МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ВІТЛ 2015

Редакційна колегія: А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко,** д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **В. А. Бугров,** канд. філос. наук, проф.; **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.

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 4 від 30 березня 2015 року)

"Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 1. – 243 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, ВПЦ "Київський університет", 2015

Секція
"ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

О. Є. Амельченко, студ., КНУТШ, Київ
dredlovely.alexandra@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ВИХОВАННЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ У РОБОТАХ МІШЕЛЯ МОНТЕНЯ ТА ФРАНСУА РАБЛЕ ЯК ПРОТИСТАВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ

Мішель Монтень та Франсуа Рабле були видатними гуманістами епохи Відродження, тому в питаннях педагогіки та виховання дітей проявляли активний протест проти середньовічних ідеалів. Вони були противниками догматичної системи виховання й виступали проти диктату церкви у цих питаннях. Тому що саме феодальному середньовіччю не було знайоме поняття "свободи" в тому сенсі, в якому його розкривають гуманісти, які, виступаючи проти насилля над людиною і за її право на індивідуальне становлення, стверджували, що найбільшою досконалістю у світі є особистість.

Середньовічне виховання, хоча і було своєрідним поєднанням релігійного та світського, основою визнавало Божественне спрямування. Головною метою виховання визнавалось спасіння душі. Носіями християнської педагогіки в першу чергу були представники католицької церкви, тому не дивно що ідеалом було чернецтво, з його концепцією моральнісного виховання "путем постов, усердного чтения религиозных текстов, устранения пристрастия к земным благам, самоконтроля желаний, мыслей, поступков". Гуманісти Відродження критикували схоластичний потяг до аскетизму як основи виховання й протиставляли йому античний ідеал людини розвинутої духовно і фізично.

Мішеля Монтеня не безпідставно вважають першим моралістом Нового часу. Будучи юристом за фахом в своїй праці "Досліди" Монтень викладає свої політичні та педагогічні погляди. Саме його розкриття питання становлення особистості та її виховання стало поштовхом для подальшого відходу педагогіки від пануючих середньовічних принципів, на користь чого свідчать такі рядки: "Я хотел бы, чтобы воспитатель вашего сына отказался от этого обычного приема," – мається на увазі звичайне повторення та "зазубрювання" характерне для схоластичного

способу виховання, – "и с самого начала, сообразуясь с душевными склонностями доверенного ему ребенка, предоставил ему возможность свободно проявлять эти склонности, предлагая ему изведать вкус различных вещей, выбирать между ними и различать их самостоятельно, иногда указывая ему путь, иногда, напротив, позволяя отыскивать дорогу ему самому" [*Монтень Мишель*. Опыты: Судьбы и нравы / пер. с фр. А. Бобовича, Н. Рыковой. – СПб. : Азбука 2012. – С. 33]. Таким чином Монтень наполягав на формуванні у дитини самостійності мислення і дій. Середньовічні освітні ідеали Монтень критикував, порівнюючи їх школи з в'язницями для молоді. На його думку навчання мало бути засноване на поєднанні строгості з м'якістю.

Не менш гостро поставленою була вимога до всебічного розвитку дитини у Франсуа Рабле. Останній присвятив проблемі виховання значну частину своєї праці "Гаргантюа і Пантагрюель". Одночасно з гострою сатиричною критикою середньовічної системи виховання, яка зводилась до розбору духовних книг,заучування окремих граматичних оборотів релігійного значення та молитов і заперечувала важливість фізичної підготовки, в його романі відображені гуманістичні педагогічні ідеали. Він в яскравій сатиричній формі викривав всі похибки схоластичних вчителів – "ибо их наука бредни, а их мудрость – напыщенный вздор, сбивающий с толку лучшие, благороднейшие умы и губящий цвет юношества". [*Рабле Франсуа*. Гаргантюа и Пантагрюэль. – М. : Правда, 1981. – С. 48]. Свої ідеали нового виховання і навчання Рабле виразив, коли описував виховання героя роману. Увага приділялась розпорядку дня, системі занять, які чергувалися з іграми, спортом та відпочинком. Рабле був прихильником наочних методів навчання, адже вважав, що безпосереднє спостереження за навколишнім світом і рефлексія над побаченим є основним шляхом оволодіння знаннями. Він притримувався тієї ж думки що і Монтень, що викладати потрібно так, щоб зацікавити свого вихованця, пов'язуючи навчання з розвагами та спортом. "Недостаточно закалять душу ребенка; столь же необходимо закалять и его тело" [*Монтень Мишель*. Опыты: Судьбы и нравы / пер. с фр. А. Бобовича, Н. Рыковой. – СПб. : Азбука, 2012. – С. 40].

Не дивлячись на значну стилістичну розбіжність праць Монтеня та Рабле в них прослідковуються паралелі та взаємодоповнення. Завдяки чому можна зробити висновок, що у "Дослідах" Монтеня подані основні постулати концепції правильного виховання, а у романі Рабле застосування цих постулатів на практиці. Так Монтень вважає, що кращим наставником буде "человек, скорее с ясной, чем с напичканной науками головой", адже "добрые нравы и ум предпочтительнее глупой учености". Рабле ефективно демонструє розбіжності педагогічних підходів двох типів: наставництво схоластів та богословів сорбонського типу, у яких спочатку навчався головний герой його роману та навчання у вчителів – гуманістів. Марність повчань перших проявляється в таких рядках: "магистр так хорошо сумел преподать ему азбуку, что тот выучил

ее наизусть в обратном порядке, для чего потребовалось пять лет и три месяца". Наставники, що прийшли на зміну схоластам звернувшись до античного типу виховання, розкрили його потенціал та розгорнули на ґрунті конкретних історичних умов Відродження. З елліністичної спадщини запозичили не лише забуту традицію виховання фізично та естетично розвиненої людини, здатної на самостійні і корисні для суспільства дії, але й систему освіти. "Следует ознакомить его (вихованця – О. А.) с основами логики, физики, геометрии и риторики" – пише Монтень, а Рабле демонструє як саме потрібно застосовувати античну систему навчання, поєднавши з наочністю знань.

М. Ю. Бакаєв, студ., КНУТШ, Київ
nickbakaev@gmail.com

РЕКОНСТРУКЦІЯ КАРТИНИ СВІТУ НЕОПЛАТОНІЗМУ

Картина світу завжди мала фундаментальне значення для існування і розвитку людської культури, де вона слугує подобою мапи, що визначає стан справ і можливі дії. Картини світу можуть бути загальними (служать всьому людству) і конкретними (служать окремим його групам, є розвитком або запереченням панівної загальної картини). Предметом нашої роботи є конкретна картина світу, яка слугувала неоплатонічній доктрині. Її точкою відліку є людська Ойкумена (геоцентризм), граничний максимум – Єдине, граничний мінімум – Інобуття. В реконструкції картини ми застосували "Першооснови теології" Прокла Діадоха, а також птолемеївську картину світу.

Яскраво проявлений в картині перехідний характер. З одного боку, заперечується традиційна антична інтерпретація богів: атрибутами справжніх богів стають благість та розумність, а не свавілля та бешкетство. Крім цього, працює концепція благої першопричини – Єдиного (хоча й вона поки безособистісна). Все це робить неоплатонізм ближчим до монотеїзму Середніх віків, ніж до стародавнього язичництва. Але з іншого боку, ще немає чіткого поділу Космосу і Абсолюту. Космос і Абсолют (Тріада) взаємодіють й взаємопроникають. Таким чином, розгляд Космосу в цій картині може перейти до Абсолюту, так і космологія – до теології та метафізики. Але більше того, Космос і Абсолют – одне ціле, адже все обіймає Єдине (панентеїзм).

Фундаментальним для картини є поділ всього на монади і генади. Монада – одиниця, початок ряду. Генади – одиниці, весь наступний ряд. Кожен ряд сущого має свою монаду й генади. Монада будь-якого ряду буде генадою більш високого ряду. Це дійсно доти, поки справа не дійде до найперших монад, що забезпечують існування як таке. Цими монадами є абсолютна блага та непізнавана сама-по-собі Тріада Єдиного, Уму та Душі. Єдине – це суще, передвічна монада. Ум – це вічність, розумова монада. Душа – це саморух, чутлива монада. Єдине підпорядко-

вує й породжує Розум, Розум – Душу, Душа – все інше (Інобуття). Душа розумова по причетності до Уму, і вся Тріада єдина, оскільки Розум та Душа єдині за причетністю до Єдиного.

Все, що не є Тріадою, є Інобуттям. Пояснити природу Інобуття можна через вираз Парменіда "буття є, небуття немає". Виходячи з нього, існує буття, що включає Тріаду як абсолютне буття і все, що причетне їй. Небуття, тобто абсолютно злого й антагоністичного благій Тріаді початку, не існує. Інобуття можна назвати відносним буттям, як і відносним небуттям. Буттям воно є (існує) за причетністю до Тріади, небуттям (не існує) – бо множинне та не є Тріадою. Інобуття можна назвати прихованою частиною Тріади, яка відчужена від неї самої, але при цьому не втрачає зв'язок з нею. Тріада взаємодіє з Інобуттям, виливаючись в нього. Можна сказати, що таким чином Тріада "рятує" його, роблячи причетною собі, подібною до себе. Вплив Тріади розумно розрізняє множину Інобуття, неосмислене робить осмисленим, а Хаос – Космосом.

Космос – це організована та розрізнена матерія, яка побудована згідно з монадами Тріади й Інобуттям у множині генад. Так, Єдине породжує одиничності (генади у вузькому значенні, сутності, принципи), Ум – уми, Душа – душі, Інобуття – тіла. Генади розподілені в Космосі згідно з статусом: більш первинні будуть більш загальними. Крім цього, кожен з видів генад утворює свою область, свій світ (космос) в Космосі. Так, областю одиничностей (сутностей) є весь Космос в цілому, оскільки весь Космос сущий та існуючий. Областю умів (ідей) можна назвати інтелектуальний світ, який вічний і нерухомий згідно з Умом. Областю душ – душевний світ, який вічний та саморухомий згідно з Душею. Областю тіл (речей) – матеріальний (стихійний) світ, який рухомий, смертний і недійсний згідно з Інобуттям. У птолемеївській картині першому світу відповідає небесна твердь, другому – сім планет, третьому – сфери стихій. Це те, що над нами й поруч з нами. Якщо продовжувати картину до того, що під нами (умовно, Гадес), ми будемо все більше дробити суще, доходячи до самих частковостей. Власне, це "падіння" триватиме до нескінченного, все більш і більш ототожнюючись до першоматерії, тобто до Хаосу. Питання розміщення цих світів – питання масштабу, а не місця. Так, інтелектуальний світ включає всі наступні світи, але жоден із наступних світів не може повністю включати весь інтелектуальний світ, оскільки кожен з них буде більш частковим за світ умів.

Як ми помітили, таке розрізнення Космосу Тріадою є "порятунком" Інобуття. Тріада, виливаючи або емануючи у світ, божественним світлом робить Інобуття подібним собі. Таким чином Тріада бореться з інаковістю, намагаючись повернути собі відчужену частину себе. Виливаючи себе, Тріада "падає" і, можна сказати, дає про себе знати незнаючому Тріаду Інобуттю. Всяка же річ з Інобуття за цим знанням "рятується", сходить до Тріади. Тобто можливі два процеси: рух згори вниз, емансація, перетворення загального в часткове; рух знизу нагору, сходження, перетворення часткового в загальне.

Часу в цій картині нема, оскільки останнє означає зміни, а зміни є ілюзією множини, бо чим більше щось є загальним, тим менше йому властиво змінюватися. Це означає, що загальним речам властива постійність або вічність, в той час як частковим – рух, смерть та час. Час як такий виникає з дроблення вічності. Вперше час виникає на рівні душ, де він циклічний: душі виходять з себе і повертаються назад. На рівні тіл воно спіральне: тіло виходить із себе (змінюється), але вернутись назад не може (робить спіралі). Коли ж усі тіла пройдуть усі можливі положення через кінцевий період часу, то цикл замкнеться й усе почнеться з початку. Далі, залежно від близькості до Хаосу, вічність буде все більше дробитися, але все ж у кінцевому рахунку і там закриються цикли. Таким чином, час є ілюзією, якщо розглядати його з позиції істинного буття – Єдиного. І тільки з позиції матеріальності все буде в русі, а рух буде повторюватись абсолютно так само нескінченну кількість разів.

Ми визначили граничним мінімумом Інобуття. Але можна сказати, що Інобуття, примножуючи себе в "падінні", намагається наблизитися до початкової простоти, до Єдиного. Якщо так, то абсолютно граничним мінімумом теж буде Єдине. Все в цій картині охоплює Єдине, а вся множина є Його ілюзією.

Ю. В. Василенко, асп., КНУТШ, Київ
sati.1@list.ru

ЗВУЧАННЯ СВІТЛА В ТРАДИЦІЇ ІСИХАЗМУ, АБО ЧИ МОЖЛИВІ ВІДТІНКИ МОВЧАННЯ

Світло, невпинно проявляється, не зупиняється в жодному "місці" (бо чим є всі "місця", як не "точками перетікання" тих самих вічних світлових енергійних потоків?) Саме ж поняття простору за таких умов перетворюється із "системи матеріальних" точок на точки, крізь які відбувається вихід на іншу сторону, на сторону світлового буття. Якщо такі "властивості" має наше "фізичне" світло, то тим найповніше вони мають виражатися в своєму Первообразі, в Світлі не-тварному, Світлі Самого Божества. Найповніше така світлова метафізика була вираженою в аскетико-містичній східно-християнській традиції, в ісихазмі. Маючи вкоріненість в глибинах монашеської духовності, в якій через чисте споглядання досягається молитовне єднання з Богом, це спрямування "світлового мовчання" стало одним із онтологічних обґрунтувань принципів іконопису, в якому вже понад два тисячоліття висвітлюються істина Боговтілення.

Від найперших християнських подвижників до найяскравішого розквіту ісихазму у вченні св. Григорія Палами, наскрізною проходить сяюча лінія мовчання. Однак мовчання це не є протилежністю слову, а тим більше – Слову. Натомість воно постає як без-мовність, або радше – як без-земномовність. Чому ісихасти із абсолютною беззаперечністю виявляють прямий зв'язок між збереженням такого мовчання та баченням світла як най-

чистішої енергії Божества? Світло на початку було створене Словом, Звуком-Логосом. А значить і на землі побачити це світло, або ж со-творити його (що, по суті, є одним і тим самим) можливо через со-творення в собі звуку істинного, незабрудненого хаосом без-смислових порожнеч. Бо слово істинне вже в самому собі несе впорядкованість, наділяючи небесним ладом все те, на що падає його відлуння. Звук є вібрацією світлових хвиль, а тому кожне *зрушення з істинних коливань хвиль звукових призводить до хибних, без-ладних коливань світла, а значить – і до безладу в світі.* Зв'язок проявляється з кристальною очевидністю.

Натомість тільки там, де серце очищується від мішанини брехливих "словотворень як творень пустки", де всі простори його доріг огортає благість мовчання, тільки в такому серці здатне бути вимовленим істинне слово, Слово Істини. Але промовити його може вже не людина-як-відодокремленість, а Сам Бог-Дух в людському серці. "Людське слово є іконічним образом Слова Божого, в цьому випадку слово преображається в молитовне іконослово…Молитва проникнута синергійністю та боголюдським реалізмом" [*Лепахин Валерий.* Иконология и иконичность // Икона и образ, иконичность и словесность : сб. ст. – М. : Паломник, 2007. – С. 147]. І там, де промовляється це Слово, Світло творить істинні образи, утворюючи з хаосу світових полотен вираження-явлення небесних ідей-логосів. В цьому сенсі показовим є той факт, що саме ісихастські прояви на Русі стали підґрунтям для творення воістину дивовижжя в іконописі. На іконах та фресках трьох найславетніших майстрів іконопису як справжньої "метафізики світла", Феофана Грека, Андрія Рубльова та Діонісія, розкривається в усій своїй багатогранності незбагненна глибина реальності-зітканої-зі-світла, і всі явлення її закликають душу до злету в ті понадвимірні виміри, в яких витоки свої беруть істинна Краса та істинний Смисл. Однак слід не забувати про глибинну особливість у досягненні такого бачення: "Споглядання істинне приходить з височин просто, тихо. Споглядання духовне є не тим самим, що споглядання відсторонене, інтелектуальне: воно якісно інакше, воно є світло життя, що дарується благоволінням Бога, і органічний шлях до нього – не розмірковування, а покаяння" [*Софроний (Сахаров), схиархимандрит.* Преподобный Силуан Афонский. – СТСЛ, 2010. – С. 193]. Тільки по мірі очищення людської душі, в ній можуть зароджуватися спалахи цього істинного життя. Жодні зовнішні спроби проникнити в цю таємниці преображення будуть марними, бо тільки внутрішня невидима робота по переміні серця є ключовою для переходу до переінакшеного спосіб розгортання буття.

Фаворське світло, світло Бога, що преображує дійсність, виступає "головним героєм" на православних іконах, кольори яких в усій своїй багатовимірній глибині являються його відблисками. В цьому сенсі сам колір фактично є живим символом, в сенсі його "функції" зв'язування світу небесного та світу земного. Будучи на перший погляд "явищем" цілком матеріальним, при більш уважному проникненні в його сутність, колір здатен відкрити ту небесну ідею, яка проривається крізь стіни цьо-

го "явища". Відтінки земної дійсності, преломлюючись крізь око спостерігача, можуть виявитися для останнього простим скупчення "матеріальних елементів", деяким хаотичним пилом. Однак це говорить ніяк не про запиленість дійсності, а про віковічні тіні, що володарюють в наших власних серцях. Бо чистота сприйняття світла та його проявів в кольорах світу неможлива без проникнення Божої благодаті в серце. Більше того, "ця благодать проявляється в нас як невимовне Світло, що преображує все наше єство, не пригнічуючи, втім, наших природних здатностей, а переносячи їх ніби на інакший рівень. Це – Божественна переміна в людині" [*Архиепископ Василий (Кривошеин).* Святой Григорий Палама – личность и учение// Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословкие труды. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. – С. 349]. Тому істинна переміна розпросторюється в серці як його преображення, оновлення, що забарлює небесними відтінками всі сфери проявів. Зрештою, сама людина як особистість не здійсниться, поки не наповняться всі потаємні закутки її єства світлом Христа. Тільки при мовчанні, що є звільненням серця від боротьби "зловіщих привидів", хвилі світла можуть проливатися безперешкодно, не викривлюючи свою божественну гармонію. І кольори, ці яскраві спалахи небесних озарінь, зможуть постати в усій своїй невимовній красі, як свідчення про Красу.

Інакші форми буття вже є даними у наших вимірах через свої образи-відображення, образи-нагадування, через ікони. Простір не є затиснутим в самого себе; *в кожній його точці – незнищенна можливість до розширення як до вмістимості світла*. Він є завжди більшим за самого себе, коли смиренно стирає свою відокремленість. Втім *ікона як церковний образ має стати закликом до того, аби людина відшукала зрештою свою власну іконічність як відповідність Божому замислу про себе.* Без цього всі зовнішні та внутрішні вектори виявляться марними. Доки не відриються очі душі, ніхто не буде спроможним розгледіти жодну звістку зі "світу ідей", жодне нагадування про красу смислів.

Д. Д. Грабенко, студ., КНУТШ, Київ
darya.grabenko@mail.ru

ІДЕЯ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО ПРО "ВЧЕНЕ НЕЗНАННЯ" ЯК ЗАГОСТРЕНА ФОРМА АПОФАТИКИ ПСЕВДО-ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА

Філософська думка наших днів все частіше звертається до творчої спадщини Миколи Кузанського, оскільки філософія Кузанця – явище унікальне не лише для XV ст., хоча й цілком зрозуміле як закономірний результат розвитку попередньої філософської думки. Микола Кузанський – один з найбільших філософів епохи Відродження, чиї роботи несуть в собі певне новаторство. Він народився в німецькому місті Куза у Південній Німеччині 1401 року. Філософ-неоплатонік, кардинал Римсь-

кої католицької церкви, визначний німецький мислитель XV століття, теолог, учений-енциклопедист, математик і церковно-політичний діяч. Філософські інтереси Кузанця були надзвичайно різноманітні й різнобічні. У своїх творах він цитує Піфагора, Демокрита, Платона, Аристотеля, Прокла та Боеція – філософів, які вплинули на його гуманістичну орієнтацію; посилається на Тому Аквінського і запозичує у нього окремі формулювання, хоча його вчення частково й суперечить вченню Томи, та на містичні вчення, які тією чи іншою мірою можна назвати єретичними, в першу чергу, це вчення Псевдо-Діонісія і Мейстера Екхарта.

Для нас важливо те, що думка Псевдо-Діонісія послугувала одним з головних імпульсів богословського і філософського мислення Кузанця. Ідея "вченого незнання" набуває у Діонісія характер парадигми теологічного мислення. Псевдо-Діонісій Ареопагіт виходив з доктрини безумовної невизначеності і невимовності Бога, можливості богопізнання лише за допомогою сходин аналогій. Апофатична (негативна) теологія спрямована на те, щоб виразити сутність Бога шляхом заперечення всіх можливих визначень як несумірних з його природою. Бог постає як принципово невимовне. Цим апофатика відрізняється від катафатики, яка приземлює божественне, бо надає йому конкретних характеристики. У дусі апофатичної традиції, обґрунтованої у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Бог не може бути представлений ані в образі, не може бути іменований жодним іменем, оскільки Він глибше і вище за усі можливі визначення.

Микола Кузанський вважав "вчене незнання" Діонісія за єдине прийнятне рішення, за єдиний спосіб наблизитися до божественного, – чому і присвячена його знаменита праця "Про вчене незнання" ("De docta ignorantia"). Кузанець продовжує і розвиває вчення Діонісія, кажучи: "Бог несказанний і такий через те, що нескінченно вище за усе іменоване. Зважаючи на безперечну істинність цього, ми ближче до істини, коли висловлюємося про Бога через відстороненість і заперечення, подібно великому Діонісію, який стверджував, що Бог не є ані істина, ані розум, ані світло, ані взагалі щось, що можна висловити" [*Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 93]. Кузанец наполягає, що "заперечення в теології є істинними, а твердження недостатніми" [Там само. – С. 94]. Точність ж істини "незбагненно світить у темряві нашого незнання" [Там само. – С. 95]. У згаданій праці Кузанця містяться основні ідеї його вчення: ідея взаємозв'язку всіх природних явищ, ідея збігу протилежностей, вчення про людину як мікрокосм. Як пише Ернст Касірер, 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].

Філософські інтереси Миколи Кузанського концентруються навколо двох основних проблем: по-перше, відносин Бога до світу і, по-друге, пізнання, і в цьому зв'язку – богопізнання. Для Кузанця пізнання Бога – пізнання особливе, що здійснюється поза будь-якою думкою і поняттям.

Пізнавальну діяльність Кузанець безпосередньо пов'язує з діяльністю розуму, причому шлях такого пізнання (або дослідження) ґрунтується на порівнянні і користується способом зіставлень. Але пізнати досконало у такий спосіб Бога, який є нескінченною абсолютною максимальністю й істинною сутністю всіх речей, неможливо. Через те усі мудрі люди єдині в усвідомленні неможливості за допомогою знання осягнути Творця. Оскільки, погоджується Кузанець, лише Бог "розуміє Свою сутність, а наше розуміння відносно Його розуміння виявляється у безсиллі наблизитися до Нього" [*Николай Кузанский.* Об ученом незнании… – С. 72]. Він підкреслює, що Бог "однаково вище і за всяке твердження, і за всяке заперечення" [Там само. – С. 55], – майже буквально повторюючи написане у Діонісія Ареопагіта про Вищу Причину: "до Неї абсолютно не застосовні ані твердження, ані заперечення; вище за всяке ствердження досконала і єдина Причина всього, і вище за всяке заперечення вищість Її" [*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 763].

Вплив творчості Діонісія Ареопагіта на Миколу Кузанського важко переоцінити, адже ні на кого так часто не посилається Кузанець, як на Псевдо-Діонісія. Із творів останнього почерпнуто багато ідей філософії Кузанця, такі, як "вчене незнання", збіг протилежностей, абсолютний і обмежений максимум. У свою чергу, Микола Кузанський мав і має вплив як на неоплатоніків доби Відродження, Нового часу, так і на філософів сьогодення. Його ідеї завжди стимулювали мислення, живили філософську думку у вирішенні вічних і вічно нових питань.

А. І. Дивна, студ., КНУТШ, Київ
stasyadiv@gmail.com

ПОШУК ОСНОВ МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ

Намагаючись пояснити причину дуалістичної природи людини, середньовічний німецький філософ-богослов, містик Майстер Екхарт звертається до вчення св. Ієроніма та "інших вчителів", які вважали, що кожна людина тому вже є людиною, бо має доброго та злого духа. Так, добрий дух – янгол, спонукає людину через її внутрішній початок до того, що є від Бога – благого, небесного та вічного. Злий дух – біс, навпаки, діючи через зовнішню людину, підбиває та штовхає нас до того, що є від диявола – тимчасового та порочного. Розвиваючи цю думку, містик переходить до розкриття понять, умов та особливостей існування "внутрішньої" та "зовнішньої" людини.

Внутрішня людина, яку Писання називає новою, небесною, юною, другом та людиною високого роду, є найпотаємнішим людини. Адже вона постає інструментом для інтелігібельного пізнання сутності речей, який допоможе їй стати ближче до Бога, поєднатися із ним та пізнати

істину. Це можливо завдяки присутності у душі так званої "жаринки" (scintilla animae) – нестворені, єдиносутньої з Богом вищої сили душі. Як пише німецький філософ В. Віндельбанд: "… Людина в своїй тотожності з Божеством є гносеологічним принципом містицизму. Людина в якості мікротеоса є розкриття усіх таємниць" [*Виндельбанд В.* История Новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. От Возрождения до Канта. – СПб., 1902. – С. 22]. У звичайній людині "жаринка" перебуває у сплячому стані, та завданням кожного індивіда – пробудити її, помістити в центр свого буття і роздмухати її світло через відчудження (центральний принцип вчення Екхарта, який полягає у несприйнятливості всього тварного, відмові від переживань, почуттів, самого себе, поверненні до першостану буття). Так, аби вона стала провідною зіркою для Бога, який шукає людину, щоб, злившись воєдино, побачити і пізнати у ній Себе самого.

Інша – зовнішня людина – за Писанням людина вітха, ворожа, рабська, земна, на фоні внутрішньої постає недосконалою. Це й не дивно, адже вона має відношення до тлінного – плоті, тварного; пізнає світ за допомогою п'яти відчуттів "око, вухо, язик, рука та подібне" [*Майстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. – М. : Наука, 2010. – С. 67]. Зовнішня людина збудлива, неспокійна, занурена у дію. Як пояснює М. Екхарт, якщо уявити людину, як двері, то її "зовнішнє" буде рухомим полотном дверей, що постійно відчиняється і зачиняється; статичні петлі, які тримають це полотно, будуть уособленням людини внутрішньої, яка знаходиться у "нерухомій відчуженості" [Там само. – С. 79]. Екхарт звертає увагу на те, що внутрішній людині варто виділяти душевних сил не більше, аніж стільки, скільки потрібно для підтримки п'яти відчуттів. Ті ж люди, які не притримуються такого правила і обмежують свою витрату душевних сил лише зовнішньою людиною, нічого не знають про людину внутрішню, а тому не можуть звернути свій погляд в середину себе і відтак пізнати Бога в "Його власному смаку і в Його власній основі" [Там само. – С. 120].

Однак Екхарт не обмежує концепцію виключно антонімією "зовнішнього" та "внутрішнього". В процесі герменевтичного тлумачення він поступово поєднує їх, відмічаючи те, що таке співпадіння є найкращим для співробітництва з Богом. Хоча й досягти його зможе лише та людина, яка вже має містичний досвід. Майстер пише: "Для досвідчених людей зовнішні форми прояву не є чимось зовнішнім, адже усі речі володіють для внутрішньо зверненої людини сокровенним способом Божественного (буття)" [Там само. – С. 31]. Тим не менш, доторкнутися до цієї єдності можна і в таїнстві Євхаристії, під час якої внутрішні сили поєднуються з "силами речовинної присутності Тіла нашого Господу" [Там само. – С. 28].

Антропологічна концепція батька німецької містики Майстра Екхарта знайшла багатьох послідовників. Зокрема її розвивали учні Екхарта – Іоханн Таулер та "серце" містичної практики Генріх Сузо; зацікавила вона і деяких мислителів XX ст. – М. Гайдеггера ("відчуженість від ре-

чей"), М. Шелера (протиставлення "Я (das Ich)" та плоті), російського філософа М. О. Бердяєва (концепція "Боголюдини") та ін. Однак ідея дуалізму людини була притамана й містикам та теософам, які не були знайомі зі спадщиною Екхарта. Наприклад, шведському філософу Нового часу Еммануїлу Сведенборгу (1688–1772). Вважається, що свої знання він отримав "одразу, звідки-небудь зовні" і "намагався навіть не писати нічого, чого не показував йому Бог" [Переписка 1900–1902-х гг. между А. В. Ельчаниновым и П. А. Флоренским // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2010. – № 3 (31). – С. 95].

Сведенборг, подібно до Екхарта, та інших містиків також вбачає у людині внутрішній та зовнішній початки: "В кожній людині є людина внутрішня і людина зовнішня. Внутрішня є та, яка називається духовною людиною, а зовнішня та, яка називається природною" [*Зигстедт О.* Эмануэль Сведенборг. Жизнь и труды // Эмануэль Сведенборг. Избранное / Э. Сведенборг ; пер. В. В. Малявина и др. – М. : ООО "Издательство Астрель" : ООО "Издательство АСТ", 2003. – С. 742]. Додатково містик вводить ще й етичний вектор людської природи, наполягаючи на різності характерів існування внутрішньої та зовнішньої людини у добрих та злих людей. Сведенборг пише: "У добрих внутрішнє знаходиться на небі і в світлі Його, а зовнішнє – в світі і Його світлі… У злих же, як внутрішнє, так і зовнішнє знаходиться в світі і Його світлі, тому вони нічого не бачать з світла неба, але тільки з світла світу, який вони називають світлом природи. Тому небесне для них знаходиться в темряві, а те, що належить світу – у світлі" [Там само. – С. 709]. З цього шведський містик робить висновок, що у добрих людей є внутрішня і зовнішня людина, а у злих – немає внутрішньої людини, а наявна лише зовнішня. Нагадаємо, що у Екхарта кожна людина без виключення утримує в собі обидві складові, однак внутрішня "жаринка" може перебувати у "сплячому" стані.

Досліджуючи дуалізм в антропологічних концепціях мислителей різних епох, мимоволі виникає питання, чому, не зважаючи на розвиток філософського та психологічного знання, наявність різних концепцій, теорій, людину переважно продовжують розглядати як істоту дуалістичну? Влучну відповідь на це питання дає дослідниця містицизму Евелін Андерхілл: "Ми – двоїсті істоти: наше життя рухається одразу в двох сферах – природній та духовній. Ключ до розгадки людини – у тому факті, що вона є "точка перетину різних сфер Реальності" [*Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования духовного сознания человека [Електронний ресурс] // PSYLIB. Самопознание и саморазвитие. – Режим доступу : http://psylib.kiev.ua]. Отже, людина – є унікальним створінням, яке має привілегійований доступ до іманентного та трансцендентного, до земного та небесного. Можливо, основою містицизму і є свобода у виборі шляху пізнання людиною (особливе відчуття, бачення таємниці), цей шлях завжди буде непередбачуваним та особистісним, де Екхартова "жаринка" буде відігравати головну роль.

О. О. Дудкіна, асп., НУХТ, Київ
busetko@gmail.com

ФІЛОСОФУВАННЯ ПЛАТОНА ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

"Людина – не більше ніж вузол взаємин"
Антуан Де Сент Екзюпері

Від того, що саме ми залишимо по собі, інколи залежить не тільки майбутнє членів нашої родини чи друзів, а й доля всього суспільства в цілому. Культурна спадщина, успадкована людством від попередніх поколінь, неодмінно дає результат і відтворюється у майбутній духовній і матеріальній діяльності.

Ім'я Платона (428–347 до н. е.). – найвидатнішого учня, послідовника і систематизатора поглядів Сократа в античній філософії, "викарбовано" у більшості підручників з філософії, як людини, яка залишила невід'ємний слід у культурній спадщині всього людства. У 385 р. до н. е. він заснував в Афінах "Академію" – філософську школу, яка існувала до 629 р. н. е. (школа отримала назву "Академія", оскільки знаходилась у гаю, присвяченому античному герою Академу). Майже всі твори Платона збереглися повністю: один монолог "Апологія Сократа", 34 діалоги та 13 листів. Більшість з них написані в художньо-діалогічній формі. Головна дійова особа – Сократ. У цих творах міститься чимало міфів. Використовував їх Платон свідомо, заради популяризації своєї концепції і для посилення художності свого вчення. Такі зусилля не могли не проявити вплив на формування філософування наступних поколінь. Вчення Платона – система об'єктивного ідеалізму. До неї входять онтологія (вчення про буття), теологія (вчення про бога), космологія (вчення про світ), космогонія (вчення про походження світу), психологія (вчення про душу), гносеологія (вчення про пізнання), етика (вчення про моральність) і соціологія (вчення про суспільство). Всі елементи цієї системи – єдине ціле, скріплене оригінальним вченням про ідеї. Відповідно до вчення Платона про державу, людина повинна, не боячись ні відторгнення, ні самотності, зробити над собою моральне зусилля для того, щоб перейти до вищого, проясненого буття. Ця аналогія стає тим більше цікавою, коли додати, що Платон слідом за орфіками і Піфагором приймає ідею перевтілення душ – метемпсихоз. Платон говорить про анамнезис – пригадування попереднього життя і робить його центральним поняттям своєї теорії пізнання. При цьому є істотна відмінність від індуїстської і буддійської концепції перевтілення. Відповідно Платону, до входження у світ втілень душа перебуває безпосередньо у світі ідей. Саме тому самозаглиблення – це необхідна умова розуміння сутності світу. Людина, що пізнала глибини себе, може прийти до розуміння виходу за межі світу речей, у якому вона ув'язнена як у Печері. Таким чином, пізнання і самопізнання є передумовами звільнення і просвітління. Якщо

після смерті посередня людина одержує нове втілення, то шляхетний і мудрий іде в царство ідей. Саме піднесення людини до світу вічних ідей наповнює смислом всі інші сторони платонівського вчення про людину – ідею андрогінізму, що виражає злиття чоловічого і жіночого в новій, більш високій якості, ідею співвідношення людського і божественного начал у світі, ідею безсмертя індивідуальності. Тільки прилучення до світу ідей робить людину людиною. Ця ідеалістична спрямованість вчення Платона набула всебічного розвитку в античній і наступній західній філософії. Платонізм, традиція філософствування в дусі Платона, починається ще при його житті у філософській школі Платона – Академії і продовжується в так званому середньому платонізмі, неоплатонізмі, гностицизмі, пронизує все Середньовіччя, епоху Відродження і доходить до нашого часу.

В середньовічній схоластиці спочатку неподільно панував платонізм, на позиціях якого стояв Августин, і ареопагітики. Саме на основі платонізму (неоплатонізму, августиніанства, аріопагітиків) схоласти розкривали систему християнського світогляду. Найбільш відомими схоластами напрямку платонізму були Ансельм Кентерберійський (1033–1109), автор онтологічного доказу існування Бога, і Бонавентура (Іоанн Феданца), якого католицька церква проголосила богословом серафімічеським (theologus serafimicae). Потяг релігійної думки до платонізму, або неоплатонізму, був природним. Адже як не побачити глибокої релігійної натхненності самого Платона? Як не вбачати в його богові, який не обманює і не помиляється, в його богові, який сам є трансцендентне Благо, або Деміург, який чинить воістину тільки благо, як не побачити в цьому платонівському богові пряму аналогію бога біблійних релігій? Чи можна знайти в диспутах і писаннях середньовічних філософів більш блискучий доказ появлення істинно християнської, або ісламської, душі, ніж Благо Платона? Св. Августина призвело до бога читання платонівських книг. Він сам оповідає, що саме з цих книг його бентежна, розтривожена душа, вражена видовищем панування в світі зла, зрозуміла, що є тільки один бог, а не два – бог блага і бог зла. Саме платоніки утвердили св. Августина в думці про те, що бог є діюче Благо, невичерпне джерело досконалості і краси. Бог платоніків, згідно св. Августину, тотожний богу християнської релігії. Бог платоніків – це благо, до якого завжди було спрямовано, не усвідомлюючи цього, стривожене серце Августина, благо душі, єдине, вічне і незмінне благо, яке одне заслуговує того, щоб слідувати йому.

"Що є все те, що не є вічним?", – запитував св. Августин. Відлуння його слів відтепер і надалі не змовкне на Заході. П'ятнадцять століть потому інший мислитель, запеклий противник біблійної ортодоксії Б. Спіноза, буде говорити ще про бога як про єдине благо, володіння яким переповнює душу величчю і непорушним добром.

Душа – ось найголовніше слово платоніків і, в кінцевому рахунку, осередок платонівської філософії. Середньовічний платонік зачарований своєю душею, фактом володіння нею, або, точніше, тим фактом, що в нього є душа. Коли середньовічний платонік, дотримуючись завіту

Сократа, прагне пізнати себе, він прагне пізнати свою душу. Саме в пізнанні своєї душі він знаходить блаженство. Для середньовічного платоніка душа є щось настільки піднесене, невивчене, що між нею і всім іншим в світі немає нічого спільного. більш загальної міри. Тому не до світу і його пізнання, а до душі має звернутися філософ, адже саме у глибинах душі знаходиться істина. Звернись знову до своєї душі, повернися в її глибини – такий рецепт Августина. В XI ст. майже такі слова вийдуть з-під пера св. Ансельма, а ще двома століттями пізніше їх переповість св. Бонавентура.

Істина знаходиться в глибинах душі – про це ми дізнаємося з вчення Платона. Але для середньовічного платоніка істина – це сам бог. Вічна істина і витік будь-якої істини, сонце і світло світу – це ще один текст, ще один платонівський образ, який постійно відтворюється в середньовічній філософії і який дозволяє безперечно виявити розум і натхнення Платона.

М. А. Загурская, студ., ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
marijaasham@rambler.ru

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПОЛИТИКА В РАБОТЕ ПЛАТОНА "ПОЛИТИК"

Сегодня каждый человек планеты Земля имеет своё представление о человеке – политике, будь то предводитель племени или президент государства. Образ политика "в идеале" предлагает Платон в работе "Политик". И хотя диалог относится к IV в. до н. э., довольно интересно знать: каким же идеал политика являлся в Античности, а каким – сегодня. Итак, Политика (др.-греч. Πολιτική) в переводе – "государственная деятельность", следовательно, политик – это государственный деятель. Участники диалога Платона хотят понять, кто и что есть политик. Они хотят определить, кто может называться политиком и каждый ли человек может быть политиком. Политик у Платона, во-первых, это человек, обладающий знанием. Политик (Царь) владеет особым искусством (знанием) – искусством править, и здесь Платон отмечает: "… ясно одно: руки и даже всё тело какого угодно царя не имеют такого значения в деле управления, как разум и прочие душевные силы" [*Платон.* Диалоги: Политик]. Участники диалога, разделяя знание, в итоге решают: государственное искусство состоит в попечении о людях. Однако, попечительское искусство Платон предлагает разделять на насильственное (т. е. тираническое) и мягкое (т. е. политическое), и если человек – попечитель использует мягкое (т. е. политическое) попечение, то может претендовать называться политиком. К политику не относятся: 1. Рабское сословие; 2. Свободные люди, добровольно примыкающие к рабам; 3. Люди, оказывающие услуги власти; 4. Жрецы; 5. Цари по жребию; 6. Софисты.

В "Политике" обсуждается наилучшая форма правления из трёх форм: 1. Монархия (Тирания/Царская власть); 2. Правление немногих (Аристократия/Олигархия); 3. Демократия. По мнению Платона, при

соблюдении законов лучшее из трёх форм – это монархия; при НЕ соблюдении законов лучшее из трёх форм – это демократия. Но лучше всех для политика является форма правления, находящаяся над всеми и эту форму "следует, как бога от людей, отличать от всех прочих видов правления" [*Платон*. Диалоги: Политика].

Политик у Платона не зависит от законов. Законы изменяются в течение жизненных ситуаций. Т. е. законы, конечно же, должны соблюдаться всеми людьми, но политик, как ЧЕЛОВЕК НАД ЛЮДЬМИ, имеет возможность не следовать законам, если это нужно для пользы государства. Как пример Платон показывает врача. Врач всегда делает всё для здоровья человека, хотя методы лечения могут быть и приемлемыми, и неприемлемыми, но они должны приносить только пользу. Так и политик может делать всё для здоровья государства, и, например, как бы нам это не казалось гуманно или негуманно, увеличивать или уменьшать население государства, но "до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости" – это правильно. Исходя из этого, можно понять: политик, дабы совершать дела "на основе знания и справедливости" и обходить законы, должен обладать разумом и прекрасными познаниями, иначе это уже не политик, а тиран.

Участники диалога считают, что нужно отделить от политики три искусства: Ораторское, Военное, Правовое. Хотя эти искусства и связаны с политикой, они находятся в подчинении у политики: "То искусство, которое действительно является царским, не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия; ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время, и все прочие искусства должны исполнять его повеления" [*Платон*. Диалоги: Политика]. Т. е. политик – это человек, который руководит всеми отраслями – искусствами в государстве, соответственно, одно из качеств политика – это умение распределить обязанности между всеми подчинёнными.

Есть две части добродетели, на которых в "Политике" обращается особенное внимание – это мужественность и рассудительность. Мужественность – это активное / Рассудительность – это пассивное; Мужественность – это агрессивное / Рассудительность – это спокойное; Мужественность – это быстрое / Рассудительность – это медленное. Из этого следует, что данные части противоположны друг другу, но политик должен иметь в себе и мужественность, и рассудительность, иначе существенное преобладание одного из них может привести к краху государства: "Если где-нибудь есть нужда в одном правителе, надо избрать такого распорядителя, чтобы он имел оба указанных качества; там же, где требуется много правителей, надо смешивать их между собой в равных количествах, ведь в высшей степени мягкому, справедливому и спасительному нраву благоразумных правителей недостаёт резкости, своего рода острой и действенной дерзновенности" [*Платон*. Диалоги: Политика].

Подводя итоги, участники диалога "Политик" определяют ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО КАК ЦАРСТВЕННОЕ ПЛЕТЕНИЕ. Политик целью должен ставить "сплетение" Мужественности и Рассудительности воедино. Мужественные люди должны "сплетаться" с рассудительными. Рассудительные должны "сплетаться" с мужественными. Это "сплетение" может происходить на различных уровнях – и в семье, и в дружбе, и в государственной службе. И только так и тогда в государстве возможно здоровое и гармоничное общество.

Интересное мнение есть в диалоге о "нынешних" политиках, которые по своей природе, образованию и воспитанию, напоминают скорее подвластных, нежели властителей. "Нынешние" они сегодня и в Украине. В XXI в., конечно же, более усовершенствованные представления об образе идеального политика. Но тем не менее за 24 года независимости в нашем государстве эти представления так и не определили себя в достойном человеке!

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

УПОСТАСІС ЛЮДИНИ ЯК ПАРАДОКС ІЄРАРХІЇ (ЗА ДІОНІСІЄМ АРЕОПАГІТОМ)

За Біблією, перед людиною постає декілька шляхів пізнання Бога, і один із них – через дослідження світобудови, світочину, у процесі якого вона осягає і саму себе (звісно, за умови проходження через ablatione та κάθαρσις). Прерогатива обрання такого шляху полягає в тому, що становище людини у цьому світі є принципово унікальним: вона фактично є осердям світу, розташовуючись чітко посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи. За словами отців Церкви (наприклад, Григорія Палами та Діонісія Ареопагіта), вона охоплює своїм єством і "заломлює" у собі два виміри буття – трансцендентний та поцейбічний, "небесне і земне". Така здатність людини має своїм підґрунтям деякі притаманні їй невідчужувані характеристики, які й допомагають особистості у пізнанні світу сходити до Бога. Афінський мислитель Діонісій Ареопагіт пише про них наступним чином: "Коли якась із інтелектуальних (νοερῶν) та раціональних (λογικῶν) істот понад усе прагне до єдності з Нею [Божественною Утаємниченістю – К. Б.] і лине до Її божественних осяянь, то по мірі сил удостоюється, якщо так можна сказати, богоподібності і божественної омонімії" [DN XII 3]. Тут Діонісій спеціально виділяє два терміни на позначення розумності людської істоти – νοερῶν (від νοερός) та λογικῶν (від λογικός). Νοερός – 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. Λογικός походить від широковідомого давньогрецького терміну λογός**.** Проте не тільки людина має ці характерис-

тики, янголів Діонісій також називає νόος'ами і пише, що їм властиво бути λογικός. Постає досить логічне питання: людина – це просто недосконала варіація янгольської природи в схематиці розгортання світової ієрархії чи вона все-таки має особливий статус?

Святі отці перших століть (насамперед ті, які зазнали впливу Corpus Areopagiticum) відповідали на це наступним чином: людину від янголів відрізняє те, що вона існує за образом втілення; її чисто "духовне" (той самий λογικός) втілюється і пронизує всю природу своїми "животворчими" енергіями. А оскільки цей процес співпадає зі спогляданням втілення божественної краси у світі, а по тому і сходженням від цієї матеріальної краси до небесних сутностей, то Ареопагіт пише: "Як нерукотворний благонаслідувальний образ боговидної доброчесності, той, хто споглядає цю мисленнєву та благоуханну красу, створює себе за подобою її і спонукає до найдовершенішого наслідування" [EH IV 3].

В цьому акті безпосередню роль відіграють янголи – вісники між Богом та людиною (з давньогрецької: ἄγγελος, вісник / посланець). Хоча саме буття надано людині безпосередньо Богом, всяке благо, краса, життя, мудрість, істина, вся духовна міць разом із очікуваною можливістю спасіння надаються їй через янголів. Діонісій іде ще далі, говорячи, що велич і малість, тотожність і відмінність, подоба і неподоба, рух та спокій мають свої витоки в Бозі [див. докладніше: DN IV 9], однак "доходять" до нас через посередників – вісників та посланців Божих. В той же час янгола святі отці називають "другим" світлом, чистим відображенням, бо він є провісником і служителем духовних цінностей. Як пише американський дослідник СА Ерік Перл: "Hence human souls, by unification and interiority, can become intellects equal to the angels, and like them united to their intellectual acts and to their objects" [*Perl E. D.* Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl. p. cm. – University of New York Press, Albany, NY, 2007. – P. 91. – (SUNY series in ancient Greek philosophy)]. Людині, образу Творця, надана здатність здобути ці цінності з матерії цього світу і крок за кроком наближатись до святості, самій стаючи її джерелом: людина не відображає світло, але стає світлом (на цьому наголошують як Григорій Ніський, так і Григорій Палама), стає духовною цінністю, і саме тому янголи служать їй. Тут варто зробити акцент на тому, що на історичну долю людини визначальний вплив справляє її першопочаткове призначення: "Людина – це творіння, яке отримало наказ стати богом" [PG. 36, 560 A.]. З огляду на це, необхідно відкинути будь-яке субстанційне розуміння образу: він не закладений в нас, як частина єства, а вся сукупність людського єства створена, виліплена "за образом і подобою Божою". Основним виразом образу є саме ієрархічна структура людини з її духовним життям як осердям. Саме ця сконцентрованість на центрі, цей пріоритет життя духу обумовлює вроджене прагнення до духовного, до Абсолюту. Для того, аби глибше зрозуміти внутрішню ієрархічну структуру людини, ми повертаємось до вже запропонованої тези: через дослідження світо-

будови, світочину людина осягає і саму себе, а отже необхідно розглянути принцип ієрархії світу.

Діонісій Ареопагіт називає ієрархію "священною організацією" розумного світу: "Ієрархія, на мою думку, є священний чин, знання та діяльність, яка по можливості, уподібнюється Божественній красі, і при осяянні, яке зливається на неї згори, спрямовується до можливого Богоуподібнення" [EH III 1]. Варто відзначити, що власне сам термін Ιεραρχία (від давньогрецьких термінів "священний" (ἱερός) та "початок" / "основа" / "влада" (ἀρχή)) – "священноначаліє", введений у християнське богослів'я Діонісієм Ареопагітом. Хоча ця ієрархія охоплює увесь світ, вона має дві основні "складові": це ангельська ієрархія (або небесна) та людська ієрархія (або ж церковна). Принцип янгольської ієрархії уявляється досить логічним: один янгольський порядок абсолютно не схожий на інший; ці порядки влаштовані так, що вищий може "осягати" нижчі, але нижчі не можуть вмістити знання вищих: "В усякому священному порядку вищі чини володіють осяяннями та силами також і нижчих, але останні не причетні до того, що належить тим, хто їх перевершує" [CH V 1]. Крім того, у вищих порядках єдність завжди міцніша, ніж у нижчих. В результаті, вищі чини можуть повідомляти єдність нижчим, тоді як нижчі не можуть цього зробити по відношенню до вищих. Така логіка побудови ієрархії має досить багато сучасних відповідників: від "метамов" у філософії мови та лінгвістиці (тоді янгольські ієрархії можна помислити як сукупність "метамов", кожна з яких може осягати "мову" нижчого порядку, однак неспроможна на те, що вище від неї) до теореми Гьоделя в її застосуванні в осягненні різноманітних логічних теоретизувань щодо універсуму. Що стосується Гьоделя, то тут аналогія є найбільш близькою: в будь-якій системі (відпочатково це стосувалося математичних систем) істинність сформульованих в ній тверджень не може бути доведена в її ж межах, – необхідний вихід у систему більш високого порядку.

Така побудова ієрархії викликає досить виважене запитання: як може людина "за допомогою небачення і незнання бачити та розуміти те, що вище споглядання і знання" [MT II], якщо вона "відділена" від Бога такою кількістю посередницьких ангельських чинів? Теоретично, чим більше між людиною і Богом чинів, які передають одне одному божественне осяяння та, відповідно, знання в міру можливостей кожного, тим менше світла доходитиме до людини і тим далі вона буде знаходитись від істинного знання про Бога. В якості особистості людська істота намагається перевершити природу і не має тих обмежень, які властиві іншому творінню, – вона якісно та онтологічно відрізняється від оточуючого світу. Людину не можна назвати "природною" реальністю, оскільки вона не відповідає загальним принципам, зокрема й "теоремі Гьоделя" у її застосуванні щодо ангельських чинів: людська особистість здатна осягати як те, що знаходиться вище неї, так і ціле загалом; здатна "досягати у міру можливостей надсутнісного світла, у якому всі межі всіх умів у вищій мірі невимовно передіснують(…)" [DN I 4]. Такий привілейований

стан людини відмічав і Іоан Золотоуст: "Люди називаються синами Божими, янгол же ніколи" [MPGr. 54, col. 187], оскільки саме "людину, яка була нижчою за каміння, Христос поставив вище за янголів, архангелів, престолів, та господств. (…) Людське тіло підіймається, твориться нетлінним, сходить на небеса, сподоблюється безсмертя, оселяється разом із янголами" [MPGr. 62, col. 332]. Не важко здогадатись, що тут ідеться про наслідки втілення Сина Божого, яке може пролити світло на природу людської упóстασις як ніщо інше. Друга Іпостась Святої Трійці разом із втіленням набула "неприродного" особистісного відношення з усім існуючим: Син Божий зберігає трансцендентну свободу, яка є незнаною для поцейбічного світу, але – всередині тих обмежень, які є притаманними для існування людини. Іпостасне відношення Слова до створеного світу мало місце "відпочатку", але в акті втілення воно стало більш глибоким та безпосереднім, – "(…) Особливо ж як Людинолюбне, оскільки Воно (Богоначаліє – К. Б.) воістину і повністю однією зі Своїх Іпостасей долучилось до нашої природи, тим самим призвавши до Себе і наблизивши людську віддаленість, з якої і був невимовно породжений єдиний Ісус, і таким чином протяжність часу сприйняв Вічний, і всередині нашої природи опинився Той, Хто надсутнісно перевершив будь-який порядок всякої природи, зберігаючи вмістилище Своїх властивостей незмінним та незлитним" [DN I 4].

З огляду на це, стає зрозумілим, що коли приземлена людська сутність стає богом, поєднується з Всевишнім і стає з Ним одним цілим [див. докладніше: MPGr. t. 36, col. 199 A.], вона набуває зовсім інших пізнавальних здібностей, а отже – і привілейованого стану. Однак, оскільки Бог заклав таку потенційну можливість у людину ще під час її створення, то можна констатувати, що людська сутність від початку, за умови плекання особистісного потенціалу Божої "подоби" в собі (який також не даний людині, а лише заданий), може мати "доступ до світлоначального Отця" [CH I 2].

