистенції". Гуманізм тут полягає в тому, що оскільки людина безперервно трансцендує, виходить за межі самої себе (так званий феномен інтенційної спрямованості), то людська суб'єктивність є суттєвою характеристикою перебування людини в світі. Це – нагадування людині, що смисл світу проходить через неї, що вона відповідальна за все, що відбувається навколо неї.

Отже проблема полягає лише в тому, щоб у людини було "чисте сумління" під час вибору. Вибір має здійснюватися не на основі раціонального розрахунку, під тиском обставин, чи попередньо визначених правил, а через визнання того, що кожен індивід є творцем людських цінностей і що його первісна ("онтологічна") свобода є основою усіх цінностей.

Людина, яка вільно проектує себе в майбутнє, прагне досягти цілком певної "позитивної" мети. Але, водночас, досягаючи її, вона одразу вибирає нову мету, досягнення якої приводить до нового вибору. Таким чином, людський вибір і свобода вказують на людське прагнення досягти "тотальності" – синтезу "в-собі" і "для-себе" буття, тобто прагнення стати буттям, яке б одночасно було й обґрунтуванням свого буття. Це, по суті, прагнення стати Абсолютом – Богом, але це – принципово нереалізований, нездійснений у реальності "проект".

О. В. Попова, канд. філос. наук, МЕГІ, Макіївка
porovtmak@mail.ru

КОМУНІКАТИВНА КОНЦЕПЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ Ч. ТЕЙЛОРА

Однією з найпопулярніших версій сучасного соціально-філософського дискурсу щодо ідентичності є концепція канадського філософа Ч. Тейлора. Він зокрема вважає, що люди не народжуються вільними, бо вони не мають природженої ідентичності. "... Ідентичність – спосіб самоусвідомлення, з яким люди не народжуються. Вони повинні набути її". Набути ідентичність, на думку Тейлора, можливо тільки в суспільстві, де існують способи *створення відповідного уявлення або образу* індивідуальної ідентичності. Індивідуальне уявлення про ідентичність може бути створене лише за певним *зразком* чи *нормою (образом, ідеєю)*, що існує в суспільному уявленні щодо того, якою має бути (як має виглядати) індивідуальна ідентичність. Індивідуальної ідентичності (тобто індивідуального образу, або *іміджу*) можна, на думку Тейлора, набути лише в такому суспільстві, де вона "виявляється імпліцитно принаймні в деяких видах спільної діяльності людей, у способах, якими вони обмірковують спільні проблеми, звертаються один до одного, беруть участь в економічному обміні; крім того, в способі, яким суспільство визнає індивідуальність та цінність незалежності..." [Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності / загальна редакція пер. з англ. А. Васильченка]. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 250]. Інакше кажучи, згідно з Тейлором, індивідуальна ідентичність повинна вироблятися за певним комунікативним зразком, який є прийнятим у даному суспільстві за стандарт. Свобода в цьому разі є свободою *вибору між усім тим, є наявним* у певному суспільстві і культурі, як певна система стандартів, про яку індивідуум має інформацію, звіряючись із якою він формує свою ідентичність.

У громадянському суспільстві, вважає Тейлор, мотивація повинна базуватися на прагненні кожного індивідуума до моральної автентично-

сті його індивідуальних дій загальному (public) моральному ідеалові. Тільки таким чином може здійснюватись ідентичність суб'єкта. Тому політика визнання, підґрунтям якої є така мотивація, повинна, на думку Тейлора, полягати в публічному (public) установчому *інформуванні* кожного члена суспільства в контексті необхідності для гарантованого існування його власної ідентичності публічного визнання необхідності (і саме тому – цінності) існування кожної з існуючих у цьому суспільстві ідентичностей. Визнаючи суб'єктивно цінність іншого, кожний із нас створює навколо себе ціннісне середовище, яке уможлиблює існування його самості як загально визнаної, тобто об'єктивної, цінності. Утворюване в контексті загального (public) ідеалу визнання цінності іншого індивідуальне усвідомлення, або визнання необхідності здійснення ідентичності іншого задля здійснення власної ідентичності виявляється, на думку Тейлора, єдиною можливою практичною (політичною) мотивацією та гарантією підтримання існування в громадянському суспільстві ідентичності кожного окремого члена цього суспільства.

У той же час, концепція Тейлора, незважаючи на всю її привабливість, не позбавлена певних вад та ілюзій, які сучасний український філософ О. В. Білий характеризує як комунікативну утопію [Білий О. В. Політика визнання як комунікативна утопія // Концепція мультикультуралізму. – К. : Стилосо, 2005. – С. 79]. У тейлорівському понятті ідентичності відбувається поєднання двох різних сутностей, а саме: *самості* або природи людини, базового концепту модерної філософії з одного боку, та *інтерсуб'єктивної значущості* – з іншого. Відбувається ототожнення ідентичності як того, чим людина є (самість) – з тим, чим вона стає для інших та для себе самої у відносинах з іншими (значущість). Але, в той же час, ці ілюзії та певні концептуальні вади свідчать скоріше про пошуковий та відкритий характер цієї найбільш популярної в теперішній час соціально-філософської концепції ідентичності.

**Р. В. Самчук, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г.С. Сковороди НАНУ, Київ
Samchuk_r@ukr.net**

ЦІННОСТІ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ

Одним із основних чинників сучасності є переоцінка традиційних цінностей на основі якої вибудовується нова історична реальність. Відтак, актуалізується теоретичне осмислення нових ціннісних засад сучасного суспільства. В цьому контексті, однією з актуальних проблем сучасної філософської думки є необхідність дослідження проблеми консюмеризму (споживацтва). Для вітчизняної філософії ця проблема є також актуальною, оскільки становлення суспільства споживання зараз можна помітити й на українських теренах.

Слід зазначити, що сучасна проблема консюмеризму є культурним феноменом, який є запозиченим із Заходу. Початки даного феномену

слід шукати в США, де вже в 20–30-х роках XX ст. склалася споживацька культура орієнтована на розвиток споживчих можливостей у сфері послуг та благ, яка вже у 50-ті роки переросла в суспільство споживання. Її підґрунтям став стрімкий розвиток ринку товарів та послуг, які виходять за межі забезпечення базових потреб та роблять акцент на комфорті та зручностях. З США цей новий культурний тренд був поширений на післявоєнну Європу, де про суспільство споживання в кінці 60-х років почав писати Ж. Бодріяр. На перший погляд здається, що жодних проблем тут не має, але це лише на перший погляд. Тому зупинимось на певних моментах, які найбільше характеризують даний феномен та "загрозах", які він містить у собі.

Насамперед, дослідники звертають увагу на те, що в суспільстві споживання домінує споживацька культура, яка пронизана цінностями споживання, які нівелюють попередню систему цінностей. Проблема тут полягає в тому, що йде надто сильний перекис в бік матеріальних цінностей. Тобто дане суспільство засновується на міфах, симулякрах, часто нав'язаних рекламою, що формують споживацький світогляд, культуру, стиль життя та життєву філософію. Символами, а, інакше кажучи, "ідолами" суспільства споживання є супермаркет (місце де можна задовольнити усі потреби) та "селебритіз" (популярна та відома широким масам людина). Варто звернути увагу на те, що під впливом споживацького суспільства культура набуває відверто гедоністичних рис, що у свою чергу формує інертний, а подекуди й паразитичний спосіб існування, особливо це стосується молоді, яка часто заціклюється на розвагах, облаштуванні дозвілля або комп'ютерних іграх.

Основним смисловим рефреном суспільства споживання є – споживання заради споживання. Таким чином, складається замкнута на споживанні система, яка заціклена на придбанні товарів і послуг навіть тоді, коли вони не потрібні чи не будуть використані. Яскравим проявом цього явища є – "шопоманія" (оніоманія), яку нині трактують як психологічний розлад, що ґрунтується на безконтрольному придбанні товарів частина з яких жодного разу не буде використаною. Отже, шопінг стає стилем життя, його сенсом, ядром навколо якого рухається все життя. Людей, які нездатні керувати своїм прагненням купувати називають – "шопоголіками". Шопоголік керується тим, що отримує задоволення від придбання товару, в такий спосіб він ніби втілює в життя своє буття, його особливості, унікальність, силу (спроможність купувати дорогі речі). Вчені встановили, що лише третина товарів, які нині купуються слугують для задоволення життєво необхідних потреб.

Відтак, одним із аспектів "шопоманії" є нераціональне використання придбаних товарів. Вчені помітили, що ще на початку XX ст. речі були розраховані на тривале використання та навіть передачу в спадок, а нині речі стають одноразовими – симулякрами (Ж. Бодріяр). Тобто замість функціонального призначення річ тепер виконує роль фетишу – статусної речі артефакту, який повинен засвідчити певний статус а бо ж

те, що його власник в тренді. До речі, цим часто користуються виробники товарів, які встановлюють ціну товару не у відповідності за ресурсами, які витрачено на її виробництво, а на платні за "бренд", за приналежність до престижного, розрекламованого статусу. Такий підхід вкотре підтверджує патологічну схильність до фетишизації, симулювання та створення штучних потреб в культурі споживацтва. Одним з пояснень стрімкого поширення цього явища є глобалізаційна тенденція до домінування транснаціональних компаній та їх боротьба за споживача. Відтак, однією з найбільш економічно вигідних стратегій їх розвитку є не лише моніторинг, а й формування потреб та вподобань споживачів. Зокрема створення успішних образів людини, моделей поведінки та престижного способу життя через маніпулятивне використання нових комунікативних технологій. Такий підхід, на нашу думку, принижує людину, оскільки вбачає в ній лише споживача певного продукту та нав'язує різноманітні стереотипи та готові моделі поведінки.

Зазначене підтверджує, що нині пріоритетними є матеріальні цінності, які зумовлюють занепад духовності та утвердження суспільства орієнтованого на постійне споживання. Нажаль, багато ознак суспільства споживання все частіше можна помітити на теренах України, що зумовлюється залученням нашої держави до глобалізаційних процесів. Однак, варто також зауважити, що суспільство споживання в українських реаліях має значного опонента – це низький рівень добробуту населення. Тобто основним стримуючим чинником для поширення консюмеризму є низька платоспроможність українців.

Насамкінець, слід зауважити, що нині актуалізуються дослідження в сфері постспоживацького суспільства. Постспоживацьке суспільство характеризується тим, що йому притаманна нова культура споживання орієнтована на більш помірковане споживання. Основним лейтмотивом цієї культури споживання є усвідомлення негативних екологічних, економічних, антропологічних та соціальних наслідків неконтрольованого споживання. Слід також додати, що постспоживацька культура орієнтується не на матеріальні, а на інформаційні цінності та переймається проблемою відповідальності перед майбутніми поколіннями.

А. О. Сень, асп., КНУТШ, Київ
senanastasia@mail.ru

ПРАГМАТИЗМ І ПОРТІ: ОСОБЛИВОСТІ ЗМІНИ ОРІЄНТАЦІЇ

Для розуміння фундаментальної філософської орієнтації Річарда Рорті обов'язковим для прочитання та вивчення є роботи та есе написані в період з 1965 по 1980 роки, де поступово розкривається його талант до інтелектуальних провокацій, здатність сміливо "пливти проти течії" всієї сучасної аналітичної філософії та оригінально актуалізувати здобутки прагматизму. Саме тоді приходить слава до невгамовного лю-

бителя дискусій та "поганого хлопця" американської філософії; його праці починають серійно перекладатися на іноземні мови, а його ідеї безперервно обговорюватися на сторінках журналів, що спеціалізуються в політичній теорії, соціології, юридичних дослідженнях, міжнародних відносинах, феміністичних студіях, літературній теорії, етиці, теорії освіти і, звісно, у філософії.

Цікавим і малодослідженим є той факт, що бунтівний характер та прагматична тематика були наявні ще в доволі ранніх роботах Рорті. Справа тут йде про есе, написані на початку 1960-х років, такі як "Нова метафілософія", "Межі редукціонізму" (1961), "Реалізм, категорії та «Лінгвістичний переворот»" (1962). Зокрема, вже тоді Рорті визнає, що аналітична традиція знаходиться в кризі через свою закритість та консервативність і вихід з неї він бачить у повному прийнятті наслідків "лінгвістичного перевороту" та розробці проекту "метафілософії", в якій основний критерій філософської аргументації буде вироблений в процесі безперервного "спілкування" різних шкіл та традицій. Для підтримки цього задуму він обирає орієнтацію на філософську спадщину Чарльза Пірса, якого бачить класичним прагматистом, котрий знаходиться у нерозривному зв'язку з аналітичною традицією та може стати своєрідним "мостом" (базою) для зв'язку з філософами іншої традиції, наприклад, пізнім Вітгенштейном. Крім того, виступаючи проти реалізму та редукціонізму, Рорті прихильно ставився до "антиреалістичного підходу до знання" Пірса. Зокрема, Рорті зауважує, що "для Пірса, достовірність знання ніколи не може стати відправною точкою дослідження, але смертельним кінцем може" [The Rorty reader. – Singapore, 2010. – P. 13]. Можливо, ще не свідомо, але й тут Рорті використовує метод реконтекстуалізації, який так яскраво проявиться у його пізніших роботах, адже його не цікавить розуміння філософії Чарльза Пірса в смислі емпатичного налаштування на його думку, а розглядає її виключно як матеріал, який можна помістити в новий контекст та використати для знаходження шляхів виходу з очевидної кризи.

У кінці 1970-х років роботи Рорті засвідчили остаточний розрив з аналітичною традицією та незворотне занурення в прагматизм. Він відмовляється бачити у розвитку лінгвістичної філософії "перший крок" виходу з кризи. Він також переглядає актуальність філософського вчення Ч. Пірса, прозиває його "великим кантіанцем" і починає рівнятися більше на роботи В. Джеймса та Дж. Дьюї. Саме ця зміна орієнтації дозволила Рорті повернути вчення прагматизму вже проти аналітичної філософії. Ідеї Пірса ж використовуються тепер ним на мізерному рівні, наприклад, розділяючи його застереження щодо наслідків "блокування шляху дослідження" або використовуючи його поняття "переконання як звички дій" і т. п. [Rorty R. Consequences of pragmatism. – Minneapolis, 1982. – P. xlvii; Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth // Philosophical Papers. – Vol. 1. – P. 118].

Праця "Філософія і дзеркало природи" яскраво продемонструвала появу "нового героя" для Рорті, і ним, зовсім не випадково, виявився

Джон Дьюї. Знову ж таки їх об'єднує прагнення до перетворення філософії, але тепер з позицій прагматизму. Для цього філософам потрібно відмовитися від претензій на знання істини та зосередитися на соціально-політичних функціях, тобто бути корисними суспільству. Рорті також звертається до постаті Дьюї, тому що, на його думку, останній "прагнув змалювати культуру, яка не буде постійно наводити нові версії старих проблем, оскільки вона більше не розрізнятиме Істину, Благо та Красу, які породжують ці проблеми" [The Rorty reader. – P. 83]. Рорті подає розуміння філософії Дьюї як "інструмент соціальних змін", а пройдений ним шлях у філософії як "критику культури". Однак Рорті підкреслює, що Дьюї не був до кінця послідовний у відстоювання ідеалів нової філософії, і що його критика фундаменталістської концепції знання, есенціалізму, субстанціоналізму філософської класики носила половинчастий характер. В есе "Метафізика Дьюї" Рорті дорікає Дьюї за прокантівську орієнтацію в тому, що для остаточного подолання "платонізму" необхідно розробити нову "теорію досвіду" або "систему природи", яку можна протиставити старим теоріям і системам. Ніколи не розділяв він і прихильності Дьюї до науки, яка для останнього була свого роду зразком для наслідування. Для Рорті, результатом наукового знання є не знання, а лише вірування.

Рівняння Рорті на літературно-естетичний прагматизм Вільяма Джеймса особливо помітний в таких статтях, як "Прагматизм, релятивізм та ірраціоналізм" та "Ідеалізм XIX ст. і текстуалізм XX ст." (в "Філософії та дзеркалі природи" він згадується доволі побіжно). Тут прагматизм Рорті стає не "простим маршируванням до досягнення певної цілі", а "цілющою інтелектуальною орієнтацією на те, що не завадило б зробити центральним в нашій культурі та нашому баченні" [Ibid. – P. 121]. Рорті наголошує, що якщо ми відмовимося від надії пізнати речі правильно та істинно, то очевидно, що ми втратимо те, що Ніцше називав "метафізичним комфортом", але зможемо отримати нове бачення общини, яка Оформлена, а не знайдена та є однією з багатьох, котру Створили люди, саме тому вона є Нашою, а не природи.

В есе "Прагматизм, релятивізм та ірраціоналізм" він називає три основні характеристики центральної доктрини прагматизму: 1) анти-есенціалізм відносно об'єктів філософського теоретизування, таких як істина, знання, мова та мораль, підтриманий закликом до створення "практичного словника" для того, щоб хоч щось сказати корисне про істину; 2) нівелювання різниці між нормативною та емпіричною істиною, фактом та цінністю, мораллю та наукою, таким чином, щоб всі дослідження були "релятивним розглядом варіацій конкретних альтернатив", а не "шляхом отримання правильного уявлення за однозначним критерієм"; 3) ідея, що "не існує обмеження в дослідженні поки триває його обговорення", тому потрібно прийняти непередбаченість наших ідей і відмовитися від надії на подолання цієї непередбаченості [Ibid. – P. 112–115].

Отже, Рорті, навіть на ранньому етапі творчості, визнавав кризове становище аналітичної традиції, тому його приваблювала перспектива

залучення її в продуктивний, корисний діалог з іншими, неаналітичними, способами, філософської рефлексії. Крім того, відстоюючи актуальність прагматизму Ч. Пірса для аналітичної філософії, він починає "будувати фундамент" для своєї довголітньої прив'язаності до всієї традиції прагматизму. Зосередження уваги на культурно-естетичному прагматизмі Джеймса та інструменталізму Дьюї була обумовлена зміною орієнтації на критику аналітичної філософії і потребою у філософського фундаменту для неї.

А. А. Середа, студ, НаУКМА, Київ
monster.hangover@gmail.com

РОЛЬ КОНЦЕПЦІЇ ТАБУ У ФІЛОСОФІЇ ЗІГМУНДА ФРЕЙДА

Актуальність обраної теми може бути обґрунтована тим, що обране для аналізу поняття табу є, по-перше, праосновою для сьогоденної структури та законів моралі взагалі, по-друге, має безліч конотацій, які є цікавими для сучасних дослідників. Табу – поняття, яке має за свою основу заборони, що існували в культурі прадавніх народів. З. Фрейд формує власне розуміння концепції табу та прагне здобути новий інструмент для психоаналізу, оскільки вважає табу постійно присутнім у психіці людини, поняттям та рамкою поведінки. З. Фрейд спрямовує своє дослідження саме на культуру, психологію та поведінку прадавньої людини, намагаючись віднайти "найчистіше" розуміння концепції табу.

Концепція табу З. Фрейда розкрита у праці "Тотем і Табу", у якій детально описане дослідження культури, поведінки та законів прадавніх племен, та особлива увага приділена табу як витоку моралі сучасного суспільства. У цій праці особливо помітними є вплив (на З. Фрейда) К. Юнга та Дж. Фрезера.

Роль Фрейда в межах цієї проблематики може бути визначена як новаторська, проте, якщо говорити про концепцію табу взагалі, то увагу їй приділяли і такі науковці як Леві-Стросс, Фрезер та інші. З іншого боку, саме у полі застосування здобутого розуміння табу як витоку моралі та закладеної форми поведінки у психоаналізі, Фрейд виступає у "перших рядах". Головною відмінністю Фрейда від інших філософів, культурологів, антропологів, етнографів тощо є саме практичне застосування дослідження прадавніх племен у площині сучасного (за тими мірками) психоаналізу. Фрейд не обмежується описом та аналізом здобутих знань про табу: послуговуючись власними надбаннями та, без сумніву, зазнаючи впливу інших дослідників, він використовує на практиці власну концепцію.

Концепція табу у З. Фрейда розглядається у кількох аспектах:

1. Табу – це поняття, яке тим чи іншим чином присутнє у нашому повсякденному житті, проте його історія простягається від системи соціального устрою прадавніх племен. Сьогодні поняття саме по собі використовується частіше як негативне, але, насправді, воно має психологі-

чне смислове навантаження і існує у якості невимовного закону у кожній людині. Порівняти характер табу у Фрейда можна з категоричним імперативом Канта.

2. Табу у Фрейда переходить від дескриптивного опису заборони до розвинутого психологічного концепту, яке впливає не просто на поведінку людини у соціумі, але на підсвідомість індивіда та навіть може викликати хворобу – т.зв. "хвороба табу". Переходячи до світу підсвідомого, табу стає ірраціональним важелем тиску на людську поведінку.

3. Виявлення витісненого у підсвідоме табу може принести позитивні результати: пояснення невмотивованої поведінки, діагностування та лікування душевних хвороб. Тому табу у Фрейда виступає також у ролі інструмента або метода, користуючись яким, він прагне віднайти те, що лежить у глибинах підсвідомого людини.

4. Концепція табу як складного та розвинутого поняття є основою для відомих тез Фрейда, зокрема – про Едіпів комплекс – як основний форм-фактор поведінки дитини відносно її батьків. Інтерпретація поняття табу призводить до активного розвитку понять сублімації, витіснення, сексуальності взагалі у Фрейда.

5. На нашу думку, концепція табу у системі З. Фрейда – це відхід від дескриптивного опису поняття як такого, і перехід до інструменту, методу, розгалуженої системи витіснених у підсвідоме заборон. Протиставляючи табу тотемізму, Фрейд актуалізує прадавню систему заборон і демонструє нагальність використання набутого знання у повсякденних практиках.

А. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ
nas.sidorenko@mail.ru

ПРИНЦИП АНАЛОГІЇ ТА СТАТУС ІНШОГО В КОНТЕКСТІ ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО ПРОЕКТУ ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ

Некласична філософія знаменувала собою відлік епохи демократичності філософських дискусій та час вільномудства. Категорії та питання філософії стають максимально наближеними до реалій життя, а відтак, філософський дискурс стикається з кризою того універсалізму, який пропонувала класична філософія.

Вище згадуваній кризі пошуку універсального будь-якого кшталту сприяв, перш за все, антропологічний поворот, в межах якого було актуалізовано питання особистості у її відношенні до світу та інших особистостей. Одними з центральних категорій пост метафізичного проекту філософії стають поняття Іншого, інтурсуб'єктивного світу та особистості. Ймовірно, це пов'язано також з парадоксом сучасного соціуму: будучи суспільством суцільно масових переживань кожен його елемент прагне максимально бути індивідуалізованим. Поста питання: яким чином встановлюється зв'язок між індивідами і як реалізується універсальна

соціальна етика, якщо кожен з індивідів по відношенню до деякого Я сприймає деякого Іншого як Чужого або взагалі не визнає за деяким іншим Я статусу повноправного комунікатора та активного спів-творця інтросуб'єктивного світу?

Homo homini lupus est. Останні гуманісти нашої епохи, зокрема німецький філософ Альберт Швейцер, постулюють питання трансформації вищезазначеного вердикту відносин Я-Інший на новий – людина людині – людина.

Що дає право деякому індивіду ігнорувати Іншого у статусі продуктивного спів-творця світу матеріальної та духовної культури? Де пролягає демаркаційна лінія розподілу інших Я на тих, з якими індивід готовий вступити в діалог і тих, за яким не визнається статус повноцінного учасника інтросуб'єктивної взаємодії?

Виявляється, що проект аналогізуючої апперцепції на основі тілесної подібності, запропонований Едмундом Гуссерлем, не може виступати єдиною достатньою підставою для визнання Іншого, оскільки даний проект виключає з інтросуб'єктивного зв'язку дітей, тварин, хворих тощо. Отже, сучасна культура потребує нового критерію побудови інтросуб'єктивного і, зокрема, діалогічного зв'язку, застосування якого не покладало б виключень при визначенні Іншого як рівного зі своїм Я.

"... во всем и во всех явлениях заложена воля к жизни" [Швейцер А. Культура и этика. – М. : Прогресс, 1973]. Вищезазначеною основою розрізнення має бути дещо водночас елементарне та священне – воля до життя. За умови прийняття волі до життя як основи визначення Іншого за будь-яким іншим Я буде визнана однакова міра цінності та вагомості для встановлення діалогічного зв'язку.

"Чтобы понять что такое жизнь и какой род стремления она представляет, эта формула должна в одинаковой мере относиться как к дереву и растению, так и животному" [Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. – М. : Культурная революция, 2005].

Те, що об'єднує наше Я з усіма іншими Я – це життя та воля до його здійснення. Необхідно обмовитись, що дефініція самого життя відноситься до проблем філософської безодні, що пов'язано з тим, що сутіально ірраціональна сутність не може бути виражена засобами логіки. На нашу думку життя, зважаючи на його нелогічність, динамічність та неможливість бути визначеним засобами рацію і не має претендувати на останнє, оскільки це б суперечило самій сутності життя.

"Ни одна наука в жизни не в состоянии сказать, что такое жизнь" [Швейцер А. Культура и этика].

Життя як сукупність "сліпих на непоборних" прагнень, на яких фундується наша індивідуальність об'єднує наше Я з будь-яким Іншим, оскільки так само як і ми особисто прагнемо до максимального здійснення життя, так само це прагнення спостерігається за кожним Я, адже саме життя та воля до нього є найбільш елементарним, навіть інстинктивним елементом і в той самий час – найбільш священним. Наше Я

щомити віднаходить повноту інакшості у всіх і кожному, у всьому, що воліє до життя за аналогією з собою. Однак, вищезазначена установка не означає, що всі Інші, актуальні та потенційні для деякого Я покладають нерозрізнований світ Воно, скоріше це означає віднаходження в кожному Іншому всієї повноти світу.

"Я не познаю сутність явлених, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним" [Там же].

В зазначеному контексті кожне інше по відношенню до нас Я є потенційним Ти в розумінні Мартіна Бубера: "Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, как объектом; каждое Оно граничит с другим Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с Другим" [Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. – 1995].

А значення кожного Іншого для становлення нашого Я важко перебілити: сама наявність Іншого обумовлює розривання самототожного "тут-буття" Я, Інший стає причиною трансцендентування нашого Я, причиною особистісного зростання, оскільки Інший – це принципово інша культура та форми мислення, осягнення якого в діалозі – спосіб розгортання кожного з нас як індивідуальності. Відношення діалогізму в даному випадку виступає основою визначення як Іншого так і нашого Я.