Іншим виміром такого заперечення "природного" принципу ієрархії є те, що на відміну від янгольської ієрархії, жоден елемент ієрархічного "плетива" людства не прив'язаний жорстко до свого чину; належність у церковній ієрархії до чину дияконів або священиків не є сутнісним визначенням, оскільки перехід з одного чину в іншій цілком можливий. Таким чином, ієрархія відображає індивідуалізм Ареопагіта: кожен нус знаходиться на своєму рівні пізнання Абсолюту: "Кожен чин ієрархічного ладу відповідно до своєї міри зводиться до божественної співпраці, звершуючи благодаттю та Богом даною силою все те, що природним та надприродним чином властиво Богопочатку, і Ним надсутнісно здійснюється" [DN III 3].

Таким чином, ми можемо постулювати, що зроблений Діонісієм опис людської ієрархії постає умовним: оскільки найвищого ступеня пізнання Абсолюту бути не може, то не може бути і вищого чину ієрархії; таким чином, ієрархія постає як принципово незавершена. З іншого боку, виді-

лення конкретних чинів також може розглядатися, як до певної міри умовне: ієрархія ґрунтується не на виділенні найменшої одиниці, а на розгортанні принципу прагнення кожного окремого нусу до єднання з Єдиним, але з огляду на його готовність до цього.

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

ГНОСТИЧНА ТРАДИЦІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ

"Magnum miraculum est homo!" ("Дивом величним є людина"!). Цей афоризм впродовж кількох століть розвитку культурного європейського середовища мав глибинні світоглядні мотивації пов'язані зі спадщиною представників доби Античності і Середньовіччя. Він є одним із запитів загально-антропологічного характеру. Нажаль деякі з теоретичних розвідок і трактати безіменних авторів дотепер залишаються невідомі громадськості. Більшість з них не має обопільних дефініцій, котрі б узгодили між собою різні точки зору щодо проблеми розвитку символіко-алегоричного змісту Відродження. Інколи вони постають як екзотеричні ресурси, мають спотворений вигляд. Компіляція мистецько-інтелектуального середовища, втілює образи Квінчеквенто у Італії, Ренесансу на території Франції. Адже вони мають різні смислові нашаровування та єдину основу – кращі пам'ятники стародавнього світу (літературні, філологічні, юридичні), тотальне оновлення доктрини, з характерними рисами гностицизму, містики і антропоцентризму. Не застиглі артефакти минувшини, напівзруйновані палаци, а прояви язичницького побуту і віровчення стають культурними детермінаціями держав Сходу, поглиблюючи утвердження політико-економічних зв'язків різних етнічних спільнот на рубежі VIII–XIV ст. Це, у першу чергу убезпечує репрезентацію іншого виміру гуманістичної традиції. Ключем до з'ясування її будови є герметична традиція. Вона представлена у трактаті "Corpus hermeticum", халдейських оракулах і містеріях Орфея. Історична реальність досліджуваного періоду неможлива поза розквітом теургічних пошуків другої половини XIV ст. Образ Гермеса Трісмегіста мав специфічне ідейне забарвлення, унікальну формоутворюючу основу. Відомо, що з давнини він був фігурою містичною і насправді ніколи не існував. Він розглядався як універсальна комбінаторіка порядків сущого у вигляді генеруючої прикмети, що стосувалась давньоєгипетських містерій. Але у священних дійствах, він поставав у вигляді дивовижної істоти-птаха, мав ім'я Тота – вісника вищих сил, першовідкривача алфавіту і писемності. Стародавні народи зображали його у зооантропоморфній подобі, як людину із головою ібіса, дзьоб якого мав вигляд клінописного знаряддя, згодом уособлюючи технічну майстерність тотального проникнення до тємниць природи. Давньогрецька і римська античність, мала подібні зображення всюдисущого знавця, розумового вчителя людства. Елліни ознайомившись з єгипетським символом збагнули, що той має багато

спільних рис з їхнім богом Гермесом (аналог римського бога Меркурія), як посередником поміж першоелементами й речами, а згодом надали йому епітета "Трисмегіст", тобто "тричі величний" (τριςμήγιστως = termaximus). Поза всяким сумнівом, під маскою бога приховувались різні автори. Самому Гермесу належить близька 17 трактатів, перший з яких має назву "Поймандр". Колись його авторство приписували Апулею. Нажаль справжнє ім'я автора не було встановлено. Лише представники латинської традиції IV ст. змогли врятувати частину "Асклепій". Маловідома група записів виявилась складовою "Corpus hermeticum". Пізня античність визнала їх справжніми. Напрочуд дивним до нього виявилось ставлення християнських апологетів, котрі віднайшли у них потрібні сенси біблійної доктрини. Відтоді склалось неоднозначне враження: створення першоджерел доктрини належало невідомому, але впливовому автору. Так скажімо, вважав Лактацій, замислювався Августин Блаженний, а у часи звеличення флорентійського неоплатонізму М. Фічіно вирішив дотримуватись подібних зразків-припущень і не шукав доказової бази, що в принципі було б неможливо. Він був глибоко переконаним у сумнівному образі загадкового створіння. Працюючи над трактатом "Платонівське богослов'я", він здійснив передбачувано-продуктивний крок, котрий зумовив подальшу розвідку тематики представниками Кватроченто. Він спробував вдатись до синтези онтології і містики. Також знані інші події, що стосувались не лише філософських проб. Наприклад, у 1488 році з боку Ватикану був отриманий офіційний дозвіл на графічне зображення "вчителя людства". У поставі величного ерзацу мудрості і безсмертної людини з'явився цікавий синтез, що перетнув межи християнського теоцентризму і стосувався іншого культурного виміру – народів арабомовної частини світу. Після 1453 року вкрай важко було далі обстоювати авторитаризм церкви. Треба було враховувати військовий експансіонізм тюркського етносу й зростаючу могутність імперії Османів. Але і Схід у свою чергу мусив схили голову перед всевладдям католиків, принести у жертву ідеологемі теоретичні скарби Платона і Аристотеля. Зовсім невипадково на підлозі Сієнського собору був зроблений напис наступного змісту: "Hermes Mercurius trismegistos, contemporarens Moysi" ("Гермес Меркурій тричі величний, сучасний Мойсей"). Незадовго до вищезгаданої події, у праці "Про християнську релігію" (1474) М. Фічіно слушно зауважив, що верховного бога гідна лише одна людина, котра опанувала високий рівень духовного прозріння, а отже має право на його зображення, і належить до певного культурного середовища іудейського світу, вочевидь маючи неперервний зв'язок з постатями Єноха і Авраама. Безперечно мова йшла про загадково-величну особу. Поручі з смисловими нашаровуваннями трактату з'явились інші одіозні передумови: зокрема діалог "Кратер Гермеса" Людовіко Лацореллі, де чітко проголошувалась есхатологічна доля Христа як справжнього вчителя людства, що досягнув внутрішнього прозріння.

Д. Ю. Михайлова, студ., КНУТШ, Київ
dasha97@ukr.net

ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ КАК "ВЕРТИКАЛЬНО БОДРСТВУЮЩЕЕ" СОСТОЯНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

"… пока стояли, была Греция.
Очевидно тот факт что она (античная Греция) исчезла,
говорит о том, что греки были правы в своем ощущении,
что нет каменной скалы, на которой,
найдя её, можно каменно усесться".
Мераб Мамардашвили

Итак, когда железо вытеснило бронзу, во время, которое Ясперс назвал "осевым", подходил конец микенской цивилизации. Некоторые завоеватели решили покорить Малую Азию, а затем Сицилию и Южную Италию. Так и началась история величественных греков**.**

В появлении этого народа много загадочного. Их религия была не похожа ни на мрачную религию египтян, ни на культы плодородия фракийцев. Их боги, как дал им определение Рассел, воюют, пируют, музицируют, напиваются до пьяна, они похожи не на обитателей небес, а на шумную толпу благоденствующих.

Как таковой державы не существовало, всё сосредотачивалось в полисах – независимых городах, с окружающей их сельской местностью. Возможно, именно это и поспособствовало тому, что Греция была наполнена контрастами: когда в одном ее уголке молодёжь вдохновенно заучивала на память Гомера, в другом – укоренившейся вакхический культ давал о себе знать в виде кровавых обрядов. "Олимпийское спокойствие" и "вакхическая дикость" сосуществовали среди этого замечательного народа.

Такая культура могла зародиться лишь на заре времен. И хоть здесь религия здесь имела место быть, ей предавалось совсем иное значение, это один из многих факторов, которые отразились на нраве живущих там людей. Они были свободны, и целый мир, как будто распустившийся заново, возлежал у их ног. Как многие впоследствии упоминали, философия и наука, такими, какими мы знаем их сейчас, были изобретены именно греками. И тем эхом, что они оставили после себя, мы восхищаемся по сей день.

Что же такое "вертикально бодрствующее" состояние?

Платон верил в то, что каждый из нас, со дня его рождения представляет собой некое хранилище знаний, и не просто знаний, а знаний божественных, знаний идей. Но мудрость эта за семью печатями. Единственный путь к ней не легок, он требует не столько физического усилия, сколько умственного и душевного. Конечно, существуют более предрасположенные к размышлению люди, но помимо этой способности их души должны быть чисты и открыты. Однако, человеку свойственно забывать. Алчность и прочие дурные намеренья могут спугнуть истину и затемнить память о ней, что покоится в недрах души. Итак, ключ к

этому волшебному ларцу – мышление, а залог его это способность к припоминанию. Процесс этот имеет свое начало и конец, подобно тому, как рождаются и умирают существа, или образуются и исчезают галактики. Его необходимо воспроизводить вновь и вновь, доказывая, что ум твой не закостенел. Промежуток, в котором мы есть, называется жизнью. Следовательно, отрезок времени, в котором мы заняты не сном или поглощением пищи, а поиском истины – и есть мышление. Душа человека в этот момент отделяется от мирских забот и интересов, она восходит к миру идей. Для того, чтобы приступить, человек должен искренне увлечься какой-нибудь проблемой, и путем умозаключений, в поте лица искать ответы на вопросы. Этих ответов нету ни в одной книге на земном шаре, поиск должен совершаться умом самого искателя. Найдя хотя бы один, он как будто на миг касается бытия, а, коснувшись, отдергивает руку, понимая, что найденный ответ – лишь капля в океане. Те, что упорней и пытливей, делают так раз за разом и, в конце концов, понимают, что предела им не видать, а те, кто не разочаровались после этого, и есть философы. Для таких людей не существует временных рамок, они соединены своими мыслями и идеями, они всегда современники. Так вот, "вертикально бодрствовать" означает мыслить, а мыслить, как установили греки – это вводить себя в состояние припоминания идеи, устанавливая связь между душой и божественным, вечным, предельным, то есть, соизмеряя с ними то, что существует во времени. Это касается и человеческой жизни. Призыв познать самого себя означает соразмерить себя с идеей, ощутить ее, и изменить себя согласно ей. Ибо божественная идея – основание для всяческого существования, но лишь человек может это осознать.

Древняя Греция, по описанным ранее причинам, была великолепной почвой для жизни мыслителей. Пока греки беспрепятственно могли творить цепочку этих мигов озарения "руками" своих философов, они поддерживали "бодрствующее состояние". Но нет ничего вечного, греки понимали это. Вероятно, осознание этого факта и стало причиной стольких веков существования греческой цивилизации.

Пусть мнения расходятся, касательно того, кто из греческих философов был на самом пике умственной блистательности, сейчас это не имеет никакого значения. Ведь все время пока существовала эта изумительная держава можно назвать "вертикально бодрствующим" состоянием, благодаря общему усилию философской мысли. Но такая мощная и прогрессивная вспышка, породившая на свет столько светлых умов, могла состояться лишь в переломный момент между варварским существованием и цивилизованной жизнью. Это особенная и неповторимая в своем роде страница истории, и к ней стоит относиться очень внимательно и с большим уважением, но далеко не потому, что это единственный момент, когда человечество умственно бодрствовало. Восхищаться ею необходимо за первенство в таком нелегком деле как философия, подобно тому, как восхищаются морскими волнами те, кто впервые узрел их пенистые гребни.

Л. А. Мороз, студ., КНУТШ, Київ
louise.lama@gmail.com

ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ РАННІХ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ УНІВЕРСИТЕТІВ

З-поміж факторів, що вплинули на формування ранніх західноєвропейських середньовічних університетів XI–XIII століть, у доступних нам джерелах традиційно виокремлюють такі: розквіт міст, спричинений прокладанням нових доріг і відокремленням ремесла від сільського господарства (*Жак Ле Гофф*); активізація торгівлі; зріст попиту на освічених чиновників для державного апарату управління та добре підготовлених теологів для підтримки доктрини папської теократії Григорія VII (*Світлана Маркова*); інтелектуальне пожвавлення за часів Каролінгського Відродження (*Rashdall Hastings*) – ці передумови характеризуємо як соціальні, економічні, політичні, культурологічні тощо. Проте з усього зозулястого віяла історичних явищ, котрі призвели до народження університетів, філософські виписані в дослідницькій літературі найменш скрупульозно. **Теоретико-філософськими причинами** формування університетів називатимемо мисленнєві феномени до- й ранньоуніверситетської історії (зокрема Античності, Раннього та Високого Середньовіччя), які пов'язані зі світоглядним характером епохи, інтелектуальним духом часу, традицією розмірковування, онтологічними, гносеологічними, метафізичними, етичними, антропологічними особливостями світосприйняття та які розглядають дійсність усебічно, абстрактно й рефлективно. Під **ранніми західноєвропейськими середньовічними університетами** XI–XIII століть ("universitas") – розумітимемо об'єднання людей за зразком цехової структури на основі співприсяжництва на вірність, котрі перебували між собою в корпоративних відносинах, надавали освітні послуги, а згодом здобули протекцію влади, автономний статус та перетворилися на інституціоналізовану форму знання (об'єкт розгляду – формування університетів у Болоньї, Парижі, Оксфорді).

І. Від свободи до гносеологічного індуктивізму.

Глибинні витоки університету варто шукати в античних освітніх інституціях. Спадковість проглядається через систему "artes liberales", давньогрецькою – "αἱ ἐλευθεριοι ἐπιστήμαι" (*Аристотель*, "Політика", книга VIII, 2). Цикл семи вільних мистецтв античності містить витоки в освітній програмі софістів (*Платон*, "Гиппий Больший" 285b-285d) і Платонівської Академії (*Платон*, "Держава", книга VII, 522c – 534; представники *середнього платонізму* – див. *Ilsetraut Hadot* "Свободные искусства и философия в античной мысли"). Як сформована система septem atres liberales виникає стараннями *Порфирія*, *Боеція*, *Кассіодора*, *Ісидора*, *Аврелія Августина*, *Марціана Капелли*. Призначення вільних мистецтв в античності випливає з самого їхнього епітета – виховання віль-

ного громадянина поліса, позбавленого необхідності заробляти на життя фізичним ремеслом, його становлення як людини, вправної в розмислах, промовах та доброчесних учинках.

Artes liberates, осмислювані наприкінці Раннього Середньовіччя *Алкуїном*, *Рабаном Мавром*, *Еріугеною*, в умовах теоцентричної картини світу набувають іншого значення: це – античний інструментарій для середньовічної екзегетики, герменевтики та догматичної рефлексії, понад усе – для осягнення Бога.

Аврелій Августин у "De ordine" (II) пояснює генезу artes liberales поетапним сходженням Розуму до самоусвідомлення – пізнання Бога й душі через **уміння правильно міркувати** (тривіум) та **знання сили чисел** (квадривіум). Число, Розум, Бог наче накладаються одне на одного як вищі взаємодосяжні через artes liberales ідеї.

Поет *Теодульф Орлеанський* зафіксував середньовічне освітнє й теологічне призначення artes liberales у вірші "Семь свободных искусств, изображенных на некоей картине": "Древо же [на якому розташовані сім вільних мистецтв та відповідні їм чесноти] выше растет, к горним от дольних восходит И к небесным вещам ствол безупречный стремит". *Іоанн Скот Еріугена* в коментарях до "Шлюбу Філології та Меркурія" Марціана Капелли припускає, що пізнання artes liberales є пізнанням природи світу і природи людини, створених Богом, який трансцендентний буттю й пізнанню. Оскільки істинне знання прагне до свого подавця, то душа філософа, настановлена в мистецтвах, прагне єднання з Мудрістю-Словом-Христом (*Владимир Василик*).

У християнському середньовічному освітньому середовищі artes liberales постають підготовчою драбиною для досягнення божественних істин: на основі знань про світ приходимо до знання про його Творця, верховний Порядок і Закон.

Епізод про заборону вивчення Аристотеля в Паризькому університеті першої чверті XIII століття і його пізніша реабілітація пов'язані зі зміщенням акцентів: нове звернення до Аристотеля передбачає обхідний шлях до Бога через дослідження "створеного Ним" (у сприйнятті християн) фізичного світу й цікавість до натурфілософії: від творіння до причини творіння. Аристотелю *Michael Sweeney* протиставляє Августина: для Отця Церкви безпосередній шлях до Бога здійснюється через повернення до присутності Бога в розумі. Проте на наш погляд, у системі Августина це повернення не здійснюється саме по собі або через невігластво; як видно з "De ordine", йому передує розумне опанування семи наук. Це дає підставу мовити про ***інтелектуальний індуктивізм*** або ***інтелектуальне "міркування за аналогією"*** artes liberales у середньовічному університетстві. Університет як інститут-продукувач єдино правильного кодифікованого теологічного знання своєю обов'язковою сходинкою мав артистичний факультет з викладом семи вільних/книжних наук. Знання про загальний закон досягалося на основі конкретних знань про світ або за допомогою аналогії (наприклад, Бог = Розум = Число). Вида-

ється доречним згадати П'єра Абеляра, передвісника Паризького університету, та його "intelligo ut credam", де розум – попередня умова та необхідні засновки віри. Варто наголосити на тому, що мова йде не про панівний логічний метод (котрим у Середньовіччі традиційно вважають дедукцію), а про характер інституційного пізнання.

II. Агонізм яскраво характеризує процес становлення середньовічних університетів – історію змагання за ідею автономного самоврядного осердя освіченості. На кожному кроці університет був роздертий конфліктами й боровся як із зовнішнім суперникам, так і з внутрішніми протиріччями.

i. **Місцеві vs. чужинці**. Найперші "universitas studium" – товариства однодумців, краянинів, які з'їжджалися з усієї Європи в якесь уславлене навчальними здобутками місце для реалізації наукових та освітніх цілей – часто перебували під тиском "репресалій" місцевих жителів поза захистом місцевих правових норм (*Лейонис Аанрис ван Хааске*). Не в останню чергу саме подібні зіткнення спонукнули *Фрідріха I Барбароссу* в 1158 році заступитися за викладачів і учнів болонських "universitas" такою грамотою: "мы постановили этим общим законом […], чтобы никто не осмеливался задерживать школяров с целью нанесения им убытка из-за долга другого лица из той же провинции…" (пер. *Липатниковой*).

ii. **Жебрущі ордени vs. університети** в середині XIII століття. A much more challenging degree of complexity was presented by the growing involvement of the friars and other religious orders within the university (*Ian P. Wei*). Професори Паризького університету, магістри з "білого" духівництва, складали опозицію домініканським і францисканським магістрам, які поступово займали більше кафедр та відмовлялися солідаризуватися з університетською корпорацією.

iii. **Відхід студентів** як засіб внутрішньоуніверситетської боротьби та форма виявлення невдоволення призводили до появи нових університетів: Кембридж, Падуя, Орлеан, Лейпциг.

iv. **Диспутивна культура** університетського середовища як один із провідних схоластичних навчальних методів – рафінований спосіб вирішити найделікатніші моменти християнської теології та філософії. Проте чи не містить протиріч ця диспутивна практика сама по собі? "Монолит веры, с одной стороны; с другой – бесконечные диспуты, будто кто-то хочет эту веру поколебать" (Вадим Рабинович).

Отже, в пошуках теоретико-філософського підґрунтя формування середньовічних західноєвропейських університетів ми виокремили два фактори, притаманні мисленнєвій культурі того часу: *інтелектуальний індуктивізм*, де університет постає вираженою ієрархією знань, що її вінчала християнська мудрість і яка приводила до осягнення Бога, а також *агонізм*, котрий у вигляді перипетій та протиріч міцним кільцем охоплював ідею університету протягом усього етапу її формування, але в надрах якого й вигартувалася історико-філософська необхідність, стійкість і репутація цієї освітньої ідеї.

К. Е. Прокопов, студ., НИУ ВШЭ, Москва, Россия
kirillprokopov@gmail.com

ОСОБЕННОСТИ ПОНЯТИЙ "PROAIRESIS" И "PHRONESIS" В ЭТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

Авторы первого отдельного английского издания VI книги "Никомаховой этики" (*EN*) с сожалением заявляли, что именно эта часть труда получает наименьшей интерес среди исследователей и студентов: круг критических работ ограничивался полудюжиной диссертаций, защищенных немецкими учеными [Greenwood 1909, p. v]. Теперь же описание того, что можно условно назвать теорией действия в античной философии, не обходится без упоминания ключевых терминов, многие из которых были осмыслены или переосмыслены Аристотелем именно в этом разделе. Из всей совокупности терминов мы остановимся на следующих: "разумный выбор" (προαίρεσις) и "рассудительность" (φρόνησις), очертив при этом остальные детали, связанные с ними.

Что по Аристотелю стоит за этическим поступком? Почему мы вообще можем поступать? Так устроена наша душа. Фундаментальной способностью души является стремление (ὄρεξις). В "О душе" Аристотель пишет, что ὄρεξις отлична от других способностей, но "нелепо отрывать ее [от прочих]" [De an. III 9, 432 b 3]. Связка ὄρεξις с умом (νοῦς) дает разумное стремление, "волю", прочие же стремления из других частей души – желания и страсти, аффекты. В разговоре о действии и поступке имеет значение, в первую очередь, разумное стремление.

Относительно одного и того же события в мире возникает множество стремлений, даже если все они разумны. Разрешить спор стремлений – дело разумного выбора (προαίρεσις). Можно обозначить προαίρεσις как медиальный термин между поступком (πρᾶξις) и стремлением (ὄρεξις). "Начало поступка – сознательный выбор… [источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью". Из второй части определения следует, что в то же время в προαίρεσις связаны ὄρεξις и λόγος. Когда λόγος подтверждает, а ὄρεξις преследует одно и то же, тогда сознательный выбор становится добропорядочным, полным (προαίρεσις σπουδαία). Аналитику προαίρεσις следует начать с того факта, что для него характерна связь с суждением и рассудочным мышлением (προαίρεσις μετα λόγου καὶ διανοίας) [EN III, 1112a 15–16]. После операции суждения происходит принятие решения, рассчитывание, поскольку "сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения" (βουλῆς κριθεν προαιρετόν ἐστιν) [EN III, 1113a 4–5]. В результате, происходит изменение стремления и совершение поступка.

Из этого следует, что προαίρεσις – это не статическая фиксация выбора, не только предмет самого выбора. προαίρεσις σπουδαία описывает целый процесс, который начинается с ментальной аффирмации суждений и заканчивается изменением стремления и поступком. Но на

одном из шагов προαίρεσις что-то может возникнуть ситуация ἀκρασία: мы приняли верное суждение, но стремление не изменилось и потому поступили иначе, чем веление разума.

Для разговора о такой способности как φρόνησις Аристотель рассматривает пять способов, которыми душа достигает истины: искусство (τέχνη), наука (ἐπιστήμη), рассудительность (φρόνησις), мудрость (σοφία), ум (νοῦς). Что такое φρόνησις? С одной стороны, φρόνησις не равен τέχνη как искусство или как какая-либо искусность что-либо делать. Это некоторое знание более общего плана. С другой стороны, φρόνησις не равен ἐπιστήμη, потому что имеет дело не с необходимым, а с контингентным. Можно сказать, что φρόνησις – это некоторый способ принимать решения, то есть связан с разумным выбором, προαίρεσις. "Дело рассудительного… разумно принимать решения" [EN VI, 1141b 10]. Однако это не только те конкретные решения, для реализации которых достаточно владеть τέχνη. Представляется, что есть какая-то промежуточная область раскрытия истины. Выше, чем конкретика искусства, но ниже, чем сфера неизменного. Именно здесь размещается φρόνησις. При этом акцент делается на осведомленность в частных случаях, поскольку это тот склад, который работает с πρᾶξις. Нацеленность на частные случаи противопоставляет φρόνησις и νοῦς, последний работает с предельно общими определениями. Кроме того, осведомленность нельзя получить одномоментно, это событие, разворачивающиеся во времени; мы получаем опыт постижения частных вещей.

Упомянутая выше промежуточная область раскрытия истины находится на границе частного и общего знания. Смешение общего и частного во φρόνησις иллюстрируется в тексте двумя рассуждениями. Во-первых, в рассуждениях Аристотеля появляется отдельный вид φρόνησις: "рассудительность в делах государства" (πολιτικὴ φρόνησις). Он делится на две науки: νομοθετική (законодательная) и πολιτική (государственная). Такое разделение отражает причастность как к общему знанию, так и к частному. В чем суть законов, если на их основе не принимаются решения? Решение, в данном случае – последняя данность, поступок. Через φρόνησις частное и общее связываются, образуя политическое пространство. Здесь есть и частные вопросы, касающиеся решения актуальных политических проблем, так и общие законодательные вопросы. Всем этим заведует φρόνησις. Во-вторых, это пример Аристотеля с треугольником [EN VI, 1142a 28–30]. Он необходим для того, чтобы отчетливо понять как φρόνησις связывает общее и частное. Мы схватываем общее в частном, это интуиция, почти чувство, но "особый вид чувства". Мы получаем единство наглядного частного примера, последней данности (будь это политическое голосование или треугольник) и общего случая (закон, политический или геометрический), понятного, прочувствовано посредством интуиции. Способность души, которая производит такой процесс, называется φρόνησις.

Что касается точек пересечения φρόνησις и σοφία, то о мудрости и мудрецах имеет смысл говорить в общем (σοφοὺς ὅλως), а не как о мудрости и мудрецах в частном (σοφοὺς μέρος), поэтому истина не достигается для мудреца через φρόνησις; он, в первую очередь, знает "истинные начала" (ἀρχας ἀληθεύειν) [EN VI, 1141a 18], но "человеческое благо они не исследуют" (οὐ τα ἀνθρώπινα ἀγαθα ζητοῦσιν) [EN VI, 1141b 8]. В этом смысле их действия выше действий многих остальных, ведь "человека много [всего] божественнее по природе" [EN, 1145 a 28–30]. Однако когда предмет исследования – добродетель, то ведущую роль играть φρόνησις, ведь "невозможно не быть добродетельным без рассудительности, не быть рассудительным без нравственной добродетели" [EN, 1144 b 32–33].

Таким образом, в этике Аристотеля практическое действие осуществляется фронетичным актором посредством процедуры разумного выбора, а полем возможных действий, в первую очередь, является сфера политического.

В. Я. Пугач, студ., КНУТШ, Київ
veronikapugach2010@gmail.com

ДІЙСНІСТЬ ПЕРЕДУЄ МОЖЛИВОСТІ

"Действительность – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности, а в смысле осуществления"
Аристотель. Метафизика. Книга IX. Глава 6

Людям часто здається, що у них виникають думки, а потім вони втілюють їх у реальність. Однак, це не завжди так. Аристотель говорить, що дійсність, або діяльність передує можливості, або здатності. Дійсність передує всякому началу за визначенням, сутністю, а іноді і за часом. За визначенням передує вона через те, що спочатку підлягає осягненню об'єкт дійсності, а згодом вже його можливості. Так, спочатку народжується людина, а потім у процесі розвитку отримує можливості ходити, говорити та мислити. За сутністю дійсність передує тому, що аби людина мала можливість мислити, вона має існувати. Крім того, за сутністю вона передує ще й ейдетично, адже світ ейдосів є дійсність. Вічне існує у дійсності, а з нього вже випливають плинні можливості, які то виникають, то зникають. За аналогією, якщо людина вирішила, що вдало проведе свій день, вона, власне, вже його вдало провела у певній дійсності просторів мислення, а тепер має можливість прожити його у реальності. Щодо передування за часом, то Аристотель наводить приклади з дорослою людиною, яка має існувати в дійсності, аби була можливість народитися новій, а також пише про те, що завжди людині треба вже дещо знати і зробити, щоб навчитися та назватися майстром. Таким чином, не може бути будівельника, який нічого не збудував, або ж неможливо вважатися митцем, коли не вмієш грати на інструменті.

Такий смисл вкладаємо у слова Аристотеля. Тим не менш, сьогодні його слова отримують ще й інший сенс. У XX столітті, у зв'язку з розвитком техніки, астрофізики отримали можливість докладніше вивчати рух небесних тіл і помітили викривлення траєкторій їхнього руху. Їх наче притягувало до себе щось величезне, однак зовсім невидиме. Викривлення траєкторій є дійсністю, хоча можливості для такого явища немає взагалі. Через це і виникла теорія про так звані чорні діри, невидимі масивні об'єкти, які з величезною швидкістю притягують до себе інші астрофізичні об'єкти.

Іншим прикладом є явище, свого часу помічене Аристотелем, яке зараз відоме під назвою "Парадокс Мпемби", що полягає у тому, що за певних умов гаряча вода перетвориться на лід швидше за холодну, хоча при цьому процесі вона має пройти через температуру, з якої починає замерзати холодна вода. Ось як пише про це Аристотель:

"Быстроте замерзания способствует предварительный подогрев воды, потому что она [тогда] быстрее охлаждается. Многие поэтому, когда хотят поскорее охладить воду, ставят ее сперва на солнце, а жители Понта, когда они, готовясь к лову рыбы, строят на льду шалаши (они ловят рыбу, проделывая отверстия во льду), то обливают тростник горячей водой, дабы он быстрее обледенел. Лед служит им чем-то вроде свинца для скрепления тростника" [*Аристотель*. Метереологика. Книга I. Глава 12].

Виходить, що дійсність замерзання гарячої води швидше за холодну передує за часом її можливості, адже у будь-якому разі гарячій воді потрібен час на те, щоб досягти початкової температури холодної. Наразі існують варіанти пояснення явища, однак все ще жоден не прийнятий остаточно правильним.

Таким чином, у античну добу було виголошено думки, які у сьогоденні стають ще значнішими. Варто вивчати мислі минулого, і у дійсному, маючи можливість по-новому їх осягнути за допомогою сучасних світових досягнень, відкривати для себе нові можливості пізнання світу.

Є. В. Пузанова, магістр, НаУКМА, Київ
wolfiennifer@gmail.com

ЧЕСНОТИ ШЛЯХЕТНОЇ ЛЮДИНИ У КОНФУЦІЯ ТА МЕН КЕ

Конфуціанство, як етико-філософське вчення, посідає особливе місце в китайській культурі. Завдяки основоположнику цієї традиції, Конфуцію, в стародавньому Китаї з'явились перші приватні школи, відтак освіта стала більш доступною для населення. Основним вектором діяльності представників цієї школи можна вважати вивчення людини, її природи та здатностей, соціального та політичного життя. Метою можна назвати регулювання всіх видів соціальної взаємодії в межах держави, починаючи від родинних, закінчуючи урядовими стосунками.

Вагомий внесок до формування конфуціанського канону зробив сам основоположник школи Конфуцій (бл. 551 до н. е. – 479 до н. е.) та його послідовник, учень онука Конфуція, Мен Ке (372 до н. е. – 289 до н. е.). Конфуцію традиційно приписують авторство трактату "Лунь Юй", який в афористичному стилі передає діяння та висловлення Вчителя та задає канву проблематики даної школи. Сам текст не містить чітких формулювань завдання школи та однозначних визначень базових понять, певною мірою лише в загальних рисах висвітлюючи основні положення конфуціанства. Мен Ке, якому традиційно приписують авторство трактату "Мен-цзи", в межах школи виступає як перший конкретизатор вчення.

Однією з найважливіших тем, висвітленою в обох трактатах, є образ шляхетної людини. В "Лунь Юй" значна кількість висловлень присвячена загальному опису того, якою така особа є: ця людина наділена різноманітними чеснотами та внаслідок цього не знає смутку. Однак, на відміну від "Мен-цзи", трактат не зводить ці якості до єдиного списку чеснот, до яких варто прагнути та які необхідно розвивати.

В "Лунь Юй" любов до людей, розважливість, безкорисливість є одними з найважливіших чеснот шляхетної людини, однак Конфуцій не дав відповіді на питання, чи людина є від природи доброю, чи злою, та звідки вона має знайти в собі ці якості. Мотивацією для самовдосконалення та розвитку моральних якостей була жага до щасливого життя та порядку. Життя ставало щасливим внаслідок гармонійності та безкорисності: людина діє згідно зі своїми обов'язками і не керується власним зиском, і тим самим виконує волю Неба-мін, та підтримує порядок.

Мен Ке підсилив мотивацію для плекання чеснот через введення поняття доброї природи людини. Людина не народжується досконаломудрою, однак моральні начала містяться в людині як певний потенціал, котрий вона має реалізувати і тоді стати шляхетною. Виконуючи обов'язки, людина не лише сприяє встановленню порядку, але й реалізує себе, свою природу.

У "Мен-цзи" ми можемо знайти конкретизацію головних якостей шляхетної людини: гуманність-жень, справедливість-і, пошанливість-лі, розумність-чжи. Моральні начала йдуть від самого серця, їх початок міститься у вродженій неспроможності перенести страждання інших, так само, як і відчуття сорому, самопожертви та правдивості.

Розвиток та освіта фактично відрізняє людину від тварини. Мен Ке стверджує, що без навчання людина буде наближатись до тварин та птахів. Моральні начала, відтак, постають однією з базових природних рис саме людини.

Завданням освіти є донести до людей розуміння правильної самореалізації через виховання в собі любові до людей, справедливості, шанобливості та розумності, і вселити впевненість, що кожна людина може стати подібною до легендарних досконаломудрих ванів минулого.

Мен Ке, не відступаючи від основного підходу Конфуція, конкретизував та певною мірою популяризував ідеї Вчителя, підсиливши аргумен-

тацію, та створивши більш оформлений поняттєвий корпус школи. В "Мен цзи" містяться точні, у порівнянні з "Лунь Юй", вказівки на чесноти людини, з яскравим акцентом на загальній доступності, що допомагає краще зрозуміти сенс "Лунь Юй", та водночас додає до загальної картини поля інтересу конфуціанства необхідних акцентів.

К. В. Райхерт, канд. філос. наук, доц., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
virate@mail.ru

ПЕРИКЛ ЯК АВТОР СЛОВА "ФІЛОСОФІЯ"

У сучасній історіографії античної філософії немає єдиної версії походження слова "філософія" у Стародавній Греції. З різними версіями походження слова "філософія" (φιλοσοφία) можна ознайомитися у праці французького історика античної філософії Андре Лакса [*Laks A.* Remarks on the Differentiation of Early Greek Philosophy / Andre Laks // Philosophy and the Sciences in Antiquity / ed. R. W. Sharples. – Burlington : Ashgate, 2005. – P. 8–22]. Я пропоную вам оригінальну версію походження слова "філософія" у Стародавній Греції. Ця версія має гіпотетичний характер, як зрештою і всі інші версії, бо на сучасному етапі вивчення історії античної філософії дати єдину версію походження слова "філософія" принципово неможливо.

Герман Дільс у своїх лекціях з історії давньогрецької філософії вказував на те, що вперше слово "філософія" зустрічається у надгробному слові Перикла. Правда, згодом Дільс уточнив, що скоріш за все само слово "філософія" вигадав давньогрецький історик Фукідід та вписав його у промову Перикла [*Diels H.* Griechische Philosophie: Vorlesungsmitschrift aus dem Wintersemester 1897/98 (herausgegeben von Johannes Saltzwedel) / Hermann Diels. – Stuttgart : Steiner, 2010. – S. 1]. Чому Дільс так вважав, він не пояснив. Проте у російського історика І. Є. Сурікова можна знайти відповідь: "Однак у цілому "афінський олімпієць" <тобто Перикл. – прим. моя. – К. Р.> відносився ще до ораторів "старого стиля", які спиралися головним чином на імпровізацію та не записували свої промови. Саме тому, до речі, ми не маємо автентичних творів Перикла <…> Декілька промов Перикла, які передає Фукідід, не повинні, звісно, розглядатися як свідома брехня (все ж таки історик у молодості слухав "найпершого громадянина"), але вони все-таки не можуть сприйматися як дійсне, точне відображення того, що казав лідер полісу. Це – переказ по пам'яті, до того ж із значними змінами, внесенням елементів особистих поглядів Фукідіда тощо" [*Суриков И. Е.* Античная Греция. Политики в контексте эпохи. Время расцвета демократии / Игорь Евгеньевич Суриков. – М. : Наука, 2008. – С. 291].

Тим не менш, версія про Перикла як автора слова "філософія" має право на життя, – і ось чому. Виникнення слова "філософія" може бути пов'язане з так званим "гурток Перикла". Достатньо повно гурток Пе-

рикла описаний російським істориком Е. Д. Фроловим: "Одним із найпримітніших явищ у суспільному житті Афін V століття до нашої ери був гурток видатного представника культури, який утворився навколо визнаного лідера афінської демократії Перикла" [Альтернативные социальные сообщества в античном мире / Э. Д. Фролов, Е. В. Никитюк, А. В. Петров, А. Б. Шарнина. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2002. – С. 24]. І далі: "Звісно, Периклу, як будь-якому іншому афінському громадянину, не заборонялося мати особистих друзів, проте товариство, яке утворилося навколо нього, за своїм складом і за своїм значенням далеко перевершувало будь-яке приватне дружнє єднання. Антична традиція з явним зацікавленням відносилася до цього особистого оточення відомого політика та донесла до нас цілу низку імен людей, які стояли поряд із ним і допомагали йому своїми порадами та своєю співпрацею. У цій низці передусім можна виокремити групу інтелектуальних вчителів і радників Перикла" [Там же. – С. 28]. Фролов називає у якості "вчителів і радників Перикла" наступних людей: політика та музику Дамона, філософів Зенона Елейського й Анаксагора з Клазомен і софіста Протагора з Абдер. До гуртка входили філософ Сократ, історик Геродот, драматург Софокл, архітектор Іпподам Мілетський, архітектор-скульптор Фідій, механік Артемон.

Гурток Перикла привабливий тим, що там збиралися помітні інтелектуали: політики, люди мистецтва та філософи. Це цілком могло спонукати Перикла в надгробному слові 430 року до нашої ери, яке було представлено у другій книзі "Історії" Фукідіда, виголосити: "Φιλοκαλούμεν γαρ μετ' ευτελείας, και φιλοσοφούμεν άνευ μαλακίας" [Thucydidis Historiae, II. 40. 1], що дослівно можна перекласти як: "Наша любов до краси не веде нас до марнотратства; та наша любов до мудрості не робить нас слабкими". Ось це "φιλοσοφούμεν" ("наша любов до мудрості") можна вважати першим випадком вживання слова "φιλοσοφία" ("любов до мудрості", "філософія"). До того ж Перикл цілком міг називати учасників свого гуртка "тими, хто любить мудрість" (φιλοσοφοί), тим більш, якщо зважати на те, що до гуртка входили "софісти" (σοφιστοί, σοφοί 'мудрі').

L. V. Terekhova, PhD, teacher,
Bila Tserkva Lyceum of Economics and Law, Bila Tserkva
lyubov_terekhova@mail.ru

THE PROBLEM OF SUICIDE IN RECEPTION OF HISTORY OF PHILOSOPHY

The philosophical understanding of the problem of suicide greatly depends from religiosity or non-religiosity of philosophical paradigm which had characterized the concrete historical epoch. We are not really sure what exactly Socrates had been thinking about suicide, but we can concern some opinion according to Plato's works. The suicide in unacceptable from posi-

tion metempsychosis, because the person by killing himself or herself ruins all the order of life, all future appearances of one's soul. Socrates in some way agreed with this Pythagorean conception, for him suicide did not seem the right way. But his belief in evilness of suicide does not look very strong – he prefers to commit suicide by the verdict of the Court of Athens, than to escape as he was advised. For Ancient Greeks and Roman Philosophy the death is not a big deal. From that point of view philosophy is actually the art of dying. A good life matters. If your life was good, you should not afraid of death. For Socrates the contempt to avoid of death meant the betrayal of his study and of all way of his own life. Plato lived through the loss of his teacher, but later (in "The Laws") he had agreed that in some ways suicide is acceptable especially when it serves for common (civic) good. Roman Stoic Philosophy has proposed the whole apology of suicide. The great role in this process belongs to Seneca. He argued that in some circumstances the most ugly and disgusting way to kill one' self has more dignity than to stay alive. The slavery seemed to Seneca quite serious reason for suicide. Greek and Romans were sure that slave is person who had frightened at the war. Someone who was to rabbit-hearted to die at the fight, and to coward to commit suicide for avoiding the slavery. Ancient philosophers did not divide personal and social, it was impossible to them to say and to do different things. That's why suicide was the method helped to stay clear with his study – to die, but not to betray. At the case of Seneca this rule fully worked. He preferred to cut his veins, but be honest in his life.

The ancient society was religious, but it had characterized with relative freedom in the choice of gods. From the one hand Socrates was blamed for telling about the signs of new gods, but this accusation was so strong together with accusation in spoiling the youth. The state had priority status in person's life. If the state thought that citizen had been pernicious to it, it become enough to commit suicide. If the person realized that he or she became a bad citizen, she could decide to kill oneself.

This situation had radically changed in the Middle Ages. The social life of the human being had started to apprehend like less important than life of spirit. The top priority belonged not to the virtue of being the good citizen, but to the virtue of being the good Christian.

In religious Christian society the suicide was inappropriate and *sinful*. The last one term means that person is no more empowered to determine something according the length of own life and must work hard on the sense of life. It is often argued that forbidding of suicide in Christian philosophy is connected with the commandment "Thou shalt not kill" and has its background in the prescription not to ruin the order of God. But the Medieval understanding of self-murder has strong ontological basis. In Medieval Christian philosophy the statement of Christ's embodiment and sacrifice had bring the idea about the part of sanctity in human being. This idea flourished especially in the mysticism of High Middle Ages – trying to commit suicide, human being is attempted on the part of God in himself or herself. Another

important reason which forbids to person even daring to think about taking one's own life is the sin of anxiety. The thoughts about suicide are the evidence of doubt in the power of mightiness of God. So there is no logic way to support the admissibility of suicide for religious conscience which is oriented on future immaterial life. Even free will, which is substantiated by Augustine and Tomas Aquinas as major part of the ethics and ontology could not understand as an argument for voluntary decisions. The true free will reveals only when person do the right choice. But when someone is doing something wrong or sinning he is neglecting with the gift of free will.

The change of philosophical paradigm together with substantiating of native law in the period of Enlightenment had bring the indulgency to person's possibility to decide something about the time of own life. The great ideologist of the right for suicide was David Hume, who desired to prove that person has right for suicide committal, which depends from native liberty of human being. Hume had found the opportunity to support the suicide without objection the power of God in the world. The Hume's position is quite close to agnosticism: "There is no being, which possesses any power or faculty that it receives not from its creator; nor is there any one, which, by ever so irregular an action, can encroach upon the plan of his providence, or disorder the universe… When the horror of pain prevails over the love of life: When a voluntary action anticipates the effect of blind causes; it is only in consequence of those powers and principles, which he has implanted in his creatures. Divine providence is still inviolate, and placed far beyond the reach of human injuries…" [*Hume D.* Of suicide / Two essays [Electronic resource]. – Access mode : http://www.davidhume.org/texts/suis.html]. Hume was absolutely sure that nobody had refused from life, at the time it was worth keeping. When for some reasons life become burden, suicide could be connected with our duty to ourselves. An "enlightenment mind" of Hume in this speculation brings us as close as possible to the one of the main modern philosophical questions formulated by Camus: "There is but one truly serious philosophical problem and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy. All the rest – whether or not the world has three dimensions, whether the mind has nine or twelve categories – comes afterwards. These are games; one must first answer" [*Camus A.* The Myth of Sisyphus. – Harmondsworth : Penguin Books, 1975. – 170 p.]. If there is no sense and supernatural being, why person should live and suffer from absurd? Camus has no absolute answer like none from existential philosophers. He decides the problem of suicide like initially personal problem – there less sense life has the more it is worth living. Suicide is not a logical answer for meaningless of life, but only escape from comprehension of absurd. Suicide committal is confession that being could not be understood anymore. The real answer is metaphysical rebel against absurd. The beautiful essay of Camus is quite tricky – he says that it is braver to live, but not insist that to prefer suicide is inappropriate. Nevertheless Camus

analyses suicidal situation connected with outlook ideals and personal disasters with some cold consciousness, irrespectively to personal problems which could provoke the idea of suicide. Actually he only persist that suicide for the reason of meaningless of life is ridiculous.

The history of philosophical understanding the problem of suicide brings us to the statement in which the right to death is the sequel of right to life. If the decision to die is not the result of mental disease or alcohol disorder, and continuation of life bring to person only new psychological and physical suffering who will dare to judge? There is always a personal existential situation, which is open for individual human being much more than for his or her therapist. If humankind insist that every person has right to live with dignity, than we should suppose the right to die with dignity.

В. М. Терлецький, канд. філос. наук, ст. наук. співроб., НДІУ, Київ
terletsky.vm@gmail.com

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ТРАДИЦІЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТРАКТАТУ ПРО ЧАС АРІСТОТЕЛЯ (PHYS. Δ 10–14)

Вже більша ста років феноменологія лишається не тільки однією з найвпливовіших течій у світовій інтелектуальній думці, а й засвідчує плідність свого методологічного інструментарію для пояснення філософської спадщини минулого. Певно, найвідомішим і водночас досі контроверсійним все ще є феноменологічне тлумачення М. Гайдеґером першої "Критики" І. Канта. Не менше враження справляють і "Картезіанські медитації" Е. Гусерля, як феноменологічна варіація Декартових dubitationis. Безперечно, відмітною рисою феноменології все ж є властиво систематична "робота над феноменами", але водночас феноменологи приділяють чималу увагу і опрацюванню попередньої філософії, торуючи на цій ниві справді нові шляхи. На наш погляд, є достатньо поважні підстави стверджувати, що в рамцях феноменології виформувалася ціла лінія традиції в трактуванні не лише творчості Арістотеля, а й, зокрема, його теорії часу.

Засновником цього напряму можна вважати М. Гайдеґера, котрий, наприклад, відзначав: "Перше передане, тематично докладне тлумачення звичайного розуміння часу міститься в "Фізиці" Арістотеля…" [*Heidegger M.* Sein und Zeit. – 11. Aufl. – Tübingen : Niemeyer, 1967. – S. 428]; крім того, він спеціально детально проінтерпретував його хід думки влітку 1927 р. [*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie / Hrsg. F.-W. von Herrmann. – Frankfurt a/M. : Klostermann, 1975. – S. 330–361], працюючи, мабуть, над другою частиною "Буття і часу" [*Heidegger M.* Sein und Zeit. – 11. Aufl. – Tübingen : Niemeyer, 1967. – S. 40]. (Зауважимо, що ця інтерпретація була оприлюднена лише в 1975 р.) Учень Гайдеґера В. Боьокер у своїй габілітаційній дисертації, присвяченій висвітленню філософії Арістотеля на ґрунті феномена руху, теж звертався до проблематики часу в античного мислителя, аби з'ясувати своєрідність зв'я-

зку між часом і рухом [*Bröcker W.* Aristoteles. – 5. Aufl. – Frankfurt a/M. : Klostermann, 1987. – S. 88–109]. О. Фінк, асистент Гусерля і водночас близький до Гайдеґера за онтологічною спрямованістю думки, трактував Арістотелеве розуміння часу в ширшому історичному контексті (починаючи від досократиків), причому акцент зроблений на "випрацювані світового сенсу простору, часу і руху" [*Fink E.* Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. – The Hague : Nijhoff, 1957. – S. 10]. Слушно підкреслена Фінком теза, що в Арістотеля немає різкого розділення онтологічної й феноменальної сфер [Ibid. – S. 205], по-своєму була підхоплена К. Г. Фолькманом-Шлюком в послідовно здійсненій ним реконструкції метафізики Стагірита, де час тлумачиться в рамцях "онтологічної метафізики", бо ж "час відбувається в своїй онтологічно-метафізичній суті" [*Volkmann-Schluck K.-H.* Die Metaphysik des Aristoteles. – Frankfurt a/M. : Klostermann, 1979. – S 161]. Тенденція до історизації феноменологічної манери дослідження помітна і серед сучасних розвідок, наприклад, К. Гельд розкриває Арістотелеву теорію часу з огляду на не вповні тематизовану в ній піфагорійську складову, яка проступає у відомій дефініції часу як "числа руху відносно попереднього і наступного" [*Held K.* Zeit und Zahl. Der pythagoreische Zug im Zeitverständnis der Antike // Zeiterfahrung und Personalität / Hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg. – Frankfurt a/M. : Suhrkamp, 1992. – S. 15–22].

Як видно, мотиви звертання до Арістотелевого доробку були і залишаються щораз різними: іманентно систематичні (М. Гайдеґер), історико-систематичні, (В. Брьокер), продиктовані відповідними предметами дослідження (О. Фінк, К. Г. Фолькман-Шлюк) або ж cum grano salis історико-філософські (К. Гельд). Попри таку строкатість підходів, все ж можна виокремити кілька типових рис феноменологічно зорієнтованої інтерпретації Арістотеля, що дає змогу відтінити розглядувану традицію від інших способів тлумачення.

Незважаючи на певну фрагментарність тексту Арістотеля, апоретичність його думки і на відому "застарілість" ідей та принципів "другої філософії" з погляду сучасної науки, представники феноменологічної традиції всерйоз сприймають його теорії часу, що зумовлено передусім філософським характером питання Арістотеля про сутність часу і його ж "феноменологічною" відповіддю на нього. Звісно, такий інтерес до цієї теорії був зумовлений вагомістю темпоральної тематики для самої феноменології, в світлі якої провадилися історичні розвідки.

На відміну від пізніх античних коментарів на "Фізику" Арістотеля IV–VI ст. (Темістій, Сімплікій, І. Філопон), як і новітніх пояснень (Прантль, Рос, Вагнер), низка філософів, котрі ідентифікували себе з феноменологією, тлумачать вчення про час Стагирита не просто як один із сюжетів "другої філософії", а розглядають його як центральний і для античного розуміння часу, і для всієї наступної філософії часу.

Дотримуючись принципу "назад до самих речей", репрезентанти розглядуваної традиції переконані, що єдиним предметом інтерпретації

повинна бути сама лише думка Арістотеля. Різні традиції витлумачення філософа, особливо поширена в першій половині ХХ ст. теорія В. Єгера про еволюцію вчення Стагирита, розцінюються як методологічно не релевантні для прояснення як конкретних кроків аргументації, так і загальних теоретичних побудов і висновків. У контексті цього показовим є той факт, що зазначені інтерпретатори, як правило, не притягують до розгляду філософські й філологічні тексти різних коментаторів і дослідників (але і не нехтують ними), ніби тримаючись іншої максими "вилучення за дужки" всього другорядного порівно з оригіналом.

Характерною ознакою такої традиції є постійне наголошення не на "що", а на "як" запропонованої інтерпретації, що корелює з одним із методологічних принципів феноменології. Певна річ, у змістовному плані інтерпретації значно збігаються, позаяк ідеться про один і той самий текст Арістотеля, в якому певним чином викладене його розуміння часу. Спосіб же тлумачення і результати останнього в кожному конкретному випадку постають щораз інакшими. Проте така інакшість не настільки велика, щоб через неї не можна було угледіти рух думки самого Стагірита, і все ж вона достатньо помітна для усвідомлення того, що ми маємо справу зі справжньою філософською інтерпретацію.

Спільність стилю опрацювання Арістотелевого трактату також є своєрідністю феноменологічного прочитання. Увага до всіх нюансів тексту, робота з оригінальним джерелом, простеження аргументації автора, послідовна реконструкція кроків думки Арістотеля (часто з урахуванням інших його творів), зіставлення із сучасним розумінням, виявлення можливостей альтернативного прочитання певного пасажу, зважання на мовні особливості – усе це тією чи тією мірою присутнє в феноменологічній традиції інтерпретації. Шкода, що ця традиція ще й досі залишається на периферії сучасного арістотелезнавства.