Некласична філософія та актуалізоване в її межах питання діалогу постулює децентрованість суб'єктивності: свідомість не замикається на власній іманентній сфері, вона відкрита Іншому та світу, Я принципово розмикається в Іншому – у світ, тіло, мову та соціальність. Проект діалогічної філософії акцентує на взаємному конституюванні Я та Іншого, де процес реалізації Я здійснюється в досвіді взаємного відношення, взаємної поваги до життя Я та волі його здійснення, в досвіді трансцендентування.

М. І. Синиця, студ., НаУКМА, Київ
maya.sinita@gmail.com

РОЛЬ АБСОЛЮТНОЇ МЕТАФОРИ В МЕТАФОРОЛОГІЇ ГАНСА БЛЮМЕНБЕРГА

1. Серед методологій, актуальних у сучасній гуманітаристиці, набуває ваги історична семантика, якій властиве різноманіття теоретичних позицій. Одна з них знаходить вияв у метафорологічному підході німецького філософа Ганса Блюменберга (Hans Blumenberg, 1920–1996), чия дослідницька увага спрямована на археологію метафор, що визначали мислення людини впродовж усієї історії.

2. Проект метафорології Г. Блюменберга загалом не має детальної і чіткої теоретичної розробки, що зумовлено самим предметом метафорології, адже вона досліджує "допоняттєві" смислові єдності. Втім, мислитель нерозривно пов'язує метафорологію з історією понять, встановлюючи між ними складні амбівалентні стосунки: з одного боку, метафо-

ри складають фундамент поняттєвості, з іншого – метафорологічним дослідженням мають передувати дослідження історії понять.

3. Метафорологія Г. Блюменберга опрацьовує певне "лінгвістичне поле", що передусе формуванню філософських понять та складає їх підґрунтя. В межах цього поля можна визначити два види допоняттєвості: 1) те, що поки що не вдається ясно висловити; 2) непоняттєві об'єкти, які взагалі не піддаються концептуалізації, і для відображення яких виникають абсолютні метафори. Саме абсолютні метафори забезпечують лінгвоісторичні умови можливості встановлення поняттєвості.

4. Г. Блюменберг вважає, що абсолютні метафори лежать в основі "історичних горизонтів значення", історично своєрідних структур, що окреслюють "проблеми і потреби" епохи. Відповідно, метафорологія розглядає історичну зміну горизонтів значення як метафоричну "метакінетику", тобто як процес витіснення однієї абсолютної метафори іншою.

5. Метакінетику абсолютних метафор Г. Блюменберг визначає логікою "питання та відповіді": вказуючи на феномени, які ніколи не будуть виражені строгими поняттями, абсолютні метафори відповідають на питання, що позбавлені відповіді. З плином часу метафори змінюються, проте запитання залишаються порівняно незмінними.

6. Г. Блюменберг наголошує на тому, що абсолютні метафори за своєю суттю позбавлені раціонального обґрунтування. Істина абсолютних метафор – прагматична, а не теоретична, і хоча вони є орієнтиром для поняттєвого, теоретичного знання, самі абсолютні метафори не підлягають перефразуванню.

7. Метафори, на думку Г. Блюменберга, є такою мовною формою, що особливо близька до життєсвіту, і через яку він стає дотичним до поняттєвого дискурсу. Смисловими конструкціями у життєсвіті керує саме абсолютна метафора.

8. Метафорологія Г. Блюменберга не обмежується дослідженням використання метафор. Вона також виходить на антропологічний рівень, на якому метафори виражають певні світогляди.

9. Отже, за Гансом Блюменбергом, абсолютна метафора виникає як допоміжний засіб для розуміння того, що не піддається визначенню. Через неї стає можливим дослідження генези поняттєвості, відтак абсолютна метафора виступає головним об'єктом аналізу Блюменбергової метафорології.

Н. В. Скворцова, асп., Д. В. Сысоев, студ., ДГПУ, Славянск
NatalyaSkv@mail.ru, Sysoev_kram@gmail.com

РОЛЬ ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА В САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ ЛИЧНОСТИ

В процессе изучения истории философии, во многих документальных источниках и философских взглядах содержится идея самосовершенствования человека, восхождение души к области божественных сфер и

приведены пути этого развития. Одной из ярких попыток описать подлинные задачи нравственного человека предпринял В. С. Соловьев.

Актуальность данной темы заключается в рассмотрении философии нравственности В.С. Соловьева как системы, приближающей человечество к идеальному обществу.

Философские взгляды В. С. Соловьева в своих трудах рассматривали А. Ф. Лосев, Е. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот и др.

Нравственная философия В. С. Соловьева представляет собой не абстрактные и чисто теоретические рассуждения на этические темы, а содержит в себе элементы, побуждающие к действию, своего рода путеводитель, на котором должно быть сосредоточено все внимание человека. Подобная философская система "... является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии. Это – первая этическая система русского мыслителя" [*Грот Н. Я.* Вл. Соловьев. Оправдание добра // Вопросы философии и психологии, издание московского психологического общества. – 1897. – Кн. 1 (36). – С. 155].

По мнению В. С. Соловьева, основной целью человеческой жизни является Божье подобие, заключающееся в постоянном самосовершенствовании. Только с помощью нравственной философии человек может получить возможность приблизиться к Абсолюту. Хотя во взглядах философа система нравственности синтезируется с религиозными убеждениями, однако, в отличие от церковных ортодоксов, он доказывает определение Бога из определения добра, а не определение добра из определения Бога.

В основе философской концепции Соловьева лежит оптимистический взгляд на природу человека, нравственность является фундаментальной частью его естества. Философ утверждает, что "несмотря на все разнообразие степеней духовного развития в прошедшем и настоящем человечества, несмотря на все индивидуальные отклонения и на все более широкие воздействия расы, климата и исторических условий, все-таки существует неразложимая основа общечеловеческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построение в области этики" [*Соловьев В. С.* Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. – С. 122].

Проявление нравственности носит разносторонний характер. Низшим ее параметром является право, высшим – любовь. Именно в философию любви плавно перетекает философия нравственности. Слияние с Богом по средствам Божественной любви является основным шагом на пути к всеединству и является третьим и заключающим элементом учения Соловьева – философии всеединства.

Русский философ представляет трансцендентный мир как истину, тождественную Богу. Космический и исторический процессы составляют идеальное единство, к которому стремится материальный мир. Т. к. последний является расчлененным на отдельные составляющие, а его

единство сосредоточено в идее, основной целью мирового движения является превращение вещественного бытия в божественное. При этом трансцендентное, по словам Соловьева, может быть познано лишь путем мистического созерцания или интеллектуальной интуиции, что соответствует состоянию вдохновения, а всеединое персонифицировалось в образ "вечной божественной женственности" – Софии, в которой сосредоточено активное начало мирового процесса во всем его многообразии форм и степеней. Только через любовь человек способен познать истину, а поскольку высшим предметом любви является вечная Женственность, то именно она и есть истина.

Проанализировав философский труд Соловьева "Оправдание добра", можно заключить, что положительное в человеке проявляется в виде единства добра человеческой природы, добра божественного начала и добра истории человека. В религиозном ощущении подобное характеризуется как сумма нравственных категорий: совершенства Бога, несовершенства человека и постоянного пути его совершенствования, как основной жизненной цели. Согласно Соловьеву, человек постоянно должен стремиться к высшему ибо только связь с Богом не позволит ему пасть до животного состояния. Первичная нравственность – это реакция духовной сути человека против господства низших сил таких, как похоть, эгоизм и необузданные страсти. Основа нравственного начала в человеке, считал философ, базируется на первичных его компонентах: стыде, жалости и благоговении, которые присущи человеку от природы. Каждая часть нравственной составляющей отражает разносторонность человеческого опыта. Подавление человеком материальных чувств является аскетическим началом в нравственности, солидарность к себе подобным – признаком альтруизма, а покорность божественному – религиозным началом человеческой природы.

Однако система нравственности, приведенная Соловьевым, и в настоящее время далека от идеала. По мнению философа это связано с тем, что человечество является расчлененным, рассеянным между множеством различных интересов, хотя следовало бы сосредоточиться на единоистинном интересе к Богу и просветлению. "Единение в Добре не есть только совместность и фактическое уравнивание частных стремлений и действий в общем результате, а прямое содружество лиц и групп в единомушной деятельности для достижения всеобщей цели: абсолютного совершенства, которое понимается и принимается как их собственная цель" [Там же. – С. 568], – говорит Соловьев. Начало нравственности должно брать свои корни из семьи, истинная жизненная мудрость должна передаваться из поколения в поколение путем родового общения. Семья представляет собой часть народа отдельного государства и всемирного братства в целом. Нравственное совершенствование общества через отдельно взятого человека является основным на пути к Царству Божию.

МЕТАФІЗИКА ВСЕЄДНОСТІ В. СОЛОВЬОВА

Домінуючою ідеєю метафізичної думки в російській релігійній філософії виступає саме ідея всеєдності, навколо якої згуртувалася ціла корпорація філософів. Обґрунтування цієї ідеї здійснювалося як через пригадування традиційного метафізичного духу (Платона та ідеалізму Гегеля і Шеллінга), ренесансного його оновлення внаслідок історичних змін, зокрема надбань та цінностей культури XIX – поч. XX ст. Саме таке вчення, на думку доктринерів всеєдності, могло стати теоретичною основою осмислення духовних і соціальних пошуків в Росії та вироблення метафізичних засад подолання наявних проблем.

Сучасна культурно-історична ситуація несе в собі різнохарактерні філософські парадигми, загальною рисою яких є спрямованість до границь філософського знання, до створення пошукових зон, в яких знаходяться метафізичні "складки" буття, які вимагають сучасного розкодування та інтерпретації. Актуальним є використання міждисциплінарного підходу, який орієнтований на метафізичний простір релігії, що дозволяє розробити та обґрунтувати оригінальну концепцію метафізичного знання, яка відображає специфіку супровідної історико-культурної ситуації. [Русский космизм : Антология философской мысли. – М. : Педагогика, 1993. – 368 с.; *Соловьёв В. С.* Сочинения в двух томах // Соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль. – 1988. – С.47-58.].

Основний спектр проблем метафізики всеєдності був окреслений В. Соловйовим у його магістерській дисертації "Криза західної філософії (Проти позитивістів)" і праці "Критика абстрактних начал", яка тільки з виду може виглядати твором, що має заперечувальний характер. Насправді вся робота проникнута пафосом життєствердження, оскільки "абстрактні начала" критикуються із-за позитивних прагнень, адже під "абстрактними началами" філософ розумів усі філософські односторонності, які виникають у той чи інший період розвитку історії філософії, боролись одна з одною і ще до цих пір не дійшли цілісного синтезу. Насамперед, В. Соловйов звертався до проблеми структурування відносин між одкровенням, філософією та наукою. Стверджуючи філософське знання поряд з емпіричним та містичним, філософ прагнув усунути їх суперечливість. Це стає можливим завдяки органічному синтезу, оскільки незважаючи на те, що за формою і змістом усі ці види знань не можуть бути ідентичними в своїй діалектичній єдності, вони можуть стати вільною теософією, яка й забезпечувала доступ до істинних знань. Саме вільній теософії відводить Соловйов головну роль у досягненні "позитивної всеєдності" як вільного об'єднання в Абсолюті всіх одухотворених елементів буття [Акулинин В. Н. Философия всеединства. От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 158 с.].

Здатність надчуттєвого та надраціонального веде до нового космічного світоспоглядання, яке сприймалось Соловйовим як повернення до істинної метафізики, до глибокого розуміння релігії і космічних принципів буття. "Вільна теософія" є нічим іншим, як справжньою організацією істинного знання і є зумовленим виконанням іншого важливого завдання – "організація нашої дійсності або реалізація божественного начала у самому бутті природи" [Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов н/Д. : Феникс, 1997. – 463 с.]. Звідси, "вільна теософія" була націлена на розуміння абсолютної основи буття, його онтологічної сутності, тобто являла собою метафізичну систему в її традиційному тлумаченні.

Космічних принципів єдності та загального взаємозв'язку засобів пізнання Соловйов додержується і в гносеології. Істина, за Соловйовим, є "всеєдина і всеоб'єднуюча" [Там же. – С. 271]. Емпіризм і раціоналізм, на думку філософа, не в змозі привести до істини, позаяк людина неспроможна подолати своє суб'єктивне відношення до об'єкта в досвіді та мисленні. Істина – це те, що є, те, що існує. Але існує все. Тому істина є все. Проте, якщо істина є всім, тоді те, що не є усім, кожен предмет, кожна істота чи явище у своїй відокремленості від усього – не є істиною, тому що воно і не існує у світі відокремленості від усього: воно існує тільки з усім і в усьому. Таким чином, все є істиною у своїй єдності або як єдине. Звідси, Соловйов дійшов висновку про те, що істина є всеєдиним, тобто вона не являє собою абстрактне поняття, яке міститься в усьому, а є конкретністю, яка містить все у собі самій. Саме тому істина виступає для російського філософа абсолютною цінністю, вона належить самій всеєдності. Пізнати істину означає подолати межі суб'єктивного мислення і вступити в галузь існуючої єдності – Абсолюту.

Усі метафізики тією чи іншою мірою спирались на ідею порядку всього існуючого. Не є винятком у цьому плані метафізика всеєдності Соловйова, ядро якої складає вчення про суще. Сущє, доводить російський філософ, стоїть вище за будь-яке визначення, вище від будь-яких властивостей та ознак, вище від будь-якої множинності і роздільності. Сущє є ніщо, як ніщо не в негативному сенсі, а позитивне ніщо, яке неможливо звести до окремих, конкретних сутностей і містить у собі все в потенційній сутності та, власне, таким чином стверджуючи все. Сущє (Бог) містить у собі все потенційно, але не реально, воно є носій ознак у ньому, також міць усіх речей, але не просто їх механічна сума. Однак, якщо сущє стоїть вище за будь-яке визначення, розмірковує Соловйов, то воно або не існує, або все ж припускає якесь своє визначення. Воно буде визначено як таке, що відрізняється від сущого, тобто – його "інше". Це "інше", яке можна визначити, розділяти та структурувати, Соловйов називає буттям. Буття, за Соловйовим, є також і сутністю. Сутність визначеним чином відображає зміст існуючого і визначає його як єдність у бутті. Соловйов вводить це поняття для того, щоб підкреслити ідеальну необхідну єдність сущого, наявність в іншому центрі абсолюту – в бутті. Буття, як сутність, виступає у Соловйова і в якості першоматерії, але тільки

лише в своїй потенційній окремості, як саме по собі взяте. Окрім цього, буття, як другий центр абсолюту, є "природою" та "ідеєю" першого центру. В своєму модусі буття виступає як природа існуючого, тобто природа в бутті несе навантаження реального, дійсно існуючого. "Оскільки буття визначається сущим, воно є його природа... постільки сутність визначається сущим – вона є його ідея", – констатує Соловйов [Там же. – С. 99]. В якості ідеї існуючого, буття виступає в об'єктивному змісті. Ідея існуючого в бутті – це здійснене або проявлене, відкрите, існуюче. Сам акт здійснення або проявлення Соловйов називав Логосом (як явлений сенс). Логос виступає зосередженням дій абсолюту в реальному космосі буття. Оскільки Логос являє собою не проявлене існуюче, то Соловйов розділяв його на прихований і внутрішній (характеристика Логосу як предиката існуючого), на відкритий і проявлений (Логос як дія явища), на конкретний і втілений (Логос – Христос, як онтологічна категорія).

Коло проблем філософії всеєдності сконструйоване відповідно до метафізичної схеми. Ключовою тут виявляється проблема інтеграції всіх сфер людської діяльності в єдиний світовий процес сходження до Бога. В такому сходженні філософи всеєдності бачили як мету, так і сенс людського існування. Запитання про мету існування, за їх думкою, є першим запитанням, на яке "має дати відповідь будь-яка філософія, яка має відношення на загальний інтерес" [Там само. – С. 250]. Про те, за висловом Є. М. Трубецького, ще не заповнена схема всеєдності нічим суттєвим не відрізнялася від критики "абстрактної філософії". Тому, щоб перетворити її на філософію конкретну, необхідно, на його думку, наповнити її життєвою проблематикою. Або, як писав Л. П. Карсавін: "Філософія, щоб виправдати себе, має стати життям" [Карсавин Л. П. Філософія истории. – СПб.: Алтея, 1993. – С. 15].

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

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСНОВКИ АМЕРИКАНСЬКОГО ПЕРСОНАЛІЗМУ

Американська філософська традиція бере початок від колонізації Америки. Її особливість в тому, що хоча вона і розвивалася під сильним впливом ідей і концепцій, які походили з Європи, проте останні набували тут нового сенсу і значення. Першим проявом філософської активності в США було поширення в колоніальній Новій Англії пуританізму – релігійно-етичної течії кальвінізму, де в межах богословських суперечок вироблялися позиції розуміння відношення людини, суспільства і релігії, намічались контури американського лібералізму.

Дисциплінарне визначення американська філософія отримала на початку XIX століття, коли поширюється трансценденталізм – ідеалістична філософсько-літературна течія, в якій досліджуються питання про справжню суть людського буття. Дані ідеї розвивалися представниками

"Трансцендентального клубу" (1863 р.): Р. Емерсоном, Г. Тором, Т. Паркером, М. Фуллером.

Опосередковано спираючись на ідеї І. Канта і німецьких ідеалістів, американські філософи намагалися розробити свою морально-соціальну програму. Під трансценденталізмом, в першу чергу, розумівся ідеалізм Р. Емерсона. Він запропонував поетично-естетичний варіант філософії, вбачаючи в ній засіб єднання людини з трансцендентальною духовною субстанцією, або Богом, і збереження особистісного Я від впливу матеріальної практики. Серед трансценденталістів схвалювалася схильність поважати власну інтуїцію, тому основною визнавали певну надчуттєву субстанцію – Верховну душу або Бога – і вважали можливим їх пізнання в інтуїції [Емерсон Р. Нравственная философия. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2001. – (Классическая философская мысль)].

У другій половині XIX сторіччя зміст американської філософії значною мірою визначався двома суперечливими течіями, двома полюсами ідейного впливу. З одного боку це було еволюційне вчення Ч. Дарвіна, філософія Г. Спенсера, історизм Г. Гегеля, а з іншого – позитивістські теорії О. Конта і Дж. Мілля, виведення експериментальної психології. Запозичені ідеї європейських мислителів, як і раніше, прочитувалися крізь призму суперечок про релігію. Як писав Д. Фіску, результатом цього стало конструювання різного роду "еволюційних теологій", які залишають місце для Бога і моральної свободи. А з токи зору Ч. Райта, Дж. Болдуїна, результатом стало одночасне існування філософсько-натуралістичних інтерпретацій.

Ідеї трансценденталістів заклали американську традицію персоналізму. Для філософії персоналізму людина є в першу чергу діючою особистістю, а не просто абстрактним мислячим суб'єктом. Американський персоналізм виник наприкінці XIX століття, його засновниками стали Б. Боун, Дж. Ройс та ін. Центральне для персоналізму поняття "особистість" розуміється персоналістами як неповторна, унікальна суб'єктивність, спрямована на творення громадського всесвіту. Історія людства з'являється у вигляді одностороннього процесу розвитку особистісного начала людини, а сама людина, на їх думку, досягає найвищого щастя в єднанні з Богом.

Дослідники американської філософії визначають американський персоналізм як найбільш абстрактне академічне вчення. "Персона", з точки зору американського персоналізму, – це особливий "світ в собі", замкнутий для інших особистостей і відкритий лише для всезнаючого творця. "Персона" за своєю природою ніколи не буває об'єктом, оскільки повне занурення її у світ речей означало б для неї втрату духовної унікальності [Royce J. The World and the Individual. – New York : Dover Publication, 1959. – P. 268].

В цілому, розглядаючи американський персоналізм, треба виокремити такі його особливості: 1) в центрі філософських інтересів лежить релігійно-етична проблематика; 2) основна увага відводиться питанням свободи і морального виховання.

РОЗРІЗНЕННЯ (DIFFÉRANCE) Ж. ДЕРРІДА ЯК НАУКОВО-ГУМАНІТАРНИЙ МЕТОД ПОСТМОДЕРНОГО ДИСКУРСУ

"Différance" вважається одним з ключових понять сучасної французької філософії, автором якого став Ж. Дерріда. Воно означає, з одного боку, розрізнення як відмінність, нерівність, а з іншого – втручання запізнення, інтервалу опросторовлення та очасовлення, що відкладає "на потім" те, що відкидається зараз; воно означає можливе, що є неможливим у даний момент. "Différance підкреслює очасовлення як становлення минулості (будь-яке розрізнення лише дочасно є таким, ми просто відкладаємо «на потім» його протилежне значення)" [Дерріда Ж. *Différance* – С. 124].

Однак, сам Ж. Дерріда не вважає *différance* ані словом, ані поняттям. Тим не менш, в ньому виявляється певний перетин з багатьма розміслами епохи: активні й реактивні сили у Ф. Ніцше, принцип семіологічного розрізнення Ф. Соссюра, ефект запізнення З. Фрейда, розрізнення як слід іншого у Е. Левінаса, онтико-онтологічне розрізнення у М. Гайдеггера. Також, важко не помітити схожість *différance* з принципом доповняльності Н. Бора, принципом невизначеності В. Гейзенберга і теоремою про неповноту К. Геделя. Все це лишній раз доказує, що культура ХХ ст. єдина, послідовна та органічна.

Ж. Дерріда підкреслює примат письма над усним мовленням. Однак у відмові від риторики також криється й відмова від Сократа – родоначальника європейської філософії. І, якщо у Сократа істина народжувалась у суперечці, то у Ж. Дерріда, навпаки, суперечка народжується з істини. Саме *différance* – це істина, це смисл. *Différance* – це деконструкція будь-якого смислу та будь-якого відкриття.

У своїй "Граматології" Ж. Дерріда надає письму специфічного значення. Перш за все вона засновується на полеміці з традиційною знаковою теорією письма, згідно з якою, слова і тексти є сукупністю знаків, що цілком замінюють речі та інші змісти. Тому знак був головним і початковим предметом аналізу. На протигагу даній концепції Ж. Дерріда стверджує: письмо – це слід, що вказує на присутність того чи іншого змісту, який потребує подальшого розкриття – подібно до того, як сліди колес, що ведуть до сільської хати говорять про техніку, яку використовує людина. Отже, задачею "Граматології" є тлумачення цих слідів.

Важливим є розуміння різниці між *différence* (відмінність) та *différance* (розрізнення), оскільки різниця між "е" та "а" є чисто графічною, вона не може бути почутою, але лише написаною та прочитаною. Так само усне мовлення дає нам всього лиш одне пояснення, в той час як написаний текст відкриває всю множину можливих інтерпретацій. Саме панування в західній культурі фонетичного письма є головною причиною метафізики, бо в цьому письмі криється комплекс метафізичних проблем співвідношення літери та звуку, духовного та тілесного, зовнішнього та внутрішнього, означального та означуваного.

Отже, Ж. Дерріда наголошує, що *différance*, слід та письмо – це поняття деконструюючої групи. Спочатку вони постають як результати деконструкції, але потім й самі можуть використовуватись як засоби та знаряддя [Derrida J. De la grammatologie – Р. 21]. Ж. Дерріда бачить своє завдання в тому, щоб знищити саму ідею первинності, встановлюючи примат одного над іншим. Саме тому ідея відмінності (*différence*) має бути замінена на ідею розрізнення (*différance*), яка визнає співіснування безлічі нетотожних одне одному, але рівноправних смислів.

Н. Л. Ткаченко, студ., КНУТШ, Київ
Nadya_Tkachenko@i.ua

ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ОБРАЗУ ВОРОГА (Я. ПАТОЧКА, Е. ЮНГЕР, А. КАМЮ, К. ШМІТТ)

Філософи стали одними з перших, хто звернув увагу на поняття "ворога", зробивши його предметом свого розгляду. Показовими є насамперед міркування сучасних мислителів, яким вдалося розкрити неоднозначність феномену ворога.

Чеський філософ Ян Паточка у своїй відомій праці *"Єретичні есе про філософію історії"* (1975) висвітлює образ ворога через поняття "абсолютної свободи". Саме досвід абсолютної свободи, який, на його думку, єдиний здатен відвернути людство від війни, об'єднав ворогів в акті солідарності та любові. Так, розкриваючи поняття "фронту", Я. Паточка вказує, що він є не тільки лінією вогню, місцем, де вступають у кориду людські маси, які нападають одна на одну. Фронт постає в ролі найпершого кордону того, що вже відбулося, і того, що тільки повинно статися. Саме на фронті вороги відчули таке тотальне потрясіння, через яке пережили щось на кшталт *прориву*. Саме тут зароджується *солідарність зворушених* – те, що створює нове поле людської взаємодії. Отже, ворог вже не є абсолютним противником на шляху волі до миру. Він вже не існує тільки для того, аби бути знищеним. "Ворог, – зазначає Я.Паточка, – співучасник тієї ж ситуації, він співвідкривач абсолютної свободи, він той, із ким можлива згода у протиставленні, співучасник потрясіння дня, миру і життя без цього апогею" [Паточка Я. Війни XX століття і XX століття як війна // Єретичні есе про філософію історії. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 331–351]. Саме тут відкривається дивна сфера "молитви за ворога", феномен "любові до тих, хто нас ненавидить", – солідарність людей, що пережили потрясіння, незважаючи на суперечки і протистояння. Як бачимо, у розумінні Я. Паточки первісне негативне бачення ворога втрачається. Вороги ніби зливаються в одне ціле. Вони нерозривно пов'язані один з одним у спільному потрясінні буднів.

У цьому ж ключі розмірковує німецький мислитель Ернст Юнгер. Він також поділяє думку щодо цілісності ворожих сторін, які стають частинами одного цілого. Зокрема, у роботі "Боротьба як внутрішнє пережи-

вання" (1922) він зазначає, що вороги сьогоdnішнього і завтрашнього дня поєднані в проявах майбутнього, це їх спільний здобуток.

Вагомий внесок у дослідження феномену ворога зробив відомий французький філософ та письменник Альбер Камю у таких роботах, як *"Бунтівна людина"* (1951), *"Шведські промови"* (1958). Мислитель змальовує образ художника в світі, що змінюється. У центрі його уваги – художник, який потрапив в залежність від влади та держави, художник, якого сучасна тиранія показує як ворога суспільства. Насправді ж, митець та суспільство фактично зливаються в єдине саме у прагненні до справедливості та збереженні свободи. Адже тільки будучи свободними ми зможемо зберегти справедливість. А. Камю вважає, що тільки свобода звільняє людей від роз'єднаності та рабства; вона, і тільки вона, насажує мільйони одиноких сердець [Камю А. Шведские речи. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Избранные произведения. – М. : Панорама, 1993. – С. 401–420]. І саме мистецтво, як вільна сутність, поєднує там, де тиранія сіє ворожнечу.