Т. В. Труш, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
tv73trush@gmail.com

СВОБОДА ТА НЕОБХІДНІСТЬ У ТВОРЧОСТІ ТОМИ БРАДВАРДІНА

Його ім'я завжди ставлять на рівні з іменами Августина Аврелія та Северина Боеція. Англійський теолог, богослов, філософ і математик Брадвардін Тома – архієпископ Кентерберійський був дуже впливовим державним діячем, саме він згодом отримав почесний титул "doctor profundus" (глибоко мислячий лікар). За спогадами Хука, Брадвардін, віддано слідував філософії Августина Аврелія, якого називав істинним філософом. Саме Тома Брадвардін у своїх працях специфічним чином зміг поєднати богословські та наукові ідеї. Нажаль, на теренах України це ім'я не дуже відоме, як і праці даного мислителя, адже попри велику кількість творів, які належать автору, українською не маємо жодної, а російською маємо лише одну.

Питання свободи для філософа посідало одне з головних місць у його творчості. Брадвардін жорстко виступав проти ідеї астрального детермінізму, за якою наша доля визначається зірками. У 1344 році була розпочата суперечка між Томою Брадвардіним та Томою Бакінгемом (членом Мертон-коледжа) з питаннь про божественне передвизначення, благодать та свободу волі, що стало причиною написання трактатів "De causa Dei contra Pelagium", або "Summa doctoris profundi", "Quaestiones theologicae" та "Quaestiones super Sententias". Філософ пише твори у не звичній на той час манері, маючи свій специфічний стиль філософування: "оскільки Брадуардін був великим математиком, він намагався "лікувати" божественні питання з математичною точністю, він був першим богословом, … котрий використовував цей метод" [General Biographical Dictionary. 1812 Chalmers' Biography /B/ Thomas Bradwardine [Електронний ресурс]. – [Vol. 6, p. 420]. – Режим доступу: http://words.fromoldbooks.org/Chalmers-Biography/b/bradwardine-thomas.html].

Своїх опонентів архієпископ Кентерберійський називає "новими пелагіанами" та прагне довести примат божественної волі над волею людською. Взявши традиційну концепцію Бога як першопричини, філософ мисленнєво сходить по причинно – наслідковому ланцюжку до першопричини – Бога. Оскільки Бог діє без посередництва чого-небудь створеного, то це стає доказом того, що жоден акт людської волі неможливий без попереднього воління Бога. За такої позиції, звичайно, людину цікавить відповідь і з наступного питання: чи залежить від Бога майбутній перебіг подій? Філософ відповідає однозначно: майбутні події (futura contingentia) Бог і передбачає і волить. Адже тільки для людини існує теперішнє, минуле та майбутнє, а для Бога такого не має, бо Бог знає "… все одразу і завжди, а не в мінливості часу" [*Bradwardine Thomas*. Summa theologica [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synechism.org/talks/sandiego.pdf].

Отже, майбутні події наперед визначені у божественному розумі, тому все, що відбувається – все відбувається з божественної необхідності. Адже своє творіння Бог за Брадвардіним розглядає як продовження своєї волі. Виходить, теолог є прибічником ортодоксії, і для її захисту він використовує не тільки загальновідомі догматичні аргументи, а й аргументи спекулятивної метафізики. У відповідності до Божественного вічного передвизначення, на думку Томи Брадвардіна, є обрані, які отримують Божественну благодать наперед, і таким чином звільняються від рабства гріха (тут прослідковується відродження вчення Августина). Такий дар Божої благодаті дарується людині не на підставі певного передбаченого Богом людського зусилля, а виключно на основі Божого обрання. Теолог розумів, що дарування цієї благодаті передбачає прийняття її віруючим, але він вважав, що прийняттю напряму сприяє Божа благодать, без якої абсолютно нічого не можливо. Отже, усіляка дія людини передує і пов'язана з особливою дією Божої благодаті.

Такий погляд став причиною різкої критики праці Брадвардіна "Про Боже приречення". Та архієпископ Кентерберійський, використовуючи образи "гончара і горщика", наголошує на тому, що люди залежні від Бога, коли останній визначає всі їхні вчинки. Бог визначає всі наші дії, та не залишає простору для свободи вчинків. Адже Бог керує нами, або спрямовує події. У цьому значенні всі події відбуваються "з необхідністю". І навіть зло Бог дозволяє бо у певній мірі бажає його. Тут Брадвардін заходить навіть далі Августина, однак він вживає необхідні застережливі заходи, заперечуючи, що все без виключення відбувається за абсолютної необхідності. Саме тут, як не дивно, у цій специфічній необхідності, середньовічний філософ, знаходить місце і для людської свободи. Спробуємо розібратися.

Тома Брадвардін виділяє два види людської свободи: *етична свобода* та *психологічна свобода*. У грішної людини немає *етичної свободи*: вона не може обрати добро, поки благодать Божа не обдарує її на це. Проте, у людини завжди є так звана *психологічна свобода*. Саме завдяки їй людина відчуває себе у певному ступені вільною від будь-якої зовнішньої сили, а це у свою чергу дає можливість людині чинити на власний розсуд. Отже, Брадвардін стверджує: Бог є причиною того, що людська воля діє передбачувано, але одночасно він є причиною й того, що вона діє вільно. Адже Божественна воля є необхідною (за своєю божественною суттю), і одночасно вільною, бо не підвладна жодному примусу. Тому людська воля діє подібно Божественній: людська воля діє необхідно, оскільки її воління безпомилково передбачувані, але також і вільно, оскільки вона не отримує ніякого примусу ні від чого, окрім Бога.

Іноді можна зустріти ототожнення точок зору Брадвардіна та Оккама щодо питання Божественного передвизначення. Оскільки і Оккам, і Брадвардін звеличують божественну волю і божественну всемогутність, може здатися, ніби їх позиції насправді не дуже-то й різняться. Насправді, Брадвардін виступає проти позиції Оккама, з приводу того, що людина могла б здійснювати позитивні вчинки і досягати спасіння без допомоги божественної благодаті. Оккама хвилює питання реальності людської свободи, він пояснює: ми просто повинні відстоювати людську свободу як даність свідомості і приймати божественне передбачення в якості предмета віри. Ця позиція – приклад характерної для "нового шляху" тенденції до розмежування філософії і теології. Брадвардіна ж більше цікавить те, що Бог робить, ніж те, що він міг би зробити завдяки своїй "абсолютній" могутності. Цікаво, що проблему божественної могутності Брадвардін ("Захист Бога") розвиває не тільки в теологічній площині, а й з боку космології, що у свою чергу приводить до використання ним певних базових положень арістотелівської натурфілософії.

Зрозуміло, для людини неодмінно постає питання: а чи може вона пізнати Бога? Та яку роль тут відіграє філософія? Брадвардін стверджує: людина може пізнати Бога, але не розумом, а за допомогою божественного одкровення та й то не повністю. І далі слідує не зовсім

приємна точка зору для філософів: "Червоніти філософії від сорому з її зухвалими знаннями, коли вона стверджує про те, що людина, з її маленьким розумом може пізнати всі Його таємниці, зрозуміти та повністю осягнути всю Його сутність" [*Russell J. Dykstra.* Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.prca.org/prtj/nov2000.html#Decker17].

Не зважаючи на чітке визначення спроможності людини щодо пізнання Бога, Фома Брадвардін був найвідоміший математик свого часу, він написав велику кількість математичних робіт, таких як "De arithmetica speculativa", "De arithmetica practica", "De geometria speculativa", "De quadratura circuli", а також "Tabulae astronomiae". А в своїй роботі "Tractatus de proportionibus seu De proportionalitate velocitatum in motibus", філософ-науковець поєднує арістотелівську фізику та евклідову теорію пропорцій, і таким чином продовжує оксфордську наукову традицію Роберта Гроссета та прагне дати математичний спосіб опису руху тіл. У Томи Брадвардіна математика тісно пов'язана з середньовічною логікою, де він розкриває питання про "інсолюбілії".

І все ж таки, проаналізувавши основні складові у творчості Брадвардіна, чітко видно, що філософ-богослов намагається перебороти свій же догматизм у питанні про Божественне передвизначення математичним, логічним, науковим шляхом. Складається таке враження, що в ньому постійно борються дві особистості: з одного боку богослов, який вважає, що повинен дотримуватися детермінізму Августина, а з іншого боку – науковець, який намагається перебороти усталені догматичні середньовічні богословські традиції силою науки та людського розуму. І навіть, якщо і "червоніти філософії від сорому з її зухвалими знаннями, коли вона стверджує про те, що людина, з її маленьким розумом може пізнати всі Його таємниці", то саме ця філософія і підштовхує Тому Брадвардіна рухатися у бік науки та стверджувати її велич у своїх працях. Адже саме ним самим визначена *психологічна свобода* (з присмаком божественної свободи) наділяє людину не тільки свободою в вчинках, а й свободою у мисленні.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, Київ
ordo-amoris@yandex.ua

МУЗИКА ТА ЛЮБОВ: ДО РОЗДУМІВ ПРО ОДИН АСПЕКТ ПЛАТОНІВСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ ЕРОСУ

"Из наслаждений жизни, одной любви музыка уступает;
Но и любовь – мелодия, взгляни…"
А. С. Пушкин "Каменный гость"

Давньогрецький лікар Ериксимах в платонівському діалозі "Бенкет" переходить до розгляду взаємовідносин любові і музики [Див.: Symp. 187a–188a] після аргументації того, що в людському тілі все гармонійно

тільки тоді, коли в особистості правильна любов і хворіє людина тільки від того, що вона невірно любить. В даному фрагменті [Symp. 187a–188a] можна виокремити три основні моменти:

1) коментар Платона стосовно гераклітівського фрагменту 27 [51 DK];
2) музика є основою любовних знань;
3) музика, як і ерот, може бути вульгарним.

Для початку, Ериксимах приводить думка Геракліта "єдине розбігається і, водночас, само собою збігається, як гармонія, яку бачимо в лукові і лірі. розходячись, само з собою сходиться" [Див.: 27 [51 DK]. Сам Платон виступає коментатором цього фрагмента і підкреслює: "Мабуть, Геракліт хоче сказати, що гармонія виникає із звуків, які спочатку розрізнялися по висоті, а потім завдяки музичному мистецтву один до одного приладнались. Адже не може ж виникнути гармонія тільки тому, що один звук вище, а інший нижче. Гармонія – це співзвуччя, а співзвуччя – це свого роду згода, але з різних начал, поки вони різні між собою, згоди не виходить. і знову-таки…неузгоджене не можна привести в гармонію, що видно і на прикладі ритму, який створюється узгодженням розбіжних спочатку уповільнень і прискорень" [Symp. 187b–c].

Схоже, на наш погляд, ми можемо спостерігати й у любові. Любов – це теж "спів-звуччя", "спів-буття" двох особистостей. Доречно згадати слова однієї пісні "Ничто не может быть чудесней волшебной песни, этой, что звучит, когда два сердца бьются вместе и навсегда". Любов неможлива без згоди. Недарма ж кажуть на весіллях "совет Вам и любовь". Причому начала цієї згоди (чоловік і жінка) – безумовно різні. Але разом з тим недостатньо одного "так" коли роблять пропозицію і/або недостатньо "штампа в паспорті", щоб цю згоду, спів-звуччя було дійсно відчутно, дієво…. А що тоді? Платон вустами Ериксимаха говорить про ритмі. А що таке ритм?…Це, на нашу думку, саме життя в якій ми або уповільнюємо, або прискорюємо наш хід. Любов як і життя не тільки "біла лінія", не "червона доріжка", а "злітна смуга", на якій можуть бути білі і не зовсім лінії, що однак жодним чином не може принизити саму сутність любові як людського екзистенціалу. Втім, на наш погляд, ще є один момент чому Платон вводить саме цю думку Ефеського мудреця. Як нам бачиться, вона в якомусь сенсі (імпліцитно) виправдовує, точніше сказати доводить міф про андрогинах. Адже, згідно з ним, боги розсікли андрогинов на дві частини, щоб люди шукали свої половинки, а коли знайдуть – поєднались з ними [Див.: Symp. 189e–191d].

Розглянувши згоду і узгодженість у музиці, Ериксимах тим самим помічає зв'язок її з любов'ю: "гармонія виникає зі звуків, які спочатку розрізнялися по висоті, а потім завдяки музичному мистецтву один до одного приладнав. Адже не може ж виникнути гармонія тільки тому, що один звук вище, а інший нижче. Гармонія – це Співзвуччя, а Співзвуччя – це свого роду згода, а з початків різних, поки вони різні між собою, згода не виходить … А згоду у все це вносить музичне мистецтво, яке встановлює, як і мистецтво лікарське, любов і одностайність. Отже, музичне мистецтво є знання любовних начал, що стосуються ладу і ритму. Втім,

у самій будові гармонії і ритму неважко помітити любовнее начало" [Symp. 187d]. Музика, для даного персонажа "Бенкету" є знанням основ любові, тобто без чого неможливо помислити любов. В якому сенсі? Музика будується за принципом любові, у них у обох є лад та ритм. Любов і музика не терплять хаосу. У кожної з них є свої "правила" як починати і як закінчувати…хоча музика, втім, як і любов – нескінченно багатогранні. Мелодії різні, але правила одні. Історії кохання різні, але сенс любові – єдиний. У контексті цього О. Ф. Лосєв пише: "Джерело гармонії Платон вбачає у музиці, що вносить в єдність протилежних елементів взаємну любов і одностайність. З цієї точки зору, музика є наукою про елементи любові, що відносяться до області гармонії і ритму. Для досягнення гармонії потрібні протилежності і потрібно їх згоду, їх взаємна любов" [*Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. – М. : Искусство, 1964. – С. 57].

Варто також відзначити, що вчені музиканти Середніх віків, в основному, компілювали античні (переважно піфагорійські) узагальнення про музику, химерно поєднуючи їх з християнською символікою і нумерологією. Серед них Магістр Ламберт (XIII ст.), автор трактату "Про музику", в якому він, дотримуючись традиції, що йде від Боеція і Ісидора, продовжив розробку основних теоретичних проблем музики, пов'язаних з її визначенням, класифікацією і т. д. У своєму трактаті Ламберт вихваляє музику, обґрунтовуючи її величезну користь також і з точки зору потреб християнського життя і пов'язуючи з любов'ю: "Серед усіх наук музика є найбільш гідною хвали, царственою, приємною, радісною, гідною любові, адже вона робить людину розсудливою, приємною, радісною, гідною любові" [PL 90, 922].

Останній момент з даного фрагменту промови Еріксімаха, який особливо цікавий і загадковий: "Отже, і в музиці, і у лікуванні, і в усіх інших справах, і людських і божественних, потрібно, наскільки це можливо, брати до уваги обох Еротів, бо і той і інший там присутні" [Symp. 188a]. Що означає "обох Еротів"? Так, нам відомо з промови Павсанія про два Ероти, небесного і земного (прекрасного і вульгарного відповідно). Але в якому сенсі тоді тут музика? Мабуть, на думку давньогрецького мислителя, тут мається на увазі те, що музика може бути прекрасна і вульгарна залежно від того, якою любов'ю охоплена та чи інша людина. Хоча й кажуть, що "про смаки не сперечаються" (в т. ч. що кому подобається слухати з музики), але коли ми слухаємо ту чи іншу мелодію / пісню ми відразу реагуємо хороша вона чи ні, композитор який і коли її склав. А головне, що чим би людина не займалась чи то лікарським справою, землеробством або музикою – без любові вона не зможе це здійснювати повноцінно, щиро і успішно заради / для Іншого.

Тому можна підсумувати і сказати, що для Платона любов і музика взаємопов'язані онтологічно і антропологічно. Онтологічно, любов як і музика неможливі без гармонії. Вони обидві "знають", що якщо є гармонія значить "жительствує" (поняття св. І. Златоуста) любов, створюється музика. В антропологічному контексті, створення тієї чи іншої мелодії залежить від душевного / духовного світу композитора.

Д. Д. Чернецький, студ., КНУТШ, Київ
mithim7@gmail.com

"НАТУРФІЛОСОФСЬКЕ ПРИПУЩЕННЯ" ЯК ЗАСІБ ПІЗНАННЯ ВСЕСВІТУ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО ТА ДЖОРДАНО БРУНО

З потужним розвитком таких природничих наук, як фізика, астрономія, хімія, біологія, натурфілософія як явище наукового дискурсу поступово втрачала своє історичне значення – все більша увага приділялася проблемам локального характеру, що підлягали безпосередньому дослідженню, а саме експерименту чи аналізу. Особливо це помітно в сучасну добу постмодернізму, коли існує тенденція до звуження об'єкта дослідження. Дисгармонійно постають перед сучасним науковим загалом основні категорії натурфілософії, які стосуються Всесвіту в його цілісності й багатоманітності, адже ними важко оперувати, їм складно давати визначення. Вкрай складним постає завдання відмежування сучасної теоретичної фізики від натурфілософії – можливо, що частину завдань, які ставить перед собою натурфілософія, перейняла на себе фізика. Питання існування натурфілософії як діючої системи в сучасну добу безпосередньо пов'язане з переосмисленням підвалин класичної науки чи навіть цілковитим відходженням від неї. Епоха універсальних констант й універсальних законів добігає кінця – навіть такий інтуїтивно аксіоматичний закон класичної логіки, як закон тотожності А→А, не діє в квантовій фізиці та потребує створення додаткових логік ("Шрьодінгові логіки"). На мою думку, саме вирішення інтуїтивних суперечностей в осмисленні таємниць Усесвіту є завданням сучасної натурфілософії – вона має готувати науковця до сприйняття неймовірного, до усвідомлення хаотичності й неусталеності нашого світу. Ціль моєї роботи – звернути увагу на "натурфілософське припущення" як на потенційний самобутній засіб пізнання навколишнього середовища. Під "натурфілософським припущенням" я розумію твердження про устрій Всесвіту чи взаємозв'язки в ньому, яке не має достатніх підстав, щоб вважатися істинним, але яке водночас не може бути спростоване експериментальним чином. Будь-яке твердження про наш Усесвіт, що сучасною наукою може вважатися фантастичним, таким не є, допоки не буде достатньої кількості підстав вважати його хибним. Тим самим я намагаюся: 1) повернути сучасну натурфілософію в лоно її витоку – сферу космогонічних уявлень давніх греків водночас позбавивши її міфологічного та релігійного змісту; 2) відділити теоретичну фізику від натурфілософії, віддаючи першій роль обґрунтування відповіді на питання, а другій – постановці цього питання. Розкривати поняття "натурфілософське припущення" я буду на прикладі філософської спадщини двох натурфілософів Відродження: Миколи Кузанського та Дж. Бруно.

В 1998 р. Сол Перлмуттер, Браян П. Шмідт і Адам Рісс відкрили прискорення розширення Всесвіту, тим самим укотре підтверджуючи потенційну безкінечність Усесвіту [*Jones Mark H., Robert J. Lambourne.* An Introduction to Galaxies and Cosmology. – Cambridge University Press, 2004. – P. 244]. Але ще в 1584 році Дж. Бруно заявив про те, що "Всесвіт не кінечний, а безкінечний" [О бесконечности, Вселенной и мирах // Бруно Дж. Философские диалоги. – М. : Алетейа, 2000. – С. 274] – ця теза приймається багатьма науковцями сучасності як наукова істина. Це припущення було висунуте на підставі досить ненадійних аргументів: 1) принципу повноти (з безкінечної всемогутності бога випливає, що створений ним Усесвіт також безкінечний); 2) принципу ізономії (у бога не було підстави створити світи в одному місці і не створити їх в іншому); 3) аргумент Архіта Тарентського про людину, що витягує руку або палицю на краю Всесвіту (допущення неможливості цього здається Дж. Бруно безглуздістю). Незважаючи на слабкі аргументи, натурфілософу вдалося привернути увагу до цього питання. Я хочу наголосити саме на тезі Дж. Бруно, а не на його аргументах – він наважується засумніватися в тих речах, які до цього вважалися очевидними. І нехай докази його виглядають навіть безглуздими, він ставить перед наукою завдання перевірити його припущення – ставить питання, на яке тільки нещодавно була дана хоч якась науково обґрунтована відповідь. Першочергове завдання натурфілософа – знайти питання, а не відповідь; він має розширювати межі невідомого, вказуючи на те, що шукати й чого можна сподіватися. Саме Дж. Бруно припускає, що Земля не є центром Усесвіту (вона обертається навколо Сонця, яке є всього лише зіркою серед багатьох їй подібних) і що існують інші світи, схожі за структурою на Сонячну систему. Тотожність фізичної природи Сонця та зірок була встановлена в XIX столітті завдяки вимірюванню річних паралаксів зірок й вивченню їх хімічного складу за допомогою спектроскопії, а відкриття перших планет біля інших зірок відбулося тільки в 1995 році. Також, згідно з Дж. Бруно, існує матерія, якій властиві кількісні та якісні визначеності, та матерія, якій чуже й те, й інше, але "втім як перша, так і друга є однією і тією ж матерією" [Там само] – як не дивно, під такий опис підпадає визначення "темної матерії", перші здогадки про яку з'являються лише в 1920-х роках.

У 1935 Е. А. Мілн вводить в науковий обіг поняття "космологічний постулат", на якому базується сучасна космологічна теорія: кожен спостерігач в один і той самий момент часу незалежно від місця та напрямку спостереження виявляє у Всесвіті одну й ту саму картину. Незалежність від місця спостереженння, тобто рівноправність усіх точок простору, носить назву однорідності, а відсутність окресленого напряму в просторі – ізотропії Всесвіту. Але ще в середині XV століття Кузанець пише, що "Всесвіт, який вічно рухається, не має ні центру, ні окружності, ні верху, ні низу, він однорідний, у різних частинах його панують однакові закони… Всесвіт є сфера, центр якої всюди, а окружність ніде" [*Кузанский Н.* Об ученом незнании // Кузанский Н. Соч. : в 2 т. – М., 1979] – таке

припущення, що, на перший погляд, суперечить буденній інтуїції, перегорнуло уявлення про наш Усесвіт назавжди. Саме це припущення дозволило А. Айнштайну в 1917 р. сміливо заявити про однорідність та ізотропію Всесвіту. Згадуючи Кузанця, не варто забувати, що саме він піднімає питання: "Всесвіт кінечний чи безкінечний?". І хоч відповідь на це питання пронизана релігійними мотивами, саме ця "заангажованість" дає змогу натурфілософу заявити про потенційну безкінечність Усесвіту (актуально безкінечний лише Бог). Ця обережність довгий час ставилась науковцями в докір Кузанцю як недалекоглядність, на противагу Дж. Бруно, який об'єднав Усесвіт й Бога, зробивши перший актуально безкінечним. Але в цій роботі мене цікавлять не мотиви припущень, а сам їх зміст. Тому, на мою думку, ідея потенційної безкінечності Всесвіту (а саме діалектична спорідненість кінечності й безкінечності) ближча тенденціям у сучасній науці, ніж ідея актуальної безкінечності, адже нові сучасні космологічні моделі, які спираються на неевклідову геометрію, стверджують, що Всесвіт, будучи безкінечним, є все ж кінечним [*Виленкин А.* Мир многих миров. – М. : CORPUS, Астрель, 2010].

"Натурфілософські припущення" Дж. Бруно й Миколи Кузанського здійснили величезний вплив на розвиток природознавчих наук останніх століть. Розширивши світоглядні межі науки й відкинувши страх перед, здавалося, неможливим й хибним, натурфілософи надали сучасним науковцям величезні простори для розмислів й експериментів. Існування натурфілософії починається з сумніву і розгортається в безмежжі сміливості фантазії людини. Але наразі натурфілософія може відійти назавжди в історію науки чи просто залишитись фантомом світоглядних шукань поодиноких геніїв-мрійників Античності, Середньовіччя та Відродження.

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

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

ПРОЕКТ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ В НІМЕЦЬКОМУ ІДЕАЛІЗМІ

В становленні філософії освіти представники німецького ідеалізму здійснили досить значущий внесок, чому сприяла, чи не в першу чергу, академічність їхньої філософії та своєрідна традиція пошуку шляхів універсального виховання людства, що сформувалась на німецьких теренах XVIII ст. Піонерами тут були Г. Лессінґ та Й. Гердер.

В епоху Просвітництва ідея вищої освіти була орієнтована на філософсько-історичні запити, котрі піднімають питання природної людини. Природна людина – це понятійний конструкт, який вживається на противагу "людині культурній", що втратила зв'язок з першообразом світу. Первинно-природна людина вважається живим віддзеркаленням Всесвіту. Первинність уособлює цілісність людства, яке диференціювалось в процесі окультурення. Прообразом і метою розвитку людства є відродження пралюдських форм духу, зокрема, геніальності, віри та почуття. Відповідно, до цих запитів долучились ще й представники ірраціональної філософії Г. Гаман та Ф. Якобі. Згідно їхніх поглядів відправною точкою має слугувати поняття живої людської індивідуальності, яка вміщує в собі увесь світ як єдину істину.

Паралельно цим переконанням рухались в своїх теоріях І. Кант та Й. Фіхте. Перший, як уособлення вершини Просвітництва, виходить з примату практичного розуму у своїй моделі університетської освіти. Для нього держава стає понад усе, відповідно освіта має бути орієнтована на потреби держави, а вже потім на моральну установку суспільства. Це знаходить своє відображення в праці "Суперечка факультетів" (1798). Розглядаючи структуру університету Кант обґрунтовує доцільність існуючого поділу факультетів на вищі (юридичний, медичний, теологічний) та нижчий (філософський). Справа в тому, що реальне громадянське суспільство досить відсторонене від свого ідеалу. Народ, як його жива основа, "вбачає своє благополуччя не в свободі, а перед усім в своїх природних потребах" [*Кант И.* Спор факультетов // Кант И. Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1966. – С. 327], і замість того, щоб користатись здоровим ґлуздом воліє мати "поводирів", які б робили життя легшим і зрозумілішим, тобто творили благо. Держава потребує захисників вічного, громадського та тілесного блага, тобто духовенства, юристів та лікарів, підготовку яких мають здійснити вищі практичні, з точки зору держави, науки. Філософський факультет, який виходить виключно з приписів свободи, об-

стоює думку, що забезпечити ці блага людина спроможна через самодисципліну, а це не зовсім легко та зручно. Реалізувати це без зовнішнього впливу пересічному громадянину майже нереально, бо треба цілковито підкорити свої схильності розуму. Це пояснює попит держави в системі академічної освіти на теологію, юриспруденцію та медицину.

Уподібнюючись Канту намагається вибудувати свою модель університету Й. Г. Фіхте. В праці "План нового Берлінського університету" (1807) він обстоює думку, що університет має давати ту освіту, якої потребує і на яку розраховує держава забезпечуючи процес національного виховання. На переконання Фіхте університет повинен бути перш за все виховним, а вже потім навчально-освітнім закладом. Виховання не повинно редукуватись до наративності, його головною метою є наука для науки. У такій формі наука перетворюється на мистецтво.

Майже одночасно і незалежно від Фіхте Ф. Шелінґ у "Лекціях про метод академічного навчання" (1803), виражає власне бачення функціональної значущості вищої школи і максимально естетизує науку. Зважаючи на Шелінґовий особливий методологічний пієтет щодо ролі мистецтва у філософії, можна тільки здогадуватись про масштаби мистецтва науки. Адже мистецтво уможливлює тотожність розрізненого, утримує на межі можливості неможливого, забезпечує реальність ідеального. Відповідно, головна мета академічної освіти полягає не стільки в підготовці фахівців певних галузей, скільки в окультуренні розуму студента, в його долучені до живої істини.

Методика університетської освіти полягає в дійсному та істинному зв'язку всіх наук, без якого все видається мертвим і бездушним, одностороннім і обмеженим. Прагнення цілого є головною вимогою того часу, однак цілісність відкрита не всім. Лише молодь, котра ще не затуманила свій мозок пересічними утилітаристськими настроями, не обтяжила свою духовність різними традиційними упередженнями є вразливою до цієї інтеграції істини. Тут молоді якраз і може прислужитись університетська освіта.

Мислитель задається питанням щодо тих вчених, хто буде у змозі допомогти молоді у формуванні такого цілісного світогляду. Першим кроком на цьому шляху має виступити внутрішній геній кожного, а вже потім до справи мають братися вчені, але не будь-які. Дисципліні розуму найбільшу увагу можуть приділити лише філософи. Подібну думку висловив і Фіхте в своїх "Лекціях про призначення вченого". Адже вчений-філософ – це єдиний вчитель, котрий не просто передасть істину в її незмінному вигляді, але й покаже всі потенції її доцільності, через призму усвідомлення історії. Історичність знання забезпечує постійний ретроспективний інтелектуальний погляд на головну ідею Празнання.

Шелінґ намагається також трансформувати ідею університету в якості соціального інституту. Він є не просто закладом, який має передусім виконувати життєві потреби держави. Університет – це зосередження не тільки науки вищого ґатунку, але й принципово нових моральнісних за-

питів суспільства. Та попри трансформацію змісту ціннісних орієнтацій людства сам сенс науки, відповідно, й істини, не змінюється. "Але час не виключає вічності, і наука (будучи за своїм виявом витвором часу) спрямована все ж таки на обґрунтування в тимчасовому Вічного. Істинне є тим, що подібно до прекрасного й справедливого саме по собі вічне за своєю природою, і, виявляючись у тимчасовому, не має жодного стосунку до часу" [*Шеллинг Ф. В. Й.* Лекции о методе университетского образования. – СПб. : Издательский дом "Міръ". – С. 14]. Тимчасове допускається в науковому тільки через причетність до неї індивідуального. Окремі особи є причетними до знання, однак носієм істини, як і запорукою історії, є людський рід, котрий через неосяжний досвід поколінь крок за кроком викристалізовував істину. Відповідно, наука – це справа роду, що подібно до життя передає істинне знання від індивіда до індивіда. Саме процес передавання є укоріненням власне людського в бутті, переходом від дикості до культурності, від інстинкту до свідомості, від страху до переконання. Але відомості про первинну точку відліку історичності людської культури залишаються через брак наукових засобів у стадії гіпотетичності. І тільки поступ знання, закріплений в писемності дозволив вийти із сутінків здогадок на незворотній шлях певності. Наступним кроком у цьому розвиткові виявилась перша царина прояву спекулятивності мислення – державність, яка через свої витвори спромоглась зберегти в людині паростки божественного на відміну від тварного. Вершиною в діяльності державності стало узасаднічення звичаєвості, що в свою чергу призводить до збереження цілісності й цінності єдиного знання.

Незважаючи на те, що Шелінґ намагався накласти ніби кальку свою філософію тотожності на принципи облаштування академічного навчання, він висловив декілька досить цікавих ідей, які зберегла й до теперішнього часу свій евристичний потенціал. Таким є його розуміння науки як самоцінності та самоцілі. Але найбільш впадає в око та характеристика, якою наділяє мислитель ідеального викладача – вченого-філософа, котрий не просто вкладає істину в голови учнів, а залучає їх в процес творчого її відтворення, стимулюючи тим самим їхнє переживання індивідуальної співпричетності до загальнолюдського пошуку празнання, як реального втілення живої істини.

О. В. Бондар, асп., КНУТШ, Київ
E-mail: olegbondarb581@gmail.com

СПЕКУЛЯТИВНА ПРОБЛЕМА ДЕДУКЦІЇ КАТЕГОРІЙ З ПРИНЦИПУ "АБСОЛЮТНОГО Я": Ф. ШЕЛЛІНГ

Принцип, який Фіхте і ранній Шеллінг мислять в якості абсолютного, принцип, що має бути тотожністю змісту й форми, є "Я=Я", або чиста самосвідомість. Інтеллігенція є тим, чим вона себе робить. Всезагальні форми цієї дії є не що інше, як категорії. Тому система, що претендує на повноту, повинна роз'яснити зв'язок першопринципу з системою категорій.

Кант виокремив чотири групи категорій і згрупував їх у таблицю. Де принцип зв'язку цих груп? В чому полягає глибинна основа потрійного членування кожної з груп категорій? В якості основного принципу мислення Кант висуває чисту єдність апперцепції,що, таким чином, кваліфікується як основна форма, або праформа усякого знання. Де необхідний перехід від цієї форми до системи категорій? Отже, тепер завдання полягає в тому, аби показати, яким чином можна вивести категорії з єдиного принципу. Філософська система повинна бути розгортанням першопринципу, – тобто тим, чого не зміг дати Кант.

В якості форми всіх можливих суджень Кант виокремив аналітичні й синтетичні судження; проте він не вказав ні принципу цієї дистинкції, ані необхідного зв'язку між ними. Вирішити це питання береться Шеллінг. Форми аналітичного і синтетичного суджень даються разом із змістом усілякого знання через його вище основоположення. Таким чином:

1) аналітична форма є формою абсолютної безумовності, що дана як форма покладання взагалі (абсолютного покладання), і обумовлена лише принципом цього покладання, а тому не має над собою жодного вищого принципу і містить жодного іншого змісту. Засновком аналітичної форми є закон суперечності;

2) синтетична форма є чистою формою обумовленості, яка уможливлюється виключно через зміст аналітичної форми. Засновок – закон підстави;

3) форма єдності аналітичної і синтетичної форм, або "положення диз'юнкції" – третій модус праформи, або обумовлена форма, визначена через безумовність. Існування цієї форми, таким чином, показує, в чому полягає причина потрійної будови системи категорій, над якою замислювався Кант, проте не зміг розв'язати цієї задачі [*Шеллинг Ф. В. Й.* О возможности формы философии вообще // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения / пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч. И. Фокина. – СПб. : Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000. – С. 19].

Роз'яснення зв'язку форм судження з першопринципом пізнання відкриває шлях і до системи категорій. Принцип розрізнення аналітичних, синтетичних і диз'юнктивних (змішаних) суджень безпосередньо є праформою пізнання. За умови більш ретельного дослідження з'ясовується, що ця праформа, "уречевлена" в аналітичних, синтетичних і змішаних судженнях, безпосередньо тотожна формам відношення. Помилка Канта, таким чином, полягає в тому, що він не висунув категорії відношення в якості принципу усіх інших категорій, а розташував їх координаційно, поруч із іншими формами (кількості, якості і модальності). "Форми відношення не лише лежать в основі усіх інших, але й дійсно ідентичні з першопочатковою формою (аналітичною, синтетичною і змішаною) [Там само].

Будучи тотожними першопринципу, форми відношення мають необхідно бути моментами самого принципу. Так, зокрема, категорична форма тотожна аналітичній, оскільки і те й інше є формами безумовно покладеного буття, необумовленими з боку будь-якого іншого положення,

де форма безумовно покладеного буття стоїть під законом суперечності. Гіпотетична форма, як форма обумовлено покладеного буття, тотожна синтетичній формі, і субординована виключно закону підстави. Диз'юнктивна, або змішана форма, є "форма покладеного буття, обумовлена з боку Цілого умов" [Там само], відповідно, форма обумовленості, що обумовлена через безумовне. Тому диз'юнктивні форми можливі лише через форму змішаних (диз'юнктивних) суджень

Тепер необхідно встановити зв'язок категорій відношення з іншими категоріями. Так, виявляється, що форма, що стоїть під формою безумовно покладеного буття, не може бути нічим іншим, як формою єдності. Навпаки, форма обумовлено покладеного буття має необхідно бути обумовленою зі сторони єдності, а з точки зору обумовленості покладання вона є не що інше, як множинність. Форма обумовленості, визначена посередництвом безумовного, тобто, в нашому випадку, форма множинності, обумовлена формою єдності,має бути синтезом множинності і єдності – відповідно, формою все загальності. А так як форма єдності є категоричною, а форма множинності – гіпотетичною формою, то, відповідно, форма всезагальності не може бути ні категоричною, ні гіпотетичною формою, а виключно єдністю того й іншого – тобто диз'юнктивною формою.

Аналогічний зв'язок знаходимо у сфері суджень якості. Форма якості, що стоїть під праформою чистого покладеного буття і відповідає категоричній формі, є формою ствердження. Формою обумовленого буття є заперечення, оскільки сама форма обумовленого буття допускає виключно обумовлене буття, тим самим заперечуючи буття безумовне. Водночас, форма заперечення, що відповідає гіпотетичній формі, необхідно передбачає форму ствердження, що стоїть під категоричною формою, адже, наприклад, судження A=B передбачає судження A=A. Відповідно, змішаною формою має бути єдність ствердження і заперечення, що дає т. зв. "нескінченні судження". Логічний статус таких суджень Шеллінг визнає проблематичним.

Залишилося розглянути судження модальності. Форма безумовно покладеного буття є виключно формою можливості. Можливість є абсолютною, і таким чином вона є основою дійсності, яка стоїть під проформою обумовлено покладеного буття. Вищий принцип інтелігенції, Я=Я, безпосередньо стоїть лише під формою можливості, оскільки статус зв'язки в судженні має проблематичний характер. Дійсність, відповідно, має бути виключно під гіпотетичною, але жодним чином не під категоричною формою, як зазвичай думали, оскільки обумовлене завжди має бути обумовленим тим, що його обумовлює. Тому судження Я=Я, взяте як категоричне судження, має бути виключно можливим. Але оскільки умова Я полягає в самому ж Я, то судження Я=Я разом з тим стає формою необхідності, оскільки поєднує в собі форму можливості і дійсності, де перша відноситься до форми судження, а друга – до його змісту. Форма тотожності, що стоїть під формою аналітичних суджень, звідси, не може бути абсолютним принципом філософії, оскільки сама по собі вона є чистою можливі-

стю, де предикат судження, як і його копула, можуть бути обумовленими з боку іншого судження. Тому вищим основоположенням філософської науки має бути форма безумовно покладеного буття, і таким чином форма безумовно покладеного буття необхідно є тотожною формою, але не усіляка тотожна форма є формою безумовно покладеного буття, рівним чином як будь-яке тотожне положення є категоричним положенням, але не будь-яке категоричне положення є тотожним положенням.

Оскільки форми (групи) категорій Шеллінг розглядає як дані разом з вищим безумовним принципом, то в нього не виникає питання про походження категорій одна з одної; відповідно, елімінується сама проблема розвитку категорій. Сама задача полягає в тому, аби усю багатоманітність форм звести до початкової форми, або першоформи, тим саме розчинивши особливе в загальному. Метод дослідження Шеллінга, отже,є редукціоністським, що помітив вже Гегель. Оскільки категоріям не властива здатність до саморозвитку, то у Шеллінга, наприклад, кожна друга категорія перебуває в абстрактній протилежності до першої, і об'єднання їх за такого випадку можливе лише на словах, що подекуди визнає сам Шеллінг (зокрема, в процесі розгляду нескінченних суджень). Але нова дедукція категорій має будуватися на зовсім іншому принципі; в саму систему категорій має проникнути принцип негативності, щоб "оживити мертві кістки скелету". В історичному ракурсі ця місія випадає Гегелю.

І. М. Гоян, д-р філос. наук,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ivi1970@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ ІДЕЇ РАДИКАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВІЗМУ Х'Ю ҐАША

У червні 2014 р. електронний часопис "Constructivist Foundations" спеціальним випуском (Vol. 9, N 3, 15 June 2014, "Forty Years of Radical Constructivism in Educational Research") відзначив сорокаріччя радикального конструктивізму, започаткованого, як вважається, Е. фон Глазерсфельдом. Відлік йде від статті Глазерсфельда "Piaget and the radical constructivist epistemology", надрукованої у 1974 р. у збірці "Epistemology and education". Але при цьому спеціальний випуск часопису відзначав ювілей не напрямку сучасної філософії свідомості як такого, а втілення його конкретної, практичної програми – програми впровадження нових стратегій в освіті. Дійсно, радикальний конструктивізм позиціонує себе як суто практична філософія (епістемологія), яка не тільки живиться новітніми науковими пошуками, особливо у нейропсихологічній та інформаційно-технологічній царинах, але й сама конструює та пропонує нові підходи у різних напрямах наукового пошуку. Освіта при цьому розглядається як пріоритетна сфера, оскільки саме тут відбувається формування визначальних властивостей людини. Слід зазначити, що освітні

ідеї радикального конструктивізму поки лише дуже побіжно зачіпаються дослідниками цього напрямку.

У центрі зазначеного випуску – стаття Х'ю Ґаша з коледжу Св. Патрика (Ірландія) "Конструюючий конструктивізм" ("Constructing constructivism") та низка відгуків на цю статтю. Х'ю Ґаш представляє свою версію історичного розвитку радикального конструктивізму з наголосом, перш за все, на його освітні ідеї, а також формулює низку позицій, які можна визначити як сучасні позиції радикального конструктивізму у філософії освіти.

Вдаючись до пошуків історичних витоків радикального конструктивізму, Х. Ґаш, поруч із традиційною вже відсилкою до Жана Піаже (згадуючи також його американських послідовників Джона Флавела та Девіда Елкінда), називає також працю Ноама Хомського "Синтаксичні структури" ("Syntactic Structures", 1957) як книгу, яка стала викликом пануючим на той час біхевіористським дослідженням в американській психології та лінгвістиці. З іншого боку, від Піаже проводиться лінія до ідей видатного американського прагматика-інструменталіста та філософа освіти Джона Дьюї. Власне, про це Х. Ґаш писав ще у своїй статті "The constructivist epistemology in John Dewey, Jean Piaget, and Cognitive developmental psychology", надрукованій в 1974 р. у тому ж збірнику "Epistemology and education", в якому з'явилася і програмна стаття Глазерсфельда. Особливо при цьому він виділяє працю Ж. Піаже "Science of education and the psychology of the child" (1970; французькою "Psychologie et pédagogie", 1969), яка, на його думку, забезпечила зв'язок між його психологічними ідеями та їхнім освітнім застосуванням [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу : http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302. gash, p. 302].

Ірландський вчений наголошує, що "конструктивістська епістемологія", про яку Ж. Піаже писав вже 1967 р., і радикальний конструктивізм Глазерсфельда, який наголосив на розриві з традиційною гносеологією, що розуміє істину як відповідність знання дійсності, – ці ідеї корелюються з поглядами Дж. Дьюї на співвідношення між ідеями і реальністю. Загалом багаторівневу сукупність конструктивістських ідей Х. Ґаш формулює, зокрема, наступними положеннями: 1. Ідеї дітей дуже відрізняються від ідей дорослих. 2. Діти прагнуть відкрити систему в їхньому досвіді, використовуючи існуючі ідеї. 3. Цей процес відкриття є створенням (конструюванням). 4. Цей конструюючий процес є круговим і рекурсивним. Тобто, ідеї завжди визначаються ідеями – це все є внутрішнім, що ми знаємо про навколишнє, залежить від наших рецепторів чуттів, які забезпечуються внутрішніми даними. 5. Навчання є обмеженим чи стримуваним двома видами збереження: внутришньоіндивідуальною узгодженістю та міжіндивідуальною узгодженістю [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу : http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302. gash, p. 302].

Ще 1995 р. у своїй праці "Attitudes of Irish primary school children to European and Third World children" Х. Ґаш висловив думку про стадії еволюції конструктивістської епістемології у вивченні когнітивного розвитку. Перша стадія містить розуміння того, що знання конструюються. Друга стадія включає розуміння того, що між знаннями та реальністю неможливо ставити знак рівності. Третя стадія охоплює втілення цієї антиінтуїтивної позиції в нашому соціальному світі. Очевидно, ці стадії відображають як процес розвитку радикального конструктивізму в літературі, так і процес усвідомлення цієї гносеології окремим індивідуумом.

Х. Ґаш у згаданій вище статті 1995 р. припустив, що конструктивізм у своєму розвитку вже еволюціонував, і можна виділити кілька фаз цієї еволюції [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу: http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302. gash, p. 303].

Згідно позиції Х. Ґаша, радикальний конструктивізм у його класичному виразі виступає другою фазою розуміння інтелектуального розвитку. Йдеться про фундаментальний перегляд наших уявлень про знання і наших взаємовідносин з навколишнім середовищем. Також важливо не мати стійких уявлень про реальність. Через те, що ми живемо в мові, в суспільстві, привабливим є спонукання до міжособистісної послідовності, прийняття ілюзії комунікації в загальноприйнятій дійсності. В той час, як в різних суспільствах баланс між особистими і суспільними обов'язками відрізняється, радикальний конструктивізм має на увазі, що суспільні зміни вимагають особистісних ідей та ініціатив. Відповідальність однієї особи перед іншою вимагає, щоб перша брала на себе відповідальність за власні ідеї, почуття, практично-етичну співучасть і виклики цих ідей. Проте власні ідеї виникають з власного набору історичних обставин, а не є лише способом інтерпретації досвіду. Отже, визнання того, що інші за відмінних обставин мають право на інші погляди, є етичним спонуканням.

Третя фаза у сформульованих Х. Ґашем в 1995 р. різних способах розгляду конструктивізму приводить до чіткого центрування суспільного виміру [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу: http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302. gash, p. 303]. В той час, як ключовим аспектом другої фази була важливість природи особистості в здійсненні виховання, ключовим аспектом третьої фази є визнання, що виховання особистості вимагає життєздатної суспільної підтримки. Таким чином, відбувається перехід від визнання пріоритетною в другій, чи радикально-конструктивістський фазі внутрішньоособистісної послідовності, до розуміння важливості міжособистісної послідовності. Важливість соціального конструктивізму, чи конструкціонізму (constructionism) привертає увагу до важливості суспільного оточення в забезпеченні умов зростання особистості (для прикладу наводиться праця: Ackermann E. "From de-contextualized to situated knowledge: revisiting Piaget's water-level experiment", 1991). Х. Ґаш характеризує ці про-

цеси також як зрушення від ідей Піаже в напрямку ідей Л. Виготського, що свідчить, до речі, про поширення ідей видатного радянського психолога серед західних вчених. Це могло б розглядатися, як загальний розвиток від більш ранньої фази, що визнавала важливість природи особистості, не відмовляючись від цієї ідеї, до наголосу на визнанні важливості суспільної підтримки для особистостей.

Отже, на думку Х. Ґаша, в цій третій фазі наголос робиться на важливості суспільного контексту, який імпліцитно був присутній в радикальному конструктивізмі в другій фазі. Коли дослідник наголошує на індивідуальній складовій, суспільна сторона залишається частиною контексту; коли наголошується на суспільному контексті, критичну роль відіграє особистісна інтерпретація. Вони, стверджує ірландський дослідник, є швидше частинами конструктивного процесу, ніж протилежностями [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу: http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302. gash, p. 304].

Ранні праці Х. Ґаша про конструктивістські ідеї стосувалися історії цих ідей і можливості застосування однакових ідей в різних сферах знання. Модель стадій Піаже виходить з того, що навчання в одній сфері – такій, наприклад, як класифікація фізичних об'єктів, – може впливати на іншу сферу – таку як осмислення суспільної реальності. В 1960-х і 1970-х роках ставало очевидно, що підтримка ідеї стадій Піаже була невеликою, натомість було велике зацікавлення у послідовних емпіричних дослідженнях. Зокрема, йшлося про спостереження за дітьми різного віку в початковій школі на предмет простого дослідження розподілу ролей, що асоціювалося з їх включенням до класу. Його метою було знайти докази міждіяльнісних асоціацій, або "переходу знань" у розвитку цих способів мислення. У подальших частинах своєї статті Х. Ґаш докладно аналізує кілька прикладів таких емпіричних досліджень. Вони стосувалися, зокрема, таких конкретних педагогічних проблем, як формування ґендерних стереотипів, формування уявлень про нездатність до навчання, формування уявлень про героїв, формування уявлень про шкільне навчання, дослідження сфери контакту "вчитель/учень" та деякі інші.

Зокрема, Х. Ґаш наголошує на тому, що вражаючим освітнім запитанням зараз є те, як розглядати роль вчителя в XXI столітті. Книги, в основному, залишалися незмінними як джерело інформації впродовж XX століття, але тепер це швидко змінюється, і учні та студенти все більше і більше розчаровуються в традиційних формах освіти. Протягом певного часу, зокрема протягом останнього десятиліття, освітні програми розроблялися з наголосом на навчанні студента з явним конструктивістським підходом. В деяких освітніх документах (у тому числі мається на увазі реформування освітніх стандартів у США в 2009 р.) поняття "викладання" і "навчання" ставляться через дефіс, чим робиться наголос на створенні безпосереднього інтерфейсу вчитель-учень. Сьогодні діти живуть в комп'ютерну еру, інформація наявна в їхніх стільникових

телефонах; вони хочуть знайомитися зі знаннями такими способами, які виходять за книжні рамки. Х. Ґаш посилається, зокрема, на дослідження М. Серре (Serres M. "Petite pousette", 2013), який описав шум студентської балаканини на лекціях в Стенфорді. Уникнення цього гулу вимагає великих зусиль, щоб винайти спосіб утримати увагу студентів. Тому не дивно, що новітні дослідження зосереджуються на питаннях мікроорганізації навчання учнів. Х. Ґаш наводить чотири приклади складності застосування конструктивістської практики в освіті: 1) навчання в малих групах; 2) навчання студентів разом; 3) важливість бути невизначеним (мінливим); 4) професійний розвиток вчителя-контруктивіста [*Gash Hugh.* Constructing constructivism [Електронний ресурс] // Constructivist Foundations. – 2014. – Vol. 9. – N 3. – P. 302–310. – Режим доступу: http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/9/3/302.gash, p. 307–309].

Таким чином, версія історії філософсько-освітніх ідей радикального конструктивізму, представлена Х'ю Ґашем, виходить з того, що цей напрямок вже пройшов принаймні три фази у розвитку своїх ідей. Конструктивізм виник як спосіб моделювання процесу пізнання, що визнавав першорядну роль учня і навчальних засобів, у той час, як попередні теорії концентрувалися на зовнішніх впливах. Ключовими і висхідними для формування освітніх ідей радикального конструктивізму виявилися концепції Ж. Піаже, Дж. Дьюї та Н. Хомського. Класична версія радикального конструктивізму представлена працями Е. фон Глазерсфельда, хоча, звичайно, Х. Ґаш підкреслює й свій власний внесок у розвиток саме освітянської стратегії цього напрямку вже на його початкових етапах. У подальшому необхідно було визнати, що поруч із внутрішніми мотивами у процесі навчання найважливішу роль відіграють міжособистісні, соціальні впливи. Результатом цього розвитку, на думку ірландського дослідника, є висновок про те, що конструктивізм забезпечує модель, яка наголошує на важливості поєднання особистості і досвіду. Втім, залишається сумнів – і цей сумнів досить чітко був висловлений його опонентами, – чи є така позиція позицією саме радикального конструктивізму, чи вона вже виходить за його межі? Очевидно, що ми маємо тут відображення важливих внутрішніх зрушень новітньої філософсько-освітньої концепції, результати яких мають визначитися найближчим часом.

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

ПРОБЛЕМА МАТЕРІАЛЬНОЇ СУБСТАНЦІЇ У ТЕОРЕТИКО-ПІЗНАВАЛЬНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ДЖ. ЛОККА

Визнання Дж. Локком існування матеріальної субстанції вважається одним з найбільш суперечливих положень "Досвіду про людське розуміння". Його розуміння матерії не знайшло підтримки у філософів-емпіриків, які відзначали, що воно суперечить як здоровому глузду, так і всьому, що

сприймає людина. Не привела в захват вона і опонентів з раціоналістичного табору, які побачили у локковій матеріальній субстанції знайому для себе проблему неможливості подолання дуалізму матерії та духу, єдиним можливим виходом з якої деякі вбачали пряме втручання Бога. Що ж настільки обурило колег та опонентів британського філософа?

У першу чергу невизначеність, з якою Джон Локк говорить про матерію. Він спочатку стверджує, що існує певний субстрат або субстанція, яка "підтримує або стоїть за" [*Locke J.* Essay concerning human understanding. – London : George Routledge and Sons, 1894. – P. 209] нашими ідеями. Однак сказати щось конкретне про неї людина не здатна, оскільки все, з чим вона має справу – її ідеї, які є недосконалим відображенням реальності. Ми можемо лише говорити про певні акциденції, які відомі нам за нашими сприйняттями, однак не маємо ніякої можливості переконатись у їх правдивості. Тому наша ідея матеріальної субстанції – завжди невизначена, нечітка.

Критикувати таке визначення субстанції почали ще сучасники Дж. Локка. Найбільш активним тут був Дж. Берклі, який розкритикував існування матеріальної субстанції на основі того, що вона є типовою абстрактною ідею. А такі ідеї суперечать теорії про те, що у розумі немає нічого, чого б не було у сприйнятті. З точки зору логіки, він мав рацію, адже вказати які саме ідеї надають нам ідею субстанції Дж. Локк не зміг.

Можна спробувати знайти і інші слабкі місця цієї концепції. Британський філософ вводить термін субстанція для того, щоб уникнути пастки соліпсизму та показати, що його концепція спирається на певні реальні підстави. Однак з задачею пояснити яким же чином здійснюється перехід від матерії, яка є невідомо чим, до ідей, які представляють собою увесь обсяг людського знання, йому не вдалось. Більш того, ведучи мову про субстанцію, Дж. Локк, сам того не помічаючи, говорить лише про ознаки або якості, які притаманні предметам. Таким чином, його визначення матерії можна було б сформулювати наступним, досить парадоксальним чином: матерія – це складна ідея, на яку спираються інші ідеї. Автор опиняється у замкненому колі, з якого немає очевидного виходу. При цьому, його мотивація достатньо зрозуміла – здоровий глузд підказує людині, що вона існує у реальному світі і оточена реальними речами. Але логіка, в даному випадку, виступає проти. Адже, як це дуже переконливо довели Дж. Берклі та Д. Г'юм, якщо початком нашого знання є досвід, а матеріалом ідеї, то у нас немає жодних об'єктивних підстав говорити про існування чогось, окрім останніх.

Суперечливий характер теорії про субстанції здається очевидним і важко припустити, що сам Дж. Локк цього не розумів. Чого ж він хотів досягнути, вводячи у свій твір концепти матеріальної та духовної субстанцій? Підказку до відповіді на це запитання можна знайти у відповідному розділі "Досвіду про людське розуміння". У великій кількості речень, в яких філософ намагається віднайти дефініцію субстанції, зустрічаються слова "thing" та "something", які доречно перекласти як "річ" та

"дещо". Відповідно, він шукав можливість описати ті речі, які дають нам підґрунтя для наших ідей. Вихід, який вибрав сам британський філософ, неминуче привів його до протиріччя, яке було описано вище. Пов'язано це з тим, що має справу лише з ідеями якостей та ознак певних речей. Існує, однак і інший можливий шлях вирішення даної проблеми. Ключем до нього є розуміння слова "річ". Для того, щоб уникнути згаданої проблеми, необхідно відмовитись від спроби їх онтологізувати. Замість цього річ можна було б визначити як просту ідею, що має стійкий набір якостей. Таким чином, для того, щоб розуміти, що вона собою являє, не потрібно мати цю ідею загалом. Наше розуміння речі складається з того достатнього набору ідей, які з нею асоціюються.

Які наслідки може мати така дефініція? У першу чергу, вона дозволяє уникнути невизначеності, яку привносить поняття "матеріальна субстанція". Єдиним начебто переконливим аргументом на користь її існування є раціональність, яка підказує нам, що існує певне підґрунтя для всього, що ми бачимо та відчуваємо. Однак тут варто замислитись над природою цього явища. Раціональність, при детальному розгляді, постає дуже загальним та невизначеним поняттям. Цілком очевидно, що вона не є однаковою для всіх людей та залежить від багатьох обставин. До того ж вона може мати конвенціональний характер, що доводиться тим, що в різних суспільствах різні уявлення про те, що вона собою являє. З цього приводу відомий критик Аєрс пише "Це не є переконливим, що раціональність має бути справжньою сутністю людини" і додає "Раціональність сама потребує пояснення" [*Ayers M.* Locke. – London : Routledge, 1991. – P. 53]. Він же пропонує досить цікавий варіант вирішення проблеми матеріальної субстанції. На його думку, вона є швидше лінгвістичною, аніж онтологічною або будь-якою іншою. Проблема, яка виникає, коли йдеться про речі, полягає в тому, що нам не вистачає слів, які б вказували на неповторні характеристики речі, про яку йдеться. Якщо такі слова підібрати можливо, то, таким чином, річ – ніщо інше, як відображення своєї найбільш істотної ознаки, але ніяк не реальності. З цієї точки зору матеріальна субстанція також перестає бути необхідною, оскільки немає жодних приводів для того, щоб вважати її існуючою. Вирішення проблеми матеріальної субстанції, запропоноване М. Аєрсом є цікавим, однак достатньо просто зрозуміти, чому до нього не вдався Дж. Локк. Автора "Досвіду про людське розуміння" можна вважати сміливим та передовим для свого часу філософом. Однак запропоноване лінгвістичне рішення важко назвати релевантним для його концепції, навіть попри те, що цей мислитель приділяв велику увагу проблемам мови та слів. Слід розуміти, що пропозиція вирішити проблему матеріальної субстанції у лінгвістичному ключі, здійснена М. Аєрсом, виглядає нормально з точки зору філософії XX сторіччя, де вже були розвинена такі теорії як філософія мови, структуралізм, аналітична філософія та інші. У XVII сторіччі проблемам мови приділялась незначна увага, а найбільшим авторитетом в цій області вважався Аристотель.

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

ОСОБИСТА ТОТОЖНІСТЬ ЛЮДИНИ: ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНЕ СПОСТЕРЕЖЕННЯ НАД ВЛАСНОЮ ПРИРОДОЮ

Розглядаючи проблему personal identity та людської природи, мимовільно наштовхуєшся на дискусійне питання: на якій підставі можна стверджувати, що ми безперервно і незмінно існуємо впродовж усього свого життя, залишаючись тотожними собі? Та чи існує взагалі таке поняття як тотожність?

Девід Г'юм розглядає цю проблему у комбінації тотожності й послідовностівзаємно пов'язаних об'єктів. Ми можемо сформувати виразну ідею об'єкта, який існує незмінно йбезперервно впродовж певного проміжку часу; і цю ідею ми називаємоідеєю тотожності (personal identity) або однаковості (sameness). У нас є також виразна ідея кількох різних об'єктів, які слідують один за одним і зв'язані тіснимивідношеннями (a distinct idea of several different objects existing in succession, and connected together by a close relation) [*Hume David.* A Treatise of Human Nature. – Oxford : Clarendon Press, 1896. – P. 134].

Свідомість має здатність спрощувати перехід від одного об'єкта до іншого. Цей перехід є ледь відчутним, саме тому його можна розглядати як один безперервний об'єкт. Зміна суттєвої частини якого-небудь тіла порушує його тотожність; але цікаво, що коли ця зміна відбувається поступово і невідчутно, приписувати їй такі наслідки ми схильні менше. Причиною цього явища, мабуть, може бути лише те, що, відстежуючи послідовні зміни тіла, розум відчуває легкий перехід від розгляду стану тіла в один момент до розгляду його стану в інший момент, і жодної миті неусвідомлює перерви у своїх діях. Наприклад, автомобіль після аварії, незважаючи на велику кількість ремонтних робі,т однаково вважається тотожним, і навіть інші матеріали, з яких він тепер складається, не заважають приписувати йому тотожність.

Загальна мета, в якій поєднуються частини, за усіх змін залишається однаковою й дозволяє уяві легко переходити від одного стану об'єкта до іншого. Отже, ця схожість є причиною плутанини і помилок, і вона змушує заміняти поняття взаємно пов'язаних об'єктів поняттям тотожності.

Тоді чим виступає відношення тотожності? У процесі пізнання навіть зв'язок причини та наслідку при уважному розгляді зводиться до звичної асоціації ідей. А звідси ми можемо зробити висновок, що тотожність не є чимось реальним, що належить цим різним сприйняттям і об'єднує їх, а що вона є лише якістю, яку ми приписуємо сприйняттям у силу зв'язку між їхніми ідеями в уяві, коли про них міркуємо. "Наше поняття особистої тотожності повністю походять від безперешкодного і безперервного ходу думки вздовж низки взаємно пов'язаних ідей. Ми можемо стверджувати, що всі об'єкти, яким ми приписуємо тотожність, не спостеріга-

ючи них незмінності і безперервності, складаються з послідовності взаємно пов'язаних об'єктів" [*Г'юм Д.* Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. – К. : Всесвіт, 2003. – С. 230].

Щоб вирішити питання чи існує особиста тотожність (personal identity), ми маємо зрозуміти чим є наше я. Девід Г'юм вважав, що особистість- це сукупність великої кількості вражень або ідей. І якщо припустити, що ідея тотожності я породжується якимось окремим враженням, то воно неодмінно має залишатися незмінним упродовж життя, а як відомо таких вражень не існує, оскільки, наприклад, сум і радість не можуть існувати одночасно, так само як і інші відчуття. Отож, ідея тотожності нашого я не може походити ні від цих, ні від будь-яких інших вражень, значить, такої ідеї немає зовсім. "Я можу зважитися стверджувати про решту людей, що вони є не що інше, як нагромадження або набір різноманітних сприйнять, які змінюють одні одних з незбагненною швидкістю і перебувають у постійному плині, у постійному русі" [*Г'юм Д.* Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. – К. : Всесвіт, 2003. – С. 228].

Постійна плутанина між поняттями тотожності та змінами об'єктів, які слідують один за одним підсилюється ще двома аспектами – загальною метою та гармонійним поєднанням. Саме так відбувається з усіма тваринами і рослинами, складові частини яких не тільки пристосовані до однієї загальної мети, але й перебувають у взаємній залежності, взаємному зв'язку. Наслідком настільки тісного відношення між ними є те, що хоча, як усі погодяться, через кілька років і рослини, і тварини зовсім змінюються, однак ми все-таки приписуємо їм тотожність, незважаючи на те, що їхня форма, розміри та склад повністю змінюються. Береза, яка виростає деревом з маленького пагінця, буде все тою ж березою, хоча жодна її матеріальна частина, жодна форма її частин не залишаються тими ж самими. Так само відбувається і з людиною: дитина стає дорослою, повністю змінюючись, проте не втрачає так званої тотожності.

Чому ж Г'юм розглядає саме людську природу, якщо її так легко поставити в один ряд із природою тваринною та рослинною в сенсі тотожності? Справа полягає в моралі. Саме вона виступає головним критерієм та особливістю людського. Це те, що не притаманне зокрема рослинній природі. Природа, яку розглядає Г'юм виступає не в антропологічному чи гуманістичному сенсі- це специфічна природа людських сприйняттів (perceptions). Дослідник не розглядає таке звичне для нам тривіальне радянське тлумачення природи як того, що нас оточує. Це природа почуттів, відчуттів та сприйнять особистості, саме тому у "Трактаті про людську природу" ми спостерігаємо дослідження людського пізнання через perceptions, спостерігаємо пояснення моральних та етичних особливостей натури людини.

Таку природу можна дослідити лише експериментальним методом, який Г'юм запозичив у Ньютона. Останній в "Оптиці" пояснює цей метод

наступим чином: "Як у математиці, так і при дослідженні природи, при вивченні важких питань, аналітичний метод повинен передувати синтетичному. Цей аналіз полягає в тому, що з експериментів і спостережень за допомогою індукції виводять загальні висновки і не допускають проти них ніяких заперечень, що не виходили б з дослідів або інших надійних істин" [*Карцев В. П.* Ньютон. – М. : Молодая гвардия, 1987. – С. 312].

Г'юм з цього приводу зазначає: "Як на мене, очевидним є те, що сутність свідомості така ж невідома нам, як і сутність зовнішніх тіл, і так само неможливо прийти до якогось розуміння можливостей і якостей свідомості інакше ніж за допомогою скрупульозних і точних експериментів та спостережень за тими окремими результатами, які беруть свій початок у різних обставинах і ситуаціях. І хоча ми повинні прагнути до того, щоб усі наші принципи стали настільки універсальними, наскільки це можливо, відстежуючи свої експерименти до останньої межі і виводячи всі наслідки з найпростіших і нечисленних причин, однак безсумнівно, що ми не можемо виходити за межі досвіду" [*Г'юм Д.* Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. – К. : Всесвіт, 2003. – С. 32].

Якщо бути точним, то при дослідженні моральної природи людини, ми маємо застосовувати метод експериментального спостереження. Він полягає в скрупульозному дослідженні життя людини, аналізі виявів її поведінки в повсякденності та в суспільстві. Ретельно збираючи та порівнюючи вчинки та почуття людини, ми зможемо зробити висновки щодо її моральної природи.

Проте експериментальне дослідження моралі ускладнюється одним фактором: моральна філософія не може ставити експериментів із заздалегідь визначеною метою у такий спосіб, щоб задовольнити свої потреби стосовно якихось конкретних труднощів, які можуть виникнути. "Коли мені важко визначити, як саме одне тіло діятиме на інше за певних умов, мені залишається лише поставити їх у такі умови і спостерігати за результатами. Але якщо я намагатимуся в такий же спосіб розвіяти якийсь сумнів у моральній філософії, вводячи себе у стан, схожий на той, що я його досліджую, то, очевидно, таке розумування і такий задум настільки порушать прояви моїх природних принципів, що буде неможливо вивести жодного достовірного висновку з розглянутого явища" [*Г'юм Д.* Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. – К. : Всесвіт, 2003. – С. 32].

Отже, питання залишається відкритим: як ми в повсякденному житті можемо простежити цю тонку грань між ідеєю тотожності та ідеєю послідовності взаємно пов'язаних об'єктів? Оскільки, як було зазначено вище, цю зміну простежити дуже складно. Чи можливо ідею тотожності треба сприймати виключно як якість? Проголошуючи важливість експериментального методу в дослідженні людської природи, Г'юм наштовхується на проблему моралі. Та чи можна вважати цей метод зручним, якщо ми не можемо заздалегідь визначити мету цього дослідження?

О. С. Кобець, асп., НУХТ, Київ
Elenka-021991@mail.ru

ОСНОВНІ ЦІННОСТІ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДВІГА ФЕЙЄРБАХА

Початок третього тисячоліття пов'язаний з наростанням відчуження і роз'єднаності між індивідами і групами, зростанням споживчих інтенцій людини, коли вона стає в один ряд з споживаними товарами та послугами. У даній ситуації актуального значення набувають ідеї Л. Фейєрбаха про цінність людини, про цінність спілкування, любові і "природної релігії".

Згідно антропологічного матеріалізму Л. Фейєрбаха, людина як психофізична єдність душі і тіла є досконалою частиною нескінченної в часі і просторі природи. Мислитель писав: "Людина – це вища істота природи" [*Фейербах Л.* Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М., 1955. – С. 190]. Безумовно вона наділена пристрастями, які впливають на її ціннісні орієнтири, забезпечують захисну реакцію, діють як з егоїстичними цілями, так і досягають найвищих цілей. Термін "егоїзм" в сучасному розумінні навантажений негативними інтонаціями, але слід зауважити, що в контексті робіт Л. Фейєрбаха він має дещо інший сенс. Філософ зазначав, що егоїзм може бути різним: він може бути як добрим, співчутливим, так і нелюдським, злим і корисливим. Мислитель стверджував, що "індивідуальність – це неподільність, єдність, цілісність, нескінченність з голови до ніг, від першого до останнього атома, наскрізь, всюди я, індивідуальна істота" [Там само. – Т. 2. – С. 496]. Але індивідуалізм, або, як сказав би Л. Фейєрбах, "егоїзм по відношенню до себе", знаходить ціннісну завершеність тільки тоді, коли, будучи самовідреченим, борг "Я" диктується наявними "Ти".

Сутність людини являє себе завдяки "таємниці" Бога та релігії. Л. Фейєрбах відкрив абсолютно іншу форму релігії, ядром якої стала цінність людини, людських відносин. Л. Фейєрбах зазначав, що обожнювання соціального зв'язку в модусі "Я – Ти" фундаментальним чином виявляє себе в сутності окремої людини: "сутність людини … становить не тільки основу, але й предмет релігії" [Там само. – Т. 2. – С. 24]. За Фейєрбахом Бог є сутність людини. До того, як явити свою сутність в собі, людина виявляє її поза собою. Бог є всього лише слово, "сенс якого становить людина" [Там само. – Т. 2. – С. 331].

Релігія завжди відображувала ціннісні орієнтири роду людського, і не дивно те, що мислитель, елімінувавши традиційний релігійний зміст, запропонував вважати релігію найвищою цінністю людства. Вищою цінністю, істинною релігією, на думку Л. Фейєрбаха, повинні стати філософія, етика, освіта і політика – тобто те, що направляє людину до гармонійного, морального співіснування з модусом "Ти" і суспільством. Релігія споконвіку визначала ціннісне ставлення до себе завдяки наявності ідеї загробного життя.

Л. Фейєрбах був згоден з тим, що головною релігійною емоцією є страх, який, переставляючи ціннісні орієнтири, вселяє людям істину біо-

логічного кінця, формує якусь значимість смерті, адже ствердження закінчення життя означає затвердження цінності смерті. Прийняття смертності людини ні в якому разі не дестабілізує моральні, ціннісні орієнтири людини, а навіть навпаки, має сприяти конструюванню істинно ціннісної парадигми. Люди усвідомлюють очевидне, розуміють, що тільки вони, тільки тут і зараз зобов'язані будувати вірне життя, так як, зазначав Л. Фейєрбах, "смерть – лише умова абсолютної досконалості" [Там само. – Т. 2. – С. 331]. Так само, як і єдиний Бог – людина, так само і єдиний диявол є істота людська. Л. Фейєрбах пише: "… Грубий, забобонний, корисливий, злий" [Там само. – Т. 2. – С. 809–810] диявол існує тільки в діалозі "Ти – Я", тому не слід редукувати зло до трансцендентного нескінченного початку.

Індивідуалізм і зверненість до світу є початковий етап антропологічного світогляду в цілому. Самоцінність людини як досконалої істоти полягає в "розумі, волі і серця", зазначає мислитель [Там само. – Т. 2. – С. 25], у свідомості та любові.

Найвищою цінністю мислитель вважав любов – "Істинність життя і істинність індивідуальності спирається тільки на істинність почуттів. Життя – це любов" [Там само. – Т. 1. – С. 496–497]. Любов є співчуття, вона відрізняє буття від не буття, вона є пристрастю, "і тільки пристрасть є ознака буття" [Там само. – Т. 2. – С. 184]. Цінність людських взаємин гостро виявляє себе в XX ст., або, як назвав його А. Камю, в "столітті страху". У Л. Фейєрбаха любов виступає як принцип людського буття. Єднання чоловічого і жіночого є умовою людської спільноти, яку Л. Фейєрбах називає родом. Філософ зазначав, що любов це – "єднання мислення і буття. Буття – це жінка, мислення – чоловік" [Там само. – Т. 1. – С. 178].

Гармонійне ціннісне буття людини в світі виявляє себе тільки в процесі життєдіяльності, в любові, в комунікації, у співіснуванні. Людина як істота синтезує в собі онтологічні, гносеологічні та аксіологічні складові саме завдяки спілкуванню. Л. Фейєрбах пише: "Істина і досконалість полягають лише у зв'язку, в єдності рівноправних істот" [Там само. – Т. 2. – С. 204]. Комунікація знімає відособленість окремої людини, тим самим забезпечуючи їй надприродну перспективу. Модусом нескінченного співіснування, стверджував мислитель, виступає чуттєвість. Якщо поза моїм "Я" існує інше "Ти", то тільки тоді існує нормальне прагнення до людського щастя. В. А. Васильєв у своїй роботі, присвяченій Л. Фейєрбаху, проникливо помічає даний аспект: "Я є тільки допомогою тебе і з тобою" [*Васильев В. А.* Л. Фейербах о благе и добродетели // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – № 2. – С. 178]. Я відкривається самому собі завдяки єднанню з Ти. Філософ, який "постійно мислив вільно і ясно", особливу роль відводив волі. Коли людина одна – вона обмежена. Тільки в напрямку "Я – Ти" розкривається цінність незалежності, так як "почуття спілкування є почуття свободи" [*Фейербах Л.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1955. – С. 123]. Істина, любов, совість, освіта, щастя, філософія тісно переплетені з ціннісним змістом свободи. У той час як несвобода є синонім стра-

ху, теології, віри в надприродне, релігія є одним із джерел ув'язнення людської сутності. Вільним є лише той, хто укладає свою мету і свою ціль в собі, лише той, хто "вільний також від релігійних забобонів" [*Антропов В. В.* Этика и религия в философии Людвига Фейербаха // Вестн. Моск. ун-та. Серия 7: Философия. – 2004. – № 1. – С. 33].

Таким чином, у творчості Л. Фейєрбаха любов до іншої людини укупі з розумним егоїзмом, яка заснована на порозумінні, стає не тільки сутністю його нової релігії, але і, в сукупності з цінностями істини, щастя, свободи та філософії, утворює ціннісний фундамент спадщини німецького мислителя. Ці цінності детермінують прагнення людини сьогодення до гармонійного і ціннісного співіснування особи і суспільства.

Е. С. Коломоец, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
cool.alte@yandex.ua

СВЕРХИНДИВИДУАЛЬНОЕ АБСОЛЮТНОЕ "Я" КАК ЕДИНСТВО ЭМПИРИЧЕСКИХ "Я" И "НЕ-Я" В ФИЛОСОФИИ Й. Г. ФИХТЕ

Любой человек задумывается о том, какую роль он играет в формировании собственной реальности. Являемся ли мы подлинными творцами собственной жизни, или же наша жизнь обусловлена внешними причинами? С одной стороны, во многом наша жизнь зависит от других людей, от обстоятельств, т. е. от любых проявлений внешнего объективного мира. Однако, если посмотреть на вещи глубже, мы поймем, что наши внутренние глубинные процессы создают обстоятельства нашей жизни. Нет никакой внешней детерминированности ни жизни каждого конкретного человека, ни процесса истории в целом. Наш внутренний потенциал, сила нашей индивидуальности и есть тот источник, который порождает внешний мир. Это главная идея субъективного идеализма Фихте. Мы создатели этого мира.

Весь этот мир, включающий в себя и конкретные индивидуальные сущности людей, и внешние неодушевлённые объекты, является манифестацией одного всеобщего Абсолютного "Я". Это некий глубинный центр, производящий из себя весь мир, первопричина, источник, чистая деятельность, порождающая этот мир.

Истинное могущество человечества осущствляется в абсолютном "Я". Абсолютное "Я" сверхиндивидуальное, всеобъемлющее, всепроникающее. Фихте для его описания использует такие категории как "причина самого себя", "необходимое сущее", "всереальность". Я считаю, что последняя категория особенно удачна, т. к. она указывает на всехватывающую и всепорождающую сущность абсолютного "Я". Также для него характерны абсолютность, бесконечность, неограниченность, самосущность, отсутствие противоположности. "Абсолютное "Я" ничем высшим не определяется. Оно обосновывается и определяется единс-

твенно лишь сами собою" [*Фихте И. Г.* Избр. сочинения. – М., 1990. – Т. 1. – С. 215]. Абсолютное "Я" – это непосредственный творец объективной реальности, оно, посредством бессознательного воображения, само создаёт индивидуальные эмпирические Я, а также эмпирическое не-Я, т. е. данный в созерцании мир явлений, противопоставляя их друг другу в едином сознании индивидов.

Фихте писал: "В том и состоит сущность критической философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое" [*Фихте И. Г.* Наукоучение в его общих чертах // Соч. : в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993. – С. 274].

Если поразмышлять о соотношении между эмпирическими индивидуальными "Я" и абсолютным "Я", то следует признать, что они находятся между собой в непосредственной взаимосвязи: абсолютное "Я" не является независимой субстанцией по отношению к многообразию эмпирических "Я", наоборот, оно включает их в себя, но при этом является не просто их суммой, т. е. целым, делённым на части. Абсолютное "Я" предполагает неразличимое единство всех эмпирических, определённую их переработку, которая стирает все их различности и оставляет только глубинное тождество. Но переработка не как процесс, а как стабильное глубинное состояние.

Фихте считал, что абсолютное "Я" или "единое великое Единство чистого Духа", когда все индивидуальности соединяются в одно "Я" – это идеал, к которому нужно стремиться, к которому должно стремиться, ведь каждый отдельный индивид можеть познать собственное могущество только осознавая причастность своего индивидуального "Я" к абсолютному субъекту.

Абсолютное "Я" Фихте получило разное толкование у его современников и критиков: с одной стороны, это понятие сближается с понятием Бога, в силу таких его особенностей, как абсолютность, всеобщность, всеприсутствие и другие (точка зрения Баггазена, Кронера, Радермахера), с другой стороны абсолютное "Я" понимается как бесконечный процесс человеческого самосознания, т. е. идеал, к которому стремится эмпирическое "Я" в прцессе своей жизнедеятельности (точка зрения Гартмана, Вундта, Янке).

Я считаю, что истина в взаимодополняемости этих точек зрения. С одной стороны, абсолютное "Я" – это Бог, но Бог не личностный, не обладающий разумом и волей, не мыслимый как нечто внешнее, могущественное, далёкое, имеющее определённую форму, как что-то отделённое от человеческой сущности. Но Бог как абстрактный принцип, растворённый в мире: в природе и в индивидуальностях. Бог как источник всего, неизменно присутствующий во всем. С другой стороны, абсолютное "Я" – это граница осознания человеком (т. е. эмпирическим "Я") собственной сущности, наиболее полное понимание своего скрытого потенциала, ведь в каждом эмпирическом "Я" скрыто абсолютное "Я". Заглянув вглубь себя, мы можем обнаружить там весь мир.

В моём понимании абсолютное "Я" – это глубинная платформа единства и тождественности, неделимая основа, над которой, на поверхности находятся множество индивидуальных эмпирических "Я" и природа ("не-Я"). В своей основе всё едино, на поверхности всё различно.

Для Фихте абсолютное "Я" было идеалом внешней и внутренней тождественности, его достижение он считал высшей целью. Однако, я считаю, что если мы поймём истинное глубинное безразличение нашего "Я", других "Я" и внешнего мира, необходимость полного отожествления, стирания границ, и превращения всего многообразия мира в единое серое, безличное, однородное абсолютное "Я" отпадёт.

Фихте учил нас, что наше внутреннее "Я" – основа мира, его фундамент. Человек полагает объективный мир. Знания и понимание этой истины, или, наоборот, отвержение её – это определяющий момент в жизни каждого человека, и, как следствие, в жизни общества. То, как мы определяем своё значение в этом мире, влияет на то, как мы преобразовываем его, и каким в итоге он становится. Поэтому, пока существует человечество, теория субъективного идеализма Фихте, как один из вариантов организации мира и способ его осуществления, всегда будет актуальна.

Особенно остро эта проблема предстаёт перед нами в свете современной ситуации в Украине. Мы должны понимать, что наши "Я" посредством своей деятельности, направленой на достижение экономического, социального, духовного благополучия в нашей стране, способны изменить сегодняшнюю ситуацию, избавиться от внешней зависимости и открыть внутри глубинной сущности украинского общества источник жизненной силы и процветания. Только совместная деятельность каждого "Я" украинского народа способна преобразовать объективную действительность.

Т. П. Кононенко, доц., КНУТШ, Київ
tars_ua@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ЗАСТОСУВАННЯ МЕТОДУ ДЕКОНСТРУКЦІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Різновиди встановлення взаємин між філософією та історією філософії вже давно кількісно переважили всі можливі покажчики здорового глузду. Однак, така відповідність продовжує власне існування не в універсальному просторі філософії, а у чітко означеній парадигмі застосування гегелівського принципу співвідношення філософії та історії філософії.

Одним з класичних визначень Г. Гегеля співвідношення філософії і історії філософії є таке: ми визначили поняття філософії як думку, яка у якості всезагального змісту є суцільно сущим. Відтак, історія філософії засвідчить нам, яким чином ці визначення постають у цьому змісті послідовно один за одним (непрямий переклад – Т. К.) [*Гегель.* Лекции по истории философии. – Партийное издательство, 1993. – Кн. 1. – С. 88].

У переліку необхідних ознак розгортання всезагальної думки у власній історії перебувають: начало філософії та її історія, поділ історії філософії на періоди, джерела історії філософії, і, безперечно, вінець гегелівської парадигми історії філософії – визнання системності та її розвитку як стану існування філософії: філософія, відтак, є система, яка перебуває у розвитку, і такою ж є історія філософії; саме це – є тим головним пунктом, тим основним поняттям, яке з'ясує для вас, запропонований мною виклад цієї історії (непрямий переклад – Т. К.) [*Гегель.* Лекции по истории философии. – Партийное издательство, 1993. – Кн. 1. – С. 33].

Аналогією, яка іманентно до зазначеної парадигми історії філософії привертає увагу є та, що аналогічне тлумачення універсалізму і системної все загальності було притаманне класичному філософсько-теологічному Середньовіччю, що, у свою чергу, стало предметом переосмислення такими видатними постатями, як Ф. Бекон і Р. Декарт. Наслідком же цього переосмислення несподівано стало явище, яке у філософському світі відоме, як філософія Європейського, або ж Західного Модерну. Сенс аналогії?

Гегелівська історія філософії системно і систематично розвивається лише в одному напрямку – до особистої філософської системи Г. Гегеля, який без зайвих обумовлень оголосив власну філософію вістрям саморозвитку всезагального Духу. Вочевидь, що подібна телеологія синергетично спрямовувала оцінку місця і значення певного філософського явища у системний порядок обґрунтування міцності засад авторської власної філософії. Щодо вад такого ставлення до історизму досить визначитись хоча б зі статусом східних зразків філософії, які Г. Гегель принципово не визнавав філософією і не знаходив їм місця у власній системі саморозвитку. Щось подібне відбулося і з почерговістю категорій кількості і якості відповідно до появи філософських шкіл старогрецької філософії. Пітагорійська школа у його історії філософії розглядається згідно з логікою категорій діалектики, хоча історично, пітагорійська школа числа і кількості виникає значно раніше Мілетської школи "якості".

Понад те, згадана гіпотетична аналогія важлива тим, що і Ф. Бекон [*Бекон Ф.* Вторая часть сочинения, называемая новый органон, или истинные указания для истолкования природы // Соч. : в 2 т. – М., 1972. – Т. 2. – С. 7–11, 12–18, 18–35, 58–64, 83–123] і, особливо виразно, Р. Декарт [*Декарт Р.* Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшуковувати істину в науках / пер. з фр. В. Адрушка і С. Гатальської. – К. : Тандем, 2001. – 104 с.] здійснили спробу досвідного та інтелектуального, залежно від застосування засобів дослідження, наближення філософського осягнення до безпосереднього предмету розмислу. Предмету, який вихоплювався сумнівом зі звичаєвої системи оцінювання і перетворювався на винятковий і всеосяжний предмет дослідження. Тобто, спочатку зміст того, про що мислиться, а лише потім – укладання цього змісту в певну історичну оболонку. Що, врешті, привело до зміни парадигми історичності у середньовічному зразку світосприйняття і, що суттєвіше, укладання нової послідовності і системи взаємин між відомими і новітніми зразками думки.

Особливу роль в цьому переосмисленні відігравав метод, розроблений Р. Декартом, правила якого послідовно були спрямовані на встановлення інтелектуальної очевидності кожної ланки заглиблення до вичерпання змісту предмету розмислу.

Сучасний стан своєрідного ступору в розвитку історії філософії асоціативно навертає нас до згаданої аналогії. Рух розвитку історії філософії може бути відновлений саме шляхом переосмислення філософією власної історичності, тобто укладанні новітньої системи послідовностей одиниць філософування. Вимоги до переукладання прості – наявність особи, яка наважиться філософувати згідно з істотою предмету розмислу, і яка позбудеться страху перед звичаєвими уявами про нагальну історію. Останнє передбачає чи застосування вже існуючого методу у розмисловій культурі сучасності, чи його пристосування до предметної царини філософування, чи, що найскладніше, але й найчестолюбніше – створення власного методу, несподіваного для всієї філософської історичності.

Як не дивно, але в зміст згаданої аналогії цілком укладається досить поширений у сучасну філософську добу метод філософської деконструкції. А його представники шанобливо називають себе представниками Посмодерної філософії. До гучних імен цієї парадигми дослідники залучають і М. Гайдеггера, і Ж. Дерріда, М. Фуко, Р. Рорті та багато інших класиків сучасності. Понад те, висновки із запропонованого викладу можуть бути такі:

1. Метод філософської деконструкції є аналогічним за методи дослідження явищ філософії, розроблені Ф. Беконом та Р. Декартом.

2. Філософська деконструкція не є чимось, що виходить за межі філософських завдань європейського модерну. Особливо виразно подібність методу філософської реконструкції виявляється на прикладі медитативно-розмислового універсального методу Р. Декарта.

3. З огляду на сучасні завдання і статус історії філософії в парадигмі філософування в академічному середовищі України – історико-філософські явища можуть бути досліджені із застосування методу філософської деконструкції.

4. Першим кроком у переосмисленні застійних явищ у існуючій парадигмі історії філософії є укладання послідовності дій з історико-філософської деконструкції одиниць власного іманентного змісту.

5. Головна увага такого типу дослідження має бути прикута не до визначення статусу філософії, а до зміни парадигми пануючої уяви про історичність порядку укладання явищ філософії. Тобто, піддана сумніву має бути саме уява про безумовність існуючого порядку розгортання філософської історичності.

6. Засобом такого застосування сумнівності, у якості наукової гіпотези, може бути використаний інструментарій філософської деконструкції.

7. В наслідку розгортання методу історико-філософської деконструкції в сучасній українській парадигмі історії філософії історія філософії вперше набуде становища наукової філософської галузі з прикладним характером застосування.

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

ВПЛИВ ДРУКОВАНИХ ВИДАНЬ ПРОСВІТНИЦТВА НА СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ

Першим європейським журналом став "Журнал вчених" ("Journal des Savants", 1665–1828), заснований французьким міністром фінансів Жаном-Батіста Кольбером і спрямований на те, щоб розглядати наукові, критичні та літературні проблеми, які можуть постати перед європейською елітою.

У 1665 в Англії починають виходити "Філософські праці Королівського товариства" ("Philosophical Transactions of the Royal Society") під головуванням Генрі Олденбурга (1618–1677), і як офіційний видавничий орган Лондонського королівського товариства, він виходив щомісячно.

1668 році у Римі розпочинає існування аналог французького "Журналу вчених", котрий став зразком для створення нових італійських видань. У 1682 до цього процесу підключається і Німеччина. Так Отто Менке (1644–1707) в Лейпцигу починає видавати "Акти вчених" ("Acta Eruditorum"), успіх котрого перевершив навіть французький аналог.

Символічне значення тут має і газета П'єра Бейля (1647–1706) "Новини з республіки листів" ("Nouvelles de la République des Lettres", видавалася з 1684). Також своєму творі "Історичний і критичний словник" ("Dictionnaire historique et critique", 1695–1697) він зосередився на проблемі несумісності наукового та релігійного знання, неможливості довести істинність віри та істини як чогось точного, тому що істина є тільки ймовірність. "Світло розуму" людини повинно бути звільнений з пут догматів і розкрити себе повною мірою. Це стало поворотною подією для європейського інтелектуального суспільства.

Найвидатнішою подією французького Просвітництва, як на мене, сталаробота та видання "Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел" ("Encyclopédie, ou Dictionnair eraisonné des sciences, des arts et des métiers", 1751–1780). Це твір, в роботі над яким брали участь найсміливіші розуми тієї епохи в особі Жана Лерона Д'Аламбера (1717–1783), Етьєна Бонно де Кондильяка (1715–1780), Жоржа-Луї Леклерка графа де Бюффона (1707–1788), Луї Жана-Марі Добантона (1716–1800), Дені Дідро (1713–1784), Поль Анрі Тірі Гольбах (1723–1789), Луї де Жокур (1704–1779), Шарль-Луї Монтеск'є (1689–1755), Вольтер, Жан-Жак Руссо (1712–1778) та багато інших.

Ідея про видання подібного була взята у англійців, а саме Ефраїма Чемберса (1680–1740), який підготував "Ціклопедія, або Загальний словник ремесел і наук" ("Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences", 1728). Робота стала настільки популярною, що в 1744 році Джон Міллс (1717–1786) спільно з колишнім професором університетів Еля і Геттінгена Готфрідом Селліусом (1704–1767) вирі-

шили перекласти її на французьку. Але так як мабуть пізнання у французькій мові Джона Міллса були не на достатньому рівні, він написав видавцеві Андре Франсуа Ле Бретону (1708–1779) за допомогою. Задачу на втілення ідеї було покладено на плечі Д'Аламбера і Дідро, які додали "Енциклопедії" наукової відвертості і самостійності характеру викладу. Ці два мислителя і багато інших учасників спробували створити певного роду джерело знань для всього людства, при цьому втіливши практично в життя ідеї Просвітництва.

Тематика статей викладених в "Енциклопедії" була різноманітною і включала філософію, теологію, науки і мистецтво. "Енциклопедія" була побудована таким чином, щоб дати класифікацію всього людського знання (ідея навіяна ймовірно Ф. Беконом). Основними галузями знання на котрих зосередилися видавці: Пам'ять–Історія, Розум–Філософія і Уява–Поезія.

Саме тому "Енциклопедія" відчула на собі значні напади з боку Церкви і суспільства, тому як висловлювання були надто сміливі. Хоча можна і сказати, що люди, які писали там статті були з різних конфесій та висловлювали досить таки різні думки.

Через тиск в суспільстві в 1758 Д'Аламбер був змушений залишити свій пост головного редактора "Енциклопедії", і передати цю задачу Дідро. Він же, між іншим, залучив до роботи всіляких фахівців своєї справи, як наприклад, скульптор Е. М. Фальконе, архітектор Ф. Блондель, натураліст Н. Демаре та багатьох інших.

Хоча й "Енциклопедія" спочатку була доступна тільки деяким багатим верствам суспільства, однак вона вже користувалася успіхом. З кожним випуском її ціна все падала й падала, її ідеї все швидше мали вихід в маси і це, у свою чергу, ставало практичним способом формування нового типу людини Просвітництва.

Д. И. Маштаков, студ., НИУВШЭ, Москва
danilathemasta@gmail.com

МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ АФФЕКТА В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

Наш доклад посвящён анализу практической философии Фихте, а в частности мы ставим вопрос о моральном значении аффектов в его этике, 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 (Gefuhl).

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.

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. Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. – СПб. : РХГИ, 2004. – 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 влечении и скажем о морально позитивном значении аффектов в этике Фихте.

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. Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. – СПб. : РХГИ, 2004. – С. 378].

Влечение, таким образом, есть чувство силы, потому что оно есть стремление из собственной внутренней силы. У Фихте оно называется мощью – Könens. Следовательно, когда стремление встречает сопротивление, то оно чувствует в себе свою не-мощь (nicht-Könens). 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. "… творческое влечение есть стремление без последствия, желание и немощь, страстное желание, которое чувствуется как потребность, как бессилие, как неудовлетворённость, как пустота…" [*Фишер К.* История новой философии. Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. – СПб. : РХГИ, 2004. – 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.

Я рефлексирует, и именно благодаря рефлексии чувства оно конкретизирует его, то есть создаёт более определённое ощущение. Отсюда возникает проблема: как в одной и той же рефлексии умещаются противоположные чувства? Существует два чувства, каждое из которых полагается своей противоположностью. "Я жаждет чувства, которое она связывает со своим одобрением, – чувства удовлетворения. Где есть удовлетворение, там есть гармония влечения и действия: при этой гармонии Я находится в согласии с самим собою" [*Фишер К.* История новой философии. Шестой том: Фихте. Жизнь, сочинения и учение. – СПб. : РХГИ, 2004. – С. 382].

Но обратимся к чувственному. Я положено как такое, которое имеет в себе побуждение, стремление. "Его сущность есть абсолютная деятельность (Täigkeit) и ничто, кроме деятельности: но деятельность, взятая объективно, есть побуждение" [*Фихте И. Г.* О назначении учёного. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 130]. Значит, что Я чувствует это побуждение. Оно чувствует, благодаря тому, что оно есть (что оно существует). Оно чувствует в себе некую потребность, у Фихте она называется жаждой (Sehnen). Чувство есть необходимое свойство Я. "В чувстве оба абсолютно объединены; чувство (Gefül), без сомнения, есть ничто без чувствования (Fülen) и есть само чувствование; всегда есть нечто лишь субъективное" [*Фихте И. Г.* О назначении учёного. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 131]. То есть Я есть одновременно и чувствуемое и чувствующее. Субъективно – оно предмет влечения, объективно –оно чувствует это влечение.

Говоря о практической способности, мы не можем отделить практическое полагание от аффективной привязанности. Невозможно из нравственной жизни извлечь аффективное начало. Из выше изложенного видно, что аффекты имеют морально позитивное значение. Проблема в балансе между двумя типами влечений, необходимо, чтобы аффективное перевешивало активное, определяло его. И в побуждении (Trieb), и в чувстве (Gefül) единство действия и страдания. Аффект в философии Фихте выступает как материал, с которым можно работать. И иерархия ценностей у него это иерархия аффективных привязанностей. Именно диалектика аффектов и мотивов определяет нашу нравственную жизнь.

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

СИСТЕМА ВПЛИВУ СУСПІЛЬСТВА НА ФУНКЦІОНУВАННЯ ДЕРЖАВИ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА

Джон Локк – один з визначних англійських філософів та політичних мислителів. Основою його політичної ідеї є праця "Two Treatises of

Government", яка написана в 1679–1681 рр. Локк ставить перед собою дві цілі: заперечити вчення про божественне та абсолютне право монарха(концепція Р. Філмера), та створити теорію, яка зможе примирити свободу громадянина з політичною владою; обґрунтувати державний устрій, який відповідає людській природі.

Державу, слід за Гоббсом, Локк розглядає як результат договору між людьми. Договір – єдине законне джерело та основа політичної влади. "Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate and subjected to the political power of another without his own consent, which is done by agreeing with other men, to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it. When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make one body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest" [*John Locke.* Two Treatises of Government. – London : Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gumming, Dublin, 1823. – P. 317].

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

Система впливу розпізнає нові горизонти, що охоплюють базові основи держави, і також всі централізовані частини владних органів. Оскільки суспільний договір укладається заради кращого забезпечення природних прав, він наділяє владу чітко визначеними правами і обов'язками, які вона не повинна перевищувати. Влада не може посягати на не-

відчужувані права громадян. Одним з головних є право власності, і будь-яке посягання на нього (позбавлення частини власності, збільшення податків) є проявом деспотизму. Так само, невідчужуваним правом людини Локк вважав свободу думки, оскільки у сфері суджень кожен має вищу і абсолютну владу для себе. Цей принцип поширюється і на релігійні переконання. Але свобода віри не безмежна, вона визначається принципами моралі і порядку.

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

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

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

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

А. В. Мусієнко, студ., КНУТШ, Київ
Musiienko.ukr@gmail.com

ПОНЯТТЯ "КОНСТРУКТИВІЗМ" В ФІЛОСОФІЇ МИСТЕЦТВА Ф. В. Й. ШЕЛЛІНГА

В історії німецького ідеалізму постать Ф. В. Й. Шеллінга є чи не найсуперечливішою. Неоднозначність такого поціновування криється не лише в тематичній наповненості його різносторонньої творчості чи позірній відсутності філософської системи, на чому неодноразово наголошували класики історико-філософської думки. Своїм відходом від онтологізму й гносеологізму мислитель ніби випадає із загального струменю трансцендентальної філософії, але й одночасно переконливо демонструє її повноту. Справа в його методологічних пріоритетах, які лише підкреслюють діалектичність і посилюють евристичні потенціали трансценденталізму.

У своїй філософії Шеллінг застосовує метод конструктивізму (від лат. construo – збирати, будувати, споруджувати). Оскільки для нього сенс пізнання полягає у споглядданні цілісної суті, метод конструктивізму є непрямий шлях до забезпечення такого пізнання. Пізнання цілісності не означає вивчення пристрою, внутрішньої структури цього цілого та його функціонування в реальній дійсності, оскільки все це пов'язано з діленням цілого на елементи або з пов'язанням його з іншою суттю. Конструктивізм Шеллінга – логічне перебирання можливостей, що існують для деяких умов, тобто творення такої схеми, яка б включала всі мислимі явища даного роду. Цей конструктивізм – логічна дедукція всіх сутностей абсолютного, чиста єдність абстрактного і конкретного, загального і особливого. Метод конструктивізму філософії мистецтва Шеллінга – це є представлення форм мистецтва як форм речей, які вони самі по собі або, які вони в абсолюті. Перевага цього конструктивізму полягає в тому, що за допомогою розуму врешті-решт приходить правильна дефініція [*Шеллинг Ф. В. Й.* Философия искусства. – М. : Мысль, 1966. – С. 72].

За допомогою декількох категорій (ідеальне і реальне, суб'єктивне і об'єктивне, нескінченне і кінцеве, свобода і необхідність) Шеллінг конструює ідеальну модель світу мистецтва. Гегель відзначив, що оперуючи двома поняттями ("ідеальне" і "реальне"), Шеллінг уподібнився художникові, який спробував зобразити світ за допомогою змішання двох фарб [*Гегель Г.* Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 3. – СПб. : Наука, 1994. – С. 542].

Фрідріх Шеллінг у філософії мистецтва конструює спочатку не мистецтво як мистецтво, як даний особливий предмет, а універсум в образі мистецтва. Його філософія мистецтва є наука про Все у формі або потенції мистецтва. Зробивши це, він підіймається у відношенні даної науки на рівень абсолютної науки про мистецтво. Мистецтво, як і природа, є щось цілісне. Всі види, роди і жанри мистецтва, згідно Шеллінга, внут-

рішньо пов'язані, складають єдине ціле, бо вони з різних боків і своїми засобами відтворюють абсолютне. Але Шеллінг не тільки розглядає різні види і жанри мистецтва з точки зору їх органічного зв'язку між собою. Такий самий, зв'язок він встановлює між мистецтвом, філософією і мораллю. При цьому він виходить з кантівської тріадичної установки ідеалів розуму: краси, істини і добра. Якщо істина пов'язана з необхідністю, а добро зі свободою, то краса виступає як синтез свободи і необхідності. Шеллінг вважає, що між істиною, добром і красою не може бути того ставлення, яке існує між метою і засобом.

Отже, філософія мистецтва Шеллінга є конструювання універсуму в формі мистецтва. За основу філософ ставить Бога, активного і діяльного, єдине можливе діяння для якого – це пізнання самого себе. В основі цього пізнання лежить принцип тотожності протилежностей: ідеального і реального, нескінченного і кінцевого, абсолютного і неабсолютного, загального і особливого. У своєму пізнанні Бог проходить два етапи: 1) розвиток ідей в самому собі, в системі взаємозв'язаних та перехідних одна в одну логічних категорій; 2) розвиток ідей у формі, тобто в зовнішньому прояві. У постійному русі з себе Бог отримує свій вираз в мистецтві. Реальна сторона універсуму є пластична форма, ідеальна – поетична або словесна. Кожна з обох первинних форм абсолютна сама по собі, кожна є вся ідея цілком. У кожній з обох пра-форм мистецтва необхідним чином спостерігаються всі єдності – реальне, ідеальне і те, в якому вони тотожні. Перша єдність або потенція є єдністю рефлексії, друга – єдністю підпорядкування, третя – єдністю розуму. Отже, система мистецтва затверджується через рефлексію, підпорядкування та розум.

На думку Шеллінга, тільки філософія може заново відкрити для рефлексії першоджерела мистецтва. Тільки за допомогою філософії можемо досягти справжньої науки про мистецтво тому, що вона незмінним чином виражає в ідеях те, що дійсний художній смак споглядає в конкретному і чим визначається справжня оцінка.

Таким чином, філософія мистецтва Шеллінга показує, як мистецтво розкриває духовну суть речей в їх трансцендентній своєрідності; як ця трансцендентна своєрідність, перевищуючи безпосереднє, реалізує себе у відкритому горизонті творіння та як в цей процес сутнісно спрямований метод конструювання на розкриття повноти буття в творінні.

З. І. Нікітіна, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
znikitina@gmail.com

Т. ПРОКОПОВИЧ І ДЖ. БЕРКЛІ: СЕНСУАЛІСТИЧНИЙ ЗРІЗ ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

У вітчизняній історії філософії сенсуалістичні мотиви творчості Ф. Прокоповича вивчалися дуже побіжно, а порівняння з Дж. Берклі взагалі не вважалося актуальним. Проте ми спробуємо довести хибність

даного твердження. Говорячи про сенсуалізм Берклі, у більшості випадків звертають увагу на чуттєве сприйняття світу як інструмент для формування вражень від отриманих відчуттів. Проте вкрай рідко звертають увагу на "механізм" сприйняття. На ті індивідуальні здібності, які дозволяють конкретній людині сприймати щось так, а не інакше. Виходячи з цього, згідно Берклі, у кожної людини формується свій власний світ, заснований на індивідуальному сприйнятті. Відповідно, те, що я з якихось причин не здатен сприймати, для мене не існує, йому просто немає місця у моєму світі. І я не можу зазіхати на його пізнання.

Надзвичайно цікавим виявився той факт, що на сторінках "Натурфілософії" Прокоповича ми віднайшли співзвучні ідеї. Адже філософ прямо говорить про те, що людина не здатна пізнавати абсолютно все, більше того, часткове незнання як наслідок власної неспроможності до осягнення – це її природній стан. "Не треба однак соромитися того, що … кожен чогось не розумів і не розуміє. І якщо хтось хотів би заперечити це твердження, то захищаючись якусь одну з протилежних думок він не повинен на основі своїх доказів робити комусь закиди, а визнати, що ми їх розв'язати не можемо…" [*Прокопович Ф.* Філософські твори : в 3 т. – К., 1979. – Т. 2. – С. 216]. З тексту видно, що мислитель зовсім не вважає часткове незнання чимось негідним, оскільки для християнина це є очевидним фактом, а розглядає цю особливість людини поряд з іншими визначальними рисами, які дозволяють сформувати повніше враження про божественне творіння. А отже, і про здатності цього самого творіння до самостійної пізнавальної діяльності. Тут ми на прикладі бачимо, як ідеї, що панують у тому чи іншому середовищі, можуть органічно поєднуватися з авторським баченням, формуючи цілісну філософську позицію.

Окрім того, важливо розглянути, яким чином кожен мислитель пояснює виникнення всього, що існує у світі, та роль людини у цій складній системі. Перш за все,звернемо увагу на спільні моменти у філософських поглядах, оскільки вони мають важливе значення для розуміння загальноєвропейського філософського контексту XVII–XVIII ст. Отже, якщо розглядати аргументацію Берклі стосовно творчої сили, то неодмінно зустрінемо підтвердження того, що творить дух. "… совершенно невозможно иметь идею, сходную с этим деятельным началом движения и смены идей. Природа духа или того, что действует, такова, что он не может быть воспринят сам по себе, но лишь по производимым или действиям" [*Беркли Д.* Сочинения / сост., общ. ред. и вступит, статья И. С. Нарского. – М. : Мысль, 2000. – С. 183. – (Классическая философская мысль)]. Тобто вища сила або Бог, який і виступає гарантом існування всесвіту. Ми ототожнюємо такі поняття як "дух", "Бог" та "природа", оскільки у текстах британського філософа вони неодноразово використовуються як синоніми чи ж як різні назви однієї і тієї ж творчої сили. Британський мислитель наполягає, що немає і не може бути нічого, що б існувало поза сприйняттям духу або всупереч його волі.

Таким чином, саме Бог є одночасно єдиним джерелом, запорукою та можливістю для існування всіх елементів світобудови, разом з людиною. Іза своїми "зовнішніми характеристиками" людина, як творіння Бога, абсолютно нічим не відрізняється від будь-якого іншого творіннябудь то живий чи неживий об'єкт.

Повертаючись до розуміння творіння, викладеного на сторінках творів українського філософа, знаходимо схожі, на перший погляд, пояснення цього феномену. "Де б не знаходився бог, там він може створити будь-які речі, людей або ангелів. Але бог є в нескінченних просторах, отже він може створити людей або ангелів та будь-які інші речі у нескінченних просторах і так само, якщо б захотів, створив би нескінченне" [*Прокопович Ф.* Філософські твори : в 3 т. – К., 1979. – Т. 2. – С. 204]. Таке формулювання дозволяє припустити, що і в цій світоглядній системі людина, поряд з іншими твореннями Бога, не має ніяких зовнішніх відмінностей і не користується перевагами в очах творця. Більше того, використання такої аргументації, яку ми, слідом за Берклі, знаходимо у Прокоповича, наштовхує на думку про "стандартність" або "популярність" подібного розуміння цього питання у середовищі філософів європейського Модерну. Проте такий збіг може вважатися швидше винятком, ніж правилом, оскільки більшості мислителів зазначеного періоду таке розуміння акту творення і обґрунтування ролі людини у світі не було властиве.

Так, на сторінках "Натурфілософії" Прокоповича ми зустрічаємо таке розуміння природи людських здібностей: "… бог не може дати створінням цієї здатності тому, що вони самі не можуть її сприйняти, оскільки вона перевищує їх можливості" [*Прокопович Ф.* Філософські твори : в 3 т. – К., 1979. – Т. 2. – С. 166]. Ці, не принципові, на перший погляд, рядки демонструють, на скільки сильними були переконання мислителя у важливості пізнавальної здатності для людини. Адже саме здатність чи нездатність сприймати, зумовлює спроможність чи неспроможність людини до пізнавальної діяльності. А ми вже говорили, що Прокопович визначав пізнання як єдиний шлях до Бога. Саме тому, сприймаючи, тобто, отримуючи чуттєві відомості про світ, людина отримує можливість пізнавати Бога. Адже весь світ і все, що в ньому існує – божественне творіння, а відповідно, і часткове втілення самого творця. І філософ говорить прямо, що людині не потрібно більших можливостей, ніж ті, з якими він здатен ладнати, однак саме вміння осмислити свою чуттєвість є єдиним способом осягнути нове знання. І у цьому Прокопович вкрай схожий з Берклі, для якого безпосередні відчуття так само є основою будь-якого нового знання. Берклі вважав, що враження – це єдине джерело формування ідей. А залежить воно безпосередньо від здатності людини до сприйняття, і те, як саме сприймає людина, напряму детермінує ідеї, якими вона може надалі оперувати: "… идеи, вводимые каждым отдельным чувством, совершенно различны и независимы друг от друга…" [*Беркли Д.* Сочинения / сост., общ. ред. и вступит, статья И. С. Нарского. – М. : Мысль, 2000. – С. 73. – (Классическая философс-

кая мысль)]. Саме особливості сприйняття обумовлюють знання, яке ми отримуємо, оскільки між людиною та її враженням немає жодного посередника. І пізнаючи світ у всьому багатоманітні його проявів, людина рухається до пізнання божественного творця всього цього розмаїття. Можемо підсумувати, що йдеться про представників однієї парадигми мислення, для яких сенсуалізм, як світоглядна основа, був зрозумілим, зручним та відповідав їхнім переконанням і поглядам.