Німецький мислитель Карл Шмітт, який є однією з найяскравіших постатей в галузі теорії права і політичної теорії XX ст., велику увагу приділяв тлумаченню дихотомії "друг – ворог". Він зазначав, що політичний ворог не обов'язково поганий з моральної точки зору, не потрібно, щоб він був естетично потворним. Він просто Інший [Шмитт К. Понятие политического // Вопр. социол. – 1992. – №1. – С. 35–67]. Також, К. Шмітт вказує, що певний народ не обов'язково повинен постійно бути другом чи ворогом іншого народу. Варто зазначити, що у даному плані формування образу політичного ворога має важливе значення для ідеології, оскільки слугує потужним каталізатором кристалізації її позицій. Саме тому, якщо ворога немає, то його штучно створюють. К. Шмітт вважав, що ворог – це тільки сукупність людей, яка бореться проти ідентичної сукупності. Ворог є тільки публічним. Ворога в політичному сенсі не потрібно особисто ненавидіти, і тільки в сфері приватного є сенс в любові до "ворога свого".

Загалом, осмислення феномену ворога суттєво варіювалося впродовж історії, у той чи інший період розвитку суспільства воно залежало від домінуючих соціальних та ідеологічних уявлень. І хоча у суспільній свідомості образ ворога, який зазвичай сприймався як негативний національний стереотип, має глибинні історичні корені, ми все ж приходимо до висновку, що завдяки філософському підходу поняття "ворога" позбавляється виключно одностороннього і негативного розуміння.

Н. В. Тройно-Фунтусова, асп., ХНУ им. В.Н. Каразина, Харьков
ashvin@list.ru

ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЛИЧНЫЙ БОГ

Бог является личностью потому, что он триедин. Как указывает Лосский, именно "тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности" [Лосский В. По об-

разу и подобию // Владимир Лосский. Боговидение / пер. с фр. В. А. Ре-
щиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М. : ООО "Издательство
АСТ", 2003. – С. 467]. По аналогии с ипостасями Св. Троицы личност-
ность "является невысказываемым бытием в лоне единой природы"
[там же]. Именно поэтому одним из самых емких и полных определений
личности в православии является определение личности через способ
ее бытия *как отношения* (Яннарас).

Личность, восходящая к русскому слову "лик", имеющему одним из
своих значений "множественно", "совокупность", по определению содер-
жит в себе некое различие, онтологически собранное ("стяженное") в
единство. Если мы примем такое понимание личности как основу рас-
суждений, становится понятным противопоставление *личности* и *сам-*
ости как контрарных понятий, находящихся на двух полюсах христианс-
кой антропологии и обозначающих два аспекта человека. В самостном
способе бытия нет места отношению, так как нет онтологической дис-
танции между "моментами" самости, самость представляет собой онто-
логически не организованную массу, с невыделенными "моментами".
Отношение между ипостасями Бога демонстрирует личностный способ
бытия и вменяет его человеку.

Человек потому и есть личность, что он – образ личного Бога в без-
личном мире. Человек существует в качестве личности по причине того,
что являет собой образ Бога, и наоборот – он вследствие того только и
есть образ Божий, что существует в качестве личности.

Итак, Бог является личностью только в том случае, если соблюдает-
ся тринитарный догмат. Так, необходимо показать позицию Соловьева
относительно триединства Бога.

Соловьев признает триипостасность Бога [Соловьев В. Чтения о бо-
гочеловечестве // Владимир Соловьев. Чтения о богочеловечестве ;
Статьи ; Стихотворения и поэма ; Из "Трёх разговоров..." : краткая по-
весть об Антихристе / сост. и прим. А. Б. Муратова. – СПб. : Художест-
венная литература, 1994. – С. 249].

Но трактует троицу диалектически: это "три ипостасных вида во вну-
треннем развитии Божественной жизни" [Там же. – С. 278].

Когда он говорит об "Отношениях" внутри божества (то, на основа-
нии чего можно было бы сделать вывод о личностном способе бытия
Бога), Соловьев говорит о *внутренней необходимости*, требуемой *ло-*
гикой исторического развития мира и Бога. Проще говоря, бытие Бога
является диалектической фигурой саморазвивающегося Духа. Этого
требует всеединая структура божества, то есть предстает просто как
множественность. Такая логика представлена в шестом чтении. "Боже-
ственное начало не есть личность только в том смысле, что оно не ис-
черпывается личным определением, что оно не есть только индивиду-
альное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущ-
ность [Там же. – С. 198]. Кроме прочего, по этой цитате можно видеть
то искажение понятия личность, которое допускает Соловьев.

Таким образом, становится понятно, что Соловьев вместо личного способа бытия вменяет Богу способ бытия всеединый. Признавая различие внутри Бога, он полагает его, это различие, диалектически обусловленным, а отношения между ипостасями – безличной связью.

В. Э. Туренко, асп. НПУ им. М. П. Драгоманова, Київ
ponvitfil@ukr.net

Ж. БАТАЙ: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИНДИВИДУАЛЬНУЮ ЛЮБОВЬ

*"У любви есть такая дилемма –
либо уходит любящий, либо мы уходим от любви"*
Ж. Батай

Современный французский мыслитель Жорж Батай известен своей неординарностью, подчас даже, радикальным взглядом на те или иные философские вопросы. Особого внимания заслуживает его концепция понимания любви, в частности герменевтика индивидуальной любви

Нужно отметить, что индивидуальная любовь есть, для Ж. Батая, сложной формой эротизма. Поэтому, прежде чем начать исследовать одну из сложных форм эротизма (индивидуальная любовь, Божественная любовь, эротизм без границ), необходимо провести дифференциацию между "эротическим" и "сексуальным". Для Ж. Батая, как отмечает русская исследовательница О. Тимофеева: "главная тайна человека, тайна, которой человек о себе самом не знает и которую запрещает себе самому знать, – тайна эротизма" [*Тимофеева О.* Введение в эротическую философию Жоржа Батая. – М. : Новое литературное обозрение, 2009. – С. 9]. Французский мыслитель в своей работе "История эротизма" подчеркивает, что "по существу, эротизм представляет собой сексуальную активность человека, противопоставленную сексуальной активности животных" [*Батай Ж.* История эротизма. – М. : Логос, 2007. – С. 13]. Следовательно, сексуальность – исключительно биологическое явление, которое, прежде всего связано с животной сексуальностью, тогда как эротизм – это нечто выше первого, которое связано с более глубокими, высшими феноменами, и явлениями. Отсюда и выходит, что согласно Ж. Батаю, есть три высшие или сложные формы эротизма – индивидуальная любовь, Божественная любовь и эротизм без границ, рассмотрение первой из них и посвящены наши тезисы.

Индивидуальная любовь, согласно французскому мыслителю имеет три фундаментальных особенности, краткий анализ которых мы попробуем совершить.

1. Внеисторичность индивидуальной любви.

Любовь, история любви, согласно Ж. Батаю не связана с обществом, поэтому "вещь наименее историческая из всех, что есть в мире. Это не аспект истории, и если такая любовь зависит от исторических

условий, то лишь в незначительной мере в количественном смысле. Для такой любви суровость жизни не может быть благоприятной" [Там же. – С. 122]. Судя по всему, такой взгляд на индивидуальную любовь имплицитно от Платоновского "Пира". Ведь Эрот (любовь), согласно древнегреческому мыслителю, является древний из богов, и поскольку он является первым и стремлением к прекрасному, поэтому он создал все прекрасное и делает все прекрасное для людей в этом мире [Symp. 174a]. Любовь и история – свободные по природе, им не подвластна человек. Владимир Соловьев, как и Ж. Батай поддерживая древнегреческого философа в собственной фундаментальной работе "Смысл любви" отмечает, что в общей истории половая любовь (в собственном контексте) никакой роли не играет и ни прямого действия на исторический процесс не делает: единственное ее положительное значение должно воплощаться в индивидуальной жизни [Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; прим. С. Л. Кравца и др. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 501].

2. Основополагающее противоположность индивидуальной любви и государства.

Сущность этого аспекта индивидуальной любви состоит в том, что "если мы любим женщину, то нет ничего более отдаленного от образа любимого существа, нежели образ общества, а тем более – государства" [Батай Ж. История эротизма. – С. 125]. Действительно, "в основе отношений любви, лежит признание, максимальное признание, человек которого мы любим дается нам как данное, как факт жизни, как сам мир. Любовь, для которой единственной действительно значимой и детерминирующей любой выбор является ценность конкретного, обособленной личности" [Зубец О. Мораль в зеркале любви // Размышление о любви. – М. : Знание, 1989. – С. 3]. Человек, которого мы любим, по сути, не может быть объектом оценки. Она может быть и не разумной, и не хорошей, и не плохой, но она способна превратить ценностный мир, выявить его единство, его способность к гармонии и обреченность на дисгармонию. Любовь человека к человеку (предмета Любви) – это тот путь, где стираются все грани и все границы, которые отличают людей по той или иной принадлежности. Позиция любви человека к человеку подчас может противоречить одной культуре, одной религии, одной конфессии [Жулай В. Любви у суспільних відносинах // Філософські обрії. – 2002. – № 8. – С. 161].

3. От общества непроизводительной траты любовников к обществу приобретения супругов.

Касательно этой характеристики, французский мыслитель пишет следующее: "любовники ведут социальную жизнь, и, кроме того, они объединяются, выставляя себя напоказ. Если, объединяясь, они образуют вселенную, то предлагают тотальность, которой достигает их союз, для признания со стороны других" [Батай Ж. История эротизма. – С. 128].

4. *Взаємозв'язь індивідуальної любові з літературою.*

По поводу данного аспекта, то Ж. Батай подчеркивает: "Любовь обходится без литературы (возможно даже, что литература стоит у истоков недоверия, преобладающего в отношении любви), но литература не может избежать объединения богатства собственных возможностей с богатством возможностей, которыми изобилует, но которые не может реализовать индивидуальная любовь" [Там же. – С. 129]. Действительно, любовь там, где о ней не столько говорят, а главным образом, пишут. История любви всегда пишется в романах, повестях, рассказах, новеллах и прочее, но, в первую очередь, именно в романах, как литературном жанре; недаром ведь от него пошло название одной из культур любви – романтической. И не случайно, что один из первых памятником европейской литературы "Одиссея" имплицитно описывает историю любви, страданий, переживаний Пенелопы и ее супруга Одиссея.

Таким образом, для французского мыслителя Ж. Батая, индивидуальная любовь, а значит любовь между мужчиной и женщиной обладает особыми, уникальными и глубинными особенностями, что делает ее фундаментальным феноменом как в жизни каждого человека, так и общества в целом.

К. Є. Удворгелі, асп., НУХТ, Київ
rockkristi@yandex.ru

СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНОГО ТА ХУДОЖНЬО-ОБРАЗНОГО ТИПІВ ФІЛОСОФУВАННЯ

Як відомо, мистецтво та релігія надають людині найважливіші життєві орієнтири. Через призму мистецтва та релігії людина здатна пізнати саму себе, використовуючи свою уяву, відчуття та сприйняття. Релігійно-містичне та художньо-образне типи філософування є засобами гармонізації світу. В обох з них присутній елемент фантазії, але якщо художня фантазія підпорядковується ідеї осягнення дійсності, то релігійна, створюючи ілюзорні образи й уявлення, закріплює віру в їх реальність.

Специфіка релігійно-містичного типу філософування полягає в тому, що самоусвідомлення відбувається не в системній формі, а базується на віруваннях, містиці, інтуїтивних відчуттях тощо. До цього типу філософування можна віднести релігійних містиків, Олену Блаватську, Реріхів та інших. Відповідно, специфіка художньо-образного типу філософування полягає в тому, що самоусвідомлення людиною свого буття відбувається в художньо-образній формі. До цього типу філософування слід віднести Ф. Достоєвського, Т. Шевченка, Л. Толстого, Лесю Українку, А. Камю, Ж.-П. Сартра та інших. Якщо теоретик може філософувати, тільки створюючи свою філософську систему (системність і є основною ознакою науки), то художник, за образним висловлюванням російського релігійного філософа П. Флоренського, "філософує пензлем", а кінорежисер, за висловлюванням видатного українського кінорежисера О. Довженка "філософує метафорами".

Релігія базується на вірі, тобто на безумовному сприйнятті певних положень (догм) у якості істинних. Мистецтво надає вирішального значення уяві як творця, так і тієї людини, яка сприймає його твори. Воно зображує дійсність із значною долею умовності, хоча ця умовність постає своєрідним способом проникнення у глибини процесів дійсності.

Художньо-образний та релігійно-містичний типи філософувань поєднують також спільне прагнення до ідеалу, хоча ці ідеали не однакові за змістом. Релігія намагається створити вічний, незмінний ідеал. Художній ідеал, навпаки, історично конкретний, в ньому відображаються прогресивні тенденції суспільного розвитку, уявлення епохи про досконалу людину і досконале суспільство. Відповідно, релігійні образи вічні, художні ж навпаки – динамічні, несуть у собі відбиток часу.

Чуттєве ставлення та емоційне сприйняття об'єктів відіграє головну роль як в релігії, так і в мистецтві, але саме глибина емоцій, їх забарвлення створюють антитезу у сприйнятті твору мистецтва. Для невіруючої людини естетичний бік твору домінує над релігійним. В процесі його емоційного сприйняття відбувається установка на катарсис, на очищення духу через позитивні емоції (радість, насолоду). У віруючих, навпаки, переважає сприйняття божественної сутності явища, спочатку сприймається містичний зміст, а лише потім – естетичний, тобто на першому плані виступає не художність, а релігійний зміст сакрального твору. Але з часом мистецтво набуло подвійної функції: воно стало засобом збудження і посилення релігійних почуттів, не втрачаючи свою естетичну спрямованість.

Вихідною формою художньої творчості постає художній образ. Художній образ – це узагальнення на рівні відчуттів і подане в особливій художній формі. Релігія та мистецтво оперують чуттєвими образами, надають суттєвої ваги людському самовідчуттю та інтуїції, але мистецтво спрямовано на діалог митця з реципієнтом, а релігія – людини з Богом.

Отже, в результаті стає очевидним, що релігія та мистецтво дуже тісно переплітаються між собою, хоч і несуть в собі різні ідеали. Як релігійно-містичний, так і художньо-образний типи філософування є способами самоусвідомлення людини як носія певної форми духовності. Обидва типи оперують образами та емоціями, але саме сприйняття змісту релігійного та художнього твору відмінне.

*А. С. Фельдман, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
thisisfeldman@gmail.com*

ГИПОТЕЗА О "ВЕРИФИКАЦИОНИСТСКОМ ПРОЕКТЕ" В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА. ЕГО "ДЕСТРУКТИВНАЯ" И "КОНСТРУКТИВНАЯ" ПРОГРАММЫ

В качестве *исходной гипотезы* предложено рассматривать раннюю философию Л. Витгенштейна, философию прагматизма первой половины XX века и Венского Кружка в качестве общего концепта, названного

"верификационистским проектом". При описании позиций обозначенных философов будет показано значение верификации как научного метода для каждого из выбранных направлений, а также показана их связь через идеи более ясными". Однако, если у Ч. Райта "проверка" есть лишь требование к анализу выводимых из утверждения следствий и сравнение этих следствий с реальностью, то у Чарльза Пирса можно наблюдать перенос этого тезиса в рамки внутреннего опыта субъекта познания и введение проблематики "значения" (meaning). Подробнее об этом см. тезисы к прошлогодней конференции "Дни философского факультета КНУ – 2013".

Значение верификации:

В рамках философии прагматизма – учение о "проверке" (verification) в философии Чонси Райта, которое перекочевало в прагматическую максиму Ч. С. Пирса, озвученную им в статье "Как сделать наши идеи более ясными". Однако, если у Ч. Райта "проверка" есть лишь требование к анализу выводимых из утверждения следствий и сравнение этих следствий с реальностью, то у Чарльза Пирса можно наблюдать перенос этого тезиса в рамки внутреннего опыта субъекта познания и введение проблематики "значения" (meaning). Подробнее об этом см. тезисы к прошлогодней конференции "Дни философского факультета КНУ – 2013".

В рамках ранней философии Витгенштейна верификация имеет значение при выяснении истинности/ложности предложения, через знак-предложение, которое "является предложением в его проективном отношении к миру" [ЛФТ 3.12]. Предложение несёт в себе лишь возможность высказать смысл, однако для определения его истинности необходимо прояснить встречаются ли в мире факты, о которых идёт речь [ЛФТ 4.06, 4.461, 4.462]. Также, мотивы верификации можно встретить в пункте 4.12, который повествует о том, что форма предложения не может быть описана, а может быть лишь показана. И в конечном итоге, реальность и Логическое Пространство связываются лишь эмпирической проверкой [ЛФТ 4.022; 4.461; 4.462; 4.05; 4.06].

В рамках философии Венского Кружка наш аргумент строится на основании анализа двух статей – манифесте "Научное миропонимание – Венский Кружок" и статьи Р. Карнапа "Логическое построение мира". В манифесте излагается программа Венского Кружка и описывается их методология, где верификация предстаёт главным научным методом, который также должен быть внедрён и в философские построения. В рамках же второй статьи, статьи Р. Карнапа, описывается процесс построения конструируемой науки, которая посредством логического анализа языка и протокольных предложений должна выстраивать единую науку, включающую в себя факты окружающего мира.

"Деструктивная" и "конструктивная" программа.

Что касается **деструктивной программы**, то она заключается в критике метафизики и вообще философских построений такого рода. Базировается эта критика на двух установках.

Во-первых, **можно выделить общий характер критики, которая видит главную проблему в неправильном употреблении языка.**

Во-вторых, за счёт неправильного употребления языка, в философский оборот вводятся некоторые сущности, о которых нельзя говорить в пределах того опыта, который можно выразить в языке. Так как эти высказывания не будут иметь возможности быть показанными при их разложении на простые составляющие.

Также, все перечисленные философы могут быть объединены в их несогласии с устаревшей на их взгляд формальной логикой, которая описывает мир стихийно и не фиксирует соотношение логики и действительности.

Вообще говоря, внимательное отношение к языку как особой реальности мыслительных процессов характерно для выбранных философов, и также является частью их конструктивной программы:

- 1) все они предлагают анализ высказываний на предмет их значения,
- 2) все они рассматривают язык как ключевой момент в построении философских рассуждений.

- 3) у всех обозначенных – философов исключительной важностью обладает момент отношения к реальности как к некоторому независимому арбитру, и одновременно, полю для нахождения компромисса. Все обозначенные философы постулируют действительность как некоторый инструмент интерсубъективности.

Т. А. Фостяк, студ., НаУКМА, Київ
taras.fostiak@gmail.com

МІСЦЕ І РОЛЬ КОНЦЕПЦІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО СПОГЛЯДАННЯ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУСЕРЛЯ

Концепція інтелектуального споглядання має безумовну вагу для всього феноменологічного проекту. Поряд із концепцією феноменологічних редукцій, експліцитно сформованою у "Лекціях з феноменології" від 1905 р., вона становить одну із засад Гусерлевого філософського методу і є однією із фундаментальних інтенцій його мислення [*Мотрошилова Н. В. "Идеи И" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М. : Феноменология – Герменевтика, 2003. – С. 595*], витоки якої можуть бути простежені ще у I-му томі "Логічних досліджень" від 1900 р., що перебуває значною мірою у фарватері специфічно логічної проблематики. Втім концептуального значення і виразної теоретичної розробки ця інтенція набуває саме у контексті феноменологічного задуму, стаючи наравду тим чинником, що визначає своєрідність і колорит феноменології, яка, за Гусерлевим висловом, "не прагне бути нічим іншим, аніж вченням про сутності в межах чистої інтуїції" [*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М. : Академический Проект, 2009. – Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. – С. 201*].

Визнання інтелектуального споглядання адекватним методичним засобом, здатним забезпечити високі вимоги теоретичного розуму, є тим інваріантом, що єднає все розмаїття феноменологічно орієнтованих

учень Гусерлевих послідовників, почасти вкрай несхожих і контраверсійних, у один інтелектуальний рух. Це змушує погодитись із сучасним німецьким мислителем Б. Вальденфельсом: феноменологія насправду стала "школою бачення" [*Вальденфельс Б. Вступ до феноменології* / [пер. з нім. Марії Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2002. – С. 28].

Фундаментальна методологічна значущість, якою наділялася інтелектуальна інтуїція багатьма представниками феноменологічного руху, пов'язується із її здатністю забезпечити знання високої теоретичної ваги. Саме тому вона стала основою ідеалу строго наукової філософії, пафосом якої пронизана вся творчість Е. Гусерля. Однак, крім суто епістемологічного інтересу, який може являти собою така строго наукова філософія, оперта на інтелектуальне споглядання, її постановня обумовлене й практичними потребами, адже наукова строгість, якої філософія прагнула ще від зорі людської думки, уможливила б "в етико-релігійному відношенні... життя, кероване нормами чистого розуму" [*Гуссерль Э. Философия как строгая наука* / [пер. с нем. С. Гессена] // *Избранные работы* / [сост. В. А. Куренной]. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2005. – С. 187], крім того, строга філософська наука затребувана "великими інтересами людської культури" [Там же. – С. 191]. Концепт інтелектуального споглядання не просто покликаний задовольнити партикулярні інтереси наукового дослідження, а, як засадничий елемент строгої філософської науки, надає останній більш глобального, загальнокультурного значення.

Термінологічний вжиток має свою специфіку від тексту до тексту: Гусерль для позначення інтелектуальної інтуїції застосовує такі терміни як "ідеація" (*Ideation*), "вбачання сутностей" (*Wesenserschauung*), "чисто інтуїтивне схоплення сутності" (*rein intuitiven Erfassung der Wesen*), "чиста сутнісна інтуїція" (*reine Wesensintuition*), "вбачання загальностей" (*Erschauung der Allgemeinheiten*) тощо. Втім у всіх випадках йдеться про одне й те ж: про споглядання особливого виду, що "дає із самого першоджерела, охоплює сутність в її "достеменній"... живій самості" [*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. – С. 35].

Споглядання сутностей здійснюється нами повсякчас у природному досвіді: вони стають предметом нашого мислення і наших суджень (до заперечення можливості такого споглядання призводять теорії, що ґрунтуються на хибних пресупозиціях [Там же. – С. 76]). Однак, стихійне здійснення сутнісного споглядання (оскільки йдеться, перш за все, про задоволення теоретичних вимог) повинно бути трансформоване у методичну процедуру, яка передбачає схоплення чистих загальностей із "самого першоджерела", тобто у спосіб, заданий специфікою самої предметності, яка надається до нашого пізнання, а також дескрипцію сутностей і сутнісних взаємозв'язків, що полягає у їх належній термінологічній фіксації [Там же. – С. 70–71].

Сутнісне споглядання задає предметний горизонт чистої феноменології, яка, замість виокремлювати для себе конкретну ділянку природно-

го чи духовного світу, зосереджує свій дослідницький інтерес на сутнісному пласті *будь-якої* конкретної ділянки, що розкривається внаслідок здійснення спеціальних методичних процедур очищувального характеру – феноменологічних редукцій. Так, перед феноменологією постає потенційно нескінченне поле ейдетичних досліджень [Там же. – С. 190].

Феноменологія як строга підставова наука, інституціалізована у широкий контекст філософського і наукового знання, потребує належної фіксації власних вбачань, що здійснюється за допомогою дескриптивного методу, який Гусерелем та багатьма іншими феноменологами принципного протиставляється методу пояснювальному, який має місце в емпіричних науках про природу та емпіричних науках про дух.

Від характеристики феноменології як інтуїтивно-дескриптивної науки невіддільною є теза про необхідність черпати матеріал для власних тверджень винятково із первинного досвіду. Апеляція до утвердження *будь-якого* знання у первинному досвіді, що неодмінно повинно супроводжуватись відмовою від *будь-яких* мисленнєвих конструктів, які не можуть бути в ньому закріплені, була виражена Гусерлем у закликові "До самих речей!" [Гуссерль Э. Логические исследования / [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М. : Академический проект, 2011. – Т. II. Ч. 2. Исследования по феноменологии и теории познания. – С. 11], який також може бути презентований як "принцип всіх принципів" [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 80].

Чиста феноменологія як наука, що покликана здійснювати дескрипцію позбавленого *будь-яких* інтерпретацій і самовільних привнесень первинного досвіду, який розкриває себе у сутнісному вбачанні, може бути кваліфікована як "філософська робота знизу". Маючи єдиною своєю підпоєю безпосередній досвід, феноменологія постає як наука, вільна від *будь-яких* теоретичних передумов [Гуссерль Э. Логические исследования. – С. 23], що сама при цьому повинна слугувати фундаментом для всієї системи знання: висловлювані нею твердження про сутності і сутнісні зв'язки мають значення законів для індивідуальних предметностей, що втілюють ці сутності [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 44–45]. Результати феноменологічних розвідок мають велику теоретичну вагу для конкретних емпіричних наук, які тільки з урахуванням методичних сутнісних вбачань можуть вважатися такими, що відповідають високим ідеалам науковості: "... чиста феноменологічна теорія пізнання затим віднаходить власне *застосування* у ... "наївних" – в доброму сенсі – науках, які у такий спосіб перетворюються у "*філософські*" науки. Інакше кажучи, вони перетворюються в науки, які гарантують ясне і достовірне пізнання у *будь-якому* можливому і потрібному сенсі" [Гуссерль Э. Логические исследования. – С. 36]. У разі ігнорування ейдетичної складової нашого пізнання, науки неминуче відриваються від "самих речей", поринаючи у химерні абстракції і різного роду релятивістичні перекручення на кшталт натуралізму та історизму [Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – С. 187–240].

РОЗУМІННЯ ЛЮДСЬКОГО ТІЛА У ПОСТМОДЕРНУ ЕПОХУ: ДЕЯКІ ЗАУВАГИ

У філософських пошуках ХХ ст. декартова теза "Мислю, отже існую" поступилася гаслу М. Мерло-Понті "Я – це моє тіло". Тіло постало в центрі процесів комунікації у широкому сенсі цього поняття, що зумовило таку його характерну рису як "комунікативна тілесність". Актуальними є висловлені Ж. Бодрійяром у праці "Символічний обмін і смерть" думки щодо розуміння тіла. На його думку, кожна система продукує ідеальні цілі (здоров'я, воскресіння, раціональне виробництво, розкріпачена сексуальність) формує негативні ідеальні типи тіла. Так, для медицини такою базовою формою є *труп* (саме його продукує медицина як результат своєї діяльності, що відбувається під гаслом збереження життя); для релігії – ідеальним опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти й воління "плоті", тіло як звалище кісток і воскресіння після смерті як плотська метафора); для політичної економії – *робот* (це досконала модель функціонального "звільнення" тіла як робочої сили, екстраполяція абсолютного й безстатевого раціонального виробництва) і *манекен* (тіло, що цілком функціонує під владою закону цінності, але вже як місце виробництва знакової цінності. Тут виробляється вже не робоча сила, а модель значення – не просто сексуальна модель виконання бажань, але й сама сексуальність як модель).