Є. П. Петров, асп., КНУТШ, Київ
petroff.zhenya1@yandex.ua

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ СТАТУСУ "МОДУСІВ" У ФІЛОСОФСЬКИХ ДОКТРИНАХ Б. СПІНОЗИ І ДЖ. ЛОККА

Філософія Нового часу має багатий термінологічний апарат, як правило значення термінів досить широко і популярно розглянуті у різноманітних дослідженнях. Але залишаються і малодосліджені терміни, одним з таких термінів є "модус". Варто зазначити, що термін "модус", у своїх філософських доктринах використовували Гоббс, Спіноза, Локк. Але найбільш цікавими опонентами у використанні "модусів" стали Б. Спіноза і Дж. Локк.

Мислитель Барух Спіноза першим з філософів Нового часу, у праці "Етика", впровадив у філософський обіг термін "модус" і надав йому значення. У філософському вченні Б. Спінози модуси розуміються як безліч різноманітних речей, які існують у світі. Проблематика модусів полягає в тому, щоб пояснити, як вони утворюються з єдиної, монолітної субстанції.

Для прояснення своєї концепції Б. Спіноза вдається до поняття "нескінченні модуси". Вони є допоміжною ланкою між атрибутами і іншими модусами і повинні усунути розрив між субстанцією і окремими речами, щодо яких відомо тільки те, що вони є похідними складниками субстанції. До нескінченних модусів Спіноза відносив нескінченність, вічність і незмінність. Нескінченні модуси пов'язують субстанцію з окремими речами або безпосередньо, або через модифікації і комбінації атрибутів, або за допомогою комбінування властивостей модусів. Скажімо, окремий модус є для атрибута протяжності та чи інша конкретна протяжність, фігура, геометричне тіло, а для атрибута мислення – та чи інша окрема думка, ідея у розумі окремої людини. Коли нескінченність береться в цілому, у неї з'являються нові якості (модуси). Ціле нескінченності виходить за межі суми її частин, бо сума їх також нескінченна. Відповідно до цього, Спіноза протиставляє вічність тривалості, а просторову нескінченність – протяжності геометричних фігур. Він ніби виводить субстанцію за межі одиничних відрізків часу і протяжності, за рамки окремих тіл і будь-яких їхніх кінцевих сукупностей. Поняття "нескінченність" означало у Б. Спінози незмінність субстанції, в силу чого вона не

змінюється і не знищується, а вічно існує. Таким чином, Спіноза фіксує факт нескінченності субстанції.

Нескінченні модуси подільні і складаються з частин. Вони взаємодіють і це завершується поєднанням їх в одну систему. Виникає опосередкований нескінченний модус як сукупність всіх нескінченних модусів, всіх атрибутів, Спіноза називає її нескінченною ідеєю Бога. У Б. Спінози основною властивістю субстанції слід назвати її самостійність, що виражається в незалежності від будь-якого зовнішнього об'єкта. Субстанція розуміється як "causa sui", тобто, причина самої себе. Поза субстанції нічого не існує, і вона містить в собі все, що існує.

Спіноза наділяє субстанцію атрибутами. Він стверджував, що субстанція має безліч атрибутів. Нескінченна, досконала субстанція повинна володіти нескінченним числом неподільних і максимально повних якостей. Спіноза розумів атрибут як – невід'ємну властивість субстанції, те що виражає її сутність та певні властивості. Натомість модус це те, для представлення чого ми потребуємо в чомусь іншому (атрибуті або субстанції). Це є основна відмінність між модусами і атрибутами і субстанцією. Модуси – певні стани субстанції. Модуси можуть бути, можуть і не бути, натомість атрибут завжди присутній у субстанції.

Натомість, англійський мислитель Дж. Локк, який трохи пізніше, у "Розвідках про людське розуміння", почав застосовувати термін "модус", надає йому зовсім інше значення. По-перше – це ідеї, потім вони є одиничними речами (номіналізм англійської традиції). Ідеї-модуси залежні від ідей-субстанцій, яких також існує багато, так як вони є по суті абстрактними поняттями, узагальненнями. Складні ідеї субстанцій припускають самостійне існування об'єктів. Необхідно підкреслити як основний момент, що ідеї модусів побудовані інтелектом з комбінації простих ідей, які, представляють лише самих себе в тому сенсі, що вони є зразками самих себе і не мають відповідних об'єктів поза собою. Правильне поєднання ідей вимагає визначення їх відповідності. Визначення відповідності ідей, – найважливіша дія розуму, в досягненні об'єктивності істини. Найважливіші ідеї модусів – ідеї простору, часу і числа. Ідея простору формується зовнішнім досвідом. Локк відкидає поняття абсолютного простору: абсолютний простір чиста сутність, не дана в досвіді. Специфіка розуміння субстанції, за Локком, полягає в тому, що вона дається суб'єкту тільки через модуси. Дійсно, щоб суб'єкт сприйняв субстанцію, вона повинна подіяти на нього, тобто проявити силу, але сила також проявляється через певні модуси. Отже, в досвіді даються тільки модуси. Під субстанцією ж мислиться певний стійкий зв'язок модусів.

Ідеї одиничних речей "модусів" також діляться, за Локком, на два види: модусів простих, одержуваних складанням однорідних ідей, і модусів змішаних, одержуваних складанням різнорідних ідей. Змішані модуси бувають реальні, умовні, уявні, творчі і фантастичні. Дж. Локк розглядає поняття субстанції з гносеологічних позицій – він зводить її до набору властивостей, якими володіє якийсь об'єкт, і його якості

(модуси). Наприклад, яблуко (зелене, кругле, кисле) причому цей набір якостей є цілісним.

Розглянувши статус "модусів" у філософських доктринах Б. Спінози і Дж. Локка можна прийти до висновків, що Б. Спіноза розглядав модуси, як прояви єдиної, монолітної і нескінченної субстанції, які повинні усунути розрив між нею і окремими речами. У філософії Дж Локка не визначеним залишилось ставлення модусів до атрибутів. Таким чином Дж. Локк розглядав модуси, як прояви інтелектуального комбінування простих ідей.

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

КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАК ПРИМИРЕНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ЭМПИРИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА

Иммануил Кант, в отличии от вектора деятельности средневековой схоластической философии, чётко разграничивал понятия "трансцендентальное" и "трансцендентное". Для схоластов они были тождественны и означали то, что стоит и возносится выше всех родовых понятий и категорий; для Канта – различны не только грамматически, отличие в ином: "… слово «трансцендентальное» означает не то, что выходит за пределы всякого опыта (в таком случае речь шла бы о «трансцендентном»), а то, что хотя и предшествует опыту априори, но имеет целью сделать возможным опытное знание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, то есть такого, которое ограничивается опытом" [*Кант И.* Сочинения : в 6 т. Т. 4, Ч. 1 / Иммануил Кант. – М. : Мысль, 1965. – С. 199]. Таким образом, возник особый трансцендентализм, из пониманиям Кантом того, что трансцендентальное – это то, что предшествует опыту априори и делает возможным самопознание, в отличии от трансцендентного, что вообще выходит за границы любого возможного опыта и познания, будучи запредельным, создавая поле деятельности для чистого Разума. Если трансцендентное противопоставляется имманентному, то трансцендентальное – эмпирическому. Некоторые исследователи считают, что в своей трансцендентальной философии И. Кант "от индивидуального субъекта перешел к понятию субъекта трансцендентального опыта, конструирует мир, но не касается вещей-в-себе, которые представляют собой в кантовской системе самосущее (трансцендентное), – то, что в традиционной метафизике понималось как субстанция" [*Шуман А. Н.* Трансцендентальная философия. – Мн. : Экономпресс, 2002. – С. 223].

В своём историко-философском развитии линия эмпиризма двигалась от апологии (Ф. Бэкон) к скепсису (Д. Юм) и выработала следую-

щие важные идеи: активности субъекта (Дж. Беркли), синтетичности восприятия (Д. Юм), определённой автономности внутреннего опыта (Дж. Локк, Дж. Беркли). Историко-философская линия развития рационализма имела следующие важные вехи: дуализм (Р. Декарт), монизм (Б. Спиноза), монадизм (Г. В. Лейбниц) и выработала такие главные идеи: активности субъекта (Р. Декарт, Г. В. Лейбниц), автономии внутреннего опыта (Р. Декарт), наличия априорных структур в познании (Р. Декарт, Г. В. Лейбниц). И. Кант считал, что подлинное познание – всегда синтетично. Поэтому, свой трансцендентальный метод познания он понимал как избирательно-конкретный метод чувств и рассудка в виде априорных форм чувственного созерцания и априорных форм рассудка по отношению к вещам. Кант делает квинтэссенцию из лучшего материала в эмпиризме и рационализме, тем самым устраняя их гносеологический тупик. Я вижу здесь реализацию известной идеи и её принципов одного из героев Л. Н. Толстого: "Сопрягать надо".

Познающему субъекту от природы присущи некоторые врождённые (доопытные, априорные) формы подхода к действительности, которые из самой действительности вывести невозможно: пространство, время, формы рассудка. И. Кант подробно обосновывает различие философских категорий рассудка и разума как двух уровней деятельности мышления. "Каждое наше знание, – считает он, – начинается с чувств, переходит к рассудку и заканчивается в разуме" [*Кант И.* Сочинения : в 6 т. – М., 1964. – С. 340] (выше которого более ничего нет) для обработки материала созерцаний и сведение его к высшему единству мышления, – указывает Козловский [*Козловський В.* Прагматична модель Кантової антропології: базові ідеї [Електронний ресурс] / В. Козловський // Наукові записки Національного університету "Острозька академія", Філософія. – 2013. – Вип. 14. – С. 104–110. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nznuoafs_2013_14_23.pdf].

Чувственность, рациональность и эмпиричность нельзя рассматривать как абсолютно самостоятельные, изолированные способности субъектов познания. В когнитивном процессе они взаимосвязаны и взаимообусловлены. В их взаимодействии оказывается два типа деятельности: практическая и теоретическая. Практическая деятельность, в ходе которой непрерывно возникает непосредственный контакт органов чувств с предметами и явлениями природы, общества, тесно связана с мышлением и с понятиями. Теоретическая деятельность пронизана чувственно-образными элементами и связана со всеми формами практической деятельности. Одновременно доминантный способ познания детерминирует эпистемологический стиль индивида и воплощается в соответствующей картине мира.

Кантовское примирение гносеологической проблематики эмпиризма и рационализма заключается в следующем: существуют "вещи-в-себе" (те, что существуют сами по себе), действующие на органы чувств человека и порождающие разнообразные ощущения. Такие ощущения

упорядочиваются априорными формами чувственности – пространство (априорная, врожденная форма внутреннего чувства (или внешнего созерцания)) и время (априорная форма внутреннего чувства (внутреннего созерцания)), фиксируемые как протяженность. Пространство и время – создают предпосылки достоверности математического знания, ибо, я замечу, математика как наука возможна только на основе функционирования пространства (геометрия) и времени (арифметика). На основе преобразований времени и пространства формируются восприятия, которые носят субъективный и индивидуальный характер. Деятельность рассудка на основе форм мышления – понятий и категорий – придаёт этим восприятиям всеобщий и необходимый характер, реализуя предпосылки достоверности индивидуальных форм чувственности. Рассудок, через понятия и категории, обладает функциональностью подведения многообразного чувственного материала, что организуется с помощью априорных форм созерцания. Содержание знания и формирование понятий зависит от категорий рассудка, следовательно, они выступают инструментом когнитологической деятельности человека. Розова заключает, что ноумен через каналы органов чувств, формы чувственности и рассудка становится достоянием сознания субъекта, "является ему", и субъект может сделать о нём опредёленные выводы [*Розова Т. В.* Культуро-творче осягнення людини у філософії Іммануїла Канта [Електронний ресурс] / Т. В. Розова, Л. В. Чорна // Гілея: науковий вісник. – 2013. – № 72. – С. 658–664. – Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/gileya_2013_72_127.pdf].

Преодоление Кантом дилеммы рационального и эмпирического близко аристотелевскому решению проблемы соотношения идеи и материи. Одно соединяется с другим, но только не в действительности, как у Аристотеля, а в сознании человека. У Аристотеля форма накладывается на материю, создавая реальную вещь; у Канта априорные формы созерцания и рассудка накладываются на вещь-в-себе, создавая явление (феномен).

Исходя из кантовского трансцендентализма, не мнение согласуется с предметом, а предмет с мнением – познание является не созерцанием, а конструированием предмета, т. е. предмет оказывается не исходным, а конечным продуктом познания. Не предмет даёт источник знаний о нём в виде понятий и категорий, а, наоборот, формы рассудка – понятия и категории – конструируют предмет. Поэтому и согласуются с нашими знаниями о нём. И. Кант считает, что мы можем познать только то, что создано нами. Понятия и категории должны быть независимы от индивидуального сознания и всеобщего характера. Поэтому знание, основанное на них, приобретает объективный характер. Итак, рассудок упорядочивает ощущения человека (осуществляет "априорный синтез") с помощью двенадцати категорий (1 – категории количества (единство, множество, целостность); 2 – категории качества (реальность, возражение, ограниченность); 3 – категории отношения (субстанция, причин-

ность, взаимодействие); 4 – категории модальности или, сменяемости (возможность, действительность, необходимость)), которые и являются "априорными формами рассудка". Априорный синтез чувственных данных – это нетворческая деятельность на базе формальной логики.

Понятия субъективности, априорности, синтетичности выступают ключевыми в кантовском трансцендентализме: субъективность задаёт источник познания и его истинности, априорность – формальную сторону гносеологической проблематики, синтетичность – сущность познания.

О. А. Святенко, студ., КНУТШ, Киев
svyatenko.oleg@yandex.ru

НИЦШЕ И ВОЗРОЖДЕНИЕ

Ф. Ницше в своем творчестве неоднократно использует метафору дерева, которое устремляя вверх свои могучие ветви, прорастает своими корнями все глубже во мрак, в землю, в бездну. Но на чем же зиждутся корни самого автора? Данная работа ставит себе за цель осветить авторов эпохи Возрождения, у которых черпал свое вдохновение и учился сам Ф. Ницше. Удивительно, но касательно увлечения Ф. Ницше авторами эпохи Возрождения, основательно не было сказано ни единого слова. Тем не менее, в архиве его библиотеки мы находим четыре книги М. де Монтеня, и одну книгу Н. Макиавелли [*Campioni G. et al* Nietzsches persönliche Bibliothek // Walter de Gruyter GmbH & Co. – Berlin, 2003. – S. 375–394]. Ницше выражал глубокое восхищение этой эпохой, не раз беря на вооружение ее идолов и идеи в своей неутолимой войне против христианских догматов и "окостенелости" немецкого духа. Только послушайте, какие лестные слова он произносит на страницах своих книг: "Эпохи оцениваются их положительными силами, и в этом отношении расточительная и чреватая событиями эпоха Возрождения была последнею великою эпохой" [*Ницше Ф.* Падение кумиров // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 5. – С. 208], или: "… в эпоху Возрождения произошло до жути блестящее пробуждение классического идеала, благородного способа оценки всех вещей…" [*Ницше Ф.* Антихрист // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 5. – С. 285]. "Итальянское Возрождение таило в себе все положительные силы, которым мы обязаны современной культурой, а именно: освобождение мысли, презрение к авторитетам, победу образования над высокомерием родовой знати, восторженную любовь к науке и к научному прошлому людей, снятие оков с личности, пламя правдивости и отвращение к пустой внешности и эффекту … То был золотой век нашего тысячелетия, несмотря на все его пятна и пороки" [*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 2. – С. 176].

Но в чем же именно проявилась преемственность авторов эпохи Возрождения и самого Ф. Ницше? О Макиавелли Ф. Ницше пишет: "Фуки-

дид и, быть может, principe Макиавелли ближе всего родственны мне самому безусловной волей ничем себя не морочить и видеть разумность в реальности – а не в «разуме», еще того менее в «морали»…" [*Ницше Ф.* Падение кумиров // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 5. – С. 222]. В другом месте он восхищается его стилем: "… tempo Макиавелли, который в своем «Principe» заставляет дышать сухим, чистым воздухом Флоренции, и который принужден излагать серьезнейшие вещи в неукротимом allegrissimo – быть может, не без злобно артистического чувства того контраста, на который он отваживается: длинные, тяжелые, суровые, опасные мысли – и темп галопа и самого развеселого настроения" [*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 2. – С. 333].

Говоря об общих идеях, которые мы можем встретить на страницах обеих авторов, в первую очередь, следует указать на образ Чезаре Борджиа, который являлся для Ф. Ницше классическом образом сверхчеловека, более того, который если бы не его преждевременная кончина, мог бы оборвать историю христианства, взойдя на папский престол. В свою очередь Макиавелли идеализирует могущественного герцога, но руководствуясь иными мотивами: для него он прообраз идеального государя, который смог бы соединить страждущие феоды Италии под одним твердым началом. Также бросается в глаза низкая оценка христианской религии, характерная для обоих мыслителей. Так, например, Макиавелли пишет: "Наша религия … заставляет нас низко ценить мирскую славу. Она почитает высшее благо в смирении, самоуничижении и презрение к делам человеческим … А если и требует силы, то лишь для того чтобы мы могли терпеть" [*Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.lib.ru/POLITOLOG/MAKIAWELLI/livij.txt_with-big-pictures.html]. Характеристика идеального короля, как высшей формы воина, судьи и хранителя закона, данная Ницше в "Антихристе" полностью созвучна с идеальным Государем Макиавелли. Хорошо известно, что идеальный государь Макиавелли не гнушается никаких методов для работы с "материалом", "мятежным духом черни", если только это несет пользу государству. Ницше доносит туже мысль, до читателя наделяя этим правом метафизическую расу господ. И там и там слышатся нам мотивы непрекращающейся борьбы: "Едва лишь люди перестают бороться вынуждаемые необходимостью, они начинают бороться вынуждаемые честолюбием" [Там же]. На страницах обеих мыслителей мы встречаем высокую оценку imperii romani, как высшей формы государственной власти.

В "Смешанных мнениях и изречениях" Ницше замечает, что совсем не прочь побывать в царстве мертвых, и даже "не пожалел бы собственной крови" для того чтобы встретиться там с некоторыми из них. Одним из таких мыслителей является Мишель де Монтень. О Монтене Ф. Ницше пишет: "Что такой человек вообще писал, – это, поистине, увеличивает охоту жить на этой земле. Мне, по крайней мере, со вре-

мени знакомства с этой свободнейшей и могучей душой, хочется сказать о Монтене то, что он сам говорит о Плутархе: «едва я взглянул на него, как у меня выросла лишняя нога или крыло»" [*Ницше Ф.* Несвоевременные размышления // Соч. : в 5 т. – СПб. : Азбука, 2011. – Т. 1. – С. 330].

Пожалуй, наиболее ярко и отчетливо выступает сходство обеих мыслителей в вопросе образования: оба они восстают против средневековой схоластики современных им образовательных учреждений, считая их методы оторванными от реальной жизни, выполняющими функцию скорее подчинять, чем научать чему либо; такими методами, говорит Монтень, "можно воспитать только ослов, нагруженных книжной премудростью". Также мы встречаем общность взглядов по следующему ряду вопросов: общий взгляд на брак (который Монтень называет сделкой) и на нежелание иметь детей и семью, которые тяготят душу философа, отнимая у него драгоценную свободу; отношение к смерти, литературный стиль и отсутствие какой либо системы в философствовании, высокая оценка стоической философии. Для одного и другого значительно важнее сама жизнь, нежели производство на свет новых философских систем. Монтень замечает по этому поводу: "Книги приятны, но если, погрузившись в них, мы утрачиваем … здоровье и бодрость … то не лучше ли оставить их?" [*Монтень М.* Об уединении // Монтень М. Опыты. Соч. : в 3 т. – М. : Голос, 1992. – Т. 1. – С. 243].

Удивительно также, сколь схожими были предпосылки для философствования всех вышеуказанных мыслителей. Все они существовали и творили в условиях своеобразных социальных потрясений: феодальная раздробленность Италии XV–XVI веков в случае Макиавелли, религиозные войны гугенотов и католиков в случае Монтеня, две войны 1866 и 1870 гг. и образование Германской империи в случае Ницше.

Подводя итог всему вышесказанному, вряд ли мы можем говорить о прямых заимствованиях Ницше у вышеназванных авторов. Скорее всего, на поверхность выступило дотоле не замеченное никем сходство мыслителей по ряду вышеуказанных вопросов, а именно: отрицание бога, культ сильной личности и телесности, низкая оценка Средневековья и христианской схоластики, аристократизм, индивидуализм и обращение к античности.

В. А. Титаренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
aristotel@list.ru

КАНТ І ГЕГЕЛЬ ПРО ВІЙНУ, РЕВОЛЮЦІЮ ТА "ВІЧНИЙ" МИР

Філософські традиції тих чи інших епох завжди відображали актуальні напрямки пошуків мудрості. В традиції німецької класичної філософії гостро актуалізовані майже всі визначні питання, які в той чи інший час поставали перед суспільством та потребували професійної відповіді філософів. Суспільство завжди цікавили питання власного стабільного існу-

вання та розвитку, нормативів поведінки, правил гармонійного співжиття людей, врегулювання конфліктів та стабілізації кризових станів. Європа на межі XVIII–XIX ст. і Німеччина зокрема намагалися вирішити схожі суспільні проблеми із тими, з якими наше суспільство стикається сьогодні: роздробленість, політична та соціальна нестабільність, ворожнеча, революції та військові конфлікти. Найпотужніші інтелектуали своєї епохи шукали виходу із кризи і пропонували цікаві ідеї. В рамках даної доповіді, ми здійснимо спробу реконструкції таких цікавих тем в творчості І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля як війна, революція та вічний мир, а також спробуємо оцінити актуальність та продуктивну спроможність їх висновків на шляху вирішення схожих проблем, що постали перед нашим суспільством сьогодні.

Теми війни, революції та миру в традиції німецької класики були одними з найбільш дискусійних. В філософській творчості Канта цим темам присвячені значні місця в його працях "Відповідь на питання «Що таке Просвітництво»" ("Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", 1784), "До вічного миру" ("Zum ewigen Frieden", 1795) та ін. Війни Кант вважав такими, що суперечать природі людської розумності. Людство має сконцентрувати увагу не на причинах конкретних воєн, а, нарешті, усвідомити їх необхідний загальний потенційний наслідок – знищення всього людства. Якщо ж людство хоче продовжувати існувати, то єдиний можливий для цього шлях – домовленість між державами про припинення воєн та встановлення вічного миру. Якщо ж цього не буде зроблено, то вічний мир все одно встановиться, але, нажаль, на всезагальному кладовищі людства. Кант – супротивник війни та палкий борець за мир.

Негативним було і Кантове відношення до революції. Він вважав неприпустимим зазіхання на насильницькі політичні зміни в державі, причому як на рівні активних дій, так і на рівні намірів. Зміни мають бути поступовими і ні в якому разі не насильницькими. Це не означає, що всі громадяни держави мають покорятися волі правителів навіть якщо вона є несправедливою, утискає їх інтереси та свободу. Критика влади є необхідною, але без закликів до насильства.

Гегель блискуче знав військову історію стародавніх часів, а також історію Європейських воєн. Ця обізнаність яскраво проявляється в багатьох його творах як раннього так і зрілих періодів. Але окрім суто історіографічного ілюстративного викладу військових конфліктів, він повсякчас теоретизує окремі питання війни із властивою йому скрупульозністю та ґрунтовністю. Із ранніх політичних творів дана тема піднімається в "Конституції Німеччини" ("Die verfassung Deutschlands", 1798–1803) "Про наукові способи дослідження природного права…" ("Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts…", 1802–1803). В зрілий період Гегель розмірковує про війну та мир в працях "Феноменологія духу" ("Phänomenologie des Geistes", 1807), Основи філософії права, або Природне право і державознавство (1820, (на титулі 1821)) та ін.

Теоретична позиція Гегеля з приводу війни та миру яскраво контрастує із відповідними поглядами Канта. У своїй спробі осмислення фено-

мену війни він виходить за межі суб'єктивності, буденності та історичної конкретики і, цілком в дусі власного філософського універсалізму, намагається виявити фундаментальні засади, завдяки яким війна – історична необхідність. За Гегелем, щодо війни можна цілком достовірно вести мову про її "необхідність та закономірність", "високе значення", "моральний момент", "життєву необхідність", про те, що вона – "субстанційний обов'язок кожної індивідуальності", коли мова іде про захист суверенітету власної держави, та, що не менш важливо – єдиний справжній індикатор "здоров'я держави". "Здоровье государства обнаруживается не столько в покое мирного времени, сколько в движении войны; мир – это состояние наслаждения и обособленной деятельности, когда управление государством носит характер мудрой патриархальности, а требования к подданным не выходят за рамки привычного, в войне же проявляется прочность связи между целым и его частями, обнаруживается, что государство может требовать от них и в какой степени они готовы сами содействовать ему по собственному побуждению и внутренней склонности" [*Гегель Г. В. Ф.* Конституция Германии // Политические произведения. – М. : Наука, 1978. – С. 65–66].

В контексті проілюстрованих міркувань Гегеля одразу ж яскраво проглядається його скептичне відношення до стану миру. Мир, по-перше, шкодить "моральному здоров'ю" народів, оскільки в мирний час індивіди занурюються у трясовину буденності та втрачають зв'язок із народним цілим, а по-друге, таке поняття як "вічний мир", на думку Гегеля, – внутрішньо суперечливе та історично абсурдне. "У мирний час громадянське життя розширюється, всі сфери утверджуються в своєму існуванні, і зрештою люди загрузають у трясовині буденності; … Тим часом як для здоров'я необхідна єдність тіла, тож якщо частини його тверднуть у середні себе, настає смерть. Вічний мир часто проголошується як ідеал, до якого люди мають прагнути… Проте лише держава індивід, а в індивідуальності суттєво міститься заперечення. Тому якщо певна кількість держав і зіллється в одну сім'ю, то ця спілка як індивідуальність мала б створити протилежність і породити ворога. … І все-таки війни виникають там, де вони в природі речей" [*Гегель Г. В. Ф.* Основи філософії права, або Природне право і державознавство / пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000].

Теоретична позиція Гегеля стосовно революції змінювалася протягом його творчого шляху. В юності Гегель був палким прихильником Французької революції, але пізніше ставився до революційних змін з обережністю. Абстрактним визначенням наслідків Французької революції у "Феноменології духу", наприклад, виступає "абсолютна свобода і жах". "Абсолютна свобода" – стан тотального заперечення авторитету державності. "Жах" – це наслідки відсутності авторитету держави, знищення ворогів революції, тотальна сваволя. Гегель, як відомо, вважав державу найціннішим здобутком історичного поступу людства, а отже негативно відносився до всього, що може загрожувати існуванню державності.

Кант і Гегель належать до тієї групи мислителів, думки яких значно випереджають той час, в який вони були висловлені. Подекуди дивуєшся, наскільки актуальною є та чи інша оцінка, те чи інше твердження, наскільки справдилися ті чи інші передбачення.

При реконструкції та, особливо, порівнянні ідей Канта та Гегеля слід враховувати істотну відмінність дослідницьких підходів мислителів (апріоризм Канта та історизм Гегеля). Відмінність дослідницьких позицій, не дозволяє редукувати чи "знімати" теоретичні здобутки одного мислителя позиціями та здобутками іншого, як це свідомо робилося наприклад в радянському марксизмі. Кант та Гегель, хоча і належать до однієї парадигми, але залишаються оригінальними самодостатніми мислителями, теоретичні позиції яких можуть взаємодоповнювати одна одну, формуючи тим самим цілісний образ відповідного філософського дискурсу. Сучасне прочитання здобутків цього дискурсу безперечно важливо для позитивного засвоєння мудрості минулого та уникнення помилок в сучасності.

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

ІДЕЯ ЄДНОСТІ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ У ПОЛЬСЬКИХ РОМАНТИКІВ ТА КИРИЛО-МЕФОДІЇВЦІВ

Романтизм є надзвичайно складним літературно-філософським явищем в історії європейської культури і викликає неоднозначні, а подекуди й суперечливі оцінки дослідників. З іншого боку, в ньому знайшла своє втілення ціла низка специфічних рис національної традиції, що є надзвичайно важливим для дослідження культурного діалогу між слов'янськими народами.

Звертаючи увагу на культуру як продукт людського творіння, романтизм проголошує її фактором об'єднання індивідів у суспільство, що постає як органічна цілісність, у народ, що "може претендувати на роль суб'єкта історичного процесу" [*Огородник І. В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій : навч. посіб. / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища шк. : Т-во "Знання", КОО, 1999. – С. 266]. Пробуджуючи національну самосвідомість західноєвропейських народів, романтизм неодмінно знайшов сприятливий грунт і в Україні та Польщі кінця XVIII – початку XIX ст., специфічно переломлюючись через їх тогочасні соціокультурні реалії.

Поміж таких актуальних проблем як: свобода життя, відповідальність людини перед людством, відданість батьківщині і т. д., проблема національних взаємовідносин та норм сумісного проживання народів розроблялася романтиками з великою інтенсивністю і своєрідністю.

Ідея всебічного духовного і культурного зближення народів, особливо народів слов'янських, займала в польському романтизмі досить важливе місце. Сприйнявши від епохи Просвітництва ідеї свободи, рівності і братерства, застосованих до людської особистості, міжлюдських взає-

мовідносин, польські романтики наголошували на необхідності реалізації цих ідей, застосовуючи їх до таких категорій, як народ, нація, перенесення їх в область міжнаціональних відносин.

Кінцевою метою, перспективою, яка надихала, розумілася політика, в сфері якої бачилося встановлення норм відносин між народами, подібно до того, як моральні норми визначають відносини між людьми.

В епоху романтизму в Польщі спостерігається розповсюдження ідеї культурного діалогу, створення програми "національної літератури", яка повинна була показати національний характер і національні потреби в їх справжньому, не викривленому стороннім впливом, вигляді. Спостерігаються також спроби показати своєму суспільству зовнішній вигляд інших слов'янських народів, вивести на сцену істинних їх репрезентантів, "справжніх" слов'ян, готовність взяти на себе представництво "слов'янського начала" в цілому [*Mickiewicz A.* Dzieła / A. Mickiewicz ; [pod. red. J. Krzyżanowskiego]. – Warszawa : Czytelnik, 1955. – T. X]. Із цими ідеями польських романтиків був нерозривно пов'язаний їх інтерес до народної творчості та до стародавніх творів слов'янських літератур. В контексті вищезазначених ідей, звертають на себе увагу також месіаністські теорії, в яких Польща трактувалася як мученицяя якраз в ім'я майбутнього торжества братських відносин між народами.

Суголосними саме таким ідеям польського романтизму виглядають ідеї фундаторів Кирило-Мефодіївського братства. Його діяльність і творчість позначилися єдністю ідей народності та романтизму в сукупності з літературним, соціально-політичним та національно-визвольним аспектами.

У найважливіших програмних документах Товариства ("Книги буття українського народу", "Статут слов'янського товариства", звернення до найбільших слов'янських народів – росіян, українців, поляків) поєднувалося засудження автократизму і тиранії із захистом ідей соціальної свободи і рівності, рівноправності й братерського союзу народів. Щодо слов'янського союзу в "Статуті…" зазначалося: "Приймаємо, що духовне і політичне сполучення слов'ян є істинне їх призначення, до якого вони прагнуть…" [Устав Славянского общества св. Кирилла и Мефодия, [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/rizne/kmt01.htm]. Як в Україні, так і в Польщі ідея слов'янської єдності розвивалася під впливом історично зумовлених соціально-політичних змін, що були драматичним періодом історії двох братніх народів.

У своїх працях братчики зверталися до народної творчості, в якій намагалися віднаходити культурні ідеали та цінності. "Вивчення народної творчості українців та інших слов'янських народів привело М. Костомарова до висновку, що між ними є багато спільного. Це зробило його гарячим прихильником популярної тоді ідеї слов'янської єдності" [*Чорній В.* Кирило-Мефодіївське братство в контексті українського і слов'янського національного відродження // Слов'янознавчі студії. – Л., 2002. – С. 193]. Стимулом для себе кирило-мефодіївці вважали збереження національних традицій, розвиток української культури, ствердження почуття національної свідомості. Вони вважали винятковим український

народ. На думку М. Костомарова, із давніх народів до суспільного ідеалу (свободи) не наблизились ні євреї, ні греки. Давні вибрані народи мусили дати місце новим європейським народам, у тому числі наймолодшому з племен – слов'янському. І хоча в міжусобних війнах Україна була політично знищена, репрезентовані нею політичні принципи переможуть. Народ, "найменший в народах", позбавлений державності, стане зразком для багатших і краще організованих.

Отже, як бачимо, програмні ідеї польських романтиків і кирило-мефодіївців багато в чому є співзвучними. Попри це, проблема впливу саме польського романтичного напрямку на ідеологію Кирило-Мефодіївського братства залишається малодослідженою, а отже відкриває широке поле для сучасних дослідників.

О. М. Чорногуз, студ., КНУТШ, Київ
chornoguz17@gmail.com

ПРОЕКТ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ДЕРЖАВИ У ТВОРЧОСТІ Ф. БЕКОНА

Твори з утопічним змістом в історії філософії – не рідкість. Серед таких імен як Томас Мор, Томмазо Кампанелла, Шарль Фур'є, Анрі де Сен-Сімон, Роберт Оуен, особливе місце посідає англійський філософ Френсіс Бекон із твором "Нова Атлантида". Ідея ідеальної держави Атлантиди не є новою. Її ми зустрічаємо ще у творах Платона, який у своїх діалогах "Критій" та "Тімей", посилаючись на давньоєгипетські перекази, повідомляє, про те, що це була могутня держава. Держава знаходилась на острові, а правили нею мудрі правителі. У діалозі "Тімей" вказується, що це царство знаходилось за Геркулесовими стовпами і за протокою. Прекрасна країна загинула внаслідок землетрусу і зникла під водою. Цей зниклий острів десятки тисяч років шукають в різних куточках планети, проте й досі не знайдено жодних слідів його існування.

Френсіс Бекон написав свій твір наприкінці життя, який вважається незавершеним. Чому саме нова Атлантида? Як представник модерної філософії, автор у своїй утопії визнає існування Атлантиди і бачить місце її розміщення в Америці. Проте народи, що населяють Америку для Бекона не є нащадками могутніх атлантів, а навіть, навпаки, молодші за народи Європи мінімум на тисячу років. Справжня назва нової Атлантиди – острів Бенсалем. Це замкнена держава, невідома іншим народам. В царстві існує закон про недопущення чужоземців без особливого дозволу, тому головних героїв новели, які через негоду потрапили на острів, не одразу пустили. Морякам дозволили зійти на землю лише після того, як отримали схвальну відповідь на запитання: чи є вони християнами і чи не проливали крові останні. З цього ми робимо висновок, що християнська релігія відіграє на острові важливу роль. На острові Бенсалем божественне одкровення зійшло на бенсалемців прямо з неба у вигляді скрині з Біблією і деякими іншими текстами, які є не відомі для інших християн.

Для кожного бенсалемця сім'я є надзвичайно важливою. Одне з основних свят – свято сім'ї. "Святкувати його може кожен, хто породить не менше тридцяти живих дітей і онуків, як тільки молодший з них досягне трирічного віку; витрати ж по влаштуванню свята бере на себе держава" [*Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 506]. Лише в цьому випадку правитель називає свого підданого "своїм люб'язним другом і позикодавцем" [Там само. – С. 508], оскільки король не може ні перед ким бути в боргу, крім людини, яка примножує число його громадян.

Основну роль в ідеальній державі Ф. Бекона відіграє наука. Воно і не дивно, оскільки, згідно з оцінкою Фейєрбаха, Френсіс Бекон увійшов в історію філософії як перший мислитель, який визнав оригінальність природи та можливість її пояснення не з математичних, логічних чи теологічних припущень, а з неї самої. Ця держава є більш технічно розвинена, ніж держави сучасні філософу. Бенсалемці досягли значних успіхів у різних галузях науки, наприклад: роблять ґрунт більш родючим, плоди дерев більші і солодші, можуть вирощувати різні рослини без насіння лише за допомогою змішання різних ґрунтів, вміють посилювати світло, а також отримувати його з різних предметів, винайшли можливості бачити далі ніж Сонячна система. Особливо розвинена медицина: вони надають цілющі властивості фруктам і квітам, створюють спеціальні купелі, наповнені різними лікарськими складами для лікування хвороб і для запобігання "висиханню" людського тіла, і ще інші склади для зміцнення м'язів, найважливіших органів і самої життєвої субстанції. Лікарі Бенсалему навіть можуть зберегти життєздатність після того, як загинули чи були видалені органи, які вважаються життєво важливими. Саме про це мріяв Френсіс Бекон, коли писав свій проект розвитку науки.

"Академією наук" Бенсалему є Будинок Соломона – орден-братство, яке служить країні дороговказним світочем. Основною метою цього товариства є "пізнання причин і прихованих сил усіх речей; і розширення влади людини над природою, доки все не стане для нього можливим" [Там само. – С. 514]. Братство є чітко структурованим: 1) викрадачі (троє витягують матеріал для дослідів, що міститься в книгах); 2) мисливці за секретами (троє інших збирають досвід всіх механічних наук, так само як і всіх вільних мистецтв і тих практичних знань, які не ввійшли в науку); 3) піонери або дослідники (троє виробляють нові досліди, на власний розсуд); 4) компілятори (троє заносять результати дослідів всіх названих чотирьох категорій в таблиці і зведення для більш зручного витягання з них загальних спостережень і законів); 5) дарителі або благодійники (троє займаються вивченням дослідів своїх товаришів заради винаходів, які можуть бути корисні в побуті, а також всього придатного для подальших робіт або для навчального пояснення причин явищ і найбільш легкого засвоєння складу та властивостей різних тіл); 6) світочі (троє інших складають на їх основі вказівки для нових дослідів, більш високого порядку і глибше проникають у природу, ніж попередні); 7) привіватели (троє здійснюють ці нові досліди і дають про них звіт);

8) тлумачі природи (троє зводять всі здобуті досвідом відкриття в загальні спостереження, закони і принципи).

Часто представники Будинку Соломона збираються на нарадах. Цікавим є те, що вони вирішують, які з винаходів мають бути оприлюднені, а які ні. І вони дають зобов'язання зберігати в таємниці ті відкриття, які вирішено не оприлюднювати; хоча з цих останніх вони деякі навіть не повідомляють державі. По 3 члени Соломонового братства кожні дванадцять років відпливають в різних напрямках на двох кораблях, для того щоб ознайомитись зі справами тих країн, куди вони прямують, особливо з науками, мистецтвами, виробництвами і винаходами зі всього світу, і для доставки на Бенсалем всіляких книг, інструментів і зразків.

Зрозуміло, людська істота постійно прагне до ідеалу як власного так і ідеальної моделі держави. Проте, утопічна новела "Нова Атлантида" є не такою ірреальною. На відміну від інших утопій, що були написані до неї (Т. Мора, Т. Кампанелли), вона дійсно близька до втілення на практиці. На острові живуть люди різних націй, але між ними є взаємоповага. Зауважимо, що у даному творі люди не є рівними ні за верствами, ні за майновим, ні за розумовим цензом, в той час як інші філософи-утопісти цього періоду та інших століть намагались подолати не рівність. Зазвичай, така позиція дійсно приводить до справжньої утопії. Утопічним за часів філософа були неймовірні досягнення в науці і техніці, хоча, як ми бачимо, вони стали пророцтвом майбутньої технічної революції. То можливо, такий проект ідеальної держави не є таким вже й утопічним?

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

ПОНЯТТЯ ПОВАГИ У Т. ГОББСА, І. КАНТА, Е. ЛЕВІНАСА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Проблема поваги як сторона багатогранних людських відносин, як прояв поціновування людини цікавила багатьох філософів. Проте історико-філософській складовій зазначеної проблеми не завжди приділялося достатньо уваги. Адже поняття поваги відіграло важливу роль не тільки у формуванні світової філософської думки щодо розуміння міжособистісних відносин, але й у створенні відповідних правових актів. Зазначене можна простежити у позиціях філософів права XX–XXI ст., які констатують зв'язок права та моралі, а також у сучасних міжнародних правових документах, в яких затверджується рівність прав всіх людей і народів. Серед тих, хто займався проблемою поваги, були Т. Гоббс, І. Кант, М. Бубер, Е. Левінас та ін.

На думку Т. Гоббса, повага – прояв цінності людини для нас. Чим вище ми поціновуємо людину, тим більше ми її поважаємо. Отже, наша повага до людини проявляється у знаках уваги до неї, або у тому що ми звертаємось до неї по допомогу [*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 позиції Т. Гоббса присутня певна неточність щодо природи поваги. У самому феномені поваги, описаному ним, можна побачити двоякі характеристики. З одного боку, повага є чеснотою, яка характерна для достойної людини. Повага до людини є результатом безпосереднього досвіду спілкування з нею, власним рішенням. З іншого ж боку, повага є тим, що може бути нав'язане нам державою в особі суверена шляхом надання тій чи інший людині громадянських почестей.

Інша сторона феномену поваги демонструє нам егоїстичну природу людини. Проте у цих тезах ми приділимо увагу еволюції розуміння поняття поваги визначними філософами, в концепціях яких зазначений концепт вживався та досліджувався.

Повага, що описана Т. Гоббсом, має спірну природу, що і робить цікавим аналіз його позиції. Простежимо, як ця позиція розвивалась в інших філософів. З неоднозначності точки зору Т. Гоббса на природу поваги можна вивести одразу два розуміння ним поняття поваги, які можуть бути предметом вивчення різних філософських дисциплінах. По-перше, можна говорити про повагу до людини, як Іншого, як окремого буття, за яке ми відповідаємо певним чином. У даному випадку ми потрапляємо у багато царин філософії, які стосуються самого буття людини. По-друге, можна говорити про повагу до людини, як до самостійного суб'єкта права, і який має свободу вибору і права і який, таким чином, є рівний нам. Причиною значної зацікавленості науковців проблемою взаємозв'язку цінності та моралі у праві стали численні злочини проти цілих народів.

Е. Левінас говорить про повагу у рамках своєї феноменологічної концепції Я-Інший. Е. Левінас стверджує: "Без сумніву, початок всього – у повазі до людини, у боротьбі за її звільнення, незалежність, закон, який вона сама собі дає; за "свободу, що висічена на кам'яних таблицях", як цього хочуть наші Вчителі Закону" [*Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 568]. Багато уваги філософ приділяв проблемі свободи та боротьбі за свободу. Тобто повага до людини є необхідним аспектом її свободи. Ідея свободи, на думку Е. Левінаса, починається з економічного звільнення. Експлуатація суперечить незалежності, адже договір між хазяїном і працівником – фактично договір між нерівними, а, отже, це шахрайство. Свободу має підтримувати закон, який допомагає у боротьбі. Проте свобода не тільки в економічній свободі. Вона й у звільненні бажання. Інший як Інший є не просто alter ego. Він є тим, чим я не є. Цей інший так само каже "я", тому він Інший, а не будь-яка істота [*Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 686–687]. Повага, про яку тут йдеться, є повагою до Іншого як до такого самого Я, як і ми, самостійного ego, для якого ми будемо Іншим.

Важливими у концепції Е. Левінаса постають суб'єкт-об'єктні відносини, які, проте, є інакшими, ніж в І. Канта. Оскільки Я вже виступає не просто суб'єктом серед світу об'єктів, Я є суб'єктом, який існує поруч з такими самими суб'єктами, які є рівними йому і до яких у Я особливе

ставлення. У цьому контексті варто згадати М. Гайдеггера, котрий говорив про буття і суще. У Е. Левінаса йдеться про повагу не стільки до сущого, скільки до буття Іншого, наша повага до нього обумовлена вже тим, що він є інший.

І. Кант говорить про повагу у контексті закону та обов'язку. На його думку, обов'язок є необхідність здійснення вчинку з поваги до закону. Тобто ми не можемо поважати об'єкт просто тому, що він є результатом нашого вчинку, не можна поважати почуття схильності. Поважати можна лише причину нашої волі до вчинення певного діяння. Отже, І. Кант робить висновок, що поважати можна лише закон сам по собі. "Таким чином, залишається лише одне, що могло б визначити волю: об'єктивно закон, а суб'єктивно чиста повага до цього практичного закону, отже, максима – слідувати такому закону навіть на шкоду всім моїм схильностям" [*Кант И.* Основы метафизики нравственности [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_omn/01.php]. Цей підхід І. Канта пов'язаний з тим, що людину варто сприймати не тільки як засіб, а як мету, адже сама її природа як живої істоти, яка не залежать від нашої волі вже виділяє її як мету. А, отже, це обмежує наше свавілля і, таким чином, і є предметом поваги. Тобто ставлення до людини як до мети обумовлює нашу повагу до неї, а поважаючи людину, ми обмежуємо свої дії щодо неї і тим самим поважаємо закон.

Отже, простежуючи еволюцію розуміння поняття "повага" у концепціях філософів різних епох, ми приходимо до таких висновків. У позиції Т. Гоббса присутня неоднозначність у трактуванні аналізованого поняття. Йдеться про те, що він не розділяє повагу до людини, яку ми самі формуємо у собі у результаті нашого з нею спілкування, та повагу, яку нам нав'язує держава в особі суверена, надаючи певній людині почесті у вигляді земель, звання або професії, як два різні види поваги. Проте, на нашу думку, цю неточність варто розглядати в контексті часу створення праці Т. Гоббса "Левіафан".

І. Кант підходить до проблеми поваги більш прискіпливо. З його тверджень можна зрозуміти, що повага є проявом нашого особистого досвіду, результатом праці нашого розуму, а не нав'язуванням з боку інших. Більше того, І. Кант протестує проти простого слідування схильностям інших людей. Його позиція є цікавою тим, що він повагу до людини пояснює законом і повагою до закону і навпаки.

Е. Левінас, будучи представником сучасної філософії, виключив з поняття поваги будь-який примус закону та держави. Натомість він стверджує, що ми поважаємо іншу людину як самих себе, тобто як таке саме Я, для якого ми є тим самим іншим. Повага до людини є фундаментальною складовою при формуванні прав людини, у боротьбі за звільнення від експлуатації та за незалежність.

Дослідивши позиції цих філософів, можна побачити, як поступово формувалося поняття поваги як основоположної категорії у між людських відносинах. Це вплинуло не тільки на етику, але і на філософію права, юриспруденцію та інші дисципліни.

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Ю. О. Азарова, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ им. В. Н. Каразина, Харьков
Azar2005yandex.ru

КОНЦЕПТ "РИЗОМА" В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ

Ризома – основное понятие философии постмодерна. Термин ризома был введен в научный оборот французскими мыслителями Жилем Делезом и Феликсом Гваттари в статье "Ризома" (1976), а затем детально разработан в книге "Тысяча плато: капитализм и шизофрения" (1980) [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 7–45].

Ризома – понятие, традиционно используемое в ботанике, означает "корневище", или "множественную сетевидную систему отростков", в противоположность "корню", т. е. "единой стволовидной системе". В философии термин ризома репрезентирует нелинейный способ организации целого.

Делез и Гваттари называют ризомой *модель множественной, дисперсной, рассеянной, децентрированной структуры мышления в противоположность одновекторной, стволовидной, вертикальной, иерархической структуре мышления, которая оперирует бинарными оппозициями* [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 9–12].

Ризома, известная как трава "элевсин", растет горизонтально, пуская во все стороны усы, новые побеги или отростки, из которых затем формируются молодые растения, создавая множественную, сетевидную поверхность без центра. Ризома, таким образом, имеет свободную, гибкую, подвижную структуру.

Делез и Гваттари выделяют шесть главных принципов ризомы.

Первый принцип ризомы – *связь*. Каждая элемент ризомы связан с другим элементом нелинейной (многоканальной) связью. Если стволовидная модель предполагает жесткую, иерархическую связь элементов, контролирующую их положение или движение, то ризома отвергает четкую иерархию и порядок.

Второй принцип ризомы – *неоднородность*. Элементы, образующие ризому, являются гетерогенными по своей природе. Ризома, подобно молекуле ДНК, состоит из множества атомов, обладающих различными свойствами. Элементы ризомы автономны и независимы друг от друга. Они свободно объединяются и распадаются.

Ярким примером такой гетерогенности служит язык. Здесь "семиотические звенья любой природы соединяются с различными способами кодирования – биологическими, политическими, экономическими, etc., запускающими в игру не только разные режимы знаков, но также положение дел в реальности" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 12].

Другим аналогичным примером выступает дискурс. Формируя дискурс, идеологию, общество, культуру, цивилизацию, "ризома соединяет семиотические звенья, организации власти и обстоятельства, отсылающие к искусству, наукам или социальной борьбе" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 13]. Эти звенья образуют неоднородный "дизъюнктивный синтез".

Третий принцип ризомы – *множественность*. Ризоматическая множественность включает в себя не только отдельные элементы, но также связи и отношения, которые при существенном возрастании количества меняют свое качество. Однако, в отличие от тотальности, где связи имеют логически необходимый характер, в ризоме связи условны, контингентны.

Соответственно, ризома полностью отвергает Трансцендентальное означаемое. "Ризома или множественность не позволяет себя *сверхкодировать*. Она никогда не располагает измерением, добавочным к числу своих линий, т. е. к множеству чисел, связанных с этими линиями" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 15].

Четвертый принцип ризомы – "*не-значащий разрыв*". Ризома может быть разбита, разрушена в каком-либо месте, но она восстанавливает и возобновляет свои линии" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 16]. В ризоме есть линии сегментации, дифференциации и стратификации. Однако ризома постоянно ускользает от стабилизации.

Принцип не-значащего разрыва связан с операциями "территоризации" (включения в комплекс) и "де-территоризации" (исключения из комплекса). Например, чтобы привлечь осу, орхидея меняет свой цвет на окраску осы, т. е. де-территоризуется; оса же, садящаяся на цветок, напротив, включается в репродуктивную систему цветка, т. е. территоризуется.

"Оса и орхидея, будучи совершенно разными, неоднородными объектами, образуют ризому" [с. 17]. Растительный организм, имитируя животный организм, четко иллюстрирует нам "а-параллельную эволюцию двух существ, не имеющих между собой ничего общего" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 17–18].

Действительно, когда оса становится частью репродуктивного механизма орхидеи, ибо она переносит пыльцу, способствуя размножению орхидеи, а орхидея становится частью механизма питания осы, ибо пыльца содержит нектар, то мы видим не просто симбиоз, а *становление одного объекта частью другого*.

Дизъюнктивный синтез, репрезентирующий ризому, позволяет объектам, с одной стороны, сохранить свою автономию, а с другой – создать устойчивый и прочный комплекс. В отличие от гегелевского синтеза, здесь элементы органично дополняют, а не снимают друг друга.

Пятый принцип ризомы – *картография*. "Ризома – это *карта*, а не *калька*" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 21]. Если калька воспроизводит реальность, то карта экспериментирует с ней. Калька – это простой, механический слепок мира. "Калька всегда отсылает к *тому же самому*" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 22]. Карта – это творческое преобразование мира. Она делает мир абсолютно другим.

Шестой принцип ризомы – *декалькомания*]. Калька – это фигура, которая ассоциируется с истоком, началом, основанием. Она представляет генеалогическую модель. Карта, напротив, открыта, доступна по всем измерениям и направлениям. Отвергая кальку, ризома разрывает с генеалогией. "Ризома – это анти-генеалогия" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 18].

Таким образом, в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари "ризома – это а-центрическая, не-иерархическая, не-означающая система, работающая без Генерала или центрального механизма" [*Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – С. 38]. Она выражает современный тип мышления и социальной организации, которая альтернативна традиционной иерархии.