Смертність, тлінність і пристрастність набули атрибутивних ознак тіла й стали предметом турботи широкого загалу, а тому відбулося нав'язування бажань, обмежень і заборон – від косметичних засобів до оперативного втручання. Реальність і швидкоплинна буденність не дозволяють залишити незмінним отриманий і бажаний обрис тіла. Вибір і остаточне оформлення власного тіла відбувається досить швидко у відповідь на виклики, котрі постають перед людиною. Час вимагає швидких рішень, тому маємо, висловлюючись метафорично, "людину, яка біжить". "Динаміка і рухомість, плинність і мінливість властиві всім вимірам життя людини епохи постмодерну, тому образ людини, яка біжить (*homo currens*), поряд із традиційними формулами *animal sociale* й *animal rationale*, *homo ludens* і *homo faber*, котрі відображають відповідні смисли історії культури минулого, може стати найважливішим концептом розуміння сучасності" [Душин О. Э. Homo currens как modus Vivendi в культуре постмодерна // Человек постсоветского пространства: сб. мат. конф. / под ред. В. В. Парцвания. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – Вып. 3. – С. 244]. Крім того у формуванні до вимог тіла культура як регулятор соціальних відносин витісняється технологією і соціотехнікою, що зазіхнулися уже на зміну не фізичної, а розумової сили людини. Створене нове штучне середовище, світ

віртуальної реальності, абсолютизує інформаційний аспект людини і за своєю суттю формується як постлюдський.

Постлюдина – своєрідна стереотипна модель, котра як губка максимально увібрала в себе тілоцентричність постмодерної філософії. Саме тілоцентризм став своєрідною альтернативою логоцентризму і словоцентризму. До того ж його домінування підсилюється засобами візуалізації, а також розумінням / прочитанням тіла як тексту. Відтак тілесність постлюдини прочитується: а) у її відношенні до соціального буття; б) як метафора; в) віртуальний текст.

Отже, кінець ХХ століття приніс нове розуміння людини та її тілесності. Особливий вплив на формування концепту "нової людини" та її тіла мала постмодерна філософія, якій вдалося розширити межі уявлень про людську сутність. Найцікавішою пропозицією сучасності стало розуміння людського тіла як тексту, що дозволило "прочитати" людину, осягнути її як систему "знаків". З огляду на це пропонувані студії видаються особливо перспективними.

М. А. Шевченко, асп., ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
smhattori@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦИИ ТЕОРИИ СОБЫТИЯ А. БАДЬЮ В ПРЕЛОМЛЕНИИ КОНЦЕПТА "GÉNÉRIQUE"

Ален Бадью характеризует свой проект (начиная с выхода в свет "Бытия и События") как разделенный на два этапа, первый из которых он определяет как этап создания *онтологической теории события*, в то время как второй – как этап создания *феноменологической теории события*. Мы полагаем, что ключ к раскрытию принципов их взаимосвязи следует усматривать именно в понятии "générique" (в представлении о "генеричности" философии как таковой). Исследование вопроса о возможности возникновения события – не дань некоторой (мифологизированной) моде, но следование развитию одной из наиболее сильных традиций философии ХХ века. Несмотря на то, что сам философ свидетельствует, что на данном этапе в его работе понятие "générique" уходит на "второй план" (в связи со смещением "центра тяжести" его системы), нельзя с полной уверенностью заявлять, что авторский интерес к "générique" исчерпывается "Бытием и Событием".

На момент написания "Первого манифеста" философ видит утверждение "*платонизма множественности*" как основную задачу для своего проекта и, значит, собственной философии как таковой. Содержание утверждения Бадью может быть выражено следующим образом: для сохранения истины, помысленной посредством математической онтологии, необходимо заявить "единство множественности", необходимо заявить об истине как производстве особого рода множественности. Отправной точкой, которая делает возможным данное утверждение,

становится доказательство существования "генерических множеств" и разработка метода включения знания о их существовании в новую систему философствования. "Центральной является здесь категория генерической множественности. Она сможет основать платонизм множественного, позволив помыслить истину сразу и как множественный результат особой процедуры, и как дыру (или изъятие) в поле именуемого". Таким образом, через посредство категории "générique" Бадью разрешает "конфликт" между "единством Истины" и "множественностью истин", тем самым утверждая особый, генерический, либо же "преломленный" в "générique" род Универсальности.

Во "Втором манифесте" философ заявляет о необходимости осуществления "второго платоновского жеста", который определяется как "*коммунизм Идеи*". При формулировке этого направляющего принципа философского действия Бадью более не обращается к "générique" непосредственно, однако, косвенно указывает на контекст его "негласного" функционирования. Слова "Коммунизм" и "Коммунисты" должны быть взяты в родовом значении (смысле), который они имеют в ранних работах Маркса. По историческим причинам, это значение было, в большой мере, забыто в двадцатом веке прежде всего в силу того резонанса, который был придан миру в таких выражениях, как "Коммунистическая партия" или "Интернациональное коммунистическое течение". Как известно, русскоязычные переводы "Экономическо-философских рукописей 1844 года" представляют "Gattungswesen" Маркса как "родовую человечность", более того, иной перевод представляется невозможным, постольку поскольку "Gattung" определенно имеет значение "род" и прочитывается соответствующим образом Марксом, в то время как Бадью всё так же использует "générique" и не дает более детальных комментариев данного "виража" собственной мысли, который, казалось бы, "возвращает" его к работе "Теория субъекта". 1982 года, ориентированной на ранние работы Маркса. Позиция автора проясняется лишь через представление содержания категории "Идея", которую он "располагает" на грани онтологического и феноменологического: "Именно эту точку неразличимости между конкретностью объекта и универсальностью мысли о нем Платон называет *Идеей*" [Badiou A. Second Manifesto for Philosophy / tr. by L. Burchill. – Polity Press, 2011. – P. 107].

В свою очередь представление о "неразличимости" в философии Бадью определенно берет начало в онтологическом прочтении "générique", однако, находит продолжение в феноменологии автора: "Первый Манифест", в том, что касается истин, опирается на сепаратистское представление о бытии; второй – на интегрирующее (интегративное) представление о действии. За онтологией истинной универсальности следует прагматика ее становления" [ibid. – P. 127].

Универсальность и вечность не являются для Бадью предикатами Истины, они являются формами существования Истины как радикального исключения, так же как и направляющего принципа бытия челове-

ка, или же подлинно человеческого бытия. "Générique" выполняет важнейшую для зарождающейся системы философии задачу – задачу обеспечения взаимосвязи между данными определяющими категориями: преломленные в "générique" они раскрываются во всей своей полноте. Благодаря этому в своем философском проекте Бадью создает пространство, в котором, для начала, мы можем обрести уникальное рациональное видение отношения между бытием и возникновением, а затем претворить это видение в действие "мысли генерической", способной к порождению созидającego знания.

**С. Л. Шевченко, канд. філос. наук, докторант,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ
idei.filosofa@gmail.com**

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ТА ГЕРМЕНЕВТИЧНІ КОННОТАЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ

Сьогодні ідеї Сьорена К'єркегора багато дослідників визначають як постмодерністські й такі, що можуть бути, в ретроспективі, асигновані як пост-раціональні, а не ірраціональні; а сам К'єркегор – зображений, не тільки як "предтеча", але й сучасник філософії постмодерну. Для С. К'єркегора та більшості представників філософії постмодерну справжня віра реалізується поза раціоналізмом і трансцендентними причинами, без будь-якої впевненості. Постмодернізм, іншими словами, є ще одним вираженням герменевтики конечності, призначенням якої є нагадування людям, що вони не Боги. У цьому відношенні, "позитивний постмодернізм" пропонує варіант нео-К'єркегоріанської критики розуму від імені віри. До перелічених вище проблем звертається у своїй творчості і сучасний американський філософ й теолог Мерольд Вестфаль, який називає К'єркегора "рішучим постмодерністським" мислителем. Численні публікації американського вченого присвячені аналізу взаємозв'язку постмодерністської філософії та християнської думки, у них розглядається і проблема "подолання онто-теології" ("К'єркегорова критика розуму та суспільства" (1991), "Сучасність і розчарування в ній" (1992), "К'єркегор в пост/сучасності" (1995), "Стати собою: Лекція К'єркегора "Заклучна ненаукова післямова" (1996), "Постмодерністська філософія та християнська думка" (2000), "Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри" (2001), "Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу" (2004), "Левінас і К'єркегор в діалозі" (2008) та ін.).

В наведених працях М. Вестфаль ставить наступні запитання: "Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежними, що "ніколи їм не зійтися"? Або: "Чи відкриті для релігійних асигнувань різні постмодерністські філософії, незважаючи на їхнє світське походження"?

Щоби дати відповідь на поставлені запитання, у своїх філософських міркуваннях щодо етики та релігії М.Вестфаль зосереджує увагу на проблемах, що стосуються інакшості, трансцендентності, постмодерну і характеру релігійної думки; прагне переосмислити значення божественної трансцендентності для способів людського самовтілення. М. Вестфаль, ретельно досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, обстоює думку про те, що постмодерністське мислення пропонує незамінний інструмент для переосмислення християнської віри. Безпосередньо звертаючись до філософії С. К'єркегора, Ж. Дерріди, П. Рікера та ін., вчений намагається анонсувати "нове мислення про трансцендентність Бога в теїстичному контексті". Досліджуючи особливості впливу С. К'єркегора на постмодерністську та сучасну філософію, дослідник намагається довести "живу присутність" його ідей в сучасній думці. Зокрема, обстоює концепцію, згідно з якою смерть класичної парадигми самості не вимагає відмови від суб'єктивності та внутрішнього взагалі, а "індивідуалізм" і "ірраціоналізм", які так довго були пов'язані з думкою С. К'єркегора – не відмова від спільноти і роздумів, але потужний протест проти основних патологій самовдоволеної сучасності.

Безпосередній зв'язок та вплив філософії екзистенціалізму (поглядів С. К'єркегора, М. Гайдеггера та ін.) на сучасну філософію та теологію, зокрема, переосмислення цього зв'язку та впливу в філософсько-теологічних поглядах Г. Слейта, М. Вестфала та Дж. Маккуоррі є актуальною проблемою, яка потребує подальшої розробки в наш час. Дослідження специфіки трансформації мислення М. Вестфала від екзистенціальної феноменології до герменевтичної феноменології в методологічному контексті також є складною й маловивченою проблемою, до якої звертаються у вітчизняній історіофілософській науці хіба що одиниці з відомих та поважних науковців [Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К. : Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.; Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософ. думка: Спецвипуск Sententiae IV. – 2013. – С. 133–144].

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, доц., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
Shkill@bk.ru

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ХЕЛЬМУТА ПЛЕСНЕРА

Одним з найактуальніших питань завжди буде залишатися питання про дослідження та розкриття сутності людини. Нова галузь філософської антропології – біоантропологія якраз і ставить перед собою мету дослідити та якомога повніше розкрити сутність людини.

Значний вплив на розвиток сучасної філософської антропології, в тому числі й біантропології, справила теорія німецького філософа та соціолога ХХ століття, одного із засновників філософської антропології

Хельмута Плеснера. Його теорія покликана виявити "базисну структуру" людського буття, здатну пояснити всі його специфічні властивості і характеристики. Філософська антропологія повинна бути "принциповим осмисленням людської істоти". Експлікація базисної структури повинна відповісти на питання про умови можливості людського буття і вказати місце людини в світі.

З точки зору Х. Плеснера, людина визначається біолого-психологічними аспектами, також духовними та культурно-науковими категоріями і об'єднує їх єдиний проект людини. Антропологія, на думку Х. Плеснера, не може обмежуватися дослідженням людини як особи і як духовного суб'єкта. Вона повинна розглядати все коло існування і природи в кореляції з особистим життям. Тому слід говорити про людину як про особисту життєву єдність.

Проте Х. Плеснер критично ставиться до екзистенціалізму та виступає проти застосування його методів у філософській антропології. На його думку методи, які застосовувались екзистенціальною філософією та антропологією конкретних наук, не придатні для філософської антропології, тому що перші виходили з внутрішнього стану людини, з його суб'єктивності, другі – з "зовнішнього" об'єктивного розгляду людини. Людина, вважає філософ, не може бути представлена правильно ні тими, ні іншими, оскільки екзистенціалізм не займається тілом, хоча воно в дослідженні людини є не менш істотним предметом, його хвилює внутрішній зміст людини; а конкретно-наукові дослідження своїми методами не можуть визначити відмінність людської тілесності від тварини, тобто обходять увагою якісну самобутність людини. Х. Плеснер стверджує, що конкретні антропологічні науки, ще не дали досі завершеної картини людини, і не можуть цього зробити, оскільки ґрунтуються на кількісному методі, який пізнає лише одну сторону людської дійсності, тоді як якісні характеристики виявляються недоступними для них. Щоб подолати вищевідзначену однобічність екзистенціальної філософії і антропологічних наук, філософ пропонує створену ним власну методологію.

Методологічні принципи Х. Плеснера, звичайно ж, пов'язані з його поглядами на суть філософії і на сутність філософської антропології зокрема. Основою його методології є принцип єдності людського життя в усій її багатогранності.

Х. Плеснер схиляється до методологічного принципу дослідження людини заради неї самої і спрямовує свою критику проти тих, хто займається людиною не заради неї самі, а для того, щоб через неї знайти вихід до буття взагалі. Наприклад, такою позицією, що розглядає людину як перехідний місток до буття взагалі, характеризується екзистенціальна аналітика М. Хайдеггера. Тобто Х. Плеснер у своїх дослідженнях продовжує свою лінію щодо неспроможності екзистенціалістів повноцінно дослідити та визначити сутність людини.

Інший принцип методології, запропонованої Х. Плеснером, розглядає людину як незбагненну і невичерпну істоту. Сам Г. Плеснер розці-

нює свій принцип творчої незбагненності і невичерпності людини як "секуляризоване обожнювання людини, яке в християнському трактуванні своїм прообразом і зразком, можливо, має ідею становлення Бога людиною" [Plessner H. Die Aufgabe der philosophische Anthropologie Zwischen Philosophie und Gesellschaft. – Berlin, 1965. – S. 105]. Основне завдання філософської антропології філософ бачить в тому, щоб на основі методології, що базується на твердженні про незбагненність та непізнаваність людської істоти, створити універсальну науку про людину.

Суть людини, за Плеснером, особливо яскраво проявляється в ексцентричності, завдяки якій людина переживає себе як особу, сприймає своє оточення як предметне або як такий же персональний світ. Ексцентричність – це деякий баланс влади і безпорадності людської істоти, в якій жодна з протилежних сторін не чинить тиск на іншу. Вона виражає не просто двосторонність стосунків, а є відношенням до іншого відношення.

Російська дослідниця Г. А. Новічкова позитивно оцінює методологічний принцип незбагненності, який був запропонований Плеснером, "оскільки він повністю сприймається як принцип антропологічної педагогіки, який використовується при обґрунтуванні виховного значення тієї або іншої ситуації, спрямовує людину до самопізнання і самореалізації у світі. Тільки завдяки незбагненності людина усвідомлює все те, на що вона здатна, що вона може подолати, що вона в змозі зробити, що головне для людини – це життя, в якому вона змінює і реалізує себе, що в житті полягає сенс людського існування. Тому цей принцип є обов'язковим принципом людського життя і людських відносин" [Новічкова Г. А. Историко-философские очерки западной педагогической антропологии. – М. : ИФ РАН, 2001. – С. 99]. Не можна не погодитись з вищенаведеним твердженням, адже самопізнання можна певно мірою отождествити з принципом незбагненності, а воно є ключовим чинником самовизначення людини.

Отже, німецький філософ Хельмут Плеснер у своїй філософській системі дає важливі методологічні принципи, які допоможуть глибокому самопізнанню особистості.

Є. М. Шушкевич, викл., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
Shushkevych.e.n@gmail.com

Л. ВІТГЕНШТАЙН: КІЛЬКА СЛІВ ПРО РЕЛІГІЮ

Знайомлячись з біографією та працями Л. Вітгенштайна, ми можемо побачити, що питання, які стосуються релігії, віросповідання, розуміння Бога, навряд чи можна назвати для філософа простими.

Згадуючи останній афоризм його "Логіко-філософського трактату": "Про те, про що не можна сказати, треба мовчати" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 86], можемо навіть зробити припущення, що для самого Л. Вітгенштайна питання, які стосуються релігії, належать саме до тієї царини, про яку слід мовчати.

Про релігію, автор "Логіко-філософського трактату" писав не так багато, в основному це записи в, умовно, його, працях "Культура і цінність", "Лекція про релігійну віру", "Лекція по етиці". Також, деякі думки стосовно релігії знаходимо в спогадах учня та товариша Л. Вітгенштайна, М. Друрі, які він видав під назвою "Бесіди з Вітгенштайном".

Відомо, що в юності, зокрема, в армії, на питання про віросповідання, філософ відповідав: "римо-католицьке". Проте у зрілому віці стверджував, що не є послідовником жодної з церков. Серед мислителів, які вплинули на релігійні погляди Л. Вітгенштайна найчастіше називають Августина, С. Керкегора, Л. Толстого. Вплив останнього, як нам здається, був визначальним. В дитинстві та юності філософа постійно турбували питання про самогубство. Коли почалася Перша Світова Війна Л. Вітгенштайн добровольцем пішов на фронт. Під час війни, він купив німецькомовний переклад Євангелій Л. Толстим. Дана книга, за словами філософа, врятувала йому життя. Він радив цю книгу своїм друзям, і завжди носив її з собою, за що в армії його навіть називали "Людиною з Біблією". Можна сказати, що після прочитання цієї книги, з Л. Вітгенштайном сталося духовне переродження. В. Руднев пише: "Так чи інакше, але саме Євангеліє від Толстого було першим поштовхом в духовному переродженні, яке Вітгенштайн пережив на війні" [Руднев В. П. Божественный Людвиг (Витгенштейн: Формы жизни). – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2011. – С. 69].

Якщо, слідуючи В. Рудневу, коротко сказати про цю книгу, то в ній Л. Толстой з'єднав чотири Євангелія в одне, і прибрав звідти все, на його думку, неважливе (наприклад, воскресіння Лазаря чи бенкет в Кані Галілейській, на якому вода перетворювалась у вино по слову Божому). В цій книзі було представлено очищене християнство, без інституту церкви, без духовенства і без чудес. Головним компонентом релігії за Л. Толстим, окрім горезвісного непротивлення злу насильством, яке експліцитно міститься в самих канонічних Євангеліях, – був християнський ідеал простого не затьмареного розмірковуваннями життя. Ймовірно, під впливом саме цієї книги римо-католик Л. Вітгенштайн змінив свої погляди стосовно віросповідання. В бесідах з М. Друрі, Л. Вітгенштайн говорить: "Те, що буття Бога може бути доведене природними причинами, є догматом римо-католицької церкви. І ось саме цей догмат робить для мене неможливим бути католиком. Якби я думав про Бога як про іншу істоту, подібну мені самому, поза мною, тільки безмежно більш могутню, тоді б я своїм безпосереднім завданням вважав викликати її на поєдинок" [Друри М. О. Беседы с Витгенштейном [Электронный ресурс] // Рутения. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_08.htm]. За словами самого філософа, "католицизм прекрасний за межами світу, але будь-яка спроба зробити з нього філософську систему є огидною" [Там же]. Відмовляючись від римо-католицького віросповідання, філософ, проте не відмовляється від християнства в цілому, яке є для нього описом дійсного процесу життя, а не вченням чи теорією того, що відбулося чи відбудеться з людською душею.

Для Л. Вітгенштайна релігійність – це питання способу життя і спосіб бачення буття, який пронизує все, в тому числі, справи людини. Релігія не може існувати відірваною від життя. Вона стосується всього – будь-якого аспекту, будь-якого вчинку, будь-якої думки. Не догма, не словидання, а практика, дія була для Л. Вітгенштайна суттю релігії. В релігії, як і в практиці, за словами філософа для того щоб зрозуміти що працює, а що ні, можна експериментувати. Релігія має бути практичною, вона має виконувати свою терапевтичну функцію. Взагалі для Л. Вітгенштейна релігія сильно пов'язана з етикою. Інколи, навіть здається, що етика та релігія для нього майже синоніми. Для Л. Вітгенштайна були пустим звуком різні релігійні пошуки та бачення світу, якщо вони не супроводжувалися змінами способу життя.

Цікавими видаються погляди філософа, стосовно того якою релігія має стати в майбутньому. Так, філософ говорить своєму учню і товаришу: "... все, що я можу тобі сказати, це те, що в релігії майбутнього не буде священників. Я думаю, що ми з тобою повинні навчитися тому, щоб жити без приналежності до церкви" [Там же], окрім того на думку філософа релігія майбутнього повинна буде стати в вищій мірі аскетичною...

Загалом, у зрілому віці, філософ приходять до висновку, що релігія, це щось таке, що вирішується безпосередньо між Богом та людиною, без будь-яких посередників, включаючи і церкву. "Будь впевнений, що твоя релігія – це справа, яка вирішується виключно між тобою та Богом" [Там же] – запевняє свого товариша філософ.

Істинно релігійна людина, за Л. Вітгенштайном не повинна говорити про релігію багато, за це скаже спосіб її життя. Що ми й можемо побачити, якщо подивимось на спосіб життя самого Л. Вітгенштайна.

Н. В. Ярмоліцька, канд. філос. наук, мол. наук. співроб., КНУТШ, Київ

АНГЛІЙСЬКЕ ВІЛЬНОДУМСТВО ЯК ЯВИЩЕ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Загальна духовна криза, яку переживає в наш час людство, зумовлена тими процесами, котрі вже багато років поспіль відбуваються в суспільстві й надихають вчених на дослідження причин їх виникнення, та намагання їх розв'язати. У такі періоди особливо гостро постають питання стосовно форми існування релігійної свідомості, та яке значення має релігія для духовного розвитку людства. Сьогодні, як ніколи стає актуальною проблема підвищення культури спілкування між людьми. Цьому сприяє сучасна світська культура, яка створює умови для духовного розвитку людини.

Серед ідейних течій, які спрямовані на розвиток духовної культури суспільства, і які тісно пов'язані з прогресом людства, з розвитком людських відносин, духовним розвитком особи, збагаченням її знаннями, глибшим проникненням у таємниці довколишнього світу – є вільнодумство. Воно виникло і розвинулося на основі реалістичного ставлення лю-

дини до навколишньої дійсності, на ґрунті оволодіння людиною явищами природи й суспільства у процесі суспільної діяльності.

Слід зазначити, що розвиток вільнодумства був зумовлений потребою суспільства у науковому відображенні світу з метою його творчого перетворення та освоєння. Кожний етап у розвитку вільнодумства вносив щось нове у матеріалістичне розуміння світу. У цьому відношенні розвиток вільнодумства виступає як закономірність суспільного прогресу в цілому, та закономірність духовного прогресу зокрема. Воно в усіх формах свого прояву є не випадковим явищем в історії духовної культури людства, і не є антиподом релігії, вільнодумство є закономірним явищем, результатом самоствердження людини в сфері реального буття.

Вперше термін "вільнодумство" був використаний Дж. Локком. Втім ще у Б. Спінози можна знайти проголошене ним право розуму на вільне мислення. Але першим хто визначив зміст терміну "вільнодумство" був англійський філософ А. Коллінз.

На перших етапах свого розвитку вільнодумство обмежувалось релігійними рамками і виступало в формі інакомислення, згодом воно виходить за межі релігії і проявляється вже як нерелігійне духовне утворення. Згодом вільнодумство отримує своє вираження в різних формах таких, як ересь, богоборство, релігійний нігілізм, деїзм, пантеїзм, антиклерикалізм, скептицизм і антитеїзм. Наприкінці XIX ст. – поч. XX ст., виникли такі сучасні напрями вільнодумства як світський гуманізм та соціальна психологія. Представниками цих напрямів були П. Куртц та С. Московичі.

Вільнодумство, поза сумнівом, є вагомим культурним надбанням. Як самостійна течія вільнодумство чітко виокремлюється на рубежі XVII–XVIII ст. Найбільш послідовно ідеї вільнодумства були розвинені представниками французького Просвітництва, але як явище у різноманітних модифікованих формах воно виникло набагато раніше.

Досить великий вплив на становлення та розповсюдження матеріалістичного світогляду в європейській та американській філософії мало англійське вільнодумство. Найяскравішими представниками якого у кінці XVII – поч. XVIII ст. були Дж. Локк, Д. Толанд і А. Коллінз.

Характерною рисою англійського вільнодумства була непослідовність у боротьбі з релігійною ідеологією. Його представники не доводили боротьбу з релігією до повного розриву з нею, до атеїзму. Англійські вільнодумці не наважувались кидати прямий виклик владарюючій на той час англіканській церкві. Їх боротьба переважно була спрямована проти католицизму і папства. Водночас вони намагались затвердити принцип віротерпимості, проголосивши право розуму бути вищим суддею в справах церкви.

Однією з головних постатей у англійському вільнодумстві був Джон Локк, який увійшов до історії філософії як видатний представник матеріалістичної лінії в гносеології. Його праці присвячені питанням теорії пізнання, проблемам віротерпимості. Дж. Локк вважав, що неможливо силою, вогнем і мечем примушувати сповідувати певне вчення й спові-

дувати питання віри. Також він виступав за відокремлення та невтручання громадянського уряду у справи церкви.

Ще одним яскравим представником англійського вільнодумства поправу вважають Дж. Толанда. Недарма його філософію називають вершиною розвитку англійського матеріалізму XVIII ст. Адже йому належить обґрунтування нерозривності матерії і руху, єдності матерії, руху: простору і часу. Дж. Толанд намагався матеріалістично витлумачити природу свідомості. Спираючись на теорію пізнання Дж. Локка він творчо розробив проблеми матеріалістичної гносеології. Протягом свого життя вів невпинну та самовіддану боротьбу з релігійним марновірством й забобонами. Дж. Толанд гаряче та переконливо відстоював переводи наукові та філософські ідеї. Всі його твори пронизані пропагандою високих моральних ідеалів і принципів. Він був прибічником просвітництва, непримиримим противником клерикалів та мракобісів. Дж. Толанда поправу вважали вільним мислителем.

Вагомий внесок у розвиток вільнодумства був зроблений ще одним представником англійського вільнодумства – А. Коллінзом. В своїх працях він різко висловлюється проти священників, викриває їх дії, які в основному направлені на власну користь. А. Коллінз відстоював не тільки власне розуміння вільнодумства, він ще й захищав тих хто належить до табору вільнодумців. Доводячи право людини на вільне мислення. Перш за все він доводив, що вільнодумства це є – вільне мислення. А. Коллінз запевняв, що самий кращий шлях до пошуку істини полягає у вільнодумстві. Той хто мислить вільно, робить все що в його силах, щоб бути правим. Вільнодумці повинні бути самими доброчесними особами.

Слід зазначити, що переважна більшість вільнодумців своїм вільним мисленням дивились в майбутнє на багато років вперед, випереджаючи свій вік. Людина повинна мати право вільно мислити, тільки тоді вона може домогтися досконалості в науках, запевняв А. Коллінз. Людина мислить вірно тільки тоді коли мислить вільно.

В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ВОЛОДИМИРА ШИНКАРУКА

Як влучно підмічає один з видатних представників Київської філософсько-антропологічної школи професор В. Г. Табачковський, у шістдесяті роки наспіла потреба переосмислити предмет філософії під кутом зору усіх формотворень людського духу: міфології, релігії, класичної і сучасної наукової картини світу, а також – спроектувати те переосмислення на образ людини. Перегляд предмету філософії був започаткований вже П. В. Копніним. У своїх відомих працях 60-х років ("Логіка наукового дослідження", "Вступ до марксистської гносеології" та ін.) він висував тезу про те, що марксистська філософія, діалектичний матеріалізм

може претендувати на статус науки лишень як діалектична логіка, точніше – "діалектика як логіка". Філософія є наукою як філософське вчення про загальні закони розвитку ("діалектика як логіка"). За П.Копніним лише як логіка філософія є наукою за предметом і методом, але діалектика як логіка не становить особливої форми суспільної свідомості, яка створює світогляд, усвідомлення людиною свого буття. Якщо за методом розв'язання завдань, що стоять перед нею, філософія є наукою, яка прагне дати об'єктивно-істинне й достеменне знання, то за своїм предметом вона відрізняється не тільки від інших наук, але й від науки взагалі.

Отже, П. Копнін формулює нове, відмінне від сталінського догматизму, розуміння предмету філософії. Філософія, виявляє себе наукою завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Але ж філософія ніколи не є просто наукою (наукою вона є лише оскільки є діалектикою, логікою, методом), водночас вона є ще й світоглядом, тобто розглядає світ не лише як суще, але й як належне, як те, що має, повинно бути. При цьому, як зазначає В. Шинкарук, у своїх попередніх працях П. Копнін виходив з традиційного отождолення філософії зі світоглядом (наукова філософія – науковий світогляд). Тепер він вдається до розрізнення філософії як науки та філософії як форми суспільної свідомості, пов'язуючи світогляд з останньою. Філософія як форма суспільної свідомості "має начало, споріднене з міфом, у тому розумінні, що вона ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивного світу, його явищ і процесів. Отже, предметом філософії як форми суспільної свідомості є насамперед і в першу чергу людина в її ставленні до світу не лишень як до сущого, а й як до належного, того, що має, повинно бути відповідно до "цілей людини", її цінностей. Саме цим. "діалектико-логічним" і "антропологічним" (таким, що "бачить" світ під кутом зору потреб і цілей людини) поворотом в інтерпретації предмета філософії, наголошує В. Шинкарук, П. Копнін став одним із засновників того напрямку у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву "Київської школи філософії" .

Відомо, що ці новації П. Копніна викликали досить різку критику з боку офіційного філософського істеблішменту, що відобразилось, зокрема, в дискусії навколо його останньої книги [див.: Вопр. филос. – 1970. – № 7]. У цій дискусії спадкоємець П. Копніна на посаді директора Інституту філософії АН України В. Шинкарук рішуче виступив на боці свого попередника.

Як згадував сам Володимир Іларіонович, його позиція, власне, не була ідентичною позиції П. Копніна. Розбіжності з Копніним полягали у розумінні єдності логіки, діалектики і теорії пізнання – В. Шинкарук обстоював розуміння їх тотожності як тотожності відмінностей і зосередив увагу не на логіці (Гегеля), а на співвідношенні "Феноменології духу" та "Науки логіки". "Феноменологія духа", як він сам зазначав, і вивела його безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства, людини як самосуцього буття .

У виступі на симпозиумі з історії філософії в Москві у березні 1967 р., В. Шинкарук висунув і обстоював ідею, що "засадове" питання філософії не є таким у творчості кожного окремого філософа навіть за нових часів. Вихідні позиції у розв'язанні "головного питання" визначаються, зрештою, засвоєним у процесі виховання й освіти світоглядом. Безпосередньо всіх філософів завжди цікавило питання про ставлення людини до світу й відношення світу до людини: що являє собою світ, в якому ми живемо? Яким є місце людини у цьому світі? Що є сама людина та якою є природа її свідомості?.. Ці й багато аналогічних питань діставали у філософських вченнях матеріалістичне або ідеалістичне розв'язання залежно від характеру вирішення основного питання філософії. Проте вирішення останнього було лишень вихідним ґносеологічним принципом для постановки й розв'язання загальноосвітніх і спеціальних питань кожного філософського вчення, зазначає В. Шинкарук.

**С. П. Яцик, канд. філос. наук, ЖАДК НТУ,
І. С. Яцик, канд. філос. наук, ЖДУ ім. Івана Франка, Житомир**
pan_sergey@ukr.net

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ "ВЛАСНОГО Я" ЯК СПОСІБ УТВЕРДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМУ

Проблема дослідження сутності людини залишається незмінно актуальною протягом всього розвитку філософської думки і є найважливішою невирішеною глобальною проблемою нового тисячоліття. Початок ХХІ сторіччя характеризується потребою зміни розвитку суспільства, оновленням інтересу до незатребуваних ресурсів індивідуальності, самосвідомості суб'єктів, соціалізації їх цінностей. Саме в таких умовах зростає роль людини як ключового елемента становлення і розвитку суспільства. Особистість стає центром, який охоплює всі сфери соціуму, – так виникає новий напрямок у сучасній філософії – людиноцентризм.

Людиноцентризм – це філософський аспект аналізу самосвідомості, що пов'язаний із виділенням власного "Я" як носія певної активної позиції по відношенню до навколишнього світу, з'ясуванням співвідношення "Я" із іншими "Я" та соціумом в цілому. "Я" виникає через свою активність, насамперед активність у спілкуванні. Тому і зрозуміти його можна через факт самосвідомості, через аналіз рефлексивності всередині самої діяльності, через згортання останньої у феномен "Я".

Особистість є точкою розгортання дійсності, яка фокусує на "Я" не лише межі матеріального, а й духовний світ, що завжди пов'язано з такими потенціями особистості як суб'єктність, свобода, творчість.

Людиноцентризм як спосіб філософствування має зачатки вже в античній філософії. Геракліт згадує про "пошуки себе", Антифон – про необхідність "володарювати собою". Платоном були зроблені спроби аналізу понять, що пов'язані з рефлексією, зокрема, поняття "самовизначення", "внутрішня задоволеність". Аристотель звертає увагу на процес

самопізнання та самоспоглядання. Метод внутрішнього діалогу використовується Сократом. Середньовіччя самосвідомість розглядає як процес етично-релігійного самовизначення (Августин).

У філософів Нового часу "Я", що пізнає прирівнюється до душі (Декарт Р.), а рефлексія розглядається як похідна від життєвого досвіду (Локк Дж.). Класики німецької філософії – І. Кант, І.Г. Фіхте, Г. Гегель – розглядали самосвідомість як етичну категорію.

Дослідження людини продовжували засновники філософської антропології: М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Е. Фінк. Так, зокрема, вони намагалися переконати в тому, що людина посідає принципово-унікальне місце у світобудові, що неможливо приступати до вирішення будь-яких проблем, не розв'язавши спочатку головну – проблему людини.

У російській філософії етичних традицій стосовно самосвідомості дотримувався М. Бахтін, а М. Бердяєв розглядав самопізнання як "пізнання власного духу і духовних шукань".

XX століття характеризується дослідженням процесу становлення самосвідомості, його структурних складових, способів осмислення себе як окремого суб'єкта. Вітчизняні людиноцентристські філософські пошуки здійснювалися київськими філософами-шістдесятниками трьома напрямками: перший тяжів до гуманізованої онтології, розгляду загальних особливостей буття крізь призму архітектоніки людського способу буття та культури.

Другий наближався до екзистенційної антропології з виразним персоналістичним "ухилом".

І, нарешті третій, істотно передумовою згаданих інтенцій стала гуманізація методологічного інструментарію філософування, нове прочитання діалектики, внаслідок якого остання поступово насичувалась феноменолого-екзистенціалістським змістом [Андрос Є. Криза людської самоідентифікації і проблема смислоутворення // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, Є. І. Андрос, Г. П. Ковадло. – К. : Педагогічна думка, 2000. – С. 5]. Такі філософські шукання на початку XXI століття були узагальнені і втілені Кременем Василем Григоровичем у монографії "Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору" [Кремень В. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору : монографія. – К. : Педагогічна думка, 2009. – 520 с.], яка була опублікована у 2009 році.

Сьогодні, як ніколи, проблема людини відчувається дуже гостро: суспільство потребує нової міждисциплінарної парадигми мислення. На цю роль підходить філософська концепція людиноцентризму, яка повинна стати екзистенціальною основою для буття кожної свідомої особистості.

Будь-яка людина сприймає себе суб'єктивно, відповідно і конструює власне "Я". Відомо, що людина у процесі засвоєння соціального досвіду, перетворює його у власні цінності, установки, орієнтації. Важливу роль у цьому процесі відіграє активність в застосуванні такого перетвореного досвіду, відтворювання його в реальній життєдіяльності індивіда, що характеризує набуття ним нового ступеня особистісного розвитку. Активність особи в процесі взаємодії з середовищем означає, що будь-

яка дія людини на середовище реалізується, по-перше, через його зовнішню предметну діяльність і, по-друге, вимагає прийняття певного рішення, отже, включає процес цілепокладання, мобілізації суб'єкта на досягненні власної мети і побудову стратегічної програми діяльності, що розуміється як світоглядний вибір суб'єкта.

Йдеться про специфіку діяльності не зовнішньої діяльності від суб'єкта, а власної діяльності, що направлена на своє "Я". Діяльність суб'єкта направлена усередину, репрезентується такими елементами, як самопізнання, самооцінка, самодіалог, рефлексія та інші. Обидві сфери діяльності людини ("зовнішня" і "внутрішня") взаємозв'язані. Діючи в процесі праці, пізнання, спілкування, людина не тільки розгортає свої сутнісні сили, але і будує їх, збагачує, розвиває – стає центром цього процесу.

Саме шляхом активного перетворення дійсності вибудовується самість, образ власного "Я", своєрідний "інваріант", завдяки якому людина зберігає свою наскрізну ідентичність, розглядає себе як деяку визначеність, яка характеризується відмітним набором якостей.

Екзистенціальне сприйняття формується через порівняння власного "Я" з іншими "Я", більше того, – таке порівняння передбачає вихід за межі власного "Я", актуалізацію свого образу в іншій людині. Людиноцентризм як філософська концепція ґрунтується саме на таких позиціях. Саме у глибинному, цілісному акті взаємного спілкування викристалізовується сутність самості. Кожне "Я" відкриває себе для Інших, а Інші відкривають себе для окремого "Я". Індивідуальність проектує власне "Я" в рамках інтерсуб'єктивного життєвого світу, але при цьому не ущемляє межі іншої індивідуальності.

Підводячи підсумок, зазначимо, що концепція людиноцентризму має розроблятися практично і у всіх сферах сучасного суспільства, лише тоді людство зможе подолати кризові явища сучасності.

Підсекція **"ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"**

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

ДО ПИТАННЯ ЩОДО ІСНУВАННЯ ДУШІ **У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ІБН СІНІ ТА АЛЬ-АЗЕРБАЙДЖАНІ**

Арабо-мусульманський перипатетизм після смерті Абу 'Алі Ібн Сіні в 1037р. отримав свій подальший розвиток в напрацюваннях Абу-ль-Хасана Бахманйара ібн аль-Марзбана аль-Азербайджані. Для розуміння філософських та природничо-наукових поглядів як Ібн Сіні, так і Бахманйара велику цінність являють собою твори, що відносяться до списку Абу 'Алі, а саме "Спільні обговорення" ("аль-Мубахасат") і "Пояснення"

("ат-Та'лікат"), які відображають зміст бесід між вчителем та учнем стосовно питань метафізики, фізики, психології та логіки. Фундаментальна праця аль-Азербайджані "Пізнання" ("ат-Тахсіл") за об'ємом свого змісту дуже близька до багатотомної енциклопедії Ібн Сіні – "Книги зцілення".

Представники перипатетизму особливу увагу приділяли розгляду феномену душі. Роздуми Ібн Сіні стосовно сутності та природи душі, її властивостей, сил та органів відображені у "Книзі зцілення" та "Книзі про душу". Абу 'Алі Ібн Сіна звертається до обґрунтування існування душі і її визначення як такої. Мислитель зазначає, що різноманітність тіл, які відчують, рухаються, наповнюють цей світ демонструє багатогранність сил, що властиві тілесним істотам. Дані властивості у тіл наявні не завдяки тілесності самій по собі. В їхніх сутностях наявне інше начало, що є першопричиною та дає поштовх тілесності, а саме душа. Варто сказати, що речі передбачають категорії, завдяки яким річ стає тим, чим є в актуальному стані та ті, завдяки яким вона стає тим, що знаходиться в потенції, виступаючи тим самим в якості субстрату. Саме душа переводить річ зі стану потенційного в стан актуальний. Сутність душі є формою чи завершення, в якому відбувається становлення істоти як такої.

Мислитель виражає думку, що душу можна називати деякою силою відповідно до того, як вона сприймає впливи на себе, її допустимо називати і формою відносно матерії, яку вона приймає в якості вмістилища. Душа має володіти сприйняттям не лише тому, що у неї є сила, котра являється початком дії, а скоріше тому, що є сила, яка є початком сприйняття.

Сутність буття душі як частини складного не виключає її акцидентного характеру. Необхідно, щоб душа була в самій собі, а не в субстраті. Якщо душа існує, не будучи в субстраті, то душа являється субстанцією. Назва "душа" дана їй не у відношенні до її субстанції, а оскільки вона керує тілами і співвідноситься з ними. "Поэтому тело включается в определение души так же, как, например, здание включается в определение понятия архитектора, хотя оно не было бы включено в определение его как человека вообще" [*Ибн Сина. О душе // Ибн Сина. Избранные философские произведения.* – М. : Наука, 1980. – С. 390].

Стосовно статусу завершеності речі Ібн Сіна виокремлює завершення першого та другого порядків. Перше завершення є таким, завдяки якому вид стає видом в актуальному стані. Друге завершення – дещо, що слідує за видом чогось, стаючи його дією. Крім того, що душа є тією субстанцією, завдяки якій річ переходить зі стану потенційного в стан актуальний, вона є завершенням тіла. Однак необхідно сприймати тіло в родовому сенсі, а не матеріальному. Душа не є завершенням будь-якого тіла, навіть природного. Вона є завершенням природного тіла, з якого виникають завершення іншого порядку, завдяки органам, яке воно використовує в своїй життєдіяльності, в котрій первинне значення займають ріст та живлення.

"Ат-Тахсіл" аль-Азербайджані є яскравим відображенням та продовженням вчення Ібн Сіні про душу. Бахманіяр звертає увагу на існуван-

ня в речах сил, що виступають началом руху та дій. В одному випадку таким першопочатком є природа, в іншому – душа небесної сфери, але і є третя субстанція, яку ми також називаємо "душею". Встановлення існування цих начал є "доказ буття", що говорить нам про те, що дія є причиною того, що тіло має першопочаток, а не обумовлена ним як своєю причиною. Представник арабо-мусульманського перипатетизму аль-Азербайджані наголошує на особливій силі, яка рухає тілом та не має властивостей тілесності, а також сприяє зміні потенційної сутності речей на актуальну. Мислитель стверджує, що загалом тілесності як такої не існує – існує тіло, яке може проявлятися у вигляді вогню, небесної сфери, людини тощо. Отож, у кожного тіла є природна форма, яка його обумовлює, а те, що обумовлює буття субстанції, яким і є тіло, також є субстанцією. Таким чином, душа є субстанцією.

Отож, слідом за Арістотелем Ібн Сіна та його учень аль-Азербайджані визначають душу як форму тіла чи як перше завершення (першу ентелехію) здатного до життя природного тіла, застосовуючи це визначення до різних видів душ – рослинної, тваринної та людської. Душа виступає в якості принципу єдності організму як функціонуючого цілого. Душа є субстанцією в своїй сутності як такої та формою – у своєму відношенні до тіла. Будучи імматеріальною субстанцією, душа може зберігати своє буття незалежно від відповідної їй плоті, тобто бути безсмертною.

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

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ПЕРІОДИЗАЦІЇ СХІДНИХ ІСТОРІЙ ФІЛОСОФІЇ

Гострота й актуальність проблем історико-філософської методології, що вкорінена в загальнонаукову методологічну проблематику аргументує нагальність теми даного дослідження. Одним з найважливіших, є питання обґрунтування способу періодизації історії філософії, як в "західному" так і в "східних" контекстах. Попри потужну критику гегелівського історизму, що стала панівною настановою в ставленні до його історико-філософської концепції впродовж минулого століття, ми й досі спостерігаємо її вплив у створеній вітчизняними науковцями навчально-методичній літературі.

Методологічний релятивізм, як ключова основа постмодернізму в науці, на перший погляд демотивує нас в пошуку чітких принципів та критеріїв періодизації історії філософії. Виокремлення певних узагальнених рис тих чи інших етапів становлення філософської думки, їх найменування та тлумачення має перетворитись, за такого підходу, на справу особистого довільного вибору. Очевидність руйнівного впливу цієї настанови для наукового дискурсу, що, таким чином, втрачає власний сенс і власне призначення спонукає нас до пошуку інших засад.

В світлі специфіки проблем методології історичного дослідження, що є значно більш вразливим ніж дослідження природниче (у зв'язку з відсутністю підстав для верифікації), можемо погодитись з виправданістю звернення до ідей конвенціоналізму представлених в роботі "Методологія дослідницьких програм" І. Лакатоша. Також, вимога "дисциплінованості історика" на якій, зокрема, наголосив Поль Рікер в "Історії та істині", спонукають нас взяти на себе відповідальність визначення та обґрунтування певної методології періодизації історій східних філософій та впровадження її в навчально-методичній літературі. Предметом нашого розгляду стане історія китайської філософії Стародавності і Середньовіччя.

Для визначення підстав та принципів періодизації східних історій філософії, маємо, по-перше, з'ясувати сенс визначення "історичні". Під впливом Г. В. Ф. Гегеля "історичність", ми передовсім розуміємо підставою для визначення ролі в "світовій історії", але маємо також пам'ятати, що цей мислитель, мав на увазі "історичність" як "зняття" новим попереднього, тобто часову процесуальність поступового розвитку і накопичення філософських знань, що з необхідністю потребують істотних змін та трансформацій. В цьому контексті, поширеність тлумачення індійської та китайської філософії, як тих, що досягли свого розквіту лише в Стародавності і частково в Середньовіччі, на перший погляд, дозволяє говорити про їх не історичність. На противагу історії філософії Заходу, що має численні приклади радикального перегляду, критики і заперечення досягнень мислителів минулого, історія східних духовних традицій, за влучним виловом О. Білецького, "нагадує дерево Баньян". Складається враження, що історія філософської думки Індії та Китаю – одна епоха, яка триває від часу зародження філософії в цих культурах до сьогодення.

Для спростування означеної вище думки, мусимо наголосити, що західну історію філософії, на противагу історії природничих наук, вкрай складно витлумачити процесом накопичення "позитивних знань". Надчасова цінність філософської спадщини Платона, невичерпна актуальність дослідження кантівської "Критики чистого розуму" – яскраві приклади того, що в історії філософії спростування і заперечення теорій та концепцій мислителів минулого є відносним і контекстуальним. Як засвідчив, зокрема, досвід критики кунівської концепції "наукових революцій", і в історії природничих наук практично не можливо віднайти конкретний приклад "чистого" і радикального відкидання старої парадигми. Надісторична цінність спадщини Конфуція, або Вед, не доводять "не історичності" філософії Китаю та Індії.

Виокремлення парадигм в історії філософії в вертикальному напрямі її розгортання – джерело визначення і обґрунтування критеріїв періодизації. Звернення до східних "історій філософій" здійснюване на засадах принципу полі лінійності відкриває "горизонтальну" перспективу застосування парадигмального підходу.

Одна з ключових специфічних рис філософії – тяжіння до граничного прояснення а пояснення та обґрунтування усіх компонентів розмислу.

Завдання історика філософії – виявити смисловий контекст міркувань автора, який той не вважав за потрібне пояснювати, спростовувати або доводити саме через його цілковиту очевидність. Саме такі неусвідомлені а отже й конвенційні аксіоми – парадигмальне ядро філософського дискурсу. Суб'єктивність історика філософії полягає в його особистому зануренні до парадигми сучасності, але в зверненні до парадигм минулого він здобуває можливість унаочнити для себе власну історичність, тобто ті специфічні засади філософської творчості, які є притаманними лише сучасному контексту.

Наукова революція в історії розвитку філософії – зміни в парадигмальному ядрі. Яскравим прикладом такої події ми можемо назвати творчість І. Канта. Залежно від міри трансформаційних процесів в парадигмальному ядрі ми можемо говорити про дійсність мета і суб-парадигм. Заперечувати, що вся історія європейської філософії являє собою мета-парадигму "філософії Заходу" ми не можемо, хоча б на тій підставі, що дійсність парадигмального ядра можливо виявити лише після втрати нею свого парадигмального статусу.

В зверненні до Сходу європейські історики здобули можливість критичного перегляду парадигмального ядра власного філософського дискурсу. Але, замість ревізії засад "західної ідентичності" чимало дослідників лише заперечили філософічність та історичність творчості східних мислителів.

О. О. Гордієнко, студ., КНУТШ, Київ
aleks_sandrochka@mail.ru

ПОЯСНЕННЯ ТАЇНИ ШУНЬЯТИ У ТВОРЧОСТІ УРЕНА САНГХАРАКШИТА

Однією з найвеличніших та складних тем у дослідженні буддизму є пояснення сенсу поняття шуньята – пустота. Чому ж такий, на перший погляд, цілком раціональний концепт філософського розмислу, виявився настільки нездоланим для розуміння у контексті рецепції буддизму? Чому саме він викликав і викликає потужну зацікавленість мислителів? Річ у тім, що численні дослідження все одно не дають вичерпної картини розуміння "пустотності", адже нічого конкретного ми не можемо сказати про неї. Усілякі спроби прочитати повноцінну лекцію чи надати вичерпаний огляд шуньяти – абсурдність. Адже кожен ділиться лише своїми здогадками. І лише той, хто пережив досвід цього утаємниченого, розуміє, що воно невимовне і його неможливо описати, а поняття, яким він його позначає – це лише слово, яке, до речі, також пусте, аби хоч якось позначити пережитий досвід пустоти. Це виявляється тайною лише тому, що це не теорія, доктрина чи філософія – це "загадка внутрі головоломки, окутанная тайной" (якщо позичити характеристику, надану Черчилем радянській політиці) ["Что такое Дхарма? – Сущность учения

Будды" 1998 Урген Сангхаракшита, Гл. Тайна пустоты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://buddhayaana.ru>].

Однак, коли ми згадували, що "пустота" – це досвід, не слід вважати, що тут ми маємо справу із чимось простим чи одиничним. Навпаки, – це розмаїття переживань. Дуже влучний приклад наводить Урген Сангхаракшита, коли говорить про те, що кожен тибетський монах повинен вміти без зупинки назвати хоча б тридцять два види шуньяти і не лише монах. "... мой друг в Калимпонге всегда в каком-нибудь монастыре, обсуждает буддизм с ламами. ... я спросил у него: «И что тебе нравится обсуждать с ламами?» Он сказал: «... иногда обсуждаем то, что нам действительно нравится, тридцать два вида пустоты»» [Там же]. Наводячи при цьому чотири з основних видів, що представляють послідовні стадії "пустоти" у нашому досвіді: "пустотність обумовленого", "пустотність необумовленого", "велична пустота", "пустотність пустотності" [Там же. – Гл. Пустотность обусловленного, Пустотность необусловленного, Великая пустота, Пустотность пустотности]. Кожен з цих видів надає їй характерні та, у свою чергу, особливі риси.

Як можливо розкрити присутність цієї "пустотності" у плині сьогодення? Ми живемо і рідко замислюємось над тим, що криється під оболонкою видимих та зрозумілих нам речей, що є їхньою суттю. Ми лише задовгаємо їхній функціональній основі, зовсім не аналізуючи їх, не розуміючи, що вони є пустими, як і все те, що нас оточує. І при цьому кожен раз відчуваємо певний недолік властивого їм існування. Це поняття недоліку властивого існування має декілька сенсів: пустим речам не вистачає сутності, яка означає, що немає ніякої внутрішньої якості, що робить річ такою, якою вона є насправді; з іншого боку, їм не вистачає незалежності, яка означає, що речі не існують самі по собі [Emptiness Teachings [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.heartofnow.com/files/emptiness>].

Арістотель наводив приклад із домом: "дім, що це?" Форма і суть є у ньому – "домність". Це об'єднання матеріалу та сутності. Якщо ми "розкладаємо" дім на окремі частинки, вийде: цегла, цемент та інші будівельні матеріали. Але самої суті дому не залишиться. Будуть лише його окремі складові компоненти. Отже, сутність його невидима і, таким чином, самі ці компоненти є сутнісно пустими. Лише у цілісності вони складають дім. Тобто, дім – це концепція, яку ми накладаємо на реальність. Він, сам по собі, пустий і не має якості дому, він позбавлений сутності дому. Є лише те, що виконує його функції.