О. Алмаші, студ., НУБіПУ, Київ

ПРОБЛЕМАТИКА ІРОНІЇ В НІГІЛІСТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ Ф. НІЦШЕ

Нігілізм як світоглядна позиція виник на позначення погляду, що домінантним передусім є чуттєве пізнання, а все що його не стосується заперечується. Слово "нігілізм" походить від латинського і означає заперечення всіх норм, принципів, законів, особливо тих, що встановлені суспільством, владою, релігією. Нігілізм – це одна з тенденцій філософського мислення у розробці світоглядних ідей європейського Модернізму. Водночас є складовою частиною теорії переоцінки всіх цінностей. Тому у своєму аналізі абсурдності традиційної системи цінностей німецький філософ

Ф. Ніцше керувався нігілістичним прагненням зруйнувати її як застарілу і вибудувати іншу, що більше відповідає реальному живому життю. Основними рисами нігілізму Ф. Ніцше, за Ю. Давидовим, є такі: утрата етично-ціннісного підходу до світу і перш за все до людей; "нейтральність", що припускає одночасно і погане, і хороше, і добро, і зло; знущально-холодне ставлення до самого себе; найсильніші спонуки, подані як неправдиві (наприклад, самогубство як останній обман у безкінечній низці обманів); утрачена мета (не знає, до чого докласти свої сили), яка є суттю нігілістичної свідомості; утрата не тільки орієнтира, але і стимулу [*Давыдов Ю. Н.* Эстетика нигилизма. – М. : Искусство, 1975. – С. 163].

Ф. Ніцше першим у західній філософії дав обґрунтування естетиці занепаду культури. Він постулює трагедію цієї культури, називаючи себе трагічним філософом. Філософ доводить, що смішне, зворотній бік трагічного, його вічне перетворення. Єдність несумірного спричиняє іронію буття. Німецький філософ відкидає романтичне протистояння ідеалу й дійсності. Його думка ґрунтується на тому, що існує лише несумісне, неймовірне, те, що сміється. Ф. Ніцше відмовляється визнавати суперечності, тому що вони припускають існування несуперечливого, а для філософа не існує нічого, крім суперечностей, тому вони перестають бути суперечностями. Класична філософія була зорієнтована на тотожність: Р. Декарт визначив: "Cogito ergo sum" ("Мислю, отже, існую"). Існує тільки те, що мислить, й можливо, мислиме, хоча це вже проблематично. Те, що мислить, традиційно зорієнтоване на несуперечливе. Для німецького філософа це неправильно, нещиро, нежиттєво. Російський дослідник В. Мікушевич уважає, що Ф. Ніцше був ближче до тези: "Rideo ergo sum" ("Сміюся, отже існую"). Таким чином, іронія реальна лише настільки, наскільки вона іронізує (а не сміється) сама з себе. Сміх насторожує, тому що сміх може натякати: несмішне також існує, а це ж бо й смішно.

Ф. Ніцше не визнає примату "розуму у філософії", точніше розсудливості або розсудності. Тому він із таким запалом критикує діалектику Сократа. Вона дратує його спекулюванням на суперечностях, а протиставляти суперечностями несуперечливе означає розкладати, знищувати, принижувати життя. Життя трагічне, бо воно занадто суперечливе й іншим бути не може. Раціоналістичне викриття суперечностей зводить наклеп на життя, заперечує його. "Чи не є науковість лише страхом і ухиленням від песимізму? Тонкою самообороною проти істини? І, говорячи морально, дечим на кшталт боягузтва й брехливості? Говорячи неморально – хитрістю? О Сократе, Сократе, чи не в тому, можливо, й була твоя іронія?" [*Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 49].

Іронія наявна у кожній фразі Ф. Ніцше. Хто приймає його висловлювання за твердження, не вловлюючи в ньому одночасного самозаперечення, той потрапляє в пастку смішного, з героя іронії перетворюється на жертву прихованого й тим більш дошкульного висміювання. Пишномовна патетика Заратустри – безперервне самопародиювання. Ф. Ніцше дошку-

льно висміює своїх довірливих читачів, говорячи, що слово "надлюдина" означає вищий тип, протилежний "сучасним людям", добрим людям, християнам та іншим нігілістам. Це слово, вельми проблематичне в устах Заратустри, що знищує мораль, розуміється майже всюди в дусі тих цінностей, спростувати які покликана постать Заратустри, розуміється як ідеалістичний тип вищої людини. Але всесвітньо-історична іронія Ф. Ніцше приводить до того, що спростовується й саме спростування сучасних нігілістичних цінностей, спростовується сам спростовник.

У його трактуванні іронія є виявом "історичної хвороби", тобто безсилля й страху сучасної цивілізованої людини перед майбутнім. Позбавлена творчих, пластичних сил, ця людина повинна приховувати своє безсилля під маскою освіченої людини – поета, вченого, політика. На думку Ф. Ніцше, історично-хворобливий настрій сучасної людини межує з песимізмом і цинізмом, страхом перед майбутнім. Отже, у Ф. Ніцше іронія стає синонімом страху й розпачу.

Таким чином, нігілістична іронія Ф. Ніцше – це приклад крайнього розчарування і суб'єктивного руйнування, коли у душі іроніка вже майже не залишилось нічого святого й абсолютного, окрім хіба що самого життя. Тексти філософа нагадують лабіринт людського мислення, тому не підвладні повноті та завершеності процесу інтеграції. Стиль німецького філософа – це грайливе маскування, нескінченна іронія, парадоксальність, афористичність та метафоричність, тобто риси, які увиразнюють його доктрину "вічного повернення". Нігілістично-іронічні постулати Ніцше: філософія – це "трагічна мудрість", настала потреба "переоцінювати усі цінності", завжди треба бути "поза добром і злом", людський ідеал – це ідеал надлюдини, настав час проголосити "Бог помер" – стали в європейській культурі символами бунту проти міщанської культури й увійшли у загальний дискурс європейського Модернізму.

І. О. Андрійчук, студ., НаУКМА, Київ
ihor.andriychuk@gmail.com

ЦИНІЧНИЙ РОЗУМ ТА КІНІЧНИЙ БЕЗУМ: СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ У СУТІНКАХ ПРОСВІТНИЦТВА

Невтішний діагноз-звинувачення сучасній філософії – цинізм – підважує традицію в її засадничих положеннях. Питання про статус філософії відтак відсилає до засновків новочасно-просвітницької настанови, загроженої історичним контраргументом попереднього століття. Звернення філософії до засад раціональності та потреба їх обґрунтування повертає на порядок денний проблему розуму та його критик.

Філософи з часів Канта лише критикували розум, завдання ж полягає в тому, щоб розвінчати його.

Встановлений Кантом наприкінці XVIII століття спосіб (само)обґрунтування розуму шляхом його (само)критики був зведений нанівець філосо-

фами другої половини XX століття. Поступове розщеплення розуму, хоча й убезпечене можливістю зведення його докупи в Третій критиці Канта, перетворилося на його брутальне розчленування в філософії останніх десятиліть. Грандіозний парад критик розуму, кожна з яких утверджує в правах нову його іпостась нарівні з понад дюжиною вже існуючих демонструє непоправне знецінення модерної настанови раціоналізації світу.

Народження цинізму з духу критики.

Саме в межах цієї програми розвінчання критики на арену світової історії виходить цинічна версія розуму за авторством Петера Слотердайка. Наскрізна іронія автора зачіпає всіх причетних до модерної настанови підкорення світу, здобутки якої впродовж минулого століття дуже складно назвати успішними. На місце ж підсудного в імпровізованому суді світової історії потрапляє критика, багаторазово скомпрометована та вже давно недієздатна. Дистанціювавшись від "поважного лазарету критичних теорій" [*Слотердайк П.* Критика цинічного розуму. – К. : Тандем, 2002. – С. 16], Слотердайк пропонує натомість дозвілля та розвагу веселої науки.

Сутінки Просвітництва: летаргійний сон розуму.

Водночас головним аргументом на користь появи цинічного розуму є історія. Його вкорінення в традиції критики з необхідністю відсилає до її засад, передовсім до настанови Просвітництва. Встановлений за гарячими слідами травматичного досвіду вирок – "саморуйнування Просвітництва" [*Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. – М. ; СПб. : Медиум ; Ювента, 1997. – С. 10] – звільняє місце для не менш руйнівної негативної діалектики. Самозаперечувана критика, позбавлена будь-якого продуктивного змісту, дискваліфікує розум, котрий, відтак, більше не претендує на вичерпність та загальнозначущість.

Від ідеалу чистого розуму до ідеології.

Невтішний вирок цілісному розумові натомість ще не означає розвінчання кожного з його уламків. Бодай у такому вигляді розум прагне реабілітації власної універсальності. Його природна схильність до узагальнень ще більше загострює суперечність між наявним та належним, з котрої народжуються післяпросвітницькі ідеології. Претензії фрагментів розуму висловлюватися від імені цілісного (а відтак – єдиного) розуму навряд чи здатні подолати розрив між різними версіями колишньої цілісності. Нове, протиставлене маркованому як наївне традиційному Марксовому, визначення ідеології – "вони дуже добре знають що роблять, однак все одно роблять це" [*Žižek S.* The Sublime Object of Ideology. – London ; New York : Verso, 2008. – P. 25] – гранично загострює суперечності між фрагментами розуму, зв'язок між якими (бодай між теоретичним та практичним) є зруйнованим.

Сновиди безтурботного дитинства: ліхтар Діогена.

Якщо історія хвороби цинічного розуму мала історичні передумови, дивно було б не спробувати звернутися до історії для пошуку помилок.

Протиставлення античного кінізму та модерного цинізму в традиційному ключі для класичної суперечки древніх та нових відкриває шлях до дещо дивної спроби подолання останнього першим. При цьому гранично теоретичний сучасний цинізм здебільшого тлумачать як зіпсовану версію не менш граничного, але вже на практиці, античного кінізму. Таке звернення до минулого задля порятунку проекту модерну є своєрідним "третім шляхом розуміння філософського завдання сучасності", "альтернативою негативній діалектиці Адорно та Габермасовій дискурсивній етиці" [*Shea L*. The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon. – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2010. – P. 198].

Модерн помер, нехай живе модерн!

Історичний аргумент навряд чи може бути достатнім для відмови від проекту Просвітництва (або ширше – модерну). Проект нового часу завжди є надісторичним, адже спрямований на подолання наявного та є принципово відкритим до майбутнього. Звернення Фуко до античного спадку в межах розробки проекту турботи про себе та практик істини [*Фуко М*. Мужество истины: Управление собой и другими II. – СПб. : Наука, 2014. – С. 13–15] вкотре стверджує оптимістичну настанову модерну. Історична заплямованість новочасного девізу "знання є влада" долається тут зверненням до античного імперативу "пізнай себе". Таке примирення з історією уможливлює чергову спробу розпочати модерн (або вужче – Просвітництво) як метанастанову, зокрема у філософії.

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

ДІАЛОГ ЗАХОДУ ТА СХОДУ В ФІЛОСОФІЇ: БЕРТРАН РАССЕЛ ТА ФЕН ЮЛАНЬ

Широкий інтерес громадськості Китаю до постаті британського філософа Бертрана Рассела пояснюється його популярністю як теоретика реформ в соціальній сфері. В 20-х роках XX ст. до проблеми пошуку методологічних підстав інтегративних процесів у сучасній філософській думці звернулись Фен Юлань, Ху Ши, Б. Рассел, Р. Генон, Х. Накамура, П. Массон-Урсель та інші. І на початку XX ст., у період активних дискусій щодо питань взаємодії цивілізацій Б. Рассел отримав від китайського філософа Лян Цичао запрошення до Пекінського університету для прочитання лекцій в університетах Китаю. Порівняльний аналіз поглядів Б. Рассела та одного з найбільших китайських теоретиків "культурного циклізму" Лян Шуміна дав культуролог О. Цверіанішвілі в роботі "Лян Шумін і Бертран Рассел про китайську та західну культури". Цутому Макіно (Tsutomu Makino) у роботі "Вплив Рассела на Китай і Японію" ("Russell's Influence in China and Japan") та Юань Вейші в роботі "Рассел в Китаї" ("Russell in China") також здійснили аналіз причин та наслідків перебування Б. Рассела в Китаї.

Лекції Б. Рассела викликали зацікавленість серед китайських слухачів. Лян Цичао перед початком однієї з лекцій британського філософа зауважив: "Зараз у нас час справжнього наукового голоду… Є лише один метод – абсолютна свобода досліджень. Тому не важливо, яким є характер учення, якщо воно має цінність, ми повинні імпортувати його…" [*Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии / Е. А. Торчинов (науч. ред.), Р. В. Котенко (пер.). – СПб. : Евразия, 1998. – С. 45]. Газета "Синь циньнянь", орган Комуністичної партії Китаю, опублікувала статтю, в якій Б. Рассела назвали "відкривачем нової ери у філософії". Фен Юлань так написав про візит Б. Рассела та Д. Дьюї до Китаю: "Вони були першими західними філософами, які прибули до Китаю, і від них китайці вперше отримали достовірне уявлення про західну філософію" [*Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии / Е. А. Торчинов (науч. ред.), Р. В. Котенко (пер.). – СПб. : Евразия, 1998. – С. 24]. Проте володіючи невеликими пізнаннями в історії західної філософії, більшість аудиторії не змогла розгледіти значення теорій, які намагались викласти західні філософи. Як зауважив Фен Юлань, людина не може зрозуміти філософію доти, доки вона не зрозуміє попередньої традиції. "Ці два філософи, добре прийняті багатьма, небагатьом були зрозумілими. Проте їх візит до Китаю відкрив нові інтелектуальні горизонти для більшості учених того часу" [*Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии / Е. А. Торчинов (науч. ред.), Р. В. Котенко (пер.). – СПб. : Евразия, 1998. – С. 24]. В Китаї Б. Рассел називав свою філософію "нейтральним монізмом" або "логічним атомізмом", наголошуючи на існуванні нейтрального першоелементу світу. Проте онтологічна проблематика не викликала зацікавленості в китайської інтелігенції, яка в першу чергу чекала викладу реформістських поглядів філософа.

Професор Цутому Макіно зауважив: "Рассел критикував більшовизм і радив Молодому Китаю відновити країну через освіту. Китайські інтелектуали навколо Мао поділилися на дві групи: група реформістів та група революціонерів. Молодий Мао залишився під великим враженням від поради Б. Рассела щодо китайської реконструкції: так, зміна в уряді щодо освіти має бути першою метою" [*Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии / Е. А. Торчинов (науч. ред.), Р. В. Котенко (пер.). – СПб. : Евразия, 1998. – С. 115]. Б. Рассел пропагував неореалізм, основні концепції якого вплинули на формування філософських систем Фен Юланя та Цзінь Юеліня. Фен Юлань головне завдання філософії вбачав в облагородженні розуму, моральному піднесенні суб'єкта та вдосконаленні особистості. Для Чжан Дунсуня і Чжан Цзюньмая позиція Б. Рассела також стала авторитетним підтвердженням їхніх власних поглядів щодо синтезу цінностей китайської та західної цивілізацій.

Найвищим досягненням людини, на думку Фен Юланя, повинно стати її ототожнення себе з універсумом. Тобто особистість повинна виходить за межі лише індивідуального інтелекту. У Б. Рассела читаємо ті ж рядки: "Людське існування схоже з річкою: маленьке спочатку, оточене

берегами, тече по камінні річковому та водопадам. Поступово річка стає ширшою, береги відступають, води стають тихими, і врешті-решт вливаються в море і цілком закономірно для себе втрачають індивідуальне буття. Літня людина, яка може бачити таким чином власне життя, не буде страждати від страху перед смертю, адже те, про що вона дбає, матиме продовження" [*Russell B.* The Autobiography of Bertrand Russell 1914–1944. – London : George Allen & Unwin, 1968. – P. 67]. Фен Юлань виступив не лише за синтез Західної та Східної філософій, а й за поєднання основних методологічних принципів наукового дослідження. Він вважав, що лише завдяки поєднанню західного раціоналізму та східного містицизму філософія може стати єдиним цілим. Зі своєї сторони Б. Рассел намагався розкрити китайським інтелектуалам ідеї синтезу культур та особливості наукового методу західної філософії і в той же час відкрив нові для себе ідеї східного світогляду, що лягли в основу його подальшої наукової та художньої творчості.

О. М. Валкевич, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
pigporter@gmail.com

МОЖЛИВІСТЬ ДІАЛОГУ ЯК ФОРМИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО БУНТУ

"… хто сімдесят годин без зупинки балакав
від парку до місця в барі, до свого лігвища до музею,
до Бруклінського мосту, хто втратив не один батальйон співбесідників,
всіх, хто як один не витримав і платонічно зірвався вниз
з підвіконня в незримі чаші зі святою водою".
А. Гінзберг

Актуальність філософського осмислення діалогу зумовлює відчуженість сучасного світу, в якому суб'єкт-суб'єктні відносини часто підмінюються суб'єкт-об'єктними, коли ми бачимо співрозмовника як певну "мислячу річ", незмінну й передбачувану в своїх вчинках і реакціях. Загроза дегуманізації виникає там, де людину ототожнюють з її функцією і не бачать в ній неповторність екзистенційних виявів. Згадаймо Гете, який говорив про "часткову людину" – Людина–Вухо, Людина–Мозок і т. д. [*Махалов В.* Етика : курс лекцій. – К. : Либідь, 2006. – С. 307]. Також, слушною є відома фраза Ж.-П. Сартра, що "пекло – це інші". Сучасний світ дуже закритий, скрізь можемо бачити таблички "стороннім вхід заборонено", броньовані двері й вікна, все більш нові системи сигналізації та більш складне кодування. І знову згадуємо Сартра: "кожен суть інший" [*Махалов В.* Етика : курс лекцій. – К. : Либідь, 2006. – С. 308]. Вони – сторонні, інші – це все ми. Тобто всі "табу-паркани" сучасного світу, які направлені на інших – насправді націлені на нас – тих, хто ці паркани проектує, купує, встановлює.

Справжня сутність спілкування розкривається тоді, коли людина постає перед нами як унікальна істота, яку неможливо звести до будь-якої схеми, формули, – істота незавершена й нескінченна. Саме крізь приз-

му діалогу як філософської категорії можна спробувати зберегти те, що ми так стрімко втрачаємо і на що не звертають увагу більшість філософських, більш популярних сьогодні, течій – людяність.

Про діалог, комунікацію, спілкування писали багато філософів: Л. Файєрбах писав, що "людська сутність є наявною тільки в спілкуванні, в єдності з людини з людиною" [*Махалов В.* Етика : курс лекцій. – К. : Либідь, 2006. – С. 311]. К. Ясперс писав про комунікацію, протиставляючи її екзистенційну сутність повсякденному спілкуванню, кажучи про співвідношення неповторних екзистенцій, глибоко особистісне, інтимне співбуття в істині, через що й отримує втілення людська автентичність.

Але особливо глибоко феномен діалогу дослідив М. Бубер у своїй праці "Я і Ти". В цій праці він відходить від картезіанського cogito і трансцендентального его Гусерля, стверджуючи, що сутність людини як міститься так і здійснюється у відношенні: "Я стаю Я, співвідносячи себе з Ти" [*Бубер М.* Я і Ти / Матін Бубер ; пер. з нім. В. Терлецького. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 38]. Отже діалог, як форма зустрічі, стосується способу буття людини, відтак має онтологічний характер. Тому саме зустріч, "оприсутнення", є умовою того, що людина стає присутньою і для себе самої.

Ж.-П. Сартр, а також інший французький філософ Моріс Мерло-Понті говорять у своїх працях про необхідність відстороненого погляду на людину, аби та створила цілісне уявлення про себе.

Діалог ("поділений логос") [*Делез Ж.* Мишель Турнье и мир без Другого // Ж. Делез. Логика смысла. – М. : Раритет, 1998. – С. 395–422] означає саме сутнісне співвідношення різних систем думки, а не безладну їх мішанину. І тут справа зовсім не в тому, щоб злити, сплавити різні системи думки в щось монолітно-єдине, а в тому, щоб увести ці думки в такий смисловий простір, де вони могли б співіснувати і взаємозбагачуватися, зберігаючи разом з тим власну самостійність. Саме цей простір-"між" думками-логосами і є тим, що поєднує їх у діалозі, саме в цьому просторі на межі між думкою і думкою, мовою і мовою, культурою і культурою нагромаджується головне багатство діалогу – його творчий потенціал. Мабуть, недарма Платон вибрав саме діалогічну форму для своїх творів.

Щось схоже зазначавав Мішель Турньє, коли описував "маргінальний фон" в своєму творі "П'ятниця або тихоокеанський лімб" та Ж. Дельоз в тексті "Мішель Турньє і життя без іншого", трохи змінюючи назву на "маргінальне світло". В обох випадках мова йде про неможливість пізнати людину безпосередньо, але здатність відчути й сприйняти те, що існує навколо нього, певний шлейф, тільки цій людині притаманний [*Махалов В.* Етика : курс лекцій. – К. : Либідь, 2006. – С. 400–401].

Але категорія "діалог" криє в собі чимало проблем, які потребують осмислення і обговорення. Згадуваний Ж.-П. Сартр у праці "Буття і Ніщо" описує людські взаємини як суперництво. Особливе значення для нього має досвід сорому, який випливає зі споглядання іншої людини, її внутрішнього світу, думок; це призводить до стану обвинувачення, що в

свою чергу веде до боротьби [*Клочовський Я. А.* Філософія діалогу / Ян Анджей Клочковський ; пер. з польск. К. Рассудіної. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С. 35].

Отже, природа діалогу є дуальною – творчий потенціал і розкриття автентичності переплетено з болючими відчуттями сорому, злості й суперництва. Останнє може призвести до того, що "я" постає перед іншим саме як річ, яку споглядають і з "чимось" ототожнюють. То що ж робить можливим стосунки між людьми? Що запобігає "о-речевленню" простору-"між" ними? Ці та багато інших питань необхідно вирішити сучасним філософам, переосмислюючи доробки своїх колег минулого.

Діалог, його філософське осмислення, може бути однією з форм інтелектуального бунту сучасності. Бунту проти знелюднення, "о-речевлення" та механізації людини, проти остаточного відчуження її від соціуму. Амінь.

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

ТЕМА ІСПАНІЇ У ФІЛОСОФІЇ МІГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО

Роздуми над долею Іспанії стали наскрізною темою творчості Мігеля де Унамуно – філософа, поета, прозаїка, драматурга, публіциста, постать якого нерозривно пов'язана з іспанською культурою кінця XIX – початку XX ст. Як представник "покоління 1898 року", він прагнув подолати історичну кризу, спричинену політичною поразкою Іспанії, що була сприйнята тогочасними інтелектуалами як національна катастрофа, як криза національного духу. Проблема Іспанії – це тема, яку Унамуно прагне відчути, оскільки для нього завжди більш важливим було не "розуміння", а "почуття": "Хіба сам я не іспанець – і іспанець, який ніколи не відділяв себе від Іспанії, – а отже, продукт іспанської традиції, традиції живої, тієї, що передається в почуттях та ідеях, які сняться уві сні, а не в текстах, які сплять?" [*Унамуно М.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов // Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов; Агония христианства / пер. с исп., вступ. ст. и коммент. Е. В. Гараджа. – М. : Символ, 1997. – С. 293].

Тема Іспанії, її народу, історії та культури – це насамперед дилема щодо шляхів подальшого розвитку країни, її зв'язку з історією та культурою Європи. Іспанія, констатує філософ, знаходиться у кризовому стані: іспанське суспільство охоплене догматизмом, воно відірване від наукової думки, культури, нової техніки. Іспанія як нація – надломлена і зруйнована. Яким шляхом має йти Іспанія: у напрямку європеїзації (як пропонував Х. Ортега-і-Гассет) чи намагатись повернути національну самобутність, завдяки якій в минулому вона була великою країною? Щоб подолати занепад і духовну кризу, в якій опинилась його Батьківщина, Унамуно закликає "іспанізувати Європу", тобто повернути іспанській культурі світове

значення. На противагу європейській культурі, яку він характеризує як матеріальну, ортодоксально-наукову та розсудкову, іспанська – постає як духовна, пристрасна, містично-одухотворена.

Унамуно вважає, що відродити Іспанію, можна через осягнення сутності іспанського народу, його національного характеру і "внутрішньо-історичної душі". Поняття "народ" набуває особливого значення в оригінальній концепції "інтраісторії", яка вперше з'являється на сторінках роману "Світ на війні". В історичному процесі Унамуно виокремлює два рівні: зовнішню історію або "історію" та внутрішню історію або "інтраісторію". Поняття "інтраісторії" позначає внутрішню історію народного життя. Воно пов'язане з поняттям "народ", адже пізнати інтраісторію можна лише в середовищі народу, який є основою усіх суспільних прошарків, їх протоплазмою. Інтраісторія – це справжня історія, це щоденний вияв глибинного життя народу, який "мовчить, молиться і платить". На відміну від інтраісторії, історія – мінлива, плинна, пізнавана, видима, це те, що вже відбулось. Історія – це несправжня сфера буття, це сукупність історичних фактів, зовнішніх подій, це офіційний літопис, екстракт явищ цивілізації. "Зовнішня історія" – це те, що роз'єднує людей в їхньому суттєвому і поєднує за певними формальними ознаками: національної, державної, політичної або релігійної приналежності. Інтраісторія – це незмінна реальність, вічний історичний шар, це "осад історії", дещо стійке, "глибинне та мовчазне" (культура на противагу "цивілізації", народ на противагу "нації", мова на противагу "літератури"). Інтраісторія – це сфера почуттів, переживань, а не розуму, це щось непізнаване, ірраціональне, несвідоме, інтимне, тому вона є справжнім екзистенціальним буттям.

Історія та інтраісторія – неподільні: інтраісторія є основою історії, її глибинним джерелом. Інтраісторія прихована за історією, вона – більш глибока, хоча, навіть, і не чутна. Якщо ми зможемо розгледіти в історично теперішньому живу традицію, збережену народом в його автентичному, достеменному, неперервному житті, лише тоді ми зрозуміємо справжній смисл історії. Звідси виникає настанова Унамуно на пошук за історичним інтраісторичного. Для цього необхідно відмовитись від усього зовнішнього, запозиченого, від традицій, що знаходяться на поверхні історії і штучно підтримуються заради віджилого минулого. Майбутнє країни приховане в середині іспанського суспільства – у непізнаному народі, який є носієм живої, незмінної традиції. Іспанія має померти як нація і жити як народ. Вона повинна відродитися в іспанському народові, який живе в глибині історії, в інтраісторії: "В Іспанії народ – всього лише маса виборців і платників податків. … Оскільки народ не люблять, його не намагаються пізнати, а так, як його не вивчають, його не знають і не можуть полюбити" [*Унамуно М. де.* О современном маразме Испании // Унамуно М. де. Избранное : в 2 т. Т. 2. – Л. : Худож. лит., 1981. – С. 217]. Унамуно повертає історію до конкретної людини: у ній він намагається розкрити "іспанську душу". Вбачаючи в людині основу енергії народу, він прагне розбудити в ній цю духовну енергію.

Внутрішня філософія іспанського життя розкривається в одній із головних праць Унамуно – "Життя Дон Кіхота і Санчо". Дон Кіхот – це водночас і "душа Іспанії", і своєрідний символ справжнього існування, істинного життя. Це одна з достеменних реальностей "інтраісторії", абсолютно духовне, ірраціональне, містичне начало. Звернення до образу Дон Кіхота було невипадковим: у знаменитому творі Сервантеса Унамуно шукав іспанську філософію, яку, на його думку, не можливо знайти у філософських системах. Іспанська філософія – конкретна, вона розлита в національній літературі та містиці, житті та діяльності народу. В ідеї "кіхотизму" фокусуються проблеми історії, життя, особистості, народу. Унамуно проголошує кіхотизм "іспанським Євангелієм", новою релігією. Концепція "кіхотизму" розкриває своєрідність філософії, яка відображена в душі іспанського народу. Ця філософія, згідно з Унамуно, виражає внутрішню трагедію, подібну до тієї, що відбувається у душі Дон Кіхота, боротьбу між світом, таким, яким він є, і таким, як його представляє нам наука, та світом, яким би ми хотіли його бачити, таким, що відповідає нашій вірі та релігії. Кіхотична філософія та релігія, яка віддзеркалює специфіку іспанської народної душі, здатна відродити не лише Іспанію, а й Європу, яка втратила зв'язок з достеменним існуванням.

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

ФЕНОМЕН ЦИНІЗМУ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

У сучасній філософській думці актуалізується аналіз феномена цинізму. Згідно із загальним уявленням, цинізм постає не чимось позбавленим чітких меж, а навпаки, є надто помітним, неуніверсальним, відповідно, побічним і вкрай індивідуальним. Незвичні епітети дещо говорять про його нову форму вияву, що робить його водночас дуже актуальним і незаперечним.

Сучасний німецький філософ Петер Слотердайк дослідив цинізм у всіх його виявах та дав три формулювання цього поняття. Перше таке: "Цинізм – це усвідомлена хибна свідомість – нещасна свідомість у модернізованій формі" [*Слотердайк П.* Критика цинічного розуму. – К. : Тандем, 2002. – С. 218]. Тут його підхід є інтуїтивним, таким, що виходить з парадоксу; він артикулює невдоволення, котре означає бачення того, як сучасний світ посідають навіженство, даремні сподівання й розчарування, безглуздя та мовчання розуму, глибока розколина, що проходить через сучасні уми та, здається, навічно роз'єднує розумне і дійсне – те, що знають, і те, що чинять.

У другому формулюванні Слотердайком поняття цинізму дістає історичного виміру; виявляється напруження, яке вперше знайшло відображення в античній критиці цивілізації під назвою кінізму. "Поняття цинізму ми вживаємо щодо реплік можновладців і панівної культури у відповідь

на кінічні провокації; вони добре бачили, що насправді є істинним, але продовжували гнобити…Феномен кінізму виокремлюється і стилізується як тип, що постійно постає в історії – там, де в кризових цивілізаціях і кризах цивілізацій зіштовхуються свідомості. Тепер кінізм і цинізм є константами нашої історії, типовими формами полемічної свідомості" [*Слотердайк П.* Критика цинічного розуму. – К. : Тандем, 2002. – С. 219].

Третє формулювання поняття цинізму у німецького філософа набуває розвитку як феноменологія форм полемічної свідомості. Полеміка повсякчас обертається навколо правильного розуміння істини як "голої" істини. Власне, цинічне мислення може з'явитися лише там, де стосовно речей може виникнути дві думки, офіційна і неофіційна, прикрашена і гола. У культурі, де постійно ошукують, хочуть знати не лише істину, а й голу істину, де не може існувати те, чому не дозволено існувати, треба дізнаватися, як виглядають "голі" факти.

Цинізм наважується висувати голі істини, які в тому вигляді, що він їм надає, містять щось неістинне. Де приховування є конститутивним для культури, де життя у суспільстві підвладне насильству облуди, там справжньому висловленню істини притаманний агресивний момент, небажана оголеність. Та попри все потяг до викривання загалом сильніший. Тільки радикальна оголеність і відкритість речей звільняє нас від примусової недовірливої підлеглості. Бажання "голої правди" – це мотив чуттєвості, котра, впадаючи у відчай, прагне розвіяти туман конвенцій, неправд, абстракцій і секретностей, щоби дійти до суті речей.

Полемічна природа та бажання подати неістинне за істинне зближує феномени іронії та цинізму. Основоположний жест цинізму полягає в тому, що він показує "справжню владу" як позу, єдиним змістом якої є грубий примус або підпорядкування заради одержання матеріальної вигоди. Іронічна людина сумнівається, що холодний утилітарний розрахунок дійсно є тим, за що себе видає, тобто вона підозрює, що таке розважливе дистанціювання може приховувати щось набагато глибше. Цинік своєю готовністю викриває сміховинні претензії офіційної влади; іронік здатний виявити справжню прихильність у звільненій від претензій або удаваній байдужності. На перший погляд, здається, що цинізм більш радикальний, ніж іронія. Але іронія – доброзичливе глузування "згори", з висоти символічного порядку, тобто дистанція суб'єкта, що дивиться на світ з високої позиції великого Іншого, котрий бачить тих, кого зваблюють земні принади, обізнаний про їхню кінцеву суєтність. Тоді як цинізм спирається на "приземлену" точку зору, що підриває "знизу" нашу віру в обов'язкову владу Слова, символічного договору, і розглядає субстанцію задоволення як єдину річ, що дійсно має значення. Справжнє відношення є протилежним. З правильної посилки, що "великий Інший не існує", тобто, що символічний порядок є вигадка, цинік робить неправильний висновок про те, що великий Інший не "функціонує", що його роль можна просто не брати до уваги. Через свою нездатність побачити, що символічна фікція проте регулює його ставлення

до реального задоволення, він ще більш поневолюється символічним контекстом, що обмежує його доступ до Речі-Задоволення, потрапляючи в тенета символічного ритуалу, з якого він привселюдно глузує. Підхід іроніка, безперечно, "м'якіше", але, з іншого боку, він набагато ефективніше послабляє ті центральні вузли, що зв'язують символічний всесвіт, тобто іронік – це той, хто дійсно приймає неіснування Іншого. Проте, агресивна та відверта оголеність змінює не лише емоційну налаштованість цинізму, але й трансформує саму його сутність. Цинізм ніколи не зможе піднятися до самооцінки суб'єкту, тоді як іронія над самою собою є її довершеною формою, сутністю її терапевтичної функції.

Т. С. Джуренко, асп., НУХТ, Київ
tania-dzhurenko@mail.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ В ПРАЦЯХ А. КАМЮ

Серед багатьох філософських проблем, важливе місце займає проблема свободи. В якому сенсі людина вільна, як співвідноситься її свобода з необхідністю (природною, соціальною, моральною), які шляхи досягнення свободи? Проблема свободи продовжує залишатися і в наші дні однією з найбільш гострих і актуальних. Вона одна з небагатьох, що має, так би мовити, "вічну" актуальність. Але бувають моменти, коли інтерес до неї в суспільстві особливо загострюється, коли знову виникає потреба в її філософському осмисленні та аналізі.

У такі часи ми відчуваємо особливу потребу звернутися до тих філософів, які приділяли їй найбільш пильну увагу, а їх філософські концепції вплинули не тільки на нашу думку, але і на нашу дійсність. Тому не випадково до філософії А. Камю сьогодні продовжується нев'янучий інтерес.

Сьогодні на авансцену все більш висуваються особистості, свідомість і самосвідомість яких виражає індивідуальні якості, високу внутрішню культуру та духовність. У духовній спадщині А. Камю якраз звучить тривога з приводу нівелювання особистості. Він висловлює побоювання з приводу некритичного сприйняття міфів, постулатів, закликаючи людей мислити самостійно, а не за заданим трафаретом.

Суспільству потрібні справжні особистості, особистості моральні, волелюбні, що володіють почуттям власної гідності і честі. Без мужності, без любові до свободи, без дотримання принципів і норм моралі важко уявити людину, здатну бути "мірою всіх речей". Зовсім інша справа, якщо людина сама робить себе вільною. В цьому випадку вона сама відповідальна за свої слабкості і недоліки. Кожна людина повинна надавати сама сенс власному життю. Кожна людина повинна вміти самостійно вибирати, діяти самостійно.

Проблема "свободи взагалі" для Камю не має сенсу, "бо вона так чи інакше пов'язана з проблемою бога", а "у присутності бога це вже не стільки проблема свободи, скільки проблема зла". Письменник зізнаєть-

ся: "Мене не цікавить, чи вільна людина взагалі, я можу лише відчути свою власну свободу, … з приводу свободи у мене немає інших понять, крім тих, якими володіє в'язень або сучасний індивід в лоні держави. Єдино доступна моєму пізнанню свобода є свобода розуму і дії" [*Камю А.* Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство [Текст] / Альбер Камю. – М. : Политиздат, 1990. – С. 415].

Абсурд позбавляє людину ілюзій завтрашнього дня, звільняє від розрахунків на подальше, від віри в майбутнє. "Абсурд розвіяв мої ілюзії: завтрашнього дня немає. І відтепер це стало підставою моєї свободи … Пробудження свідомості, втеча від сновидінь повсякденності – такі перші щаблі абсурдної свободи", – пише А. Камю [*Камю А.* Міф про Сізіфа. Есе про Абсурд (Цит. за: *Тормасов Б. А.* Философы и философия. – М. : Остожье, 1998. – С. 474)]. Це п'янке відчуття свободи сьогодні для людини абсурду загострюється ще тією обставиною, що кінцевий, невідворотний підсумок життя – смерть. Вона дає абсурдній людині незалежність.

Зараз, вже майже без усяких застережень можна стверджувати, що людина – мета, а не засіб. Але ми повинні піти далі, сказавши: людина – самоціль. Кожна людина повинна засвоїти просту думку: я сама хочу бути щасливолю, сильною, вільною, я маю на це право. Всякі спроби вирішувати за людину як їй жити, що робити, як поступати – неправомірні, аморальні. Вони позбавляють людину свободи, перетворюють її в залежну одномірну істоту, вона стає не громадянином, а підданним. На жаль, ми часто самі себе принижуємо перед "сильними", мовчимо, не заперечуємо навіть заради захисту своєї честі, своєї гідності.

Свобода тільки для себе – це не свобода. Свобода для себе часто обертається свавіллям. Справжня свобода завжди пов'язана з визнанням, з утвердженням свободи для інших людей. Свобода тоді набуває сенсу, коли вільна людина робить добро, допомагає людям – близьким і далеким.

Сьогодні ми повинні думати про майбутнє, повинні в своєму повсякденному житті враховувати перспективу, але не для побудови споглядальних утопічних схем, а для обліку більш-менш віддалених наслідків своїх дій.

Якщо людство хоче вижити, воно має думати про майбутнє, повинно в сучасній системі ціннісних координат на перший план висунути загальноцивілізаційні цінності.

Людина повинна прагнути не до переваги над іншими людьми, а до солідарності з ними, як стверджує французький мислитель.

Тільки людина, що має можливість і бажання відчувати життя у всій її повноті, може стати особистістю, що володіє багатством духовного світу, яка усвідомлює свою суб'єктивність, що цінує свою свободу, що зберігає свою гідність і честь, що поступає відповідально, що живе у відповідності з внутрішніми моральними принципами.

А. Камю піднімає також питання про самогубство. Мова йде не про емпіричне самогубство, а про самогубство метафізичне. Філософ заперечує самогубство не тому, що воно аморальне, а тому, що воно озна-

чає капітуляцію перед абсурдністю, здачу їй світу і людського життя. Смерть для нього не вирішує жодних проблем, бо вона – поріг, за яким нічого немає.

Абсурд не має ніякого значення, поки людина тримає себе поза ним і бореться з ним. "Єдиний спосіб не дати абсурду "вселитися" в тебе – це не витягувати з нього користі" [*Камю А.* Записные книжки // Камю А. Творчество и свобода : сб. – М., 1990. – С. 378] – говорить А. Камю.

А. Камю вважає, що людина повстає проти приготовленої їй долі і не упокорюється з об'єктивними і суб'єктивними умовами свого існування, повинна бути творчою людиною. Саме завдяки творчості, яка є виразом справжньої людської свободи, люди можуть впоратися з безглуздістю існування. Абсурдна людина не ставить собі за мету пояснити дійсність, вирішити якісь проблеми; творчість складається для нього з описів того, що він бачить і переживає.

Таким чином, у філософії абсурду і бунту Альбера Камю свобода є основоположним екзістенціалом людського існування, який переважає всі інші екзістенціали.

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

КОНЦЕПЦІЯ НЕПРОТИВЛЕННЯ ЗЛУ У ВЧЕННЯХ П. ХЕЛЬЧИЦЬКОГО І Л. ТОЛСТОГО

Своєрідним ракурсом проблеми добра і зла, що є наскрізною у філософії, постає ідея непротивлення злу силою. У середньовічній Європі вчення про непротивлення злу обґрунтував чеський релігійний мислитель Петр Хельчицький, що жив у XV столітті. Його погляди викладені у численних полемічних трактатах, багато з яких потім було втрачено. Головними літературними й теологічними здобутками чеського мислителя стали такі твори, як "Постіла", "Сіть віри", трактат "Про антихриста". Відомий славіст Ф. Дворнік зазначав, що відмітною рисою творів Хельчицького є проповідування свого роду християнського нігілізму у найпалкішому та найефемернішому вигляді. Проте мислителю вдалося уникнути практичних наслідків свого вчення, здатного порушити весь релігійний лад, наголошуючи, що найважливіша заповідь Біблії полягає у непротивленні злу [*Дворнік Ф.* Слов'яни в європейській історії та цивілізації [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/dvornik/dv11.htm].

Вчення П. Хельчицького побудоване на осуді тогочасного бездуховного духівництва і поверненні до істинного християнства, до вчення Ісуса Христа – прощати та любити ворогів. Адже царство Христа – це найдосконаліше царство життя, що має божественне начало. У своїй роботі "Сіть віри" він пише: "мы желаем восстановления того состояния вещей, которое было прежде, и держаться его, если только поможет Бог" [*Хельчицкий П.* Сеть веры. – Ирпень : Ассоциация "Духовное возрожде-

ние", 2012. – С. 37. – (Серия: "Диалог традиций")]. Відкидаючи будь-яке насилля, П. Хельчицький вважав його атрибутом поганства та ницості і зазначав, що справжній християнин ніколи не вдаватиметься до нього, адже лише любов та ненасилля є єдиною та гідною відповіддю на зло.

Першопочаткова церква, на думку мислителя, була побудована на основі рівності та свободи. Проте за часів правління римського імператора Костянтина, як зауважує П. Хельчицький, християнство було спотворене псевдохристиянською церквою і папством. Він наділив папу світським багатством і владою. Відтоді дві тісно переплетені влади прагнули лише позірної слави для забезпечення своїх земних інтересів. Прагнення підкорити весь світ призвело до воєн, озброєних виступів людей. Петр Хельчицький намагається показати, що життя сучасних йому людей, які вважають себе християнами, насправді не християнське. Істинний християнин не може користуватися владою, володіти землями чи рабами, не може розкошувати, а головне, вбивати та воювати. "Еще более противна учению Христову служба мечом потому, что вся она состоит в оплате злом за зло… Христос, напротив, заповедал любить врагов своих и платить им добром за зло… Если бы люди верили словам Христа и следовали Его примеру, то не было бы войн на земле", – зазначає мислитель [Там само. – С. 95 – 96].

Як вважає П. Хельчицький, усі постанови Церкви мають бути доступними розумінню народу. Християнин не повинен бути учасником світської мудрості, чиновником, суддею чи військовим, а має смиренно й терпляче переносити всі несправедливості, не платити злом за зло, не мстити. Впродовж історії ці істини залишаються незмінними. П. Хельчицький робить висновок, що для збереження справжнього християнства сприятливим є те становище, у якому християнство знаходилось до його визнання офіційною релігією.

Одним із тих, хто глибоко цікавився вченням Петра Хельчицького був Лев Толстой, який схвально відгукувався про відомий твір чеського реформатора: "«Сеть веры» – старая книга по времени, по значению же и содержанию своему – это самая новая книга, настолько новая, что люди нашего времени еще далеко не подготовлены истинным просвещением к тому, чтобы быть в состоянии понимать ее. Но время ее придет и приходит" [Там само. – С. 11]. Розмірковуючи над проблемою непротивлення злу силою, Л. Толстой у роботі "В чому моя віра", наголошує, що насилля лише примножує зло і неодмінно викликає страждання. На його думку, принцип насилля, який лежить в основі нашого життя, хибний і неприродний. Христос дає нам іншу основу, яка ґрунтується на принципові ненасилля, і здатна позбавити людство від зла.

Варто зазначити, що вчення про непротивлення злу насиллям постає не лише як філософська система, релігійна концепція чи етична програма – це життєва позиція Л. Толстого. Тобто, заклик Христа любити ближнього і ворога, відмовитися від насилля, оскільки воно вбиває любов, був сприйнятий письменником як закон життя. У роботі "Сповідь"

Л. Толстой пише: "В противоположность тому, что люди нашего круга противились и негодовали на судьбу за лишения и страдания, эти люди [верующии из бедных] принимали болезни и горести без всякого недоумения…, а с спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все это – добро" [*Толстой Л. Н.* Исповедь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0440.shtml]. Закон непротивлення злу насиллям є не лише життєвою позицією Л. Толстого, а й усього істинного християнства.

Отже, насиллям не перемогти зла, оскільки воно спрямоване не проти зла, а проти людства, а отже, проти всього доброго, що є в кожній людині. Протилежною насиллю тактикою боротьби зі злом є тактика ненасилля, непротивлення злу насиллям, що спрямоване не на зло в людині, а на добро. Ця тактика прагне подолати не лише зовнішні вияви зла, а й внутрішнє джерело, яке вкорінене у хибних думках людини. Петр Хельчицький і Лев Толстой – мислителі, вчення яких побудовані на основі принципу непротивлення злу. У їхніх роботах звучить заклик повернутися до апостольських джерел християнства, а отже, до ідеї непротивлення злу насиллям.

Я. С. Добринська, ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
yana.dobrynska@gmail.com

ДЕФІНІЦІЯ ПОНЯТТЯ СВОБОДИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

"Що є свобода? Добро в ній яке є?
Кажуть, неначе воно золотеє?
Ні ж бо, не злотне: зрівнявши все золото,
Проти свободи воно лиш болото…"
Г. Сковорода

Слово "свобода" має надзвичайно велику кількість значень. Деякі називають свободою легку можливість скинути того, хто має тиранічну владу; інші – право вибирати того, кому вони повинні підкорятися; треті – право носити зброю і чинити насилля; четверті вбачають її у привілеї підкорятись особі своєї національності тощо. Тож на перший погляд про свободу складається враження як своєрідний шматок глини, одержавши який можна зробити будь-яку фігуру, образ відповідно до сучасних велінь душі чи уявлень. Насправді ж свобода виникає й утверджується у світі в дещо незримому, але чітко означеному образі права: у формі правопорядку, відповідальності, дозволів та заборон, правопорушень. Саме така реальна буттєвість свободи. Люди вільні в міру їх рівності і рівні в міру їх свободи. Ідея свободи є наскрізною в усіх етапах формування українського світогляду. Влучно з цього приводу висловився відомий дослідник української філософської думки М. Попович, який констатує, що "свобода як цінність і ідеал залишається загальнолюдським орієнтиром" [*Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи / Мирослав Попович. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – С. 246].

Аналізуючи поняття "свобода", дослідник С. Кримський зазначає, що свобода є універсальним виміром людської сутності і додає, що у різних націй різний вияв і різна її реалізація. На цей факт вказує і Ю. Покальчук. За його висловом, в Україні свобода – це вияв гідності, особистості. Покладаючись на тезу А. Карася, слід додати, що ідея свободи в Україні ідентифікується і розгортається крізь цінності громадського поступу і демократії. У ренесансно-гуманістичній інтерпретації свобода визначалася як "можливість людини формувати не тільки свою власну природу, а й змінювати наявну соціальну дійсність" [*Литвинов В. Д.* Ренесансний гуманізм в Україні [Електронний ресурс] / В. Д. Литвинов – К. : Основи, 2000. – 472 с. – Режим доступу : http://litopys.org.ua/lytv/lyt.htm].

Отже, свобода тлумачилась як гарантоване законом право на життя і була "потребою натуральною" нового ренесансного суспільства. Видатний філософ Микола Бердяєв є відомим теоретиком свободи людини. У центрі філософської концепції – особа в усій різноманітності її духовного життя. Особа розуміється філософом не як мала частина соціального цілого (держави, роду, соціальної групи), а як всесвіт-універсум, мікрокосм. Свобода у Миколи Бердяєва безпосередньо зв'язана з суттю людини: основна, якість духа особистості. Особа, насамперед, за духовною природою є істота вільна і творча. Свобода є позитивною, творчою потужністю, що нічим не обумовлюється і не обґрунтовується, – це потужність духу творити не з природного світу, а із самого себе. Свобода, вважає Микола Бердяєв, є самоочевидною і не потребує зайвих філософських обґрунтувань і доказів [*Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт эсхатологической метафизики. – М., 1995. – 383 с.] Можна погодитись з думкою дослідників, які розглядають соціальний вимір ідеалу "волности" Г. Сковороди. Покладаючись на тезу А. Пашука, відзначу, що проблема свободи у Г. Сковороди не зводиться лише до її особистісного вияву. Свобода окремої особистості, вважає мислитель, неможлива поза суспільством, бо людина є частиною суспільства. С. Кримський висловив припущення, що проблема свободи у Г. Сковороди, "врешті-решт, і зводиться до переходу від внутрішньої свободи до зовнішньої свободи" [*Кримський С.* Лише місія робить поета вільним [Електронний ресурс] / С. Кримський // ЦСМ "Дах": Відлуння. – Режим доступу : http://www.dax.com.ua/ru/saloon/20040225/krymskiy].

В історичному бутті українського народу свідомість свободи – це свідомість здобуття національної незалежності та державно-політичної самостійності, це – свідомість визволення від іноземного поневолення і рабсько-плебейського служіння своїм і чужим гнобителям, це – свідомість принципу, за яким людина не може бути вільною, якщо поневолений народ, і, водночас народ не може бути вільним, якщо поневолена особа, і, нарешті, це – свідомість історичної необхідності, згідно з якою спасіння, національно-духовне, навіть фізичне існування народу можливе лише в умовах свободи: свобода для існування народу – життєствердна необхідність. Як найвищий духовний ідеал свобода детермінує

вибір людини, котрий веде її до істини, утверджує добро, правду, любов, справедливість, гармонійно поєднує особисте і суспільне життя. Феномен свободи людини і народу – це найцінніший вияв сутності існування, самоутвердження і саморозкриття "духовного чоловіка" [*Пашук А.* Проблема свободи у філософії Григорія Сковороди / А. І. Пашук // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Львів, 1994. – Т. CCXXVII. – С. 422]. Свобода людини є найвищою суспільною цінністю і вічним соціальним ідеалом. "Перші, що виділилися з тваринного царства люди, – писав Ф. Енгельс, – були у всьому істотному також невільні, як і тварини, але кожен крок вперед по шляху культури, був кроком до свободи".

М. В. Дойчик, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
maksvdoc@ukr.net

ГІДНІСТЬ ЯК РУШІЙНА СИЛА ТВОРЧОСТІ

В житті людини важливою спонукою її особистісного становлення є почуття власної гідності. У намаганні збагнути цінність свого існування в світі людина мимоволі знаходить свій життєвий сенс. Гідність як усвідомлення і переживання цінності свого буття завжди потребує вищого покликання, що викарбовується у творчому самовизначенні особистості.

У християнському світобаченні, людина стає особистістю внаслідок звільнення від гріха, вивищення над природною та соціальною обумовленістю. Свобода від пануючої поцейбічної необхідності є важливою умовою гідності людини, її Богоподібності. Свобода не є індивідуальним відгородженням від усього. У персоналістичному розумінні свобода – це творчість, це шлях розкриття, актуалізації в людині безмежного універсуму. Але на думку більшості мислителів минулого і сучасності, творча свобода не для всіх людей, вона аристократична. Тільки гідні духом здатні на неї. Вона важка, оскільки породжує страждання. До того ж, окрім свободи, людині потрібна і віра, яка надихає, підносить, окриляє і вивищує над життєвими хвилями і суперечностями. Без віри життя людини перетворюється у смутні асоціації,а вона сама втрачає силу до життя, зневірюється і легко втрачає свободу. Свобода сама по собі може бути безжальною, проте і жалість може призвести до несвободи. Людина, коли прямує до вищих цінностей, до належного, набуває духовну силу, впевненість та внутрішні спокій. Гідність людини виявляється і в тому, що вона неодмінно пам'ятає про слабких, про тих, хто не має віри, хто позбавлений волі до вищих цінностей. Саме з цього починається сходження до інших людей. Нівеляцію особистості, її падіння спричиняє гординя, зло, підкорення злу. Зло є рабством, яке знищує гідність особистості. Зло – це залежність, яка часом до вподоби людині, яка перетворює її на раба, нівелюючи її цінність, знімаючи з неї відповідальність за своє і чуже життя, це захоплення зовнішніми культурними

цінностями тощо. Гідність людини якраз виявляється в тому, щоб не підкорятися усьому, що нижче за неї.

Залежністю, що може перемогти, розчавити гідність є страх смерті. Очікування смерті може не тільки знівелювати але й, навпаки, актуалізувати гідність для людини. Гідність особистості не може визначатися лише життям, вона визначається ще й очікуванням смерті. Смерть є найважливішим фактом людського життя, і людина не може гідно жити, не визначивши свого ставлення до смерті. Без вирішення питання про смерть, без перемоги над смертю особистість не може гідно себе реалізувати, вільно діяти і творити. Усвідомлення неминучості смерті скеровує людину на творче осягнення повноти і сенсу життя у вимірі вічності, за межами часу. Смерть є не тільки нівеляцією, знищенням людини, але й ушляхетненням її, звільненням з-під влади буденності. Людина не є безсмертною істотою внаслідок свого природного стану. Безсмертя досягається завдяки духовному началу в людині.