Згідно з буддійським вченням, речі порожні від внутрішньо-притаманного існування. Пустота невід'ємного існування означає, що немає ніякого істотного, фіксованого або незалежного способу існування речей. Речі не мають ніякої істотної природи. Немає справжнього способу існування речей самих по собі. "Щось, що не є залежним виникненням – не існує. Тому непуста річ не існує" [Нагарджуна. Трактат На середньому шляху, 24.19]. Нагарджуна свідчить, що все, що існує, є в

деякому сенсі обумовлено виникаючим (взаємозалежним) – пустим. Якщо щось виникло не залежно, то воно не пuste. Якщо це не пuste, то його не існує. Також слід зазначити, що й сама пустота пуста. Наприклад, пустота глечика з молоком не існує сама по собі. Вірніше, вона існує залежним чином. Пустота глечика з молоком залежить від його основи (глечик молока). Та є помилкове розуміння "пустоти" – суть. Але це не так. Речі не виникають із "пустоти" і не "слабшають" (згасають) у ній. Це не якість, яку мають речі, і завдяки якій вони стають "пустими". Скоріше – це просто спосіб існування речей, без сутності, самостійної природи або субстрату будь-якого роду [Emptiness Teachings].

Тобто, живучи у пустому таємному для нас світі, лише усвідомивши те, що світ пустий і не становить для нас цінності та того, що може скласти наш інтерес, ми можемо досягти блаженства, миру та свободи. Поповнюючи свій досвід часткового пізнання "пустоти" ми тим самим розширюємо діапазон своєї невимовності. Адже, відкидаючи усе мирське, від чого, по суті, світ і стає "пустим", ми наближаємось до того необумовленого, де з легкістю віднаходимо істинність своєї індивідуальності. "Мы погружаемся в Необусловленное настолько, что забываем все об Обусловленном. ... мы теряем любое ощущение различия между обусловленным и Необусловленным. ... мы достигаем состояния, которое можно выразить и передать только молчанием. В этом молчании мы переживаем на опыте тайну пустоты" ["Что такое Дхарма? – Сущность учения Будды". – Гл. Пустотность пустотности]. Та слід пам'ятати, що ліками від залежності мирського є цей досвід "пустоти", але якщо потрапити під її залежність, то ліків немає. Отож, повертаємось до слів Нагарджуни, котрий казав, що той, хто перебуває в гармонії з пустотою – в гармонії з усім суцим [Нагарджуна. Трактат На середньому шляху, 24.14].

Т. В. Данилова, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіПУ, Київ
danilova_tv@ukr.net

СХІДНА МАНДАЛА ЯК ГРАФІЧНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ РЕІНТЕГРАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Проблема взаємовідношення "людина – Абсолют" завжди привертала увагу релігійних вчителів та світських мислителів, які не могли залишити поза увагою місце людини в структурі цих відношень та її роль в реалізації цієї єдності. Шляхам набуття людиною свого істинного Я, подолання відчуження від себе і світу, повернення до Абсолюту приділяли значну увагу представники східних релігійно-філософських шкіл, таких як адвайта-веданта, йога, буддизм, даосизм. У західній традиції подібна тенденція була представлена в творах християнських містиків, ісламських суфіїв, іудейських каббалістів. Основна ідея, яка пронизує такі модуси мислення у їх відношенні до духовних потреб людства, – це ідея відчуження-та-повернення. Найсимволічніше її можна виразити, викори-

стовуючи східну мандалу – сакральне схематичне зображення або конструкцію, що використовується у буддійських та індуїстських практиках. Всупереч думці багатьох представників Заходу, мандала є не тільки "магічним колом". Насправді, мандала – це коло символічних форм, яке означає один базовий патерн: центральний символ представляє Абсолют, а інші символи, що розташовані в ключових компасних напрямках, представляють проявлені аспекти Абсолюту [Buddhist Texts Through the Ages / I. B. Horner, D. Snellgrove, A. Waley, E. Conze (eds.). – Oneworld Publications ; New Ed edition, 1995. – 324 p.]. Ця символічна форма реінтегрує сприйняття світу людиною, допомагає їй об'єднатися з тотальною космічною реальністю. Відомо, що мандала грає ключову роль у тантричній формі буддизму Махаяни, який превалує в Тибеті. Мандала графічно представляє тантричну логічну філософію, за допомогою якої людина здатна подолати відчуження від самої себе, від природи, від Абсолюту. В тантрійському буддизмі, як і в тантрійському індуїзмі, загальним значенням мандали є взаємопроникнення матеріального і духовного світів, тобто, сансари та нирвани. Філософським підґрунтям уявлення про це взаємопроникнення двох світів виступає вчення школи Йогачара (всі речі є маніфестацією Абсолюту); концепція Мадх'яміки (Абсолют у своїй трансцендентальній формі виступає як Шуньята (Порожнеча); центральна ідея Будда-аватамсака-сутри (взаємопроникнення Порожнечі та світу сансари, "все в одному та одне у всьому"). Саме ця ідея Будда-аватамсака-сутри стала центральною для символіки мандали.

Центр мандали символізує граничну духовну реальність – Шуньяту, яка об'єднує праджню (вище недискурсивне знання, інтуїтивну мудрість, стан просвітлення) та упайю (методи чи техніки досягнення просвітлення, реалізації праджні). Праджня – це мудрість, пасивна та інертна, представлена жіночим божеством; упайя – це співчуття, активне чоловіче начало. Єдність цих двох начал – Шуньята – вічна ноуменальна реальність, з якої походить феноменальний світ простору і часу, світ сансари. Шуньята означає, що Всесвіт і Нірвана являються нерозривною єдністю, що тіло і дух у кожному індивіді є різними аспектами Єдиного [Sir John Woodroffe (*Arthur Avalon*). Introduction to Tantra Sastra. – Ganesh & Co, 2004. – 157 p.]. Зміст інших зображень мандали символізує феноменальний світ, що з'явився в процесі еманції вічної духовної реальності. Метою використання мандали є реінтеграція особистості, ідентифікація мікрокосму мандали з макрокосмом, людини з Всесвітом, переживання Шуньяти як стану недуальності. Мандала символізує тотальну реальність як в феноменальному, так і в ноуменальному аспектах. Вона діє, таким чином, як потенційна психологічна допомога в процесі реінтеграції особистості, яка під час медитації над символічною схемою усвідомлює єдність космосу і свою причетність до нього. Нескінченний процес циклів творення-руйнування Всесвіту, що позбавлений сенсу для непросвітленого Его через прив'язаність до кармічного процесу, набуває зовсім іншого характеру. Речі, що сприймалися як окремі одиниці, вияв-

ляються органічними частинами Єдиного Буття, єдиної природи Будди. Всі люди, тварини, комахи, рослини, каміння є буттям самої людини, оскільки все, як і вона, має існування в необумовленій, абсолютній природі Будди. Реалізація єдності з вічним Буттям, усвідомлення нової і безмежної свободи навечно долає відчуття відчуження та позбавлення смислів. Людина усвідомлює, що вона більше не пов'язана з мінливістю Его – джерела людської слабкості та пороків. В результаті безпосереднього досвіду особистість відкриває для себе тотожність сансари і нірвани, чистої єдності. Будучи вільною від егоцентризму та його нескінченних пристрастей, вона стає володарем своєї власної долі замість того, щоби бути рабом свого Его. Її етична поведінка набуває спонтанності та альтруїзму, а її мета подібна до прагнень бодхісаттви врятувати все існуюче від егоїзмі, допомогти реінтегруватися та досягти стану буддовості. Порятунком сучасної людини у сповненому конфліктів світі полягає у відчутті духовної єдності людства в цілому, що є вищим проявленням духовної єдності Всесвіту. Це стає можливим завдяки "поверненню до центру", до "духовного серця" буття. Саме таке "повернення" та інтеграцію і символізує мандала, яка є графічною репрезентацією подібної філософії.

О. А. Дмитренко, студ., КНУТШ, Київ
ld2018@mail.ru

ТЛУМАЧЕННЯ БУДДИЗМУ В ФІЛОСОФІЇ Е. КОНЗЕ

Часто Захід та Схід розуміють як протилежні типи культур та цивілізацій. Різні витоки, різна історія, різні духовні традиції. Начебто ніщо їх не пов'язує. Так здається багатьом. Але в дослідженнях Едварда Конзе, ми знаходимо ствердження, що між Сходом та Заходом є безперервний зв'язок та взаємовплив. Мислитель обстоював думку, що Схід – джерело, яке породило Захід, – основа для європейської традиції.

Е. Конзе – відомий німецько-англійський буддолог розквіт діяльності якого припадає на повоєнну епоху. Його праці, книги, переклади буддійських текстів здобули міжнародне визнання. На жаль, на пострадянському просторі здобутки цього науковця відомі мало.

Головним мотивом праць Конзе є намагання створити цілісний образ історії буддизму. Автор спрямував свою увагу на культуротворчу роль буддійських ідеалів, їх присутність в буденному житті людей. Яскрава особливість підходу Конзе – ставлення до буддизму не як до архаїчної пам'ятки або згадки історичного минулого, а як до живої реальності: "Я намереваюсь описать живую традицию буддизма в ее многовековом существовании" [Конзе Э. Буддизм : Сущность и развитие. – СПб. : Наука, 2003. – С. 5]. Автор ре актуалізував буддизм запитанням про те, що може нового дати світові ця духовна традиція і чи можемо ми віднайти в ній ґрунт для пошуку відповідей на найгостріші моральні питання сьогодення.

В оцінці взаємовідносин Сходу та Заходу Конзе явно надає перевагу першій зі сторін. Він заперечує творчу оригінальність європейців, вважаючи все найкраще, що є в їх культурі, надбанням Сходу. Схід виступає у нього духовною Батьківщиною Заходу. На думку буддолога, коли Захід не відступає від свого джерела, він є цілісним та гармонійним. У разі відступу – він зустрічає цілу низку утруднень. Наприклад, для Заходу розбіжність між словом та ділом, теорією та практикою стала нормою. Від часів Стародавності європейського філософа оцінюють не за способом його життя, а за способом думання. Конзе наголосив, що в західному світі ніхто не став би доводити "неспроможність" мислителя, спираючись на його надзвичайно брутальне ставлення до близьких або заздрість успіхам колег. Контрастною до цієї позиції є зосередженість буддизму на дотриманні істинного шляху, праведності поведінки та знищення залежності від спокус плинного світу. В цілому, Конзе проголосив більшу цілісність та єдність настанов цієї східної світової релігії, порівняно з західними духовними течіями.

Буддисти, на думку буддолога, є більш духовними зокрема і в принципах побудови економіки. У той час, як європейці більшість надходжень витрачають на розваги, насолоду або війни, у буддійських країнах їх витрачають на утримання сангхи та на створення об'єктів поклоніння (ступи та статуї). Тому, зазначає науковець, буддизм виступає не лише морально, але й економічно досконалим.

На думку Конзе, сучасне суспільство охоплене страхом, невдоволеністю та стражданнями. В світлі ідей екзистенціалістів, буддолог розкриває існування в людині певного вогника схвильованості, який є джерелом сили решти почуттів та поривань особистості. На думку Сартра, ніщо не може задовольнити сучасну людину, яку "нудить" від оточуючого світу. Ця глибинна схвильованість уособлює собою віру в деяке вічне "я", яке реально не існує. Згідно Конзе, ця віра – джерело універсального страждання і в той же час первісне джерело буття, яке і є стражданням (сансара-дукха). Якщо відмовитись від цієї віри, тоді можливе зникнення схвильованості, досягнення абсолютного спокою. Шлях до цього, на думку автора, пропонує буддизм.

Конзе підкреслює специфічність буддійського тлумачення страждання. Люди, на його думку, самі створюють рай для себе, підкреслюючи лише світлі та приємні сторони життя, та не зважають на її темні вияви. Але вже від народження людина безперервно прямує до смерті. Він наводить приклад зі стратою: в момент зачаття у нас з-під ніг ніби вибивають поверхню і ми бовтаємось у зашморгу. В подальшому ми неминує будемо задушені, це є лише справою часу – раніше або пізніше. Але людина завжди прагне до життя і оптимізм дає сили перемагати негативні ситуації. Тому "рай для дурнів" – інструмент порятунку. Буддизм не осуджує таку настанову, але пропонує поводити себе згідно з Дгармою, фіналом чого стане досягнення нірвани.

Конзе впевнений, що буддизм багато чого може нас навчити. Він пропонує розглядати буддизм як засіб подолання всесвітньої агресії. Філо-

соф наводить приклад Тибету – країни, яка свого часу була надзвичайно войовничою та мала потенціал потужного суперника Китаю. Проте під впливом буддизму тибетці стали більш м'якими та втратили свою агресію. Буддизм демонструє зразки терпимості та толерантності. Конзе зазначив, що хоч окремі школи буддизму й могли досить різко висловлюватись одна про одну, та все ж, до агресивних дій жоден їх представник не вдавався. Буддизм за свою історію часто зазнавав гонінь та переслідувань, але буддійські монахи "смирненно" дозволяли варварам-тюркам та арабам знищувати їх безцінні манускрипти та пам'ятки [Там же. – С. 35].

Буддизм, в тлумаченні Едварда Конзе, – неоднозначний феномен світової культури. Це джерело глибинних знань, істин, що можуть дати відповіді на всі питання, що цікавлять людство, як давнє, так і сучасне. Буддизм – те лоно, в якому зародились та з якого проростають принципи істинного, праведного людського життя. Захід завжди шукав основу духовних істин за власними межами, а Схід віднайшов їх в собі. Схід завжди уявлявся Заходу як сповнений містичних переживань, занурений в себе, зречений матеріальності та повсякденності. Саме такі настанови Конзе визначає шляхом впорядкування західного світу.

**О. В. Кіхно, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
Elena.Kihno@incom.ua**

ТРАНСФОРМАЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ ШРІ АУРОБІНДО ҐХОША У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ДУХОВНО-ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Індійський мислитель Шрі Ауробіндо Ґхош займає з одного боку абсолютно унікальне місце у історії світової філософської та суспільної думки, з іншого боку його творчість можна розглядати в контексті цілої плеяди європейських і слов'янських зокрема мислителів XIX–XX століть, тобто його сучасників і представників одного-двох старших по відношенню до нього поколінь.

До особливостей його філософського вчення треба віднести спробу поєднати закоріненість у власне індійську ведичну та йоґічну традицію з найновішими західними філософськими теоріями, його оригінальну інтерпретацію Вед, спробу таким чином поєднати під новим кутом різні вчення Сходу і Заходу, особливий критичний спосіб інтерпретації європейської філософії. Філософія Ауробіндо сполучає поняття єдиного і множинності і якщо Володимир Соловйов у своїй парадигмі Всеєдності дав доволі завершену теорію примирення цих протилежностей, то Ауробіндо багато в чому теоретично перегукуючись з працями Соловйова, створює інтегральну Веданту або інтегральну йоґу саме як вчення не стільки теоретичного як перш за все практичного примирення.

Якщо Ніцше робить у своєму "Заратустрі" радикально несподівані висновки із еволюційної теорії Бюффона, Дарвіна, Ламарка і пропонує

доволі абстрактну ідею Надлюдини, а дещо пізніше сучасник Ауробіндо Тейяр де Шарден створює складну і рафіновану ідею духовної еволюції, то Ауробіндо знову ж таки намагається перетворити західну теорію у практичне вчення про духовно-тілесну трансформацію людини.

З цієї логічної, психоенергетичної практичності вчення Ауробіндо витікає, що він на відміну від християнських мислителів Європи з їхнім акцентуванням на поняттях "соборності", "Церкви" у слов'янофілів, "людства" і "боголюдства" у Соловйова, "колективного виходу" у Шардена, "всїхєдності" та "філософії спільної справи" М. Федорова, "персоналістичного соціалізму" Бердяєва, більше виділяє аспект індивідуальних або пізніше групових зусиль і говорить про елітаризацію і нове розділення людства. До особливостей філософії Ауробіндо треба віднести і те що він високо оцінював багатозначну і метафоричну мову поезії і вважав її часто більш природною для вираження супраментального досвіду ніж ментально-теоретичну мову, цей кут його зору був виражений як у статтях, так і власне у поемі "Савітрі" та інших художніх творах і тут легше провести аналогію хіба що з поглядами Шеллінга і частково Фіхте, німецьких романтиків і філософа-поета Соловйова.

Вже підкреслювання самих унікальних особливостей світогляду Ауробіндо змушує звернутись до імен інших мислителів, щоправда відштовхуючись від них. Але Ауробіндо можна розглядати саме у контексті кола перш за все європейських мислителів, які висували і розвивали ідеї духовної еволюції людства, виходу людини на певний еволюційний рівень розвитку, поєднання традиційно-релігійної та раціональної парадигми, відповідне вчення про обоження людини і її зв'язку з сакральним світом, ідеї синтезу вчень Сходу і Заходу на певній парадигмальній основі.

В цьому плані найбільш цікавими є постаті Тейяра де Шардена, Бергсона, К. Льюїса, Е. Шюре, в дещо іншому контексті Гюте, Ніцше, Радьєра, російських і слов'янських мислителів В. Соловйова, Федорова, Бердяєва, О. Меня і навіть авторів ісихастського напрямку, наприклад В. Лосського та ін. Попри те, що Ауробіндо займає вельми оригінальну позицію у цьому колі мислителів, їх всіх можна розглядати як певну плеяду мислителів-теоретиків духовної еволюції, які відштовхувались від матеріалістичної еволюційної парадигми але враховували її нароби.

Окремою темою є тема впливу ідей Ауробіндо на європейських та американських інтелектуалів. Відомо, що М. Бердяєв неодноразово з повагою посилався на ідеї Ауробіндо, зокрема у працях "Екзистанційна діалектика Божественного і людського", діячі руху Нью-Ейдж часто називають Ауробіндо як і Тейяра де Шардена в числі авторів, які найбільше на них вплинули. Ідеї Ауробіндо неодноразово згадуються в книгах українського письменника Олеса Бердника, ми висловлюємо здогад, що ідеї саме Ауробіндо імпліцитно присутні або були навіть базовими у художніх творах Коліна Вілсона і Урсулі Ле Гуїн.

Отже, коли ми говоримо про погляди Ауробіндо у контексті європейських історіософських та еволюційних парадигм ми можемо розглядати

Ауробіндо: 1) в контексті світоглядно доволі близьких мислителів, 2) у контексті більш віддалених ідейно мислителів, зокрема його сучасників, які розглядали подібну проблематику, 3) ми можемо вести мову власно про верифікацію поглядів Ауробіндо на європейську та світову історію і культуру, 4) можемо говорити про впливи Ауробіндо на інших мислителів європейського та американського регіону.

Г. О. Коростельова, студ., КНУТШ, Київ
ceniza69@gmail.com

СПЕЦИФІКА РАПТОВОГО ПРОСВІТЛЕННЯ В СОН-БУДДИЗМІ: СОТЕРІОЛОГІЯ БОЧО ЧІНУЛЯ

Однією з ключових суперечок, що сприяли формуванню унікальних Східно Азійських форм буддійської філософської думки та практики, було занепокоєння про характер осягнення просвітлення. Цю проблему часто кваліфікують, як "Буддійську сотеріологію". Гаряча дискусія особливим чином зосередилася на питанні природи просвітлення, як раптового (*ton/tun*) містичного явища чи послідовної(*chom/chien*) практики духовного розвитку. До середини китайської династії Тан, екзегети уважно досліджували це питання практично у всіх школах буддійської думки, виробляючи в свою чергу цілий ряд різноманітних сотеріологічних схем. Китайська школа "Чань" була особливо стурбована цим питанням, і до середини дев'ятого століття вона все ж таки оформлює власні засновки на користь раптового розуміння просвітлення. Дискусія навколо раптовості/поступовості просвітлення згодом актуалізується і для корейського Сон-буддизму.

Цікавими видаються погляди Бочо Чінуля (хагиль: 보조지눌; д. кит: 普照知訥, 1158–1210). Систематизатор засад школи Чог'є в період середини правління династії Корьо, є справді унікальною постаттю серед майстрів Чан і Сон буддизму завдяки своєму детальному аналізу важливих аспектів буддійської практики. На відміну від часто очевидних плутанин, які можна віднайти в текстах Чань та Сон на ці теми, Чінуль пропонує чіткі, аргументовані положення, спираючись на вираженні текстові свідчення. Його ставлення до питання раптовості/поступовості просвітлення є практично значимим. Ізольований географічно та темпорально від дискусії яка бушувала в Китаї ще декілька століть тому, Чінуль пропонує унікальну точку зору, яка так само може підкреслити китайські погляд на буддійську сотеріологію.

Складну подвійну природу просвітлення він згадує в декількох працях, але Magnus Orus Чінуля у розгляді цього питання – Витяги з "Перкліку Колекцій дхарм та спеціальних практик" з особистими нотатками (*Popchip pyorhaeng nok choryo pyongip sagi*). Витяги були покликані представити всеосяжні врахування попередніх аналізів буддійської сотеріології. Його трактування включає в себе рясні цитати із відповідних джерел з даної теми, у супроводі коментаря (його "особисті нотатки"), яка прагнула вирі-

шити розбіжності цих варіантів інтерпретації. Мета Чінуля в "Витягах" не тільки теоретична. Побоюючись, що неправильне розуміння послідовних та суттєво важливих елементів практики перешкоджатиме духовному розвитку буддистських ченців, він сподівається, що його опис сотеріології буде служити в якості практичного керівництва до медитації для його учнів. Таким чином, його експлікація цього питання завжди супроводжувалася додатками теорії реальної практики. На відміну від багатьох Чань й Сон майстрів, Чінуль рішуче стверджує, що навіть практикуючі Сон потрібне тверде розуміння буддистського вчення, щоб практики були успішними.

Чінуль формує власну сотеріологічну програму, яка постулює просвітлення, як складний процес, що має два етапи: раптовий інсайт природи нашої самості, який має наслідуватись буддистською практикою, що розкриє інсайт та допоможе досягти повного стану Будди. Найбільш поширеним терміном, в який він вкладає цей зміст у своїх творах, сформульований як "раптове пробудження/поступове взрощування" (*toho chomsu/tun-wu chien-hsiu*). При такому підході, який Чінуль віднаходить у китайського екзегета шкіл Хваєнг та Чань Квейфенг Цунгми (кит. 圭峰 宗密; 780–841), практика мала розпочатися з раптового, початкового розуміння структури відносин людини зі світом. Цей тип розуміння було названо "розуміння-пробудження" (*haeo/chieh-wu*), тому що це давало учню засновки правильного інтелектуального розуміння природи, а також характеристик як себе самого, так і власного всесвіту. Учень, звичайно, може в цей момент мати розуміння будди, але його практика буде все ще занадто незрілою для дій просвітленого. Нескінченні звички-енергії будуть продовжувати наповнювати його розум, заражаючи його дії і перешкоджаючи його здатності висловити просвітління, яке, як він тепер знає, притаманне в його думці. Отже, констатуючи початкове пробудження в основі його навчання, учень мусив потім продовжувати розвиток власного пробудження через "поступового взрощування" (*chomsu/chieh-hsiu*), протидіючи неминучим оскверняючим тенденціям розуму і культивуючи чесноти. Як тільки це культивування буде доведено до досконалості, відбувається остаточне "усвідомлення-пробудження" (*chungo/cheng-wu*), в якому початковий інтелектуальний інсайт учень знаходить підтвердження шляхом прямої реалізації. На цьому етапі особа стає буддою як в реальності, так і потенції.

Деталізована сотеріологічна концепція Чінуля протистоїть поширеним уявленням у Чань і Сон буддизмі, про раптове взрощення та раптове осягнення які складають радикальне уявлення про просвітлення. Відсутність взрощення розуміється як відсутність в розумі медитуючого будь-якої концептуалізації, а раптове осягнення передбачає, що зовні його дії завжди спонтанні й доцільні. В аналізі Чінуля, вирощування в цьому контексті включає в себе як пасивну культивуацію вивільнення від думки, а також динамічне взрощування, яке займається всіма питаннями, (*p'ansa-su/pan-shih hsiu*). пробудження включає як розуміння так і "усвідомлення-пробудження" зазначене раніше.

"ДОБРОЧИННЕ МІСТО" АЛЬ-ФАРАБІ: УТОПІЯ ЧИ ДОСЯЖНА НЕОБХІДНІСТЬ

Спроби надати філософську інтерпретацію суспільно-політичним процесам тієї чи іншої держави були здійснені багатьма мислителями впродовж тривалого історико-філософського дискурсу як у західноєвропейському, так і в східному середовищах. Якщо звернутися до арабського світу, то найбільш бурхливо ці питання набували статусу актуальності внаслідок розширення меж Арабського халіфату, а також у результаті залучення та наслідування досвіду античних мудреців та у зв'язку з іншими важливими причинами. Серед філософів, які зробили чималий внесок у розвиток соціально-етичних та політичних концепцій варто особливу увагу приділити Абу Насру аль-Фарабі (872–951). Філософські настанови, сформовані та запропоновані ним ще на зламі IX–X ст., є досить нагальними та значливими для сучасності.

У праці "Трактат про погляди жителів добродійного міста" мислитель подає чітку структуру суспільного ладу, пропонуючи ієрархічну модель влади, де кожен виконує свої обов'язки та працює на позитивний результат для всієї спільноти. До речі, позиції мислителя щодо ідеального суспільства, основної мети життя, призначення тощо перегукуються з ідеями великих мислителів античності. Наприклад, подібно до аль-Фарабі, Арістотель теж вважав, що благо кожної індивідуальної людини має підпорядковуватися та орієнтуватися на добробут та щастя суспільства загалом. Окрім того, філософом окремо пояснюється концепт щастя, сутність якого я б позначила принципом "тут і тепер". Це означає, що "мешканці міста" повинні прагнути до реалізації своїх інтенцій та задумів саме в цьому житті, а не сподіватися, що бажане їх втілення матиме місце в незрозумілому абстрактному майбутньому, після життя. На його думку, щастя за життя є станом абсолютно природним та бажаним. По справжньому відчувати цей стан душі може лише той, хто орієнтується на реалізацію ідеалу добродійності, прагне задовольняти не лише власні потреби, але й допомагає іншим, піклується про добробут всіх "мешканців".

Будь-яка держава певною мірою є подібною до живого організму, де кожен орган функціонує за власним призначенням задля блага всієї системи, однак аби результат діяльності був плідним та позитивним, повинен існувати головний, який би задавав орієнтири та направляв інших. Таким серцем для суспільства, на думку аль-Фарабі, є імам, він – втіленням добродійності та справедливості, адже наділений найпозитивнішими рисами. Йому притаманні дванадцять головних і дуже важливих чеснот: досконалий розум, який слід постійно розвивати та вдосконалювати; спроможність зрозуміти будь-якого співрозмовника і при

необхідності дати пораду, розсудити тощо; ідеальна пам'ять; спостережливість; уміння лаконічно та зрозуміло висловлювати власну думку; любов до навчання, прагнення вдосконалюватися; стриманість у прагненні до насолоди; прагнення до правди та справедливості; почуття чесності, гідності; сміливість, відважність, рішучість. Мислитель вважав, що правитель повинен повністю відповідати своїй високій посаді: він має бути взірцем для всіх інших жителів, справжнім орієнтиром та керманічем. Слід підкреслити, що однією з найважливіших умов та вимог до "мера міста" є наявність мудрості, що є подібним до уявлень Платона про ідеального правителя, що обов'язково має бути філософом. Мислитель називає такого управлінця Першопричиною, Першодвигуном, якому підпорядковуються і меті якого слідує всі інші члени міського об'єднання. Правитель, по суті, виступає "Богом" у світі можливо сущого, оскільки він є першим, головним та найрозумнішим – йому відома будь-яка дія за допомогою якої можна досягти щастя. На противагу добродіючому місту, аль-Фарабі ставить місто невігластва, жителі якого є повною протилежністю вищезазначених мешканців. Ці люди ніколи не відчували щастя, більше того вони навіть не вірили в нього й не знали, що воно собою являє. Якщо добродіюче місто було повністю структуроване та централізоване, упорядковане, то місто невігласів характеризувалося децентралізованістю, фрагментарністю, розгалуженістю тощо, причиною чого була відсутність мудрого правителя та спільної мети.

На перший погляд "добродіюче місто" аль-Фарабі видається утопією, адже багато моментів досить ідеалізовані. Однак, якщо проаналізувати його погляди, відкинувши певні стереотипи та заангажованість, можна згодитися з думкою про те, що настравні запропоновані ідеї – це досяжна необхідність. Безперечно, аль-Фарабі випередив свій час і його позиції лише зараз починають глибоко усвідомлюватися та поступово набирати чинності. Нині наше суспільство стоїть на порозі воріт "добродіючого міста", і потрібно докласти зусиль, аби здійснити рішучий та впевнений крок вперед. Зважаючи на думку Другого Учителя, цього можливо досягти перш за все за наявності глибокого устремління допомагати один одному, поширюючи та втілюючи ідеал добродіючості. Орієнтація на громадянське суспільство, яке справедливо оцінює свої можливості та відповідно до них виконує свої обов'язки, твердо усвідомлюючи свою причетність до великого державного механізму, рух та продуктивність якого залежать від кожного з них – усе це є умовами для реалізації задумів мислителя. Щодо образу правителя, то, звісно, аль-Фарабі певною мірою перебільшив, описуючи його настільки ідеальним та ледь не божественним, однак усі інші настанови мають стати для правителів "перепусткою" до чиновницького посту. Лише за наявності почуття громадянського обов'язку, людяності, справедливості, доброти, прагненні допомогти людина може стати великим правителем держави, мешканці якої є свідомо та небайдуже докладають зусиль для досягнення спільної мети – бути щасливими.

МЕЧ – ДУША САМУРАЯ

В феодальной Японии существовало очень много интересных и самобытных культурных явлений. Одним из них, безусловно, являлось сословие самураев. С японского само слово "самурай" происходит от искаженного глагола "сабурау", означающего "служить". Таким образом, сама этимология точно передает дело их жизни.

Самураи были представителями высшего слоя общества, обозначающего тетраграммой си-но-ко-сё: воины, земледельцы, ремесленники и торговцы. Кроме того, все они принадлежали к воинскому сословию, но многие самураи прославились, как литераторы и художники.

Для каждого самурая меч является близким жизненным спутником, а не просто оружием. Меч сопровождает самурая на протяжении всего его Пути: больше года уходит только на то, чтобы его выковать, подобрать и изготовить каждую составляющую часть меча. Потом самурай учится взаимодействовать с ним. И только тогда меч становится полноценным спутником самурая. Эйдзи Сикава говорил так: "Японские мечи служат не для того, чтобы убивать или увечить людей. Их предназначение – поддерживать власть и защищать народ, подавлять дьявола и изгонять зло. Меч – душа самурая, самураи носят меч как символ служения своему назначению. Меч постоянно напоминает о долге тому, кто правит людьми".

Хотя с точки зрения военного дела существует много куда более эффективных видов оружия (нагината, яри, лук и т. д.), меч занимал особое место в арсенале самурая – он был в каком-то смысле его хранителем. Уважительное отношение доходило до того, что если кто-нибудь просто дотронется до чужого меча, не говоря уже о том, чтобы взять его, то это считалось оскорблением и поводом для дуэли.

Со временем создание меча из необходимости превратилось в искусство, со своими мастерами, которые позже основали свои школы. В этой связи и появился феномен творчества в изготовлении меча: цуба и рукояти расписывали с использованием символики, отражающей естество самурая, его род; давали имена собственные, посвящали стихотворения; имели значение даже изгиб (сори), вершина (киссаки), сечение клинка; узоры стали (хада), линии закалок (хамон), вершины (боси).

В зависимости от условий меч в разные периоды своей эволюции, от тати (65–70 см и носились лезвием вниз) до катаны (60,6 см и носились лезвием вверх), имел различную форму, но суть его не менялась. Она сохранилась и по сей день: в современной Японии меч представляет собой кокуха (национальное сокровище), созданы две авторитетные организации, NBTHK (Общество по охране искусства японского меча) и NTHK (Общество по охране японского меча), которые ответственны за

сохранения национального сокровища. Настоящий японский меч невозможно вывести за границу, а мастерам запрещено изготавливать больше одного меча в год. Именно поэтому на современном рынке абсолютно невозможно встретить, например, катану, изготовленную в Японии.

Таким образом, мы приходим к выводу, что помимо практического применения японский меч содержит некую духовную составляющую, которая возникает между носителем меча и непосредственно мечом. Иначе говоря, если меч – душа самурая, то сам он, самурай, есть тот, кто одухотворяет меч, ведь душа возникает там, где есть одухотворенность.

Т. А. Мозгова, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
ya.pon.ka@hotmail.com

СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ І СПРИЙНЯТТЯ ТЕКСТУ В СХІДНІЙ (ЯПОНСЬКІЙ) ТА ЗАХІДНІЙ КУЛЬТУРАХ

Текст як культурний текст, який вимагає розуміння, несе у собі розв'язок наступних проблем: проблему усвідомлення тексту в історії культури, проблему розуміння і проблему сприйняття тексту однією культури представниками іншої. Зокрема, Ю. М. Лотман, розглядаючи поняття тексту, вказував, що текст – це модель світу, яка може існувати всередині певної мови, котра існує в тій чи іншій культурі, і тому він виражає як текстові, так позатекстові зв'язки [Див.: *Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Об искусстве. – СПб. : Искусство – СПб, 1998. – С. 14–285*].

О. М. П'ятигорський додає наступні специфічні ознаки тексту, без яких текст неможливо визначити. По-перше, текст передбачає таке повідомлення, яке просторово (акустично, оптично) зафіксовано. По-друге, текст – це таке повідомлення, просторова фіксація якого була не випадковим явищем, а необхідним засобом свідомої передачі цього повідомлення його автором або іншими особами. По-третє, необхідно виходити з того, що текст є зрозумілим, тобто не потребує дешифровки і не містить лінгвістичних труднощів [Див.: *Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания относительно текста как разновидности сигнала // Непрерываемый разговор. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 356*]. Всі перераховані ознаки тексту дають можливість його зрозуміти на рівні наукової абстракції і на рівні виявлення його основних функцій. Формування такої абстракції передбачає урахування наступних моментів: 1) кожен текст створює в певній ситуації зв'язок автора з іншими людьми; 2) текст створюється в певній неповторній ситуації зв'язку, а сприймається в залежності від часу і місця в нескінченному багатоманітті об'єктивних ситуацій; 3) створення тексту передбачає можливість того, що він буде коли-небудь і ким-небудь сприйнятий. Причому при створенні тексту, автор конструює і вибудовує модель цього об'єкту, який може фізично не існувати, але який приймає участь у суб'єктивній ситуації. Звідси стає зрозумілим, що найважливішою функцією тексту являється функція зв'язку з невизначеним

об'єктом. Об'єкт, який пізнає, привласнює досвід іншої людської діяльності і при цьому сам стає суб'єктом, тобто свідомістю, яка засвоює досвід, представлений у тексті. Тим самим він починає розуміти текст, а розуміти означає з ким-небудь спілкуватися.

Отже, у самому загальному вигляді ми можемо визначити текст як дискурсивну єдність, якій притаманна багатозмістовна структура і яка породжує нові смисли і належить до світу соціальної комунікації.

Друга проблема тексту – це його розуміння. Розуміння можливе лише у діалозі, де і народжується смисл. Смыслу у собі немає, він існує лише для іншого смислу. Тому осягнення тексту може здійснюватися або через відносну раціоналізацію смислу (звичайний науковий аналіз), або через поглиблення його за допомогою інших смислів (філософсько-художня інтерпретація).

Порівняння текстів східної культури, у нашому випадку, японської, і текстів західної культури демонструє, що це якісно різні тексти, які несуть різну мету і різні завдання. Зокрема, в західній культурі, починаючи від витоків її існування в Античності, філософія намагається виявити смисл через пізнання сутності речей та явищ. Лінійне мислення європейця, яке базується на алфавіті, виражає свій досвід довгим ланцюжком букв. Ми уявляємо собі світ в абстрактному та неодноразовому перекладі щодо конкретного існування Всесвіту. Насправді у світі те, що відбувається зразу і одночасно, не піддається опису нашою абстрактною мовою. Точний опис навіть горнятка піску при такому способі вимагає затрати неабиякого часу. Східні ж філософські тексти мають зовсім іншу направленість, а саме, оволодіння реальністю через знання. Для того, щоб філософський текст став доступним для людини Сходу, необхідно розглядати ідеї, які містяться у ньому не у якості понять, які відтворюють реальність, а конкретно-історично, тобто у якості єдності тексту і того, хто сприймає цей текст. Саме тому людина Сходу здатна утримувати внутрішні смисли культури. На Сході домінуючим виступає не факт, а смисл, який визначає всі феномени у статусі буттєвості. Отже, головним змістом тексту на Сході виступає не пошук істини, а здійснення моральних принципів, які розуміються як певна моральна організованість, яка є незмінною і заданою існуванням світу і людини. Тому філософські тексти Сходу завжди несуть у собі релігійність у якості загальносвітоглядної установки. На противагу тексту в східній культурі, в західній – це такий текст, в якому автономно існує теоретичне мислення. Західний філософський текст завжди є антиномічним і налаштований на пізнання реальності та на її дослідницький аналіз. Наслідком такого положення тексту у культурі Заходу є раціональне мислення з домінуючим поняттям факту. Вже в Античності Платон у своїх діалогах теоретичні міркування довів до досконалості. Теоретичне мислення існувало і до древніх греків, але завжди всередині чогось іншого. Древні греки почали розглядати явища як нерухомі та самототожні сутності і тим самим "проявили" теоретичне мис-

лення, яке М. М. Бахтін визначає як "думка про світ" на відміну від "думки в світі" як це було на Сході [Див.: *Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.* – М. : Искусство, 1986. – 445 с.]. У філософських текстах східних культур світ розглядається як єдиний континуум людського і космічного, як простір, в якому постійно відбувається взаємовплив та взаєморозуміння енергії. Людина сприймає себе як одне із ланок природи, з якою вона утворює нероздільне ціле. Людина Сходу не покладає себе у якості центру Всесвіту, вона є лише посередником у системі "природа – суспільство – людина". Таким чином, розуміння текстів в західній і східній традиції відбувається в результаті конфлікту суттєво відмінних, але в той же час історично обґрунтованих типів знання і самосвідомості. З метою подолання цього зіткнення необхідно виявлення тематичного знання, об'єктивованого у тексті, а отже і відповідних йому референтів у навколишньому світі та наявному знанні, які оточують дослідника.

І. В. Петленко, студ., КНУТШ, Київ
irzza@ukr.net

ВЕДАНТА ЧИ УТТАРА-МІМАНСА?

Індійська ортодоксальна філософія представлена шістьма школами. Класично їх визначають як санкх'я, йога, ньяя, вайшешика, міманса і веданта. Але подекуди можна зустріти замість терміну веданта – уттара-міманса, а той час як класичну мімансу називають пурва-міманса.

Ця проблема потребує вирішення, адже коректність назв чи навіть слововжитку в цілому є дуже важливою при дослідженні індійської філософії. Для нас, як не носіїв мови оригіналу текстів потрібне додаткове проведення роботи з прояснення термінології, пошук прихованих сенсів.

Повертаючись до вище поставленого питання варто відзначити, що серед дослідників немає одностайної думки. Деякі вживають ці терміни як синонімічні, деякі взагалі чітко розмежовують веданту і мімансу і не використовують термін уттара-міманса. Але можна віднайти і спроби розвести дві назви цієї даршани.

Для початку варто прояснити значення кожного терміну окремо.

Веданта буквально означає "закінчення вед", цей термін вперше з'являється в "Тайттірія-араньякі". Шохін зазначає, що це пов'язано із сакральним складом АУМ(ОМ), який стоїть на початку і в кінці Вед, тобто символізує завершення рецитації ведійських текстів. Але пізніше це екстраполюється від конкретного тесту до корпусу текстів, зокрема останньої частини Вед – Упанішад. Тобто веданта – це остання філософська школа, що займається роз тлумаченням езотерично-філософського змісту Упанішад.

Розглянемо окремо мімансу. Міманса означає "інтенсивне роздумування"(іноді протиставляється практиці). Члени цієї школи вважаються

знавцями в питання співвіднесенні та ієрархізації різних ведичних текстів, тлумачення правил, приписів, звичаїв. Таке тлумачення міманси можна приписати так званій пурва-мімансі (початковій, первинній).

Звичайно не можна не помітити, що зв'язок міманси і веданти не є чимось унікальним. Для даршан системи астики характерне такого роду парування: санкх'я і його, вайшешика і ньяя. Але випадок з першими ускладнений ще й неоднозначністю назв. Тут можна говорити не лише про єдиний напрям, але й про спільність традиції.

Особлива складність полягає в розрізненні пурва- і уттара-міманси. Японський індолог Х. Накамура вважає, що міманса і веданта належать до єдиної традиції тлумачення Вед. Їх розподіл він пов'язує з відмінностями в аспектах, на яких даршани зосереджуються в ході розтлумачення ортодоксальних текстів. Пурва-міманса наголошує на дієвості (карма-канда), а уттара-міманса – на знанні (джняна-канда). Тому початкова міманса пояснює ритуали, і її можна вивчати самостійною, а "наступна" міманса не можлива без першої.

Підтвердженням цьому є те, що брахман обов'язково мав вивчати мімансу, але уттара-міманса чи веданта – це вже поглиблення спеціалізації.

Звичайно відмінність у предметах дослідження цих шкіл є (для першої – це дхарми, а для другої – Брахман). Але традиції обох шкіл мають спільних авторитетів-вчителів, таких як Джайміні і Бадараяна (вважається, що вони автори відповідно "Міманса-сутр" і "Брахма-сутр"), Бадарі, Каршнаджині ті ін. Це підтверджується численними посиланнями на Бадараяну в "Міманса-сутрах" та Джайміні в "Веданта-сутрах".

Філософію веданти можна визначати як уттара-мімансу. Адже веданта також вживається як синонім Упанішад, а уттара-міманса безперечно є філософією доктрин Упанішад. Звичайно можна не погодитися, деякі частини Араньяк, що називаються ведантами не є упанішадами. Тим не менше можна вживати терміни уттара-міманса і веданта синонімічно, при цьому не применшуючи самостійність, оригінальність та важливість вчення веданти в індійському філософському дискурсі.

Д. И. Семилуцких

ИДЕОЛОГИЯ "КИТАЙСКОЙ МЕЧТЫ" В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА ПРИ СИ ЦЗИНЬПИНЕ

Обращение к теме идеологии неизбежно предполагает анализ всегда непростых взаимоотношений человека и государства, нормативных аспектов соответствующей экономической системы, основ политической морали того или иного общества. В этом смысле Китай интересен по всем трем пунктам: на данный момент это одна из немногих стран в мире, где государство может позволить себе апеллировать напрямую к человеческим эмоциям, не опасаясь народного скепсиса, и это притом, что нормативные акценты за последние полвека менялись как минимум

четырежды. Что касается политической морали, то ее основой на протяжении пяти тысяч лет остается этический принцип, согласно которому справедливо все, что может гарантировать ее величие. Исходя из этих трех тезисов, мы бы и хотели рассмотреть этот новый идеологический феномен – "Китайскую мечту".

Китайская мечта – это новая идеологическая концепция, провозглашенная в ноябре 2012 года вновь избранным лидером ЦК КПК Си Цзиньпином. Первой ассоциацией, которая возникает при этом словосочетанием, является другая, более глобальная идеология – концепция Американской мечты. В некотором смысле, провозглашение подобной государственной доктрины в такой формулировке можно считать апогеем способности Китая к стратегическому планированию. Сложно представить, чтобы какая-либо другая страна могла заимствовать всемирно известный бренд, полностью трансформировать его суть в соответствии со всей, без преувеличения, своей многотысячелетней историей таким образом, что он выглядит не абсурдно, но вполне релевантно нынешней ситуации, в которой оказалось КНР, является мудрым с точки зрения идеологической политики, и, наконец, несет по-восточному глубокий символический смысл для остального мира.

В ходе рассмотрения данного вопроса необходимо также ту сложную внутреннюю социально-политическую ситуацию, в которой оказался Китай при высоком уровне экономического роста. С одной стороны КНР претендует на роль нового мирового лидера, с другой – в стране наблюдается высокий уровень социальной напряженности, связанный с крайне низким уровнем жизни подавляющего большинства населения континентального Китая. Амбициозные задачи, которые ставит перед КНР история, требуют соответствующих мер обеспечения поддержки населения. Таким образом, идеология общества "малого благоденствия", провозглашенная Ден Сяопином и концепция научного развития Ху Цзинтао уступают место более глобальной доктрине, в самом названии которой содержится скрытый вызов нынешнему экономическому и политическому лидеру, США.

Можно сказать, что Китай пытается повторить исторический подъем стран Запада, где успехи в экономике были сопряжены с политической либерализацией, вытеснением абсолютизма демократическими режимами, когда государство постепенно переставало отождествляться с государем. В случае с КНР, "Китайская мечта" также позиционируется как система социально-политических принципов, в которой приоритет отдается человеку, а не государству, при этом являясь партийным проектом.

Экономический рост Китая в основном обязан чрезвычайным мерам. В данный момент КНР стоит на пороге структурных изменений, в результате которых должны быть выработаны варианты долгосрочных мер, которые смогли бы позволить снять внутреннюю напряженность и упрочить достигнутые результаты. "Китайская мечта", как доктрина, выбранная для данного исторического периода, является уникальным феноменом современной политики.

ПОРІВНЯННЯ ЗАХІДНОГО І СХІДНОГО ТИПУ ФІЛОСОФУВАННЯ В КОМПАРАТИВІСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Однією з найбільш нагальних і суперечливих тем філософських дискусій мислителів кінця минулого століття є осмислення кризовості постмодерної відмови від універсальних наративів. Особливо актуальним, в даному контексті, постає питання статусу і специфіки філософських традицій Сходу, міри їх спорідненості з філософією Заходу.

Актуальність даної теми підкреслена численними дослідженнями. Зокрема це дисертаційні дослідження українських та російських науковців: Алієвої Ч. Е., Крикуна В. Ю., Охотнікова О. В. та інших. Також потрібно відзначити школу філософської компаративістики в Санкт-Петербурзькому державному університеті. В Україні відбулося три міжнародні конференції "Компаративістські читання", що згуртували представників провідних наукових центрів України. Найбільш представленою є тематика компаративізму в правознавстві. Зокрема в цій галузі працюють: Саломатин О. Ю., Ткаченко О. В., Сорокач О. В. та інші.

Новизна методології компаративістського підходу в дослідженні культурних явищ (передусім в історії філософії) полягає в можливості визначення подібного і відмінного в явищах. Цей підхід ґрунтується на порівнянні двох досліджуваних концепцій філософів та власної точки зору дослідника з відповідної проблематики.

Компаративістська, тобто порівняльна, філософія розкриває не тільки обмеженість ствердження закритості західного чи східного типу філософування або їх регіональної та культурно-історичної замкнутості, а й показує, що їх розвиток завжди був відкритим для "зовнішніх" впливів. Філософія Сходу в XX столітті використовує екзистенційно-феноменологічні, аналітико-технологічні, герменевтико-психотерапевтичні методи у намаганні розв'язати власні нагальні культурні і соціально-політичні проблеми. Водночас, філософія часто слугує знаряддям обґрунтування старих, міфологем та утопій, а отже потребує іншого способу організації наукової роботи.

Дослідження, які здійснюються в рамках реалізації компаративістського підходу є актуалізацією "нового розумового бачення", що має на меті переосмислення знань минулого, традиції філософування, навичок, уявлень, стверджуючи у підсумку невичерпність розвитку людини та її культури, розмаїття форм рефлексій і дискурсів. Реальна інтернаціоналізація, глобалізація сучасного життя і культури людства приносить і новий досвід бачення і володіння своїми і чужими цінностями, а разом з ними і тяжіння до художньої, міфо-поетичної, метафоричної, філософської та іншої багатомовності, "полістилістики" чужого досвіду іншої культури. При цьому кожна культура і філософська школа, зберігаючи

свою специфіку, співіснує з іншими, вносить в новостворений континуум культурних і філософських ідей і уявлень своєї свідомості, спробу упорядкування системно-безсистемного поля взаємовпливів, зберігаючи при цьому певну єдність і спільність фундаментальних світоглядних уявлень, принципів, рис. Трансформація суспільства та образу світу, як і вироблених ним типів особистостей, їх відношень до дійсності, до природи, до один одного породжує потреби в нових світоглядних орієнтаціях, які забезпечували б адекватну передачу наступним поколінням необхідного світоглядного потенціалу і перехід до нових, більш досконалих форм соціального буття.

Філософська компаративістика, виділяючи типи мислення і типи менталітету, типи філософій, типи раціонального та ірраціонального містики і релігійної рефлексії та інші, використовує аналогії і паралелі, діалог і полілог.

Осмислення перспективи філософської компаративістики бачиться в розмежуванні тих можливостей, які вона надає історичній філософії і філософу (ця диференціація проводиться ще недостатньо). В першій "позиції" завдання філософської компаративістики – насамперед в "компаративістичній філософській процесії" : уточненні генезису філософського дискурсу, а також стадіальних закономірностей (типу інтеррегіональної схоластики); в другій – в значно більш активному збагаченні філософа – несходнознавця досягненнями східної раціональності.

**А. Ю. Стрелкова, канд. філос. наук, наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
anastasia3141@gmail.com**

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ІДЕЙ "ПОРОЖНЕЧІ" В БУДДІЙСЬКІЙ ШКОЛІ ХУАЯНЬ

Буддійська школа хуаянь сформувалася в Китаї у другій половині VII ст. і отримала назву за назвою свого головного канонічного тексту – "Сутри квітчастого оздоблення" (кит. Хуаянь цзін, санскр. Аватамсака-сутра). Як незалежна інституція школа проіснувала порівняно недовго, однак філософські ідеї, розвинуті в її середовищі, відіграли неабияку роль у формуванні філософських поглядів адептів інших шкіл, і зокрема школи чань-дзен, яка у свою чергу значною мірою формувала і продовжує сьогодні істотно впливати на культурно-світоглядні виміри далекосхідної, а тепер і західної цивілізації.

Філософія "порожнечі" є центральним стрижнем буддизму протягом усієї його історії, однак на різних її етапах тлумачення "порожнечі" змінювалося за рахунок наголошення тих чи інших її аспектів. Школа хуаянь відома своїми промовистими філософськими формулами, такими як: "одне в одному" (*і цзай і чжун*), "одне в усьому" (*і цзай і це чжун*), "усе в одному" (*і це цзай і чжун*), "усе в усьому" (*і це цзай і це чжун*), метафо-

рично представленими в образі дорогоцінної сітки бога Індри, у вузликах якої знаходяться коштовні камінці, що відбиваються одне в одному, а також подвійним принципом взаємної безперешкодності речей та принципу (кит. *лі-ши у ай*, яп. *рідзі-муре*) та взаємної безперешкодності речей (кит. *ши-ши у ай*, яп. *дзідзі-муре*). У п'ятого патріарха хуаянь Цзун-мі ми натрапляємо на цікавий вислів, аналогічний хуаянському "лі-ши у ай" ("принцип та речі не перешкоджають одне одному") – "кун се у ай" ("порожнеча та форма не перешкоджають одне одному"). Як співвіднесені ці два вислови, і яким є тлумачення порожнечі у школі хуаянь?

Пензлю Цзун-мі належить "Коментар до Трактату хуаянь про споглядання дгармадгату" (Чжу хуаянь фацзе гуаньмень, №1884), який, як свідчить його назва, являє собою коментар Цзун-мі на "Трактат хуаянь про споглядання дгармадгату" (Хуаянь фацзе гуаньмень) засновника школи хуаянь Ду-шуня, який називають "вершиною філософської метафізики" цієї школи [Дю, 60] (російський переклад див.: [Янгутов, 92–101]). Цзун-мі тут зокрема говорить: "Звичайні люди бачать форми (се) як справжні форми, а порожнечу як порожнечу, що їх розділяє (*дуань кун*) ... Бодісаттви ж пояснюють це за допомогою вчення про істинну порожнечу (*чжень кун*) і дають їм зрозуміти, що форми – це не справжні форми: їхньою субстанцією є істинна порожнеча; зрозуміти, що порожнеча – це не порожнеча, що їх розділяє: її субстанцією є ілюзорні форми ... і порожнеча та форма не перешкоджають одне одному (*кун се у ай*)" [Цзун-мі].

Тож "порожнеча та форма не перешкоджають одне одному (*кун се у ай*)", але перед нами дві порожнечі: "порожнеча між речами" (*дуань кун*) та "істинна порожнеча" (*чжень кун*). Ду-шунь говорить, що "порожнечу між речами", зрозуміло, не можна ототожнювати з речами: "форми – це не порожнеча між речами, тому вони – не порожнеча" [Цзун-мі]. Цзун-мі у своєму коментарі також пояснює, що "порожнеча між речами" буває двох різновидів: порожнеча назовні речей та порожнеча, яка з'являється після знищення речей.

Форма (се) ж тотожна не зі звичайною порожнечею, яку ми сприймаємо як порожнечу між речами (*дуань кун*), а з істинною порожнечею (*чжень кун*). Однак, що таке "істинна порожнеча" в розумінні філософів хуаянь? Деякі дослідники (приміром, Ф. Кук) вважають, що хуаянське розуміння порожнечі нічим не відрізняється від мадг'яміківського у вузькому розумінні і зводиться, таким чином, до шунья-вади, яка стверджує, що все є зумовленим, а отже у світі немає нічого постійного і ми маємо справу лише з назвами, а не реальними речами.