У наш час духовно значуща особистість є й духовно самотньою. Ця самотність породжена дуалізмом добра і зла. Гідність особистості виявляється, перш за все, у вільній духовній творчості, а не у зовнішній реалізації, вона є цілісною якістю кожної людської особистості, а не наданий їй дар. Проте, вільна творча особистість не знаходиться у порожнечі, її творчі сили пов'язані зі світом і суспільством, вона мікрокосм. Неприпустимо змішувати творчу свободу духовно значущої особистості з ізоляцією та індивідуалістичним самозануренням, із байдужістю до долі світу та інших людей. Творча особистість ніколи не є самодостатньою, вона завжди передбачає існування інших, вихід із себе до інших. Гідність такої особистості актуалізується ставленням її до інших особистостей. Саме це визначає якісний зміст людського життя.

Гідність особистості передбачає здатність бути жертовним, здатним віддати своє щастя, своє життя, заради щастя та життя інших, але в цій самопожертві людина завжди повинна залишатися собою – особистістю. Бути гідною особистістю під силу не кожній людині. Це важкий тягар, який людина повинна нести. Гідність особистості розкриває себе у випробуваннях. Як стверджував видатний українсько-російський філософ М. Бердяєв, "… боротьба за гідність людини супроводжується болем і мукою. Це – моральна антиномія" [*Бердяєв Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2006. – С. 193]. Особистість, яка має свободу і можливість здійснити зло, але свідомо обирає часом важкий шлях добра, є гідною. Перемога над злом та несправедливістю можлива у їх творчому перетворенні. Гідність людини, згідно християнської доктрини виявляється у її спробах творити нове, у розкритті власних духовних якостей, у творенні добра. Творчість, як вияв гідності людини, визначається як творення того, чого раніше у світі не було.

Отже, гідність творчої особистості найбільш чітко викристалізовується у стражданнях та випробуваннях, спротиві детермінації природи та суспільства, у творчому пориві, внутрішній потребі змін, боротьбі за

самовизначення із середини. Гідна особистість має вольове ядро, в якому будь-який рух, творчий імпульс визначається саме із середини, а не з зовні, а невід'ємною ознакою гідності особистості є її свобода, яка проявляється у творчості, спрямованій на творення добра і перетворення зла на добро.

С. П. Дронь, асп., КНУТШ, Київ
mia.solomiya@gmail.com

ЧАС КАЙРОС – МОМЕНТ ІСТИНИ

Усвідомлення власної історії, корені якої сягають глибини одвічних питань, повертаються до життя з запитами до людського духу про відповідальність за нинішні моменти історії. Віднаходження сенсу буття постає перед людиною як мета її самостановлення, яка реалізується не лише в межах внутрішнього зростання, але і в спільному з іншими темпоральному вимірі. Це нова якість людського буття, осяяна божественною свободою і довершеністю, про можливість якої свідчить кайрос.

Тема кайросу була детально досліджена в концепції німецько-американського філософа і теолога Пауля Тілліха. Осмислення цієї категорії зачіпає антропологічну, герменевтичну, соціологічну та політичну проблематики.

Витоки вчення про кайрос походять з античних уявлень про час. Давньогрецька міфологія, використовує два образи часу: перший – Хронос, – символізує лінійну послідовність, відраховуючи години і події; другий – Кайрос, – бог щасливої миті, або момент здійснення надій і очікувань. Це мить, коли доля відкликається на людські зусилля.

В інтерпретації християнської традиції поняття "кайросу" набуло ще глибшого сенсу. Явище кайросу описує той момент, коли історична ситуація визріває і стає відкритою до послань трансцендентного. Для християнської віри втіленням кайросу в його унікальному і універсальному сенсі є Ісус Христос. Це найбільш конкретне і безпосереднє втручання Бога в історію. Кайрос Христа – це перетин горизонталі емпіричної історії і вертикалі історичного самотрансцендування, що розділяє історію на "до" і "після" цієї події.

На думку мислителя, акт сприйняття кайросу варто розглядати у двох аспектах. Зміст і суть першого розкриваються в історії. Другим є особистий кайрос, який розкривається в житті окремої людини. Це сприйняття трансцендентних послань та містична співучасть в них. Кайрос – це справжній час, благодатний, котрий позначає моменти в історії держави чи людини, сповнені змісту і сенсів. Кайросом є вдалий момент, підходящий час, який відкриває перед людиною множину можливостей і, водночас, потребує дій для їх втілення. На думку Тілліха, кайрос – це момент повноти часу, коли Вічне вривається у темпоральне. Таке втручання ми називаємо чудом або одкровенням, це те, що "випа-

дає" з каузального ланцюга. У такі вирішальні моменти хронос трансцендує, реальність конденсується і з'являється можливість вершити долі. Якщо такі можливості є втраченими, то назавжди. В ці моменти з людиною говорить Бог, і вона має бути готовою почути Його.

Розуміння часу як кайросу надихає і закликає до відповідальності. Звісно, не люди перетворюють звичайний час у час кайрос, – це прерогатива Бога, але ми можемо жити, передчуваючи його. Закликаючи Бога до дії, ми і самі активно захоплюємось нею, робимо час у певному сенсі більш справжнім, залишаємо місце для чуда. Тілліх пише: "Для того, хто усвідомлює динамічний творчий характер життя, час насичений напругами, загрожує можливостями, має якісний характер та сповнений сенсів" [*Тиллих П.* Избранное. Теология культуры [Електронний ресурс] // Кайрос. – М. : Юрист, 1995. – С. 216. Режим доступу : http://krotov.info/libr_min/19_t/il/lih216.htm]. Не все є можливим у будь-який час, не все є істинним у будь-який час і не все є потрібним у будь-який час. В різні часи світ перебуває під владою різноманітних сил,цінностей і пріоритетів, але Господь володарює над всіма, в драматичний час між Воскресінням і Другим пришестям. В цьому драматичному усвідомленні історії і полягає ідея кайросу.

Для відчуття і усвідомлення кайросу необхідне перманентне відчуття кризи. Людина має постійно відчувати дихання кризи. Вічне стає суддею для темпорального і судить нас разом з ним. Все наше життя – це постійний виклик, безперервна боротьба життя і смерті. Відчуття кайросу – це актуалізація Вічного тут і зараз, це момент істини. Це життя в гущі подій, а точніше – в гущі боротьби. Це постійний ризик. Усвідомлення кайросу залежить від внутрішньої причетності долі і від призначення часу. Його можна відшукати в сподіваннях мас; він може прояснитись і набути обрисів у вузьких колах, де усвідомлюється інтелектуальна і духовна тривога; він може здобути силу у пророчому слові; проте, його неможливо продемонструвати і нав'язати; він є свободою, істиною і благодаттю. Осягнути сучасність можна лише взявши в ній безпосередню участь. Кайрос – це цілковита участь у плинному моменті, зануреність в те, що відбувається тут і зараз. Кайрос не піддається вимірюванню, тому що це якісний час.

Про те, що варто робити час справжнім тут і тепер, цінувати кожну мить говорить апостол Павло в Посланні до Єфесян: "Отож, уважайте, щоб поводитися обережно, не як немудрі, але як мудрі, цінуючи час, дні бо лукаві!" [Послання св. апостола Павла до єфесян [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.truechristianity.info/ua/bible/ephes_ua.php]. В перекладі з грецької "цінуючи час" можна перекласти як "використовуючи кожну можливість кайросу". Адже, він не в далекому минулому, і не в невідомому майбутньому. Бог наділив нас правом наповнювати час сенсами, хоча часто ми робимо його безглуздим.

Кайрос – це боголюдський процес. Лише Богу відомо, яка подія стане вирішальною, але діє він через людей. Божа воля і моє бажання чути її мусять в якійсь точці співпасти, це і означає опинитись в потрібний час

в потрібному місці. І навіть якщо це не історичні подвиги, то зазвичай великим змінам передує низка незначних подій.

В процесі здійснення себе, торування свого шляху, зростає рівень саомусвідомлення та свободи людини. В цьому їй може неабияк допомогти кайрос, як трепетне і глибоко небайдуже ставлення до всього, що відбувається в навколишньому світі. Усвідомлення того, що кайросом може стати будь-який момент, вимагає від людини переформатування сприйняття часу і відповідальної участі у сьогоденні.

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

КРИТИКА М. М. БАХТІНИМ НОВОЧАСНОГО "МОНОЛОГІЗМУ"

В умовах інформаційного суспільства, коли стає зрозуміло, що лише через відносини з іншими особистість може формуватися та вільно реалізувати свої можливості, зростає увага до діалогічної філософії ХХ століття, в межах якої були зроблені спроби переглянути декартівський філософський спадок, що привів, як припускає В. О. Лекторський, до погляду на знання та пізнання як на панування, можливість контролю над зовнішніми свідомими процесами… [*Лекторський В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая / Лекторский Владислав Александрович. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 11]. Нажаль, наслідки такого новочасного погляду на пізнання ми можемо спостерігати до тепер у вигляді численних міжнаціональних, міжрелігійних, міжособистісних конфліктів, екологічних, економічних та політичних криз. В цьому контексті актуальною залишається запропонована філософом М. М. Бахтіним критика "теоретизму" або ж "монологізму" Нового часу.

Зазначимо, що ключовим у всій творчості філософа є виділення ним Я та Іншого в якості двох відмінних ціннісних центрів, що корелюють між собою. Зокрема, у творі "Автор та герой в естетичній діяльності" детально підкреслюється відмінність самосприйняття (Я-для-себе) від сприйняття індивіда Іншим (Я-для-Іншого) та зауважується, що повноцінним Я може стати лише завдяки погляду іншої людини.

Таким чином, вирішальний пункт роздумів М. М. Бахтіна полягає в визнанні того, що Я не є замкнутим на собі, а є відкритим для іншої людини. Оскільки, в Новий час, на думку філософа, замість абсолютного поділу на Я та Іншого з'являється штучно-утворена "одна-єдина свідомість" або, іншими словами, "свідомість взагалі", свідомість без носія, то саме тип культурної свідомості Нового часу став одним з основних об'єктів критики філософа. Як зазначає дослідниця Л. А. Гоготішвілі, в ранніх роботах ця єдина всезагальна свідомість позначалась філософом як "фатальний теоретизм" або "гносеологізм" останніх століть Європи, внаслідок чого цей тип свідомості був стійко закріплений в терміні "монологізм" [*Гоготишвили Л. А.* Варианты и инварианты М. М. Бахтина / Л. А. Гоготишвили // Михаил Бахтин: Pro et contra. Творчество и насле-

дие М. М. Бахтина в контексте мировой культуры. Антология. – СПб. : ОХГИ, 2002. – Т. II. – С. 106].

М. М. Бахтін зазначає, що найбільш яскраве та теоретично чітке вираження принцип "ідеологічного монологізму" отримав в ідеалістичній філософії. В ній "ствердження єдиності буття… перетворюється в принцип єдиності свідомості", яка могла приймати будь-яку метафізичну форму: "свідомості взагалі", "абсолютного я", "абсолютного духу", "нормативної свідомості". Ідеалістичне перетворення "монізму буття в монологізм свідомості" означає, що "одна свідомість і одна точка зору" представляють смислову єдність навіть там, де мова йде про колектив, про багатоманітність сил, що творять. І тоді образ однієї свідомості постає в вигляді "духу нації, духу народу, духу історії…" [*Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин // Собрание сочинений : в 7 т. Т. 2. Проблемы творчества Достоевского. Статьи о Толстом. Записи курса лекций по истории русской литературы. – М. : Языки славянской культуры, Русские словари, 2000. – С. 61]. Досліджуючи співвідношення "свідомості взагалі" та істини філософ пише: "Все істинне вміщається в межі однієї свідомості, і якщо не вміщається фактично, то лише згідно з міркуваннями, що випадкові та сторонні до самої істини" [Там же. – С. 60]. До них, зауважує філософ, в системі монологізму відноситься багатоманітність людських емпіричних уявлень, оскільки в єдиний контекст свідомості включається лише те, що суттєве та істинне, але позбавлене індивідуальності: "З точки зору істини немає індивідуальних свідомостей… Будь-яке істинне судження не закріплюється за особистістю, а належить певному єдиному системно-монологічному контексту" [Там же. – С. 60].

Це означає, що мене немає в теоретично значному судженні. Цю ситуацію в науці, а в суспільній свідомості М. М. Бахтін визначив як "фатальний теоретизм". Однак, на думку М. М. Бахтіна, "свідомість взагалі" не можлива. Будь-який дослідник – "жива людина", що міцно пов'язана зі своїм індивідуальним буттям. Кожна людина – центр, з якого тільки і можливе бачення світу.

Розглядаючи співвідношення свідомості та єдиної істини, М. М. Бахтін доречним вважає припущення про те, що єдина істина вимагає багатоманітності свідомостей, вона народжується в їхніх точках дотику. Фактично тут М. М. Бахтін стверджує діалогічну природу істини та свідомості. Крім того, М. М. Бахтін критикує "монологізм" за те, що він оминає найсуттєвіше в людині – її свободу, незавершеність.

Отже, критикуючи монологічну сутність природничо-наукового раціоналізму, М. М. Бахтін в якості альтернативи висуває необхідність перейти до діалогічного підходу в пізнанні. Чужі свідомості неможливо споглядати, аналізувати, визначати як об'єкти, – з ними можна лише діалогічно спілкуватися. Такий підхід приводить до важливого висновку, що людину неможливо зробити подібною до речі, простого об'єкта експериментування та маніпулювання, поведінку якого можна легко передбачити. Стає зрозуміло, що науки про людину мають метою не створення способів контролю за її поведінкою, а діалог з нею.

Р. А. Евтушенко, канд. филос. наук, доц.,
ДНУ им. Олеся Гончара, Днепропетровск
vladimir-pronyakin@rambler.ru

МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Заметным явлением западноевропейской философии XX века стало переосмысление методологии историко-философского познания: в отличие от классического и неклассического видения истории философской мысли, постнеклассическое, – обнаружило тенденцию к явной ее недооценке. Об этом свидетельствует утверждение Ж. Деррида о том, что история философии – это история прозы, или же – история превращения мира в прозу, пространство которой изначально являлось геометрическим, континуальным по своей природе, было лишено линейной направленности; соответственно предполагало разные способы освоения мира. Историко-философского знания как единого целого, согласно Деррида, просто не существует, философия ничему не учит, лишь фиксирует "наличие присутствия". Не менее пессимистично прозвучали и слова М. Фуко об открывшейся немоте философского языка, о том, что философия наших дней стала ощущать себя многоликой пустыней. Таким образом, реконструкция историко-философского знания, с точки зрения видных представителей постмодернизма, становится лишенной смысла, ибо обращение исследователя вызвано скорее способностью текста (письма) воздействовать, чем потребностью его освоения. Вопрос о выработке какого-либо способа рецепции прошлого просто становится излишним. Такой подход обострил когнитивное внимание к способам интерпретации философского наследия.

Издревле философия отождествлялась с метафизикой, а ее история – с историей метафизических воззрений, выражающих эволюцию самосознания различных народов, поиск путей своего самоопределения в мире человеческой культуры. Природа самой философии, связанная с феноменом самосознания, обусловила и уникальное положение ее истории, ибо, являясь бесценным кладезем человеческой мудрости, философия в то же время представляла рефлексию жизни целого в его динамике и структурной организованности. Существо истории философии всецело антропологическое, понимание судеб различных культур обусловлено, в конечном счете, отношением человека к самому себе, установлением своего назначения и места в мире, соответственно, определением жизни целого. Признание значимости истории философских знаний в таком качестве позволяет увидеть прошлое не в застывшем виде мертвого груза различных учений, а живого их соучастия в нынешней современности; история философии, как считал М. Хайдеггер, является путеводителем в деле мысли, специфическим видом исторического познания, она, таким образом, *при*-открывает будущее.

Возрастание интереса к истории философской мысли – следствие как внутрифилософских процессов, так и общекультурных изменений в жизни европейского человечества. Небывалое многообразие философских учений, школ, течений и их разнонаправленность обусловили потребность критической работы мысли над самой собой, фундировали метарефлексию. Метарефлексия в философии означала ее обращенность на самое себя, свои истоки, уяснение структуры и способов организации знания в исторически изменчивых и пространственно различных формообразованиях культуры, определение ее истории. Иными словами, разветвленность философского дерева словно взывала к пристальному рассмотрению ее ствола, выявлению крепости его корней. Дифференциация философской мысли, не имевшая аналогов в прошлых веках, ее плюрализм побуждали к исследованию столь необычного феномена. Метафизика истории философии вызревала изнутри самой философии.

Существенное влияние на переосмысление классического понимания истории философии и методологии ее исследования оказали работы известных историков философии и культурологической мысли XIX – нач. XX века. В их числе: Л. Фейербах, К. Фишер, В. Виндельбанд, Эд. Целлер, О. Шпенглер и др. Рационалистическая методология историко-философского познания Г. Гегеля была поставлена под сомнение, ибо спекулятивный анализ системного самоопределения мысли граничил с ее полным обезличиванием, деиидивидуализацией, что вызвало резкую критику в немецком романтизме, христианском экзистенциализме С. Кьеркегора, философии жизни А. Шопенгауэра, в среде многих видных историков философии и культуры. В европейской культуре уже не только оспаривается, но и доказательно опровергается идея прогресса в истории, представление об отсутствии развития в философии завладевает умами многих исследователей. Примечательно, что европейская культура XX века пополнилась новыми версиями истории философии. Их авторами становятся К. Ясперс, Б. Рассел, Н. Аббаньяно и др. В трудах К. Ясперса, в частности, радикально переосмысливается идея прогресса в истории философии. Появляется целый ряд интересных историко-философских экзерсисов, исследований М. Шелера, Э. Гуссерля. М. Хайдеггера и др. Становится очевидным, что история философии описывается с разных позиций, что преемственная связь философских учений воспроизводится разными способами. Рецепция историко-философского знания обнаруживает свою поливариантность, что, несомненно, ставит вопрос об оправданности "точки отсчета", и, в целом, о возможности истории философии как науки, признания ее фундаментальной значимости в современной культуре Важнейшей задачей исследователя философской мысли прошлого становится методология, нахождение средств проникновения в творческую лабораторию мысли.

Разночтение в понимании истории философии и способов ее реконструкции (классическая, неклассическая и постнеклассическая методо-

логии), метафизическое разномыслие, с небывалой остротой обнажает проблемы культуры современного мира. Отказ от понимания философии в ее исконном значении, что обнаружилось в эпоху постмодерна, продемонстрировало усиление энтропийных процессов в современной культуре, сопровождающееся забвением важнейших ценностей человеческого бытия. Глубокое замешательство, в котором оказалось современная философия, настоятельно востребует усилий человеческого разума в возобновлении вопроса о ее статусной институционализации в современной культуре, проведении значительной работы по восстановлению целостности историко-философского процесса в его различных метаморфизациях в пространстве и времени человеческого бытия на основе антропологического подхода. Ибо средоточием самосознающей себя культуры является человек, несущий ответственность не только за свои деяния, но и за судьбы целого мира. По убеждению К. Ясперса, занятие историей философии является последней серьезной задачей, доставшейся современности.

А. А. Зголая, студ., ЮжФУ, Ростов-на-Дону, Россия
alina.zgolaya@mail.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

Ханна Арендт – американский философ немецкого происхождения, личность которой предстает одновременно в положительном и негативном ракурсе. Одни восхищались её критикой власти, политических режимов и сионизма, а другие видели в ней реальную угрозу, которая затрагивает тему Холокоста, "диаспорной униженности евреев", человеческого бездействия и морального краха общества XX века. Однако Арендт, не смотря на шквал пощёчин от недоумевающих современников, которые считали подобные позиции неуместными и оскорбительными, сумела стать не просто одной из самых крупных интеллектуалок века, но и политическим философом нетривиального характера. Ее творчество высоко оценено в историко-философской традиции благодаря особой направленности на фундаментальные проблемы, свойственные периоду постмодернизма. И, пожалуй, существует еще одна уникальная особенность философского арендтовского мышления, которую сложно не заметить и оставить без внимания. Ее принцип выдвигать заключения, смотреть на мир и проблемы о чем-либо "как оно есть". Желание найти истину и справедливость, смешанное с эмоциональными суждениями философа, делают Ханну Арендт по-настоящему интересной и актуальной фигурой XX века.

Все труды Арендт связаны одной ключевой проблемой. Так работы "Истоки тоталитаризма" (1951), "Ситуация человека" (1958), "О революции" (1963), "Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме (1963) и др. пытаются ответить на один из главных вопросов "Что есть свобода?". Одно-

именное эссе, вошедшее в книгу "Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли" (1961), создавалось с той же целью. Однако если углубиться в изучение работ, становится ясно, что понятие свободы очень многогранно и многозначно. Дать единственно точное определение невозможно. Свое видение свободы Арендт раскрывает через такие явления как тоталитаризм, революция; в сопоставлении с моралью и политикой; опираясь на антропологические аргументы. В связи с тем, что данная тема предстает как сложная многоуровневая система, в рамках данного исследования затрагиваются самые важные и ключевые моменты, которые делают возможным понимание всей философии Х. Арендт.

Известно, что рассмотрение понятия свободы Арендт начинала с анализа античного полиса, который выступал для нее образцом и проявлением гармоничного устройства общества. Греческий полис для Арендт был местом, пространством, "политическим режимом", где "может проявляться свобода, понимаемая как виртуозность" [*Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.]. Через метафорическое использование понятия "виртуозность" (способность выполнять что-либо качественно и на высоком уровне) раскрывается мысль, что значение имеет не конечный результат какой-либо деятельности, а сама эта деятельность, ее процесс и наличие. Так обычная человеческая жизнь – жизнь деятельная, является инструментом, который, по Арендт, реализует феномен свободы. Античное понятие "деятельная жизнь" проявляется в трех формах, придуманных еще Аристотелем: "труд", "изготовление" или "созидание" и "поступок". Однако из всех них, лишь поступок имел значение в философии Арендт, т. к. именно он осуществляется "без посредничества материи, материалов и вещей, прямо между людьми" [*Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб. : Алетейя, 2000]. Важным аргументом в пользу "поступка" выступало замечание Арендт, что только он не может осуществляться в одиночестве. Человек может работать или созидать как среди людей, так и в абсолютном одиночестве, однако совершить действие, или поступок он может лишь, находясь в обществе. Исходя из этого в греческом полисе, с его активным гражданским обществом, политической сознанием и деятельностью индивидов, Арендт видела предпосылки к осуществлению свободы. Однако, позже она не находит той самой свободы ни в Античности, ни в Средневековье, для которого понятие свободы стало синоним свободы воли. Вообще, Арендт возмущал тот факт, что в средние века случилось привязывание ненужных и лишних смыслов к понятию свободы: из чистого и ясного он превратился в искаженное. Свобода стала интерпретироваться не как способность, реализуемая в публичном пространстве, а как своеобразное проявление в приватной сфере, частной жизни.

Согласно Арендт "поступок и политика, среди всех способностей и возможностей человеческой жизни, суть единственные вещи, которые мы вообще не можем понять без допущения того, что свобода существует" [*Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.]. Но, по мнению Арендт, чтобы это осознать, человек должен был утратить любое проявление свободы, и в результате получить отчуждение публичной сферы. Подтверждением тому являются тоталитарные государства XX века, где власть полностью истребила мысль о совмещении политики и свободы, а человек лишился индивидуальности и права быть активным участником публичного пространства. Но какими бы не были тоталитарные режимы, Арендт считает, что свобода способна преодолеть любые барьеры и запреты. И здесь можно увидеть еще одно своеобразное арендтовское понимание свободы, которая, в контексте тоталитаризма, является сопротивлением, несогласием и особым личным мнением. Свобода дана человеку как изначальная способность "создавать что-то новое" [*Арендт Х.* Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.].

А политика и есть та сфера, которую человек создает, надстраивает над обществом и природой. Поэтому с помощью революций свобода актуализируется и творит новое, никогда ранее не существовавшее.

Таким образом, в рамках данного исследования автором предпринята попытка найти ключевые смыслы понятия свободы, определить ее интерпретации, данные Ханной Арендт, а также установить факты укорененности свободы в политической сфере.

Б. А. Канівець, канд. філос. наук, ст. викл.,
ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
KanivetsBA@gmail.com

ПОНЯТТЯ "ЕПІСТЕМА" У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ М. ФУКО

XXI століття характеризується прискоренням наукового і технологічного зростання, збільшенням динамічності в усіх сферах індивідуального і суспільного життя, що створює умови для переходу на новий щабель історичного розвитку, але й ставлять перед людством все більше нових, часто унікальних проблем, від вирішення яких залежить не тільки власне подальший поступальний розвиток, а й його напрямок. Процеси глобалізації сприяють стабілізації світової політики, обміну товарами і науковою інформацією тощо, але, з іншого боку, регіональні проблеми часто набувають планетарного масштабу. У такому контексті актуальним постає дослідження умов, що уможливлюють історичні зміни та, як наслідок історичний розвиток. Один з варіантів вирішення означеної проблеми запропонував М. Фуко у своїй концепції епістем.

М. Фуко вводить поняття "епістема" у своїй праці "Слова те речі. Археологія гуманітарних наук". Означене поняття розуміється ним як певна структура, сукупність дискурсів, прихована від безпосереднього спостерігача, що утворюють проблемне поле знання кожної конкретної епохи. Також епістема є сукупністю відношень між словами та речами, на основі якої будуються коди сприйняття, уявлення, пізнання, вираження, що характерні для певної епохи, тобто спосіб яким ми бачимо світ. Варто зазначити, що більшість дослідників творчості М. Фуко звертають увагу на науковий рівень епістеми, визначаючи її як умову розвитку науки, проте епістема охоплює не тільки науковий, а усі дискурси наявні у ній; вона є способом сприйняття світу взагалі. Таким чином епістема є, одночасно, і способом мислення конкретної історичної епохи, і власне самою історичною епохою.

М. Фуко виділяє епістему епохи Відродження, класичну та сучасну. Епістема епохи Відродження характеризується ним через поняття "подібності". Думка цієї епохи мислить усі речі подібними одна до одної та намагається знайти умови цієї подібності. Основою пізнання стає визначення певних прикмет речей та їх розшифровка. Знання, таким чином, стає тотожним тлумаченню. Пізнання речей стає розкриттям системи подібностей, але, за умови, утворення з розрізнених знаків впорядкованого тексту. Проте ці знаки також співвідносяться із системою подібностей. М. Фуко вказує, що таке пізнання має надлишковий характер. Ця надлишковість обумовлена безмежністю (усе подібне до всього). Для того щоб найбільш якесь твердження було достовірним необхідно було дослідити весь світ.

Класична епістема характеризується заміною пізнання як розкриття системи подібностей аналізом, що здійснюється через поняття "тотожність" і "відмінність", або порівняння міри та порядку. Універсальною наукою міри та порядку є матезіс. На основі матезісу з'являються нові емпіричні області, специфічним інструментом яких стають науки про порядок у сфері слів, форм буття та потреб. Сутність знака тепер з'являється тільки в акті пізнання, що робить її одночасно результатом та інструментом аналізу. Довільна, штучна знакова система приходить на зміну природніх знаків. Аналізувати знаки – значить розшифровувати, те що вони позначають. Межі класичної епістему можна визначити матезісом (як наукою про обчислювальний порядок) і ґенезою (як аналізом утворення порядків). В просторі між ними розташовується область знаків. У результаті стверджується простір таблиці, у якій вимальовується картина тотожностей і відмінностей. Вона стає центральним елементом знання. Саме у цій сфері розташовуються природна історія, аналіз багатств і загальна граматика. У новій конфігурації знання мова, з одного боку, перестає бути однією з фігур світу. Істина тепер виявляється в процесі безпосереднього сприйняття, слова вже не є її прикметою, вони, якщо можуть, лише висловлюють її. З іншого боку, існування мови замикається на її ролі у вираженні уявлення, в

результаті чого на перший план виходить роль мови в аналізі уявлень, тобто коментар поступається місцем критиці.

Сучасна епістема постає, на думку М. Фуко, завдяки вивільненню з поля уявлення дискурсії, живої природи, потреби і появою нових об'єктів пізнання – мови, життя, праці. Основним способом буття емпіричного тепер стає історія (одночасно і як область знання), а не порядок, як це було в класичну епоху. В результаті цих змін з'являються нові галузі знання – філологія, біологія, політична економія. У класичній епістемі основним способом буття предметів пізнання був простір, у якому впорядковувалися тотожності і відмінності, у сучасній – час. Однією з основних характеристик сучасної епістеми, на думку М. Фуко, є поява в ній людини. Знання попередніх епох не могло помислити людини незважаючи на те, що приділяло йому привілейоване місце у Всесвіті. У класичній епістеми неможливість появи людини пояснюється тісним зв'язком буття та уявлення. З появою людини, яку одночасно слід помислити і пізнати, в європейській культурі стають можливими гуманітарні науки. Простір гуманітарних наук визначається їх ставленням до біології, економії та філології: в результаті виділяються "психологічна", "соціологічна" області та область дослідження міфів і літератур.

Таким чином, історія у філософії М. Фуко отримує некумулятивний та дискретний характер. Історія не є цілісним процесом, вона є певною сукупністю замкнених у собі темпоральних відрізків, що не можуть бути зведені один до одного. Кожна з вище означених епістем унікальна, вона задає особливий, тільки для неї притаманний, спосіб буття слів та речей, їх зціплення, і тому нетотожна іншим. Створивши стадіальну концепцію історичного розвитку французький мислитель заперечує будь-який його поступальний характер. Кожна нова епістема не залежить від попередньої, вона задає настільки особливий зв'язок слів та речей, що будь-які здобутки попередньої епістеми не можуть слугувати навіть поштовхом для її виникнення. У такому контексті історія, у філософії М. Фуко, стає сукупністю замкнених на собі темпоральних дискретностей, що існують незалежно одна від одної, а історичний розвиток відбувається не через поступальний перехід однієї епістеми в іншу, а у межах конкретної епістеми.

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

ІСТОРІОГРАФІЯ РЕЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ МАРТІНА ГАЙДЕҐҐЕРА

Чи можливо здійснити реконструкцію сингулярного синтезу двох філософем? Так звучить граничне питання історико-філософської науки. Спираючись на засновок, що не кожна інтерпретація сягає рівня герменевтики живого мислення, ми пропонуємо історіографію рецепції філософування як методологію критики аісторичного підходу до вирішення історико-філософських проблем.

Одним із вихідних методологічних завдань для нас постає обґрунтування поняття "рецепції" в термінах сучасної історико-філософської науки. В українському історико-філософському дискурсі домінує "філософський" підхід до визначення предмету історії філософії, який полягає у розумінні історії філософії як філософії. Цей підхід, розвинутий у системі Геґеля, надає оптимальні опції для історіографії ідей та формування історичного підґрунтя філософської перспективи сьогодення. Проте за відсутності співмірних альтернатив така одновекторність історії філософії призводить до тавтологій та генерації симулятивних дескрипцій, які подаються як варіації новітніх історіографічних концепцій. З необхідної потреби у метамові історіографічної ідентифікації та дескрипції породжуються доксографічні симулякри історії філософії, масиви текстів, значення яких позбавлене будь-якої конкретики та науковості.

Альтернативою до "філософського" постає "історичний" підхід, у межах якого історія філософії розуміється як історія. Такий підхід потребує засвідчення необхідних зв'язків між філософськими ідеями та нефілософськими умовами буття цих ідей. Але реалізація альтернативних підходів стикається з проблемою оновлення термінології. Саме для вирішення цієї проблеми ми залучаємо термін "рецепція" як корелят до поняття "інтерпретація". Залучення поняття "рецепція" дозволить висунути на перший план результативний аспект інтерпретації, культурний, соціальний та політичний виміри філософського процесу. І найголовніше, рецепція є елементом дійсного діалогу, фактом синтезу різних форм мислення.

Історичне дослідження рецепції певної філософеми дозволяє доповнити реконструкцію розуміння, інтерпретації, апропріації, заперечення та критики цієї філософеми реконструкцією наслідків цього окремого факту філософського процесу. Рецепція – це інтерпретація разом з її наслідками як у філософському, так і у нефілософському аспектах здійснення філософської думки.

Треба точно сформулювати проблему, яка постане тематизацією історико-філософського дослідження рецепції Гайдеґґерової філософії. На нашу думку, це проблема "ідолів театру", тих узагальнень і кліше, які, циркулюють у філософському обігу і досить часто визначають вихідні умови знайомства с певною філософемою. Історія рецепції філософії Гайдеґґера – це генеалогія тих абстракцій, які заважають сучасному мисленню віднаходити нові можливості філософування, творити новітній філософський процес.

Злоякісність таких абстракцій як "Гайдеґґер-екзистенціаліст", "Гайдеґґер-феноменолог" або "Гайдеґґер-містик" в реаліях української філософської науки проявляється через недієвість імперативу конкретності. Абстракцію доксографічних кліше треба підкріплювати конкретністю логічної реконструкції мислення, прив'язаного до "жорсткого" референту – гайдеґґерівського тексту.

Інтерпретація є живою матерією рецепції, процесом сполучення двох форм мислення. Проте характер самого процесу, ініційованого

таким сполученням, а тим більше його наслідки та результати є варіативними. Суб'єктивні, контекстуальні та ситуативні фактори визначають характер рецепції.

Узагальнити методологічні тенденцій сучасного історико-філософського дискурсу можна виключно на матеріалі єдиного референта – окремої філософеми. У нашому випадку, такою філософемою постає творчість М. Гайдеґґера. У світовому досвіді рецепції філософування Гайдеґґера вже напрацьовано певні усталені рефлекси: рефлекси іманентної герменевтики, редукціоністської інтерпретації, генетичної історіографії та ідеологічної історіографії. На нашу думку, для української культури освоєння спадщини німецького філософа залишається відкритим саме через відсутність єдиної методологічної стратегії історико-філософського конструювання та реконструювання герменевтичної предметності – мисленнєвих форм, схоплених об'єктивними структурами тексту та мови. Доксографічний дескриптивізм пострадянської історико-філософської науки можна подолати тільки засобами критичної ревізії існуючих підходів та введення іншої проблематики до історико-філософського поля: проблематики Wirkungsgeschichte, "історії впливу" історично ідентифікованих форм мислення, а не переказу похідних текстів.

Референт історико-філософської рефлексії опосередковано характером референцій. Конструктивний характер референцій є атрибутом рефлексивної логічної форми. До появи конкретних посилань, вказівок, цитат текст німотіє у власній герменевтичній налаштованості на розімкнення. Критична рефлексія завжди має розробляти та оновлювати засоби власної самоідентифікації, постійно актуалізувати питання про сутність та ризики власних інструментів та операцій. Тільки чітке прояснення відмінностей може запобігти тому, що рефлекс потрапить у герменевтичну пастку трансцендентального ототожнення з референтом.

Традиційна логіка історико-філософського дослідження збудована на принципі "примату першоджерел", який вимагає уваги до освоєння "первісних" форм філософської думки – висловлювань конкретного філософа. Ні в якому разі не заперечуючи, а намагаючись підсилити дієвість вищевказаного принципу, ми пропонуємо доповнити його деконструктивним моментом обертання і звернути увагу на історію рецепції першоджерел, яка обов'язково розповість нам дещо інше аніж самі першоджерела.

С. В. Катуна, студ., КНУТШ, Київ
gerlykon@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЛЮБОВІ У КОНЦЕПЦІЇ "ТРАГІЧНОГО ВІДЧУТТЯ ЖИТТЯ" МІГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО

Почуття любові одне з найважливіших і для окремої людини, і для культури в цілому: воно впливає на конкретні людські долі й на історичну долю всього людства. Неможливо перебільшити його значення та

потрібно намагатися якнайглибше зануритись в його сутність. Найперше зазначимо, що любов – це почуття, а почуття не є чимось однорідним і сталим, одне й те ж почуття, може мати різне значення та різну силу. У філософії Мігеля де Унамуно поняття любові має важливе значення: він, як ніхто інший, мав досвід особливої духовної любові, джерелом якої стала сімейна трагедія, яку він розділив зі своєю дружиною, – смерть сина. У роботі Унамуно "Про трагічне відчуття життя у людей і народів" можна побачити, як з цього почуття виокремлюється його особлива частина, що розкриває розуміння людини та її місця у Всесвіті.

Варто виокремити найширше розуміння любові, як способу продовження роду. Це найзагальніше розуміння цього поняття. Любов – це спосіб продовжити своє буття в іншому, спосіб залишити частину себе на землі, незважаючи на смерть. Розмноження є в природі всіх живих організмів, таким чином оновлюється життєва сила буття, яка з часом вичерпується в конкретному індивіді, але жевріє в роді крізь час. "Жить – это значит плодоносить, увековечиваться, а увековечиваться и плодоносить – это значит умирать" [*Унамуно М.* О трагическом чувстве жизни. – К.: Изд-во: Символ, 1996. – С. 157]. Як не парадоксально, але у народженні, – події, яка символізує життя, – ми зустрічаємось із смертю. Продовження роду – це найочевидніший спосіб протистояти всеохоплюючому страху смерті, страху перед тим, чого не можна уникнути. Воно постає шансом воскреснути, воскреснути в іншому й таким чином протистояти трагічному розумінню своєї кінцевості.

Любов, за твердженням Унамуно, – це боротьба. Боротьба за шанс воскреснути в іншому, боротьба зі смертю, боротьба, яка переповнена болем і трагічністю. Саме з цієї трагедії народжується особлива любов, яка є вічною темою поетів та письменників, яку тисячі років намагаються описати, але вона залишається актуальною й такою ж незрозумілою, переповненою таємничістю, у якій поєднуються насолода і страждання. Близькість тіла не є достатньою основою для народження духовної любові. Як вважає Унамуно, спільний біль і страждання, які переповнюють серця закоханих, народжують таку любов: "Духовной любовью люди любят друг друга лишь тогда, когда испытали одну и ту же боль" [Там само. – С. 159]. Найпопулярніший літературний приклад великої любові – це відома історія трагічного кохання Ромео та Джульєти, це особлива, але не єдина історія великого кохання. Адже в усі часи були та будуть закохані, між якими постає велика кількість перешкод, які постають проти законів Долі, законів світу, які не згодні навіть з тим, що смерть може розлучити їх. Страждання переповнює їхні життя, чим сильнішим стає їхній біль, тим сильніше співчуття вони відчувають один до одного. Спільне страждання перетворюється в насолоду тому, що воно є спільним. Їхня любов постає поза реальним світом, адже світ робить все, щоб цієї любові не було, для цієї любові немає перешкод, адже їй не потрібна плоть, вона є цілковито духовною. На думку філософа, неможливість втілення нашої любові у світі плоті та ілюзій дає нам надію та віру у світ потойбічний.

Співчуття – це сутність духовної любові. Співчувають закохані, яких розлучає доля, співчуває мати своїй беззахисній дитині, яка не виживе без материнської опіки. Співчуття – це духовна любов, співчуття не потребує плоті, співчуття живить саме себе. Людина бажає любові, а ще частіше людина бажає співчуття, коли ділиться своїми життєвими проблеми, коли хворіє, коли її шлях переповнений труднощами долі. У щоденному житті потребу у співчутті ми зустрічаємо всюди, а це є теж саме, що потреба у любові. З точки зору Унамуно, любов співчуває, та чим більше вона співчуває тим більше любить. Любов поширюється на все навколо і перед чим не зупиняється, співчуваючи всьому. Ця любов рухається не тільки на зовні, але й поглиблюється в середину, де людина зустрічається зі своєю кінцевістю та незначущістю. Не бачачи в собі якоїсь твердої основи та вічності, людина починає співчувати собі, а отже любити себе. Така любов не є егоїзмом, адже в цьому співчутті до себе через своє трагічне буття, людина починає співчувати своїм рідним, адже вони в такому ж становищі, людина починає співчувати іншим людям й усьому живому. Отже, усе рано чи пізно перестає існувати, нас переповнює біль через розуміння кінцевості. Тому свідомість, за Унамуно, – це в першу чергу усвідомлення смерті та болю.

Людина співчуває всьому, а отже любить все, але ця любов виходить з любові до себе. Одна з головних рис любові – персоналізувати все, що вона любить. Щоб відчути любов та співчуття до всього живого та неживого, необхідно все відчути в середині себе і все персоналізувати. Беручи за основу цю властивість любові, Унамуно приходить до висновку, що "любовь так велика, так жива, так сильна, так безудержна, что любит все, тогда она персонализирует все и обнаруживает, что тотальное Все, Вселенная, это тоже Личность, наделенная Сознанием, Сознанием, которое, в свою очередь, страдает и любит, то есть является сознанием" [Там само. – С. 172]. Свідомість Всесвіту – це те, що ми називаємо Богом. Людська душа співчуває Богу, та в свою чергу відчуває його співчуття на собі, душа любить Бога та відчуває себе любимою Ним. Та в цей момент душа, яка усвідомлює тотальну трагічність свого буття, співчуває та отримує співчуття в лоні вічної трагедії, але в той же час в лоні вічного щастя, адже джерелом цієї трагедії є любов, а джерелом любові – трагедія.

М. В. Киризвас, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
masha.kirizvas@gmail.com

ПРОБЛЕМА ВЛАСТИ И ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема власти представляет собой интерес для многих наук, включая социологию, историю, психологию, и, конечно же, политологию. Однако ни одна из вышеперечисленных дисциплин не способна

ответить на вопросы, касающиеся неинституционального толкования власти, а именно сущности власти, онтологии власти и непреодолимого, почти мистического стремления к ней. Более того, среди всех наук исследующих феномен власти именно философия имеет привилегированное место, так как лишь она способна синтезировать частные теоретические построения и сформировать целостное объяснения такой актуальной и болезненной для человечества проблемы. Аспект проблемы власти, на котором я хотела бы сосредоточиться – проблема формирования субъекта, исследуемая в работах Альтюссера, Фуко и Батлер. Таким образом, в данном исследовании проблема власти накладывается на проблему субъективации с целью рассмотрения того, как власть является не внешней по отношению к субъекту, но и такой, которая проистекает из него, формирует его самого и интериоризуется ним.

В первую очередь, необходимо определить понятия субъекта и субъективации. По Батлер, субъект есть особая категория, которая отличается от индивида, индивидуальности и личности: "Субъект – лингвистическая категория, как место для переменной, как структура в непрерывном формировании. Субъект – это лингвистическая возможность для индивида достичь и воспроизвести познаваемость, лингвистическое условие его существования и деятельности" [*Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции. – СПб., 2002. – С. 23]. Появление такой категории связано с рассмотрением человека как такого, который живёт в структурах символа, знака, языка. Понятия субъективации было сформулировано Фуко, который посредством анализа институтов власти изучал субъект в его становлении в субординации и подчинении. Итак, субъекция – состояние выстраивания субъекта, его подчиненности какой-либо власти. Альтюссер полагал, что субъект формируется по наличию "социального запроса", в котором значительное место отводиться языку. Индивид – площадка для формирования субъекта, которое происходит путём овладения языком. Интересно так же понятие интерпеляции как нарицания, когда индивид становиться субъектом получая свой ярлык, определяющий его роль и место в социуме. Интерпеляция становиться возможной благодаря функционированию идеологии, которая позволяет индивидам социализироваться и распознавать свою социальную сущность.

Разработки современных философов, посвящённые проблеме власти имеют общую тенденцию: власть рассматривается не только как социальный феномен или как совокупность взаимоотношений господства и подчинения. На первый план выдвинуты вопросы онтологии власти как формирующей субъекта. Понимание власти как такой, которая противостоит субъекту и является внешней по отношению к нему можно назвать довольно поверхностным. После Второй Мировой войны характер общественных связей и механизмов реализации власти совершенно преобразовался, ведь процессы глобализации привели к институционализации различных сфер человеческой деятельности. В работе "Интеллектуалы и власть" Фуко написал следующее: "Не

хватит ни Маркса, ни Фрейда чтобы помочь нам познать эту столь загадочную вещь, одновременно и видимую, и невидимую, присутствующую и скрытую, инвестированную повсюду, которую мы называем властью" [*Фуко М.* Интеллектуалы и власть. – М., 2002. – С. 75]. Для Фуко власть – вопрос мировой и наиболее трудный, так как власть является плоскостью пересечения различных общественных взаимоотношений, которые проявляются в каждом акте мышления и в каждом действии субъекта. Общество пропитано отношениями власти государства и индивида, отношениями подчинения в семье, школе, больнице, которые являются обратимыми и которые заставляют индивида противодействовать. Если частные отношения власти в обществе регулируются крупными инстанциями, производящими истины и знания, то сам факт существования таких инстанций был бы невозможен без предшествующих ему распределений частных властных отношений. При этом следует заметить, что понятие власти используются не в качестве государственной власти, открыто использующей армию, полицию и другие средства для подчинения индивидов.

В работе "Психика власти: теории субъекции" Джудит Батлер провела анализ трудов Ницше, Альтюссера, Фрейда, и Фуко, однако акцентировала внимания на состояниях субъекта, которые он переживает как собственные, несмотря на то, что эти переживания есть участия в акте подчинения власти. Батлер вводит понятие пассионарной привязанности для иллюстрации того, что субъект имеет глубокую интимную эмоциональную связь с теми, кому он подчинен. Например, ребёнок имеет пассионарную привязанность к родителям, так как они обеспечивают его жизненные потребности не оставляя ему возможности не любить их. Интересно также то, что субъект остаётся в подчинении власти даже тогда, когда осознаёт, что она была ему навязана. Действие власти имеет двойственный механизм: с одной стороны, власть формирует субъект до того, как он появился, становясь необходимым условием бытия субъекта; с другой стороны, власть не может оказать воздействие на субъекта, если он не согласен её принять. Батлер интересуют причины того, что заставляет субъекта откликнуться на призыв или реагировать на власть: "Хотя не может быть ни оборачивания, которому не предшествует оклик, ни оборачивания без некоторой готовности к обороту" [*Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции. – СПб., 2002. – С. 19]. Власть, подчиняющая субъекта в самом субъекте – совесть, или закон. Также Батлер задаётся вопросом о том, как субъект, являясь объектом для самого себя, может не только подчиняться власти, но и производить её. Вопрос подчинения власти напрямую связан с проблемой свободы действий и выражается в следующей постановки вопроса: "как так может быть, что субъект, полагаемый условием и инструментом свободы действия, в то же самое время является эффектом субординации, понимаемой как лишение этой свободы действия?" [*Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции. – СПб., 2002. – С. 23].

Таким образом, в современной философии проблема власти рассматривается на 2 "уровнях": на уровне институциональном или внешнем (Альтюссер, Фуко) и на уровне приватном, интимном (Батлер). Не смотря на всё ещё активную полемику по поводу сущности, происхождения и воздействие власти, исследователи едины в том, что понимания власти является не только ключом к разрешению многих социально-политических проблем, но и ответом на важнейшие вопросы на онтологическом уровне. Вклад вышеупомянутых мыслителей в исследовании проблемы власти заключается в постановке вопросов, на которые ещё предстоит ответить.

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

ПОМИЛКОВІСТЬ І ПЕРЕКОНЛИВІСТЬ ОМАНЛИВОГО ПОГЛЯДУ НА РЕАЛЬНІСТЬ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА АНОНІМНІСТЬ ІДЕОЛОГІЇ (за мотивами творчості С. Жижека)

Людина – це немов застрягший в проміжку "між" збоченням і нормою мисленнєвий субстрат, який намагається лавірувати та відповідати запитам часу і потребам певної "реальності". Збоченець – це той, хто знає своє збочення і свою норму. Якщо філософ знає ступінь свого збочення – це рефлексуюче "виважений" чи виваживший себе інтелектуал, що сам собі вибиває грунт з-під ніг. Збочення реальності схоже на паморозь, що своїм візерунчатим малюнком-лозунгом розповзається, втікає і водночас начеб-то закликає "Ласкаво просимо, в світ збочень!".

Погляд на світ ґрунтується на постійній праці ідеології, завдання якої і полягає в тому щоб зробити "Ваш" погляд переконливим для "Вас" самих. Але коли відбувається зустріч "Вашої" точки зору з точкою зору тих же масс-медіа (які на сьогоднішній день вражені синдромом "чикотилізму" та "некрофілізму") і при цьому вони співпадають – виникає питання: "Де власна точка зору?" і "Чи є вона взагалі?".

Сучасний наступ медіа вказує на агресивний перехід від насилля символічного обрізання до насилля символічної кастрації здатності до самостійного мислення, "сміливості користуватися власним розумом" (І. Кант). "Символічна кастрація" (С. Жижек) як "медіа-кастрація" є продовженням "символічне насилля" (П. Бурдьє). "Медіа-кастрація" стає джерелом фізичного насилля, витоком придушення здатності критичного мислення і волі одиничної людини до самочинної дії ("кастрація" мислення і волі).

Тексти С. Жижека рясніють кмітливими ілюстраціями філософії і феноменології переконливості омани псевдо-реальності. І найяскравіше, як виявляється, помилковість вкорінюється саме там, де ми її зовсім не помічаємо.

"Для меня это что-то загадочное, гораздо более сложное, чем "я действительно верю в то, что это правда". Один приятель-еврей рассказал мне отличный анекдот. Ученик спрашивает ребе, который только что рассказал ему какую-то старинную сказку: "Это правда? Все так и было?" А ребе отвечает: "Так не было, но это правда". Вот так все это и работает" [*Жижек С.* Идеология – пустое слово, именно поэтому она и работает [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://archives.colta.ru/docs/20836].

Найцікавіше те, що і самі інтелектуали (наприклад: "Хабермас по-философски жульничает" [*Жижек С.* Кукла и Карлик. – С. 81]) клюють на вудку ідеології, але споживання "цього" є зовсім не смачним.

"О, тут можно перекусить половинкой гамбургера. А еще тут есть сэндвич с сыром, а потом можно найти кекс и немного сока… Я уже и так давно ем из этой урны. Имя этой урне – Идеология" [*Жижек С.* Киногид извращенца. Идеология. (Фильм – 3-тя хвилина)].

Найгірше те, що ми маємо справу не тільки з промивкою мізків, але й з спонуканням до дії згідно з втовкмаченими параноїдально-нав'язливими переконаннями. "Идеологическая доктрина нуждается в псевдоконкретном образе, чтобы сосредоточить на нем наше внимание, а затем этот образ может заставит нас действовать" [Там само].

Ба більше, ми інвестуємо нашу незатребувану любов в непотріб. Оскільки, садистичне мислення, відмовляється від любові до мислення через маніакальне намагання до його резекції/ампутації. Вияв такої садистичної любові в некрофілійній (Е. Фромм) ненависті до мислення – його умертвіння через приручення до звички пасивності (П. Фрейре).

Людина-дослідник, людина-мандрівник перетворюється на ошуканого споживача ілюзії пошуку. Антиномія прикрості такого "пошуку" в об'явленні "задоволення" і "насолоди" з нав'язливого, "насолоди" сформованою множиною ідефіксів.

"Это заставляет вспомнить анекдот о безумце, который искал потерянный ключ под уличным фонарем; когда его спросили, почему он ищет его не там, где его потерял – в темном переулке, он ответил: "Но ведь гораздо легче искать там, где горит свет!" [*Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://yanko.lib.ru/books/cultur/zizek-welkome.htm].

Згадуючи "Феноменологію медіальної відвертості" Б. Гройса [*Гройс Б.* Под подозрением. Феноменология. – М. : Художественный журнал, 2006. – С. 57–69], можливо, дійсно, зокрема, медіа задовольняють наші очікування, і чим страшніші ці очікування, тим жахливіші медіа, які провокують появу нестерпної реальності. Ми можемо припустити, що нестерпна реальність є породженням хворобливих фантазмів параноїдально-садистичного суб'єкта як символічного уособлення множини психотичних маніакально налаштованих мізантропів. Їх параноїдальна структура організовує та імітує істерично-маніакально-бурхливу діяльність. Одинична істерія оволодіває масами і стає колективною. Їх бурхлива діяльність завуальовує відсутність здорового глузду.

"Есть один старый анекдот о группе антропологов, которые проникли в самую глухомань центральной Новой Зеландии в поисках таинственного племени, которое, по слухам, исполняло пугающий танец смерти с масками из глины и дерева. Наконец, однажды они нашли племя, объяснили им, чего им нужно и легли спать; на следующее утро члены племени исполнили танец, который оправдал все их ожидания; довольные антропологи вернулись в цивилизованный мир и написали отчет о своем открытии. Но, к несчастью, несколько лет спустя другая экспедиция посетила то же племя, постаралась пообщаться с ним поплотнее и выяснила правду о первой экспедиции: соплеменники поняли, что гости хотели увидеть смертельный танец, поэтому, чтобы не разочаровать их, из чувства гостеприимства, они всю ночь занимались изготовлением масок и отработкой танца, придуманного для того, чтобы удовлетворить гостей – антропологи, которые думали, что они увидели жуткий экзотический ритуал, на самом деле получили старательно срежиссированную инсценировку своего собственного желания…". [*Жижек С.* Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы. – М. : Европа, 2011. – С. 51].