Однак, якщо ми лише зазираємо хоча б у зміст найвідомішого хуаянського тексту "Нарису про золотого лева хуаянь" (кит. Хуаянь цзінь шицзи чжан) Фа-цзана, то одразу помітимо, що він розрізняє два філософських значення порожнечі. У своєму тексті він, по-перше, планує розглянути взаємозалежне походження (*юань ці*), по-друге, форму і порожнечу (*се кун*). Мадг'яміки саме "взаємозалежне походження" (*пратітья-самутпада*), а, точніше, "зумовленість" вважають змістом порожнечі (*кун*). Цій ідеї Фа-цзан і присвячує перший тематичний блок "Золотого лева".

У наступному ж блоці йдеться про зовсім іншу порожнечу – порожнечу, пов'язану з формою (се). Отже, "істинна порожнеча" (*чжень кун*) Фа-цзана – це не мадг'яміківська зумовленість (*юань ці*). Йдеться ж тут про "форму та порожнечу" (се *кун*) як опозицію, центральну для усієї праджня-парамітської філософії, вищою точкою втілення якої є славетна формула "форма – це і є порожнеча, порожнеча – це і є форма" з "Грідая-сутри". Така порожнеча і є істинною порожнечею: вона "не перешкоджає" формі, а форма "не перешкоджає" їй. Як бачимо, на відміну від чистої мадг'ямаки, хуаяньці цю порожнечу тлумачать вже не як зумовленість (розглянуту Фа-цзаном окремо у першому пункті).

Обстоюючи відмінний підхід до пояснення природи реальності, філософи школи *хуаянь* по-своєму прочитують ідеї "Грідая-сутри" ("Сутри серця"). У Ду-шуня ми читаємо: "Форма тотожна з порожнечею (*цзі кун*) – бо субстанцією (*ті*) форм є істинна порожнеча (*чжень кун*)" [Цзун-мі]. Істинна порожнеча, згідно з мислителями *хуаянь*, це ніщо інше як субстанція нашої свідомості: "Усі [форми] не мають власної субстанції і звертаються [за субстанцією] до істинної порожнечі свідомості" [Цзун-мі].

Так славетна фраза "форма – це і є порожнеча" (се *цзі ши кун*) з "Сутри серця" через проміжний вислів "порожнеча та форма не перешкоджають одне одному" (*кун се у ай*) переходить у хуаяньську формулу "принцип та речі не перешкоджають одне одному" (*лі ши у ай*). Тільки тепер на місці "порожнечі" (*кун*) стоїть "принцип" (*лі*), а на місці "форми" (се) – "річ" (*ши*). При цьому порожнечу витлумачено вже не як примарність, несправжність, ілюзорність речей, а як їхню реальну субстанцію, субстанцію свідомості. Саме таке розуміння порожнечі стає у філософії *хуаянь* підгунтям для розвитку її славетної теорії усегального взаємопроникнення речей.

В. Е. Туренко, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
amo-ergo_sum@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ПРО ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЛЮБОВІ У СУФІЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

"Любов і тільки любов може вбити те, що лише здається мертвим"
Джалаладін Румі

Ідея любові завжди хвилювало людство. Людина почала осмислювати любов саме з того часу, коли осягнула, що саме "Ти" (кохана особа) здатне надати сенс усім нашим вчинкам, діям, словам і взагалі існуванню в цьому світі. Не є виключенням у рефлексіях щодо феномену любові і суфійська традиція.

На думку російського дослідника В. Дроздова, особливістю іранського суфізму взагалі і любові в іранському суфізмі зокрема є "олюднення" божественного та привнесення в вчення елементів реального земного буття. Це виражалось і у вихвалі природи, і в гедоністичній темі, і в зо-

браженні людських почуттів, людської краси – все це при необхідності можна було трактувати і містично, але, постійне звернення до людської краси відділяло суфійську перську літературу від арабської, робило її більш живою і зрозумілою масам людей. Відмінною особливістю вчення про любов в іранському суфізмі було як раз те, що в якості об'єкта містичної любові міг виступати і фізично красива людина як посередник любові містика до Бога. Цей посередник міг бути знеособлений: юнак, дівчина, святий, шейх – або виступати як конкретне історичне обличчя, герой ближньо- і середньосхідної літературної традиції [Дроздов В. А. Мистическая любовь в иранском суфизме // Востоковедение: Филологические исследования : сб. ст. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – Вып. 26. – С. 129–130].

Відповідно до цього, перські містики найчастіше не робили розмежування між божественною і людською любов'ю, тобто закоханий міг звертатися до земної краси – об'єкту своєї любові – як до бога. Суфії навіть іноді говорять про своє вчення як про "гімні Божественної Любові" і називають його тасса-вурі – "любов-бачення". Любов розглядається в суфізмі як та сила, яка веде до постійного посилення відчуття включеності в Бога. Цей процес призводить до розуміння того, що в світі немає нічого, крім Бога, Який є одночасно і Люблячим, і Улюбленим.

Один з суфійських мислителів, Ахмад Газалі зазначає, що

"Любов прихована. Ніхто ніколи не бачив її на власні очі.

До яких пір будуть нести безглузду нісенітницю ці закохани?

Кожен несе нісенітницю про свої власних думках про кохання,

Любов же по той бік від всіх думок, від того і цього"

[Ahmad Ghazzali's Aphorismen Uber die Liebe / Herausgegeben von Hellmut Ritter // Bibliotheca Islamica. – Leipzig, 1942. – S. 10].

Він особливим чином наголошує про її таємничість і кожен з нас говорить про любов виходячи з власного життєвого досвіду, проте як пише мислитель, це дуже далеко від істинної суті та природи любові.

Інший суфійський мислитель Сайф ад-Дін Бахарзі пише, що любов є приходить по собі, а тому неможливо навчитися любити [Див.: *Сайф ад-Дин Бахарзй*. Рисале дар 'ишк (Трактат о любви) // Саргузашт-и Сайф ад-Дин Бахарзй ба калам-и Ирадж Афшар (История жизни Сайф ад-Дина Бахарзй, изданная Ираджем Афшаром). – Тегеран, 1341/1962. – С. 3–4]. Любов жорстока, вона позбавляє закоханого спокою і благополуччя, як видно з подальших міркувань Бахарзі: "Любов – грабіж взуття благополуччя, фальшивомонетник на базарі осуду. Це все одно, що спати з лютим левом під його тінню, бути суперником з великоголового змією, відображеної у чаші з отруєним вином. Мати справу з любов'ю – це все одно, що граціозно рухатися назустріч летить стрілі, бути в одних піхвах з гострим мечем, з, душею віддатися рабству ганьби. Вона така і ще гірше, "той, хто не повірив, нехай спробує".

Нехай Бог дасть тобі любов, щоб ти дізнався

Страждання збентежених закоханих.

Любов – сп'яніння без вина, ницість без наслідків.

На шляху любові [пусті питання] "чому і коли" невидимі,

*Ми сп'яніли, а ніякого вина не видно.
Благородні мужи на цьому шляху йдуть
з високими помислами і чистими поглядами,
тому на шляху любові не видно зовсім ніяких слідів"*

[Там само. – С. 7–8].

Святий шейх Рузбіхан сказав: "Любов – це меч, що відтинає тимчасове, минуше. Любов – це та досконалість, яка схоже з досконалістю Бога. Коли Вона зливається з закоханим, той перестає бути просто рабом і не буде більше занурений у тимчасовий світ. Зовні він проявить Божественну Велич, внутрішньо він досягне рівня Панування. Про нього не може бути сказано, що він помер, оскільки смерть не має влади над тим, хто живе Божественною Любов'ю". Суфії вважають також, як і вся філософська думка, що основою створеного світу є Любов. Будь-який рух, активність і світло у Всесвіті беруть початок в променях Любові, і справжню досконалість суцього необхідно шукати в Любові. Деякі суфії стверджували: "Любов – це сукупність усього скоєного в сутності людини і ця сукупність може бути тільки Атрибутом Абсолюту". Сучасні суфії думають так само. Світ Хосейні Хіраві сказав: Любов (ешк) – це зірка на небі Суцього, на крок Вона вища від Добротолюбіє (мохаббат). Любов – що віра, що невіра – все одно. У Любові немає ні печалі, ні сумнівів, ні впевненості. Любов – дозвіл важких завдань, полірування дзеркала сердець. Душа вкладає в себе тіло, серце охоплює і душу, і тіло, і Любов – правитель серця. Деякі шейхи говорили: "Будинок серця повинен бути очищений від усього, що є чужим для Любові, щоб вона могла там оселитися". Це інтелектуальне пояснення, оскільки Любов, коли Вона приходить, спалює і знищує все, крім Коханого. Відповідно до цього, тут присутня діалектика – Любов сама спустошує для себе будинок.

Таким чином, проаналізувавши в загальних рисах погляд суфійських мислителів на онтологію любові, можна зробити висновок, що для них вона досить складне та таємниче явище; любов є містичним феноменом в людському житті. Для суфіїв вона відіграє головну роль як для існування всього світу так і в долі кожної людини. В суфійській традиції онтологія любові відображена найчастіше в таких конотаціях як стихійність, сила, влада, вогонь, вино, загадковість, неочікуваність; вона в суфійській літературі наповнена містичними метафорами та порівняннями, які мають глибокий та філософський сенс.

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

ОСМИСЛЕННЯ КАТЕГОРІЙ ПРИСУТНІСТЬ ТА ВІДСУТНІСТЬ В ТВОРЧОСТІ ХЕ ЯНЯ ТА ВАН БІ

У II–III ст. н. е. відбувся надзвичайно важливий розподіл на даосизм філософський – неодаосизм (дао цзя), та даосизм релігійний (дао цзяо). Представники неодаосизму – це мислителі котрі вели "чисті досконалі

бесіди" (цин тань) та "розмови про таємне" (сюань янь), тобто про Дао. Головною настановою для представників тогочасного філософського дискурсу було прагнення "найліпшою мовою висловити найкращі думки". Ключовою основою формування неодаосизму стало обговорення питання про співвідношення відсутності (у) та присутності (ю), та роль кожної з цих протилежностей у виникненні речей. Слід наголосити, що поширений в критичній літературі переклад терміну ю як буття, а терміну у як небуття, не є коректним, адже в історії китайської мови дієслово бути та іменники буття і небуття з'явилися лише в новітні часи і тільки через запозичення з мов європейських. Головними представниками релігійного даосизму стали даоські маги, алхіміки, лікарі, для яких раціональні пояснення не мали першочергового значення. Їх зусиллями даосизм остаточно сформувався як релігія з відповідними культовими традиціями та інституціями.

Одним з засновників неодаосизму зазвичай називають Хе яня – видатного китайського мислителя, автора, популярних в тогочасному інтелектуальному просторі, коментарів до "Лунь юй". Хе янь сповідував принцип "гуї у" ("цінувати відсутність") Основою для означеної настанови став постулат з сорокової глави "Дао-де цзін": "Все у Піднебессі суще народжується з присутності (ю), але сама присутність (ю) народжується з відсутності (у)". Пропозиція Чжуан-цзи висловлювати Дао словосполученням "відсутність відсутності" (у у) знайшла своє втілення у вченні Хе яня, де відсутність (у) було витлумачено "останньою основою усього сущого", тобто первинною щодо присутності (ю). Саме на відсутність (у) Дао спирається в перетворенні (виникненні та зникненні) речей, та у реалізації взаємодії інь і ян в результаті якої утворюється безліч речей, тобто все суще в Піднебессі. В основі постанови присутності, на думку видатного неодаоса, завжди лежить відсутність.

Ван Бі поділяв настанову Хе яня сповідувати принцип "гуї у" ("цінувати відсутність"). Мислитель проігнорував міркування Чжуан-цзи щодо невизначуваності Дао як через негативне так і позитивне означення (звідси парадоксальне міркування, що дао не є тим чим є і тим чим не є) і висловлював Дао поняттям відсутність. Дао – відсутність, на думку Ван Бі, визначає всі "десять тисяч речей", тобто безліч речей, що насправді являють собою великий ком піднебесся. В світі постійно відбувається трансформація відсутності в присутність (наявність) а далі в конкретну річ. До, згаданого вище постулату з сорокової глави "Дао-де цзін" Ван Бі додав важливе доповнення – біномом ті-ю. Ті – це одночасно і наявність і функціональність, тобто цілковита реалізація переходу від потенційного до актуального. Ті-ю насправді являє собою єдність, але їх повне злиття – відсутність (у). Звідси висновок: за бажання набути повноти присутності або "повної наявності" (цюань ю) належить прямувати до відсутності. Тема "повернення" або "зворотного руху" (фань) до Дао – відсутності також присутня в "Дао де цзін", де вона передовсім є джерелом пояснення циклічності світових процесів. Ван Бі "зворотній рух" ви-

значив як можливість для філософа за допомогою умосяжного повернення до "первісної сутності" (бень ті), тобто до відсутності (у), оцінити присутність (ю) і вдатися до пошуку повноти присутності (цюань ю).

Ван Бі, на думку багатьох дослідників, поставив собі на меті поєднати вчення Конфуція та Лао-цзи і Чжуан-цзи]. Підставою для реалізації означеної цілі, він визначив спорідненість конфуціанської концепції чжен мін ("виправлення імен") та даоського ідеалу природності. На думку Ван Бі імена (зокрема, соціальний статус і посади) – небесні принципи природності. Природним є відношення правителя і підлеглого, так само як природним є розрізнення: верх і низ, руки і ноги, холод і тепло тощо.

ЗМІСТ

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

Азарова Ю. О. Платон и Деррида о парадоксальном статусе "Хоры"	3
Александрова А. В. Духовная практика "божественного чтения" в традиции Западной Церкви.....	5
Боброва А. О. Парадокс пізнання бога у Діонісія Ареопагіта: апофатика й катафатика, знання та незнання.....	7
Гриценко Н. Р. "Здогадка" Миколи Кузанського про механізм "згортання–розгортання" універсуму: безкінечність як кон'юктура просторово-часової проекції усіх сфер буття	10
Дикалюк М. С. Проблема теодицеї у філософії Августина Аврелія.....	13
Дубровіна А. І. Проблема статевого поділу людей у філософії Григорія Нісського	15
Загурская М. А. Понятие "класс" в работах Платона "Государство" и Аристотеля "Политика"	18
Зборовська К. Б. Онтологія іншого в метафорі дзеркальності Діонісія Ареопагіта: гра епох	20
Кирієнко А. В. Витоки індивідуалізму. Початковий поштовх до розгляду особистості в Середньовіччі.....	23
Климчук А. І. Естетика "філософії ока" Леонардо да Вінчі.....	26

Клочков І. В. До проблеми інтерпретації поняття "гуманізм" у філософії доби Відродження	28
Коваленко О. Ю. "Пастир" Ерма як філософське споглядання євангелія	30
Козловська В. І. Математика у філософії Миколи Кузанського	32
Культенко В. П., Коломійчук В. Р. Основне питання філософії Парменіда	34
Маслов Д. К. Основные тенденции современного понимания скептицизма как проблемы познания	36
Овдієнко Д. В. Відчуження як шлях уподібнення богу в містичному вченні Майстра Екхарта і його аналог в ісихазмі	38
Попов В. Ю. До проблеми хронологічного початку середньовічної філософії	41
Пронин І. В. Современное значение Сократа (Сократ в наши дни)	43
Рожков А. А. Проблема защищённости третьего сословия в диалоге Платона "Государство"	45
Саковська О. Ю. Тіло у філософії Томи Аквінського: субстанція чи артефакт?	46
Санжєнаков А. А. Атомизм и континуализм: возможен ли диалог?	48
Сідоріна Є. В. Філософський досвід осмислення людини в ісихазмі	50
Степанов В. В. Містична феноменологія Мехтільди Маґдебурзької	53
Терехова Л. В. Еротизм середньовічної містики	55
Труш Т. В. Філософія та богослов'я у творчості Альберта Великого	58

Туренко В. Е. Феномен діютимі: щодо питання про історичність давньогрецької філософині	59
---	----

Якуша Ю. В. Перервність світових явищ як можливість повернення до світла вічності	61
--	----

Яручик А. І. Есеїстика Мішеля Монтеня: ідея соціальних ролей та справедливості	64
---	----

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

Бобошко Н. М. Співвідношення практичного і теоретичного у філософії Й. Фіхте	66
---	----

Гоян І. М. Логічний психологізм Теодора Ліппса	68
--	----

Демська О. І. Історико-філософський аналіз категорії "серце" у філософії Г. Сковороди	70
--	----

Дойчик М. В. Абсолютизм кантівського розуміння гідності	72
---	----

Дронь С. П. Ідея часу Джона Локка: філософські та психологічні аспекти	75
--	----

Загороднюк В. В. Ідея як концепт у філософії Дж. Лока	77
---	----

Колесник А. С. Уявлення Генрі Мора про душу в контексті критики картезіанського дуалізму	79
---	----

Коломісць О. Л. Трагізм існування людини у філософії Сьорена К'єркегора	82
---	----

Кононенко Т. П. Анонімність подібного: свідомість розумна і досвідчена	83
--	----

Кутова Т. В. Феномен українського бароко. Історико-філософський контекст	85
---	----

Ларкіна О. О. Шотландська школа Common sense.....	87
Лаута О. Д. Философское осмысление опыта и практической деятельности человека в контексте классического идеала рациональности	89
Лысяный А. А. Активность субъекта в познавательной и практической деятельности человека в творчестве Иммануила Канта	91
Мацап'як О. І. Феномен жінки у філософії Артура Шопенгауера	93
Маштаков Д. И. Моральная ценность аффекта в практической философии И. Г. Фихте	95
Мельничук Р. П. Філософія історії І. Канта як предмет історико-філософського дослідження.....	97
Мозговий Л. І. Антропомістичні імплікації філософії модерну	98
Нещеренський Н. І. Постулати практичного розуму як засновки релігійної свідомості у філософському вченні І. Канта	100
Петров Є. П. Розуміння ідей-модусів у філософському вченні Д. Локка	102
Прокопов Д. Є. Проблема філософського осмислення феномена Просвітництва (К. Л. Райнгольд)	104
Рилова О. Ю. Історія університету: І. Кант.....	108
Титаренко В. А. Вчення про "нещасливу свідомість" Г. В. Ф. Гегеля як теорія історичної закономірності християнської релігії.....	109
Цимбалій І. П. Месіанізм як особлива філософська течія в Польщі кінця XVIII – початку XIX століття	112
Черненко А. О. Іпостасі страху в філософії С. К'єркегора	114

Щербина Н. С. Специфіка розуміння поваги як прояву цінності у Т. Гоббса.....	117
Якуша П. А. Философские немцы.....	118
Янчук В. А. Розуміння часу у творчості Дж. Берклі	120

Підсекція "ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Апанасенко Ю. В. Рецепция философии М. Хайдеггера в мысли русской эмиграции	122
Бабаш А. А. Дослідження кіномистецтва чеськими філософами першої половини ХХ століття.....	128
Боднарчук Л. С. Пацифізм у філософських поглядах Бертрана Рассела	130
Варениця О. П. Історія сучасної філософії Ю. Бохеньського	132
Винник У. Р. Екзистенціальне тлумачення техніки	134
Вітенко Ю. В. Вплив філософії М. Гайдеггера на формування екзистенціального психоаналізу Л. Бінсвангера.....	136
Волківський М. А. Філософські погляди Ярослава Сейферта (1901–1945 рр.)	138
Ворожихина К. В. Бенжамен Фондан: экзистенциальный поэт-философ	140
Гамазин А. Ю. Философско-религиозные поиски смысла жизни Л. Н. Толстого ("Исповедь").....	143
Гейко С. М. Філософсько-антропологічні трансформації змісту іронії в некласичній філософії	145
Герасименко Д. Г. Місце талмудичної парадигми мислення в діалогізмі Е. Левінаса.....	146

Гончаренко К. Н. К христианским истокам концепции времени М. Хайдеггера	148
Гордієнко О. О. Протест як феномен збереження власного "Я" (С. Жижек та ін.)	150
Гречкосій Р. М. Розуміння Е. Фроммом змісту та сутності поняття "творча активність" в процесі самореалізації особистості	151
Джохадзе И. Д. Три голоса американского прагматизма: Рорти, Патнэм, Брэндом	153
Дубинина В. А. Феномен философии образования в русской мысли	156
Духович О. Б. Інтерпретація праці М. М. Бахтіна "До філософії вчинку" в контексті неklasичної теорії пізнання	157
Івахненко І. О. Аналіз поняття інтенційності: від Ф. Brentano до Е. Гусерля	159
Йосипенко О. М. Семіологічний та граматичний повороти у сучасній французькій філософії	161
Карпенко А. О. Філософія Мартіна Гайдеггера у фокусі соціології знань	164
Кириленко Г. Г. Контуры новой онтологии	166
Кириченко М. С. Історія філософії і філософія права в контексті симулякрів "негативної відносності"	167
Кисельова К. О. Парадокси свободы в антропологии М. Бердяева	169
Киризов М. В. Проблема сексуальности в философии постмодерна	171
Корабльова В. М. Теоретизації ідеології у структурному марксизмі Л. Альтюссера	173
Король А. А. Ісайя Берлін як історик філософії	175
Коцюбняк Т. А. Моделі свободи в лібералізмі Ф. Гаєка	177

Крижна К. В. Истоки, предпосылки и основные принципы формирования понятия абсурда в атеистическом экзистенциализме А. Камю и Ж.-П. Сартра	178
Кутузова А. А. Философия лингвистического анализа как этап развития аналитической философии	181
Куценко В. В. Рекреативний потенціал екзистенційного часу	183
Мальченко А. Е. Бесконечный кризис прогресса (очерк о трансгуманизме)	185
Матвієнко І. С. Дитина та її місце у філософії Зіґмунда Фрейда	188
Морозова М. В. Проблема близости поэзии и философии в рамках герменевтического подхода Г.-Г. Гадамера	190
Муращенко С. Р. Постмодерна філософія та некласична фізика: спільні шляхи	191
Пасюк М. С. Воля і природа у філософії Поля Рікера	193
Пітулей В. В. Проблема людської екзистенції у філософії Жан-Поль Сартра	195
Попова О. В. Комунікативна концепція ідентичності Ч. Тейлора	197
Самчук Р. В. Цінності через призму суспільства споживання	198
Сень А. О. Прагматизм і Рорті: особливості зміни орієнтації	200
Середа А. А. Роль концепції табу у філософії Зіґмунда Фрейда	203
Сидоренко А. В. Принцип аналогії та статус іншого в контексті постметафізичного проекту філософії діалогу	204
Синиця М. І. Роль абсолютної метафори в метафорології Ганса Блюменберга	206

Скворцова Н. В., Сысоев Д. В. Роль нравственной философии В. С. Соловьева в самосовершенствовании личности	207
Снігур С. А. Метафізика всеєдності В. Соловійова	210
Соболевський Я. А. Філософські засновки американського персоналізму	212
Тимошенко У. В. Розрізнення (différance) Ж. Дерріда як науково-гуманітарний метод постмодерного дискурсу	214
Ткаченко Н. Л. Філософські інтерпретації образу ворога (Я. Паточка, Е. Юнгер, А. Камю, К. Шмітт)	215
Тройно-Фунтусова Н. В. Вл. Соловьев и личный бог	216
Туренко В. Э. Ж. Батай: философский взгляд на индивидуальную любовь	218
Удворгелі К. Є. Спільне та відмінне релігійно-містичного та художньо-образного типів філософування	220
Фельдман А. С. Гипотеза о "верификационистском проекте" в западной философии первой половины XX века. Его "деструктивная" и "конструктивная" программы	221
Фостяк Т. А. Місце і роль концепції інтелектуального споглядання у феноменології Е. Гусерля	223
Чаплінська О. В. Розуміння людського тіла у постмодерну епоху: деякі зауваги	226
Шевченко М. А. Трансформации теории события А. Бадью в преломлении концепта "générique"	227
Шевченко С. Л. Феноменологічні та герменевтичні коннотації екзистенціальної теології Мерольда Вестфаля	229
Шкіль Л. Л. Розуміння людини у філософії Хельмута Плеснера	230

Шушкевич Є. М.	
Л. Вітгенштайн: кілька слів про релігію.....	232
Ярмоліцька Н. В.	
Англійське вільнодумство як явище духовної культури.....	234
Ярошовець В. І.	
Предмет філософії в історико-філософському дискурсі Володимира Шинкарука.....	236
Яцик С. П., Яцик І. С.	
Екзистенціальне пізнання "власного я" як спосіб утвердження концепції людиноцентризму	238

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Бершадська І. А.	
До питання щодо існування душі у філософській думці Ібн Сіні та Аль-Азербайджані.....	240
Бокал Г. В.	
Методологічні засади періодизації східних історій філософії.....	242
Гордієнко О. О.	
Пояснення таїни шуңьяти у творчості Урена Сангхаракшита	244
Данилова Т. В.	
Східна мандала як графічна репрезентація реінтеграції особистості.....	246
Дмитренко О. А.	
Тлумачення буддизму в філософії Е. Конзе	248
Кіхно О. В.	
Трансформаційна філософія Шрі Ауробіндо Ґхоша у європейському духовно-еволюціоністському контексті.....	250
Коростельова Г. О.	
Специфіка раптового просвітлення в сон-буддизмі: сотеріологія Бочо Чінуля	252
Кхелуфі А. Н.	
"Доброчинне місто" Аль-Фарабі: утопія чи досяжна необхідність	254
Лисина А. В.	
Меч – душа самурая	256

Мозгова Т. А.

Специфіка розуміння і сприйняття тексту
в східній (японській) та західній культурах 257

Петленко І. В.

Веданта чи уттар-міманса? 259

Семилуцких Д. И.

Идеология "китайской мечты"
в контексте социально-экономической организации
китайского общества при Си Цзиньпине 260

Синиця А. Д.

Порівняння західного і східного типу філософування
в компаративістській філософії 262

Стрелкова А. Ю.

Репрезентація ідей "порожнечі" в буддійській школі хуаянь 263

Туренко В. Е.

До питання про онтологічний статус любові
у суфійській традиції 265

Хавроненко В. Д.

Осмыслення категорій присутність та відсутність
в творчості Хе Яня та Ван Бі 267

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 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. 16,27. Наклад 155. Зам. № 214-6957.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Флб.
Підписано до друку 20.03.14

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-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>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02