Можна завершити іронічно-саркастичними закликами для тих, в кого вже не залишилось сумнівів, сподіваючись їх збентежити:

"Дивись на світ без сумніву! Вір в те, в чому тебе переконали!".

В. В. Ковальчук, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
ironmaiden322@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЛЮБОВІ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ Ж.-П. САРТРА

Для Ж.-П. Сартра важливим є раціональний підхід до розкриття любові, бо вона не виявляється в емоційному плані, і не є вираженням божественного передвизначення. Також повноцінного розуміння сутності любові не можуть дати такі соціальні інститути як шлюб та сім'я. А. Демидов стверджує, що філософ вбачає в любові певний план, бо вона є умисним "проектуванням", реалізацією можливостей та дій [*Демидов А. Б.* Феномены человеческого бытия. – Минск : ЗАО Издательский центр "Экономпресс", 1999. – С. 168]. Любов постає первинною позицією щодо "Іншого", вона відображає відносини з ним, що є сукупністю проектів, в межах яких здійснюється кожен вибір людини. Тому опис структур "для-себе" є неможливим поза такою структурою як "Інший". Незважаючи на те, що "Інший" не виводиться з "для-себе", а є чистою випадковістю, людина завжди перебуває у його присутності, і як вважає Ж.-П. Сартр, кожен з нас є відчуттям "Іншого", і це є первісний факт", факт людського існування. "Іншого" не потрібно брати під сумнів, він є очевидним та конкретним. Тому любов постає сферою визнання суб'єктивності "Іншого". Основою у розумінні любові філософом виступає саме сексуальний тип відношення з "Іншим". Сприймання його вільної су-

б'єктивності визначається як сексуальне бажання. Для нього людські відносини не є еротизмом, а, навпаки, сексуальністю. Дослідник Л. Філіпов зазначає, що міжособистісні відносини носять, за Ж.-П. Сартром, пансексуальний характер [*Филиппов Л. И.* Философская антропология Жан-Поль Сартра. – М. : Наука, 1977. – С. 157]. Проте, сам Ж.-П. Сартр вважає, що "хай там як, було б зовсім неправильно казати, ніби бажання – це бажання «фізично володіти» бажаним об'єктом…" [*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 536]. Бажання виступає якраз тією свідомістю, що робить себе тілом, щоб заволодіти тілом "Іншого". Живе тіло як певна органічна тотальність в ситуації, поєднуючись з свідомістю, власне, і складає об'єкт бажання. Бажання означає присвоєння, як присвоєння світу, а отже бути в світі. Бажання – це є те, що змушує нас любити, тобто зреалізувати єдність нашого "для-себе" та світу, самим постати як світ. Д. Сімон зазначає, що весь людський світ, який насправді схоплюється через любов, є "цілісністю", і те, що може бути схопленим в цій цілісності людини, яка полюбила тотально – це зрештою людський стан або сенс буття, буття яке є "в стані крихкості" в-собі, і котре як для-себе, є перевищенням цієї крихкості [*Simont J.* Sartrean ethics // The Cambridge Companion to Sartre / ed. by Christina Howells. – Cambridge University Press, 1992. – P. 195]. "Інший", який так само ставить за мету реалізацію власного проекту, уможливлює лише нерухомість та застиглість втечі "для-себе". Відтак, щоб володіти власним проектом, людина забирає проект "Іншого", "для-себе" намагається бути єдністю таким чином заснувавши своє "буття в-собі" завдяки "Іншому". Любов, яка постає розкриттям суб'єктивності "Іншого", забезпечує процес поглинання суб'єктивності другого "Іншого". Любимим стане той, хто проектує бути ним, той, хто хоче завоювати не просто тіло, а й суб'єктивність. Своєю чергою, якщо людина прагне заволодіти об'єктом свого бажання – "Іншим" як суб'єктивністю, вона завжди має сприймати "Іншого" як суб'єкта. Виявляючи тип зв'язку "Я – Інший", Ж.-П. Сартр розробляє "феноменологію погляду", визначаючи при цьому напружену динаміку відносини між її учасниками. Розуміння "Іншого" спирається на можливість бути побаченим ним. Погляд "Іншого" дістає нас через світ, завдяки чому відбувається перевтілення не лише нас самих, але й світу загалом. Ж.-П. Сартр вважає, що погляд "Іншого" є "погляд-що-розглядає", а не "погляд-який-розглядають", і, оскільки, ми відчуваємо, що нас розглядають, то постає зреалізованою присутність "Іншого", тобто "це якраз не тому інший мене розглядає, що він перебуває "в осерді" мого світу, а тому що він з'являється для світу і для мене з усією своєю трансценденттністю, бо він не відділений від мене жодною дистанцією, жодним об'єктом світу, – ані реальним, ані ідеальним, жодною річчю світу, а тільки через свою природу іншого" [*Сартр Ж.-П.* Дороги свободы. I. Возраст зрелости / hед. и авт. коммент. А. Волков. – Харьков : Фолио, 1997.

– С. 388–389]. "Інший" втручається в людську суб'єктивність, в чому і полягає конфліктний характер любові, адже при визнанні "Іншого" як суб'єкта, він перетворює нас на об'єкт. Усвідомлювати себе об'єктом – означає не бути тим, чим ти є, а лише осягненням поза собою, бути для "Іншого". Негативний аспект любові проявляється у розкритті "Іншого" як межі людського буття. Однак вона закладає в собі і позитивний аспект, де "Інший" постає умовою для здійснення буттєвого проекту. Як вважає Ж.-П. Сартр, бажати любові – це ризикнути бути баченим, щоб привласнити собі іншого в моїй об'єктності й через мою об'єктність [*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 519]. Людина, яка прагне свого розкриття, готова до асиміляції "Іншого". Любов передбачає спокусу, і це той самий ризик, як і заява про себе як повноту буття. Тобто не зважаючи на позитив, який закладається в любові – визнання цінності любимого, на думку К. Говелс, бажання бути любимим – це бажання іншої особистості, влади над нею. Ось чому, людям дуже хочеться бути любимим. Це пов'язується з тим, що в любові виражається намагання реалізації людиною власної значимості. Ж.-П. Сартр підкреслює, що любов "… – це прагнути поставити себе над усією системою вартостей, поставлених іншим, бути умовою всякого оцінювання і об'єктивною основою всіх вартостей" [*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 515]. Любов перетворює людину на основу, з якої розгортається весь світ для "Іншого", і "… я маю бути даним як абсолютна тотальність, на основі якої слід розуміти всі її дії і геть усі буття" [*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 516]. "Інший" постає як причина, а не як пристрасть. Таким чином, Любов в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра постає в трьох деструктивних виявах: по-перше, любов є обманом; по-друге, любов виражає собою безгарантійність, адже, як вважає Ж.-П. Сартр, "Інший" в будь-який момент може перетворити нас на об'єкт; по-третє, любов піддається релятивізації з боку "Інших", адже поява когось третього спричиняє крах проекту любові, її розпад. Тоді вона постає як об'єкт, що відчужується в напрямку до "Іншого" – третього.

В. М. Кравченко, канд. філос. наук, НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
vitalii_84@list.ru

ФЕНОМЕН ПРАЦІ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ПАПИ РИМСЬКОГО ІВАНА ПАВЛА ІІ (КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ)

Творчість представників неотомістської філософії в середині ХХ ст. була продиктованою викликами часу. Однією з найяскравіших особистостей люблінської школи неотомізму був Папа Римський Іван Павло ІІ.

Католицький філософ і богослов Юзеф Жицінські писав, що основним завданням католицьких інтелектуалів було рішуче протистояння тим "псевдо-інтелектуальним практикам, які підносять патологію до рівня стандартної моделі, а світоглядну трагедію сучасної людини, що втратила Бога і смисл власного існування, намагаються показати як один із виявів бурлеску…" [*Жицінські Ю.* Бог постмодерністів / Юзеф Жицінські ; [пер. з польської А. Величко]. – Л. : Вид. Укр. Католицького університету, 2003. – С. 141]. Розмірковуючи над проблемою сенсу життя людини як "богоподібної істоти", Іван Павло II пропонував розглядати її не у статиці, а в динаміці. Мислитель аналізував етичні проблеми у зв'язці "сенс життя – сенс праці", а саму працю як співучасть, або спів-працю. Своє розуміння феномену праці в житті людини папа Римський Іван Павло II виклав у відомій енцикліці Laborem Exercens ("Виконуючи працю", 1981). На його думку, праця нерозривно пов'язана з людиною і має значення "засадниче і не скороминуще" [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html]. Необхідно з усією рішучістю захищати сенс праці, тому що через неї людина здобуває сенс всього свого життя. У праці людина набуває власної (такої, що належить тільки їй) гідності. Водночас праці властива також і деяка постійна міра людського страждання.

Звертаючись до Старого Заповіту, Іван Павло II тлумачить слова "плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю, і володійте нею" (Буття, 1: 28) як "натяк на роботу". Остання тлумачиться мислителем доволі широко – як деякий процес, дія, що твориться у світі. Більше того, ці слова розкривають найбільш глибоку суть праці. Людина є образ Божий в силу отриманого від свого Творця веління панувати, володіння землею. Виконуючи це веління, будь-яка людина ніби продовжує роботу самого Творця і живе осмислено.

Відмітимо те, що для Івана Павла II праця допускає особливе панування людини над "землею Зрозуміло, що під "землею", про яку говориться в біблейському тексті, Іван Павло II (продовжуючи церковну традицію) передусім розуміє ту частину видимого матеріального всесвіту, де мешкає людина. Цей вплив на світ видимого людина здійснює саме тоді, коли прагне задовольнити свої власні потреби. Речення "пануйте над землею" має, на погляд понтифіка, безмірний смисловий об'єм. Воно вказує на усі багатства, що ховаються в надрах землі. Ці багатства можуть бути розкриті в результаті розумної діяльності людини і використані на її розсуд. Таким чином слова, сказані в Біблії, не втрачають своєї актуальності й дотепер. В процесі опанування всесвітом людина залишається "на лінії первинного задуму Творця" [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html]. І з необхідністю цей задум нерозривно пов'язаний з тією істиною, що людина – чоловік і жінка – створена була "за образом Бога". Бути "образом Бога" означає для понтифіка, в першу чергу, бути суб'єктом. Отже, аналіз праці в суб'єктивному причинному смислі і людини як

причини (суб'єкта) роботи ґрунтується на аналізі біблійної цитати, згідно з якою людина повинна "володіти" землею, бо вона "образ Бога". Бути образом означає те, що людина – особа, а значить – причина, суб'єкт, здатний планомірно і розумно діяти, самостійно вирішувати. Людина – суб'єкт, що прагне реалізувати себе. В цій реалізації і полягає земна місія людини. Можна підсумувати, що на думку Івана Павла II, первинний елемент, який визначає цінність роботи, її причина (або суб'єкт) і є сама людина. З цього безпосередньо витікає наступний надзвичайно важливий висновок – етичний за своїм характером. "Хоча і вірно, що людина призначена для роботи і покликана до роботи, все ж, передусім, робота для людини, а не людина для роботи" [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html]. Безумовно, різні виконувані людиною роботи можуть мати більшу або меншу об'єктивну цінність. Але все таки, ґрунтуючись на зробленому висновку, понтифік прагне прояснити ту істину, згідно якої всяка робота передусім повинна оцінюватися відповідно до гідності самої причини, суб'єкта роботи, тобто відповідно до гідності особи, людини-виконавця. З іншого боку, якою б не була робота, що виконується людиною, навіть якщо вона утворює собою деяку мету її діяльності і нерідко поглинає усю увагу людини, – сама по собі ця мета не має вирішального значення. "Кінець кінцем, метою всякої роботи… завжди залишається сама людина" [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html].

Аналізуючи теологічний аспект проблеми сенсу життя та праці, понтифік зазначає, що робота є одним із засобів спасіння і здобуття Царства Небесного. Біблія вчить нас, що через свою працю людина здатна уподібнитися Богові, своєму Творцеві, тому що людина містить в собі щось особливе, що робить її подібним до Бога. Розмірковуючи про працю, її моральне значення в житті людини та глибинний метафізичний зміст, Іван Павло II не може обійти той факт, що всяка праця пов'язана із скорботою та стражданням. Саме завдяки стражданням християнин може через любов стати причетним тій справі, яку прийшов виконати Христос (Ін, 17:4). Отже, істинним учнем Ісуса виявляє себе той, хто, працюючи, день у день несе свій хрест.

Робота є людським благом, вона є благом людської природи, бо "через роботу людина не лише перетворює земну природу, пристосувавши її до своїх потреб, але більше того, за допомогою роботи людина реалізує себе саму як людину і навіть, в певному значенні, "стає більше людиною" [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html]. Отже, людина в певному сенсі є благом сама для себе. Без уявлення про благо неможливо зрозуміти, чому "горіння в праці", працю з інтересом та ентузіазмом Іоанн Павло II розглядає як чесноту. Проте ми повинні постійно піклуватися про те, щоб в процесі роботи, яка ніби ушляхетнює саму матерію, не зменшувалося властива людині гідність. Папа зауважує, що можна різ-

ними способами обертати працю проти людини: можна карати людину за допомогою примусових робіт в концентраційних таборах, можна перетворити роботу на засіб пригнічення людини, нарешті, можна порізному віднімати у людини, тобто у трудівника, плоди його праці. Тому морально необхідним, на погляд понтифіка, є сполучення горіння в роботі, що розглядається в якості людської чесноти, з такою соціальною організацією праці, при якій людина, працюючи і витрачаючи свої фізичні сили (що до певної міри, звичайно, неминуче), не деградувала б, а "ставала би більше людиною" і, найголовніше, не втрачала би властиву їй гідність і неповторність особи. Найбільш оптимальною організацією праці, на думку, мислителя, є солідарізм, який долає крайнощі тоталітаризму та індивідуалізму.

Отже, Іван Павло II вважає, що саме в ході праці людина реалізує власну особистість, адже працю освятив сам Ісус Христос. І будь-яка праця здійснюється не заради праці, а заради вищої мети, заради Бога.

О. Д. Лаута, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіПУ, Київ
elena.lauta@gmail.com

ТРАНСГРЕСИВНА ПРИРОДА ДОСВІДУ ЛЮДИНИ У ДОСЛІДНИЦЬКИХ ПОШУКАХ М. ФУКО

Структуралізм формує критичну позицію не лише до класичного ідеалу раціональності, а й до його некласичних конотацій, зокрема до феноменологічного концепту. Фундатор постструктуралізму М. Фуко вважає, що феноменологія скільки завгодно могла вводити в сферу аналізу тіло, сексуальність, смерть, сприйманий світ і т. д. – cogito при цьому як і раніше продовжувало займати центральне положення. Ні наукова раціональність ні своєрідність наук про життя не здатні були похитнути це його основне значення.

Історична обумовленість знання культурно-історичними формами, які складаються з дискурсивних практик висловів і недискурсивних практик видимостей, є вихідною позицією М. Фуко як представника структуралізму. Знання не є строго науковою проекцією, а включає в себе як перцептивний досвід епохи, так і схеми його прояснення. Історичні комбінації зримого і виказуваного не є прихованими, але і не можуть бути повністю раціоналізованими. Фуко прагнув подолати обмеженість дослідницької ситуації, коли "дійсно, західна людина змогла конституювати себе в своїх власних очах як об'єкт науки. Він узяв себе усередині своєї мови і дав собі в ньому і через нього певне дискурсивне існування лише в співвідношенні зі своєю власною деструкцією: з досвіду нерозуміння народилися всі психології і сама можливість психології; з розміщення смерті в медичній думці народилася медицина, яка видає себе за науку про індивіда" [*Фуко М.* Слова и вещи / Фуко М. ; [пер. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой ; вступ. ст. Н. Автономовой]. – СПб. : A-cad, 1994. – 406 с.].

Особливий методологічний статус одержує поняття "досвід" у дослідницьких пошуках Фуко. Цей термін не тільки виражає міру єдності дискурсивного і недискурсивного кожної епохи, але і слугує інтенцією дослідження цього археолога знання, вектором направляючим увагу дослідника на свій предмет: "… досвід феноменолога – що це таке? Це певний спосіб встановлювати погляд рефлексії на пережите, яке, певним чином, може бути неважливо яким, може бути перехідною повсякденністю. Подивіться на всі ці пережиті досвіди, до яких апелювала феноменологія, – це досвіди неважливо кого або неважливо чого, повсякденність в її скороминущій формі. І для феноменології мова йдеться про те, щоб схопити, що це за значення, щоб виконати певну роботу – рефлексивну роботу, яка б дозволяла схоплювати значення, дійсно підвішені в пережитому" [*Фуко М.* Что такое Просвещение / Фуко М. ; пер. с фр. Е. Никулина // Вопросы методологии. – 1996. – № 1–2].

Історичний підхід дозволяє подолати обмеженість епохи, вийти за рамки певного стилю мислення: "Ми мислили усередині анонімної і обмежуючої системи мислення, системи властивої їй мови та похи. Ця система і ця мова мають свої власні закони трансформації. Виявлення цього мислення, передуючого всякому мисленню, цієї системи раніше всіх систем, і є задачею сьогоднішньої філософії" [*Фуко М.* Слова и вещи / Фуко М. ; [пер. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой ; вступ. ст. Н. Автономовой]. – СПб. : A-cad, 1994. – С. 19].

Фуко створює спосіб реконструкції цілісності культурно-історичних утворення, які мають принципово "децентрований характер", тобто їх центр має бути підлеглий принципу самоорганізації. Рухомий характер досліджуваного об'єкта ускладнює розуміння природи інстанцією легітимації, які задають специфіку кожної епістеми.

Дана методологічна стратегія пояснює локальність епістемних утворень, можливість "епістемологічних розривів", необхідність забуття людством кожного створеного архіву знань. "Дискурсивні практики характеризуються обмеженням поля об'єктів, визначуваних легітимністю перспективи для агента знання і фіксацією норм для вироблення концепцій та теорій. Отже, кожна дискурсивна практика має на увазі взаємодію розпоряджень, які встановлюють її правила виключення і вибору" [*Фуко М.* Слова и вещи / Фуко М. ; [пер. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой ; вступ. ст. Н. Автономовой]. – СПб. : A-cad, 1994. – С. 20].

Принциповою в цій ситуації стає і проблема розуміння досвіду: "Не забуваючи про ті розбіжності, які в післявоєнні й у самі останні роки вели до протистояння марксистів і немарксистів, фрейдистів і нефрейдистів, фахівців у приватних дисциплінах і філософів, університетських викладачів і всіх інших, кабінетних теоретиків і політиків, не забуваючи про все це, проте можна було б, як мені здається, відшукати іншу лінію вододілу, що перетинає всі ці опозиції. Лінія ця буде розділяти філософію досвіду, змісту й суб'єкта, з одного боку, і філософію знання, раціональності й поняття – з іншого".

В постструктуралістському розумінні досвіду ключову роль відіграє поняття "трансгресія". Фуко розуміє його як "жест, що звернений на межу" [*Можейко М. А.* Фуко М. // Новейший философский словарь: словарь / сост. А. А. Грицанов. – 3-е изд., испр. – Минск : Книжный дом, 2003. – 1280 с. – (Мир энциклопедий)].

Концепція трансгресії радикально пориває із презумпцією лінійно зрозумілої наступності, відкриваючи (поряд із традиційними можливостями заперечення й твердження в логіці "так" і "ні") – можливість так званого "непозитивного твердження": як пише Фуко, фактично "мова не йде про якесь загальне заперечення, мова йде про твердження, що нічого не стверджує, повністю пориваючи з перехідністю". Новий обрій, що відкривається трансгресивним проривом, є справді новим у тому розумінні, що стосовно попереднього стану не є лінійно "витікаючим" з його очевидним і єдиним наслідком, – навпаки, новизна в цьому випадку володіє стосовно всьому попереднім статусом і енергією заперечення: відкривається в акті трансгресії.

А. Є. Лебідь, докторант, ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
schwarzschwanenreich@gmail.com

РЕАЛІЗМ-АНТИРЕАЛІЗМ: Г. ФРЕҐЕ І Б. РАССЕЛ ПРО ІСТИНУ

Не можна не погодитись із Г. Фреґе про те, що питання про істину зактуалізовується тільки тоді, коли має місце стверджування думки (вираження її в розповідному і аж ніяк не в окличному чи питальному реченнях). При цьому слід виокремлювати, принаймні, три ключових моменти такого стверджування:

1) сам факт мислення, коли відбувається схоплення думки;
2) судження – визнання істинності думки;
3) ствердження – демонстрація судження.

Момент мислення, радше – процес, відповідає засвоєнню змісту речення. Треба чітко розрізняти судження і думку, оскільки засвоєння змісту думки не пов'язане однозначно із визнанням його істинним чи хибним, бо може бути так, що ці два процеси (засвоєння і визнання) розділяє значний проміжок часу, а тому про однозначну каузальність говорити не видається можливим. Визнання істинності думки можливе лише через форму розповідного речення, коли відбувається перехід від змісту речення до його істиннісного значення. При цьому використання такої характеристики речення як "істинне" не завжди виявляється виправданим.

Так, Г. Фреґе пропонує поекспериментувати і розглядати відношення думки до істинності не як відношення смислу до значення, а як відношення суб'єкта до предиката. Можна сказати "Істинною є думка про те, що 5 є простим числом" або ж "5 є простим числом". Як зазначає Г. Фреґе, якщо уважно придивитися до речення "Істинною є думка про те, що 5 є простим числом", очевидним стає те, що в ньому не йдеться

про більший обсяг інформації, ніж в реченні "5 є простим числом": перше речення не містить інформації, що перевершує ту, яка може бути засвоєна із другого речення[1].

Г. Фреґе закцентовує увагу на об'єктивності істини; коли визнання речення істинним розглядається ним як об'єктивний процес, позбавлений суб'єктивних нашарувань, що не має нічого спільного із суб'єктивним переконанням і психологізацією акту судження. Цю позицію Г. Фреґе пояснює тим, що визнання істинності думки залежне лише від форми речення.

Істинне знання не належить свідомості лише однієї людини, бо, оскільки є предметним значенням речень, незалежне від конкретної психічної діяльності; істина формує лише об'єктивні аспекти референції[2]. Об'єктивність думки корелює із об'єктивністю предметів зовнішнього світу, незмінних через нашу мисленнєву діяльність чи через волевиявлення. Сприйнята як істинна, думка й надалі такою залишається, будучи тотожною самій собі, незмінною.

В цьому контексті доречним є розвести феномен думки і уявлення. Так, дійсно, один і той самий об'єкт по-різному сприймається різними людьми, формуючи суб'єктивне уявлення про предмет, в результаті чого можемо констатувати множинність реальностей, зовнішніх світів, репрезентованих психічною діяльністю суб'єктів. Такий підхід, принаймні, заперечує існування об'єктивної істини.

А тому підтверджується думка Г. Фреґе про те, що має бути "третій світ" ("ein drittes Reich"), світ, який не містить того, що сприймається відчуттям і не потребує носія свідомості. До "ein drittes Reich" належать лише об'єктивні сутності, на кшталт смислу, істини тощо. Так, прикладом, думка, яку ми виражаємо у теорії гравітації безвідносна у часовому вимірі і є істинною незалежно від того, чи вважає хто її саме такою. Вона не потребує носія і є істинною не з моменту її відкриття; істина досуб'єктна, радше – позасуб'єктна. Мислення не продукує думку, але пов'язане із чимось об'єктивним, із істиною; те, що визнається як істинне є таким безвідносно до того, хто стверджує істину.

Отже, визнаючи існування "ein drittes Reich", Г. Фреґе. тим самим, відроджує так званий "платонізм", постулюючи реальне існування ідеальних об'єктів, ідеальних змістів свідомості за межами самої свідомості, у світі своєрідного світу ідей [Логика, онтология, язык / сост., пер. и предисл. В. А. Суровцева. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2006. – С. 9]. Але, треба зазначити, що ставлення до Г. Фреґе в контексті його належності до адептів парадигми реалізму чи антиреалізму було контроверсійним.

---

[1] Із цього слідує, що така характеристика як «істинний» виявляється зайвою, надлишковою і не є реальним предикатом, що вказував би на реальну властивість. Така позиція засвідчила появу дефляційної концепції істини, яка, власне, і засвідчила "смерть" істини.

[2] Ми ж не будемо заперечувати істинність положень теорії гравітації, навіть, якщо припустити відсутність суб'єкта, що спостерігає її дієвість. Хоча "постнекласична наука" дещо й реабілітувала суб'єкта, в контексті нашої розвідки дотримуємося думки. що суб'єкт не конструює реальність, а лише відкриває, схоплює її як даність (хоча це доволі суперечливе твердження).

З одного боку, Г. Фреґе закидають прихильність до менталізму[3] через його ідею "третього світу". На нашу думку, таке антиреалістське потрактування концепції Г. Фреґе засвідчує надто вузьке розуміння поняття "реалізм", а саме у його матеріалістичній формі. Якщо ж "реалізм" розуміти більш широко і припускати реальне існування абстрактних об'єктів, як-то смисл чи істина, то Г. Фреґе постає як послідовник парадигми реалізму у його платонічному (метафізичному) варіанті. Навряд чи сам Г. Фреґе замислювався над питання його належності до реалістської парадигми чи антиреалістської, але дискусійний ґрунт був ним закладений, у першу чергу, в межах його семантичної теорії та філософії математики. Дискусійність викликає, з одного боку, ствердження Г. Фреґе того, що значенням імені, його референтом є об'єкт фізичного світу, реально існуючий, що представляє німецького логіка, філософа як прихильника референціалістської семантики.

Ю. О. Лобода, канд. філос. наук, доц.,
НАДУ при Президентові України, Київ
yuriy.loboda@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ: СУЧАСНИЙ СТАН

Розвиток філософії війни як окремої галузі філософських досліджень в XX–XXI століттях можна поділити на періоди з чітко вираженою тематичною направленістю. Перша частина сучасного етапу розвитку філософії війни – це кінець XIX ст. – 1945 р., часовий відтинок, який охоплює обидві світові війни. З кінця Другої світової війни починається другий період, який закінчується на початку 90-х років. Третій період історії філософії війни, який триває досі, розпочинається з кінця Холодної війни.

Дослідження в галузі філософії війни значно активізувались на початку XX століття – під час Першої світової війни британські, французькі, німецькі, голландські, американські дослідники приділяли велику увагу пошуку відповідей на питання про причини та ідейні витоки цієї війни. Цим дослідженням передувала книга Н. Енджела "Велика ілюзія" [*Angell N.* The Great Illusion. A Study of the Relation of Military Power to National Advantage. – New York ; London : G. P. Punam's Sons, 1911. – 416 p.], в продовженні якої – "Плоди перемоги" [*Angell N.* The Fruits of Victory. – London : W. Collin's Sons & Co, LTD, 1921. – 338 p.] автор засвідчив правоту своєї тези, викладеної в першому дослідженні: переможці в світовій війні отримають меншу вигоду від неї, ніж сподіваються. Н. Енжелл полемізує з С. Р. Штейнмецем [*Steinmetz S. R.* Der Philosophie des Krieges. – Leipzig : Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1907. – 352 p.], стверджуючи, що війна, на відміну від думки свого опонента – не встановлена Богом, що міряє нації на шальках терезів. Енджелл критикує

[3] Така думка властива представникам так званого «наукового» реалізму, у відповідності до якого ми можемо постулювати реальне існування тільки матеріальних (фізичних) об'єктів.

тезу Штейнмеца про те, що війна є суттєвою формою державності і єдиною функцією, в якій народи можуть об'єднати і проявити свої сили. Абсолютизації ідеї війни, властивій традиції німецької філософії, Н. Енжелл протиставляє конкретні дослідження, що спростовують істинність тези про те, що добробут держав залежить від їхньої здатності захищатись від нападу інших країн, які при нагоді будуть намагатись напасти, тому що цим вони збільшать свою могутність, і як наслідок – і добробут за рахунок слабшого і переможеного. Подальші дослідження в галузі філософії війни продовжувались вже під час воєнних дій Першої світової війни: Дж. Муірхед [*Muirhead J. H.* German Philosophy in Relation to the War. – London : John Murray, 1915. – 110 p.], А. Бергсон [*Bergson H.* The Meaning of War. Life and Matter in Conflict. – London : T. Fisher Unwin LTD, 1915. – 47 p.], М. Шелер [*Scheler M.* Krieg und Aufbau. – Leipzig : Verlag der Weisen Bucher, 1916. – 431 p.], Р. Перрі [*Perry R. B.* The Present Conflict of Ideals. A Study of Philosophical Background of the World War. – New York ; London : Longmans, Green and Co., 1918. – 545 p.], Дж. Гріле [*Crile G. W.* The Fallacy of German State Philosophy. – New York : Doubleday, Page and Company, 1918. – 32 p.], Е. Бутру [*Boutroux E.* Philosophy and War. – London : Constable and Company, LTD., 1916. – 212 p.], Р. Флювелінг [*Flewelling R. T.* Philosophy and the War. – New York : The Abingdon Press, 1918. – 74 p.], Г. Елліс [*Ellis H.* The Philosophy of Conflict and Other Essays in War-Time. – London : Constable and Company, LTD., 1919. – 299 p.], В. Елкін [*Elkin W. B.* German Philosophy of War. – Indiana University Alumni Quarterly, 1918. – 30 p.], Л. Полак [*Polak L.* Oorlogsfilosofie. – Amsterdam : W. Versluys, 1915. – 85 p.]. Дослідники вперше торкаються не тільки проблем причин війн і її сутності, а й шукають відповіді на питання: наскільки філософські культури Європи вплинули на причини і перебіг Першої світової війни? В подальшому це питання буде актуалізоване в контексті досліджень поняття "стратегічна культура" наприкінці XX століття.

Міжвоєнний період характеризується спробами осмислити технічні новації Першої світової війни і їхній вплив на військову тактику та стратегію. Друга світова війна знову активізує філософські дослідження війни, актуалізуючи нову проблему – визначення миру. Серед таких дослідників можна виділити Р. Арона [*Aron R.* On War. – New York : W. W. Norton & Company, Inc., 1968. – 143 p., *Aron R.* Peace and War. Theory of International Relations. – London : Weidenfield and Nicolson, 1962. – 820 p., *Aron R.* The Century of Total War. – Boston : Beacon Press, 1968. – 379 p.], А. Кнудсон [*Knudson A. C.* The Philosophy of War and Peace. – New York ; Nashville : Abingdon-Cokesburry Press, 1947. – 221 p.].

Сучасний період розвитку філософії війни відзначається спробами побудови філософії війни як окремої цілісної дисципліни, спробами упорядкування проблемної сфери, пошуку її використання в практичній площині. Зокрема, британський економіст та філософ А. Мозлі [*Moseley A.* A Philosophy of War. – New York : Algora Publishing, 2002. – 266 p.] про-

понує систематичне дослідження феномену війни: він розкриває питання дефініції війни, типології війн, метафізичних вимірів війни, когнітивних та культурних аспектів війни. Разом з цим дослідженням можна вказати на дослідниць з Німеччини – У. Клеємайєр [*Kleemeier U.* Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges: Platon – Hobbes – Clausewitz. – Berlin : Akademie-Verlag, 2002. – 339 p.] та з Британії – Дж. Тейчман [*Teichman J.* The Philosophy of War and Peace. – Exeter : Imprint Academic, 2006. – 260 p.], які пропонують відповідно історико-філософський та систематичній підхід до філософії війни.

Окрему дисципліну складає "теорія справедливої війни", що має чітко виражений характер міждисциплінарних досліджень на перетині етики, філософії права, військової історії. Найяскравіший представник – М. Уолцер [*Walzer M.* Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations. – New York : Penguin Books, 1978. – 361 p.], Х. Сice [*Syse H.* Natural Law, Religion, and Rights. – South Bend : St. Augustine's Press, 2007. – 270 p.], Г. Рейхберг [Ethics of War, the. Classic and Contemporary Readings / ed. by G. M. Reichberg, H. Syse, E. Begby. – Oxford : Blackwell Publishing, 2006. – 731 p.], Д. Родін [*Rodin D.* War and Self-Defense. – Oxford: Clarendon Press, 2002. – 213 p.; Ethics of War, the. Shared Problems in Different Traditions / ed. by R. Sorabji, D. Rodin. – Aldershot : Ashgate Publishing, Ltd., 2006. – 253 p.], Г. Шу [Just and Unjust Warriors. The Moral and Legal Status of Soldiers / D. Rodin, H. Shue. – Oxford : Oxford University Press, 2008. – 261 p.; Preemption: Military Action and Moral Justification / ed. by H. Shue, D. Rodin. – Oxford : Oxford University Press, 2007. – 267 p.], Х. Фрове [*Frowe H.* Defensive Killing: An Essay on War and Self-Defence. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 240 p.].

Окрему групу дослідників складають фахові військові та викладачі військових навчальних закладів, що займаються філософськими питаннями, зокрема П. Лі [*Lee P.* Blair's Just War: Iraq and the Illusion of Morality. – New York: Palgrave MacMillan, 2012. – 224 p.], А.-М. Хухтінен [*Huhtinen A.-M.* Enemy Images of War Propaganda. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. – 170 p.; Binaries in Battle: Representations of Division and Conflict / ed. by A.-M. Huhtinen, N. Kotilainen, M. Vuorinen. – Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2014. – 301 p.], П. Шуурман [*Schuurman P.* War as a System: A Three-Stage Model for the Development of Clausewitz's Thinking on Military Conflict and Its Constraints // The Journal of Strategic Studies. – 2014. – Vol. 37, Nos. 6–7. – P. 926–948], І. Бен-Ісраел [*Ben Israel I.* Philosophy and Methodology of Intelligence: the Logic of Estimate Process // Intelligence and National Security. – 4:4. – P. 660–718] та ін.

На інституційному рівні філософія війни представлена лише в частині етики як нормативної дисципліни в військових навчальних закладах, викладачі якої об'єднані в спільноту "Military Ethics Education Network".

Сучасні мілітарні студії вимагають чіткої концептуалізації [*Barkawi T., Brighton Sh.* Absent War Studies? War, Knowledge and Critique // The Changing Character of War. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – 564 p.],

яку спроможні надати філософи, зокрема ті, що працюють в аналітичній традиції. В будь-якому разі, є необхідним діалог між військовими, що не спеціалізуються в філософії, та філософами, що не є фахівцями в військовій справі: ключові поняття військової науки досі не є проясненими, досвід філософських досліджень використовується несистематично.

Отже, існує широка перспектива розвитку філософії війни як галузі практичної філософії, попит на яку, нажаль, в сучасному світі постійно збільшується.

І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КОНЦЕПЦІЇ "НОВОГО ІСТОРИЗМУ" В. ДІЛЬТЕЯ

Аби гідно оцінити поворот, який було зроблено Вільгельмом Дільтеєм у гуманітарній науці і філософії, потрібно "пережити", як сказав би сам Дільтей, вражаючу атмосферу XIX ст. Основні течії того часу – позитивізм і матеріалізм – "справлялися" з духовними завданнями людства, водночас "виводячи на чисту воду" релігійні і метафізичні марення Європи [*Куренной В.* Предисловие редактора // Собр. соч. Вильгельма Дильтея : в 6 т. Т. 3. – М. : Три квадрата, 2004. – С. 11–34]. У 60-х рр. XIX ст. з'являється емоційний та ідейний протест, який до кінця століття оформився в справжню культурну революцію по перегляду культурних цінностей. Ці процеси уособлювали Якоб Буркхардт, Йорк фон Вартенбург, Франц Брентано, Едмунд Гуссерль, Вільгельм Дільтей. Їх турбували втрата живої реальності, засилля абстракцій, і зростаюче переконання, що програма позитивізму так само далека від життя, як і залишки метафізики.

Ранній Дільтей шукає виходу на шляху створення нової психології, яка мала перетворитися від *знань* про людину на *науку*. Однак з часом складається нова концепція, яка була викладена за рік до смерті у праці "Побудова історичного світу в науках про дух" [*Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч : в 6 т. Т. 3. – М. : Три квадрата, 2004. – 419 с.], де психічне розуміється через включення людини в історію; історію можна зрозуміти, тому що ми самі її робимо – ми суть історичні істоти. Так вчення пізнього Дільтея перетворюється з психології на герменевтику, яка стає для нього інструментом пізнання в науках про дух. Тут потрібно зауважити, що Дільтей один з перших у своєму інтелектуальному поколінні переглянув спадок Канта і Гегеля, а гегелівський "об'єктивний дух" став однією з центральних категорій Дільтея.

Проте тут нас цікавить процес дослідження Дільтеєм історичної реальності, що був втрачений впливовими інтелектуальними течіями XIX ст. Адже і марксизм, і марбурзьке неокантіанство по суті ігнорували історичну реальність, яка була ґрунтовно досліджена і отримала серйозний онтологічний статус в концепціях Шеллінга та Гегеля. Стратегія історичного (гуманітарного) пізнання, яка вбачає осягнення історії з парадигма-

льної позиції складається лише на рубежі XIX–XX ст. В історико-філософській традиції це уявлення сходить до філософії тотожності Шеллінга (ідея єдності історичного буття та історичного пізнання), а також до негегельянського трактування історії як історії думки. Розробляючи методологію гуманітарного пізнання в його відмінності від природничо-наукового, Дільтей виводить теорію та типологію світогляду, концепцію гуманітарної (описової) психології, філософію життя, переживання, вираження, розуміння, поезії. Його філософською програмою стає Критика історичного розуму, що була покликана бути доповненням до Критики чистого розуму Канта в частині історичного знання. Ставлячи питання про теоретико-пізнавальний статус історичного пізнання, Дільтей потрапляє до самого центру дебатів навколо проблеми "історизму". У другій половині XIX ст. "історизм" асоціюється виключно з "історичною школою" (Савін'ї, Ранке, Дройзен, для яких головним завданням історика вважалося вивчення конкретного життя конкретних спільнот, а зосередження уваги на змінності й плинності "подій" мало результатом нівелювання традиційного запиту про сенс історії). Для Дільтея відмова від підпорядкування реальної історії розвиткові "поняття" є відмовою від "метафізики" історії. Дільтей робить відправною точкою переживання, в якому відкривається жива, а не логічно препарована дійсність. Отже, він вводить поняття "життя", яке є одночасно і предметом пізнання, і його вихідним пунктом. Той, хто пізнає є частиною життя як цілого, його доступ до духовно-історичної реальності полегшений у порівнянні зі світом природи. Духовно-історична реальність дана йому безпосередньо. Підґрунтя цієї безпосередності – "розуміння" як інтуїтивне осягнення, на противагу "поясненню" як дискурсивно-логічного. Таким чином, Дільтей дає привід звинувачувати себе у суб'єктивізмі, проте водночас він стає найбільш "історичним" мислителем XIX століття [*Гайденко П. П.* Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. – М. : Наука. – 1969. – С. 247].

Той, хто розуміє – така ж частина духовно-історичного життя, як і те, що розуміється: "Тільки те, що створено духом, дух здатний зрозуміти" [*Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч : в 6 т. Т. 1. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 271–762]. У праці "Виникнення герменевтики" аналізується процес розуміння взагалі не зводиться до емпатії, а має у собі складну історичну реконструкцію, повторне реконструювання того духовного світу, де жив автор. Герменевтична концепція Дільтея, як показали сучасні дослідники (Роді, Рікер) не далеко відстала від екзістенціально-феноменологічної гілки у філософії XX ст. Як би не намагалися показати свій розрив з герменевтичною традицією "фундаментальна онтологія" (Хайдеггер), "філософська герменевтика" (Гадамер), багато з базових положень можна знайти вже у Дільтея. Якщо для Хайдеггера та Гадамера понятійною парою є не Суб'єкт/Об'єкт (не Автор/Інтерпретатор), а Тут-Буття/Буття (Dasein/Sein),

то Дільтеєва герменевтична проблематика теж виводиться за межі двох суб'єктивностей: його пара – Життя/Життя.

Отже, засновником нового історизму можна по праву вважати Дільтея з його проектом Критики історичного розуму. Історизм протиставляє позицію іманентної включеності свідомості, що пізнає, в процесі історії. Методологічна ясність підґрунтя історичного пізнання, за Дільтеєм, є дистанціювання від природничо-наукових когнітивних процедур. Тому розуміння протиставляється поясненню як розсудковому конструюванню теоретичних схем. Існують два вектори розуміння – історичний вектор розуміння минулого та комунікативний вектор розуміння теперішнього. Обидва вектори ґрунтуються на процедурі "вживання", "співчуття" з боку свідомості, що пізнає. Зрозуміти іншого, як в комунікативному, так і в історичному аспекті, – побачити ситуацію його очима, мислити, як він.

Постдільтеївський розвиток історизму реалізується в таких напрямах:

1) *неокантіанський напрям*, представлений гносеолого-методологічним аналізом специфіки пізнавальних процедур історичного пізнання у рамках Баденської школи (Віндельбанд, Ріккерт);

2) *культурно-герменевтичний напрям*, або напрям культурно-історичної монадології (Шпенглер, Тойнбі);

3) *неогегельянський напрям*, представлений філософією тотожності історичного буття та історичної свідомості (Кроче, Джентіле, Коллінгвуд);

4) *сучасний лінгво-аналітичний напрям "мета-історичного аналізу"* (Інгарден), де гострота проблеми історизму значною мірою пом'якшена і проявляється як проблема співвідношення опису та пояснення в історичному пізнанні. "Мета-історичний аналіз" орієнтований, насамперед, на роботу з історичним текстом саме як з текстом: історичне пізнання виступає свого роду як літературний жанр ("історичне оповідання"), а саме інтелектуальне зусилля історика центрує текст, вносячи "фабулу" до аморфного матеріалу фактичних подій [Див.: *Ingarden R.* Dzieła filozoficzne. Z badań nad filozofia współczesną. – Warszaw, 1963].

Однак для Дільтея порівняльні дослідження "демонструють релятивізм усіх історичних поглядів" [*Dilthey W.* Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie // Gesammelte Schriften: 21 Bände, 1914–1997: Bd. VIII / Hrsg. von Bernhard Groethuysen. – 2. Auflage. – 1960 (1. Auflage 1931). – S. 194]. За Дільтеєм, цінності і норми більше не претендують на загальнозначимість за умови, коли історико-контекстуальний аналіз замінив їх релігійне та метафізичне обґрунтування. Більше того, ці два типи обґрунтування самі стають об'єктом історичного аналізу в історії науки і історії філософії. Тут, за Дільтеєм, і криється "трагічне" протиріччя між претензіями теорії на універсальну загальнозначимість і тим, що історична свідомість релятивізує такі претензії. Та, з другого боку, історичні гуманітарні науки призводять до більш глибокого саморозуміння людини, до толерантності та гуманізації, до нового почуття свободи.

Таким чином, Дільтей переніс герменевтичний метод на історичне пізнання: творець історії або опису історії в тексті сам живе в історії. Його індивідуальність ("історична істота") в багато чому є продуктом історичних умов. Тому принциповим є питання: яким чином досвід людини та її здатність до пізнання можуть піднятися до рівня історичного досвіду, досягти із ним адекватності.

О. Г. Льовкіна, д-р філос. наук, проф., НУДПС, Ірпінь
peggy@ukr.net

ПРОБЛЕМА ДІЯЛЬНОСТІ В ТВОРЧОСТІ М. ВЕБЕРА

За доби виникнення та розвитку капіталістичного суспільства змінювалось соціальна структура, трансформувалися моделі і механізми управління практичною діяльністю, змінювалися ціннісні пріоритети, професійна діяльність перетворилася на стрижень людського існування. Все це свідчило про усталення нового типу світогляду, активного стилю життя, основою якого є орієнтація на досягнення успіху та підвищення ефективності діяльності. Відповідно, новий стиль життя мав комплекс етичних максим, що сприяв ефективній діяльності задля оптимізації життєдіяльності людини і суспільства. Взаємозв"язок етичних максим протестантизму та їх вплив на повсякденне життя цілих суспільств було блискуче досліджено М. Вебером. Згодом вчення про раціоналізацію повсякденного життя сприяло розвитку теорій ефективної діяльності в межах соціогуманітарного знання.

Антиномія соціальної дії, за М. Вебером, полягає у співвідношенні етики відповідальності та етики переконання. Етика відповідальності – це етика, якої має дотримуватись людина дії. Така етика орієнтує поведінку на певну схему: мета – засоби досягнення. Головним критерієм такої поведінки стає ефективність. Дії обумовлені вибором засобів, що необхідні для досягнення поставленої мети. Етика переконання пов'язана із проблемою вибору цінностей, з життєвою позицією.

М. Вебер виділяє 2 принципи, що лежать в основі людської діяльності: "формальну" і "матеріальну" раціональність. Формальна раціональність – це принцип регулювання господарства, що є індиферентним щодо кінцевого результату діяльності. Він поширюється на сферу калькуляції засобів та проміжних цілей. Формальна раціональність орієнтована на чисту внутрішню необхідність в раціональності – на "раціональність заради самої раціональності". Матеріальна раціональність є ціннісною раціональністю. Вона задає кінцеві цілі, надає смисл цілераціональній діяльності. Формальна раціональність поширюється на сфери економіки, права, бюрократичного керування. Матеріальна раціональність орієнтована на цілі, що лежать поза економікою: етичні, естетичні, гедоністичні, релігійні та інші цінності. М. Вебер підкреслює, що капіталізму властива непереборна війна між двома цими принципами. Форма-

льна раціональність намагається подолати матеріальну, підкорити її собі. Основними цінностями стають накопичення, можливість точних розрахунків і підприємницький хист.

М. Вебер вважав, що кожну власну дію людина пов'язує із суб'єктивним сенсом. Принцип презумпції існування сенсу людських вчинків базується на тому, що в усіх явищах суспільного життя розкривається взаємозв'язок людей, які переслідують свої цілі та дотримуються різних цінностей. Специфічні форми взаємодії виникають як похідні процесів бюрократизації, інтелектуалізації та індивідуалізації капіталістичного суспільства і виявляються у формі безособових соціальних відносин та пануванні соціальних інститутів над людьми. М. Вебер констатує, що "такої абсолютної залежності, такого підпорядкування усіх політичних, технічних і господарських передумов нашого життя організації професійно підготовлених чиновників, такого перетворення технічно, комерційно і, насамперед, юридично освічених державних чиновників на носіїв найважливіших функцій повсякденного життя не знала, крім сучасного Заходу, жодна країна і жодна епоха" [*Вебер М.* Про внутрішнє покликання до науки / М. Вебер // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1998. – С. 21]. Принцип раціональності створює могутній, всеохоплюючий знеособлений апарат – бюрократичну машину, яка разом із капіталістичним виробництвом стає інструментом панування над кожним членом суспільства. Витоки знеособлення бюрократів мають релігійну природу. "Протестантизм шукає релігійне спасіння в методично раціоналізованому здійсненні свого покликання" [*Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер – К. : Основи, 1994. – С. 277] в результаті чого всі зусилля чиновників спрямовуються на досягнення якнайвищого професіоналізму.

Має місце також і обмеження свободи вибору особистості. М. Вебер констатує консервативний характер владних структур. Капіталістичне суспільство спирається на цінності *ефективності, рентабельності та продуктивності*, які, однак, суперечать принципам свободи особистості. Оскільки система функціонує за певними законами, ініціатива в бюрократичній машині відходить на далекий план.

Німецький вчений констатував характерну рису свого часу – відчуження людини від "вічних" цінностей під впливом процесу раціоналізації. Відсутність ціннісної ієрархії, релятивізація розуміння добра і зла сприяла поступовій дискредитації ідеї наявності смислу в людському існуванні. Превалювання формальної раціональності над матеріальною є витоком духовної кризи сучасного йому суспільства. Конфлікт цінностей у західному капіталістичному суспільстві випливає з раціоналізації та інтелектуалізації суспільства, що виявляється у вигнанні магічних елементів з життя. Наука лише розробляє "техніку оволодіння життям – як зовнішніми речами, так і людською поведінкою – шляхом розрахунку" [*Вебер М.* Про внутрішнє покликання до науки / М. Вебер // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1998. – С. 330].

З іншого боку, постійне прагнення людини знайти смисл своєї життєдіяльності примушує її звертатися до світу ідеалів та цінностей. Але цей світ деформований у своїй основі внутрішніми суперечностями. Кожен обирає власні моральні орієнтири. Будь-яка дія людини, що оцінювалася з боку вибраної нею релігії позитивно, може тлумачитись іншими релігіями як безглузда, аморальна або жорстока.

Отже, за Вебером, відчужені форми повсякденної взаємодії виникають під час поєднання процесів бюрократизації та інтелектуалізації суспільства і виявляються у формі безособових соціальних відносин та панування соціальних інститутів над людьми. За Вебером, деякі витоки відчуження мають релігійну природу: протестантські цінності, які лягли в основу духовних орієнтирів капіталізму, спричинили орієнтацію на раціональне життєтворення. Абсолютизація професійного призначення поставила відношення "індивід – суспільство" вище за відношення "індивід – індивід", що призвело до знеособлення, панування суспільного інтересу над окремою особистістю. Слід також зазначити, що в сучасному світі аксіологічний комплекс, що сформувався в західноєвропейських суспільствах, описаний М. Вебером, розвинувся в конкретні цінності та установки, яких притримуються люди у повсякденному житті. Маються на увазі цінності перемоги, успіху, кар"єри, ефективної діяльності, професіоналізму, освіти як шляхів досягнення забезпеченого та соціально схвального життя.

Ю. Ю. Малюх, студ., КНУТШ, Київ
yuliamaluh@gmail.com

ПРОБЛЕМА БОГА ТА ТЕОДИЦЕЇ У ТЕОЛОГО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ Р. СУІНБЕРНА

Питання про існування Бога хвилює більшість мислителів вже багато століть. Але не менш актуальною проблемою даного порядку є проблема теодицеї. Питання, які актуалізуються в межах даної проблеми стосуються можливості та необхідності зла в світі, створеному за досконалим задумом Творця.

Одним із глибоких філософських аналітиків даного кола проблем є сучасний американський теолог та філософ Річард Суінберн (нар. 1934 р.). Реконструктивний аналіз понять "Бог" та "теодицея", а також деяких етичних висновків Суінберна є метою написання даних тез.

Окреслені вище поняття, ретельно аналізуються Суінберном на сторінках майже всіх його фундаментальних праць. Але, на нашу думку, слід звернути особливу увагу на таку його працю як: "Чи існує Бог?".

Якщо прийняти положення що Бог існує, з цього слідує ряд атрибутів і можливостей Бога. Суінберн вважає, що здатності бога безмежні і він необмежений законами природи, іншими словами Бог всемогутній – він здатен здійснити все. Абсолют – всезнаючий, і всі його вірування істинні.

Щодо здатностей Бога, Суінберн, у своїй роботі "Чи існує Бог?", висловив припущення про те, що: "Бог обладает способностью принести людям добро или причинить им вред. И если другим действующим предоставляется возможность участия в его созидательной деятельности, то является благом то, что они обладают такой возможностью" [*Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Суинберн Р. ; пер. с англ. Ю. Кимелева. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 88]. Також ми повинні прийняти положення, що на відміну від людей, Бог цілком вільний, оскільки бажання не оказують на нього ніякого впливу. Але також треба взяти до уваги той факт, що Бог не може впасти в протиріччя з самим собою. Із цього витікає, що всі його дії цілком логічно обгрунтовані.

Суінберн наголошував, що Бог є всюдисущій і абсолютно благий. Його цілковита благість слідує з його абсолютної свободи і всезнання. Бог будучи всезнаючим, володіє істинними віруваннями про морально благе і будучи абсолютно вільним він буде здійснювати те, що вважає найкращим. Тобто Бог, таким чином, є джерелом морального обов'язку. Але якщо Бог така всемогутня, всезнаюча, всеблага і цілковито вільна особистість, то всеж-таки, навіщо він допускає в нашому світі зло, яка його мета?

Суінберн намається показати, що проблема зла – це не проблема відсутності тих чи інших благ і пов'язаних з ними станів, це є дещо інше. Люди володіють свободою волі і здатністю вільного та відповідального вибору. В можливості такого вибору (між добром і злом) розкривається свобода волі кожного з нас. Це явище є принципово вагомим для інших людей і для світу вцілому. Можливості вільного і відповідального вибору величезні, і тим самим, людина здатна робити добро, яке буде доступно іншим людям і навіть наступним поколінням. Бог має також здатність чинити добро чи шкоду, і для нас вже благом є те, що ми беремо участь в реалізації цієї здатності і в меншій мірі.

Бог надав людині велику відповідальність перед правом вибору, яким саме будувати наш світ. Суінберн вважав, що "свободный и ответственный выбор – это свобода воли делать выбор между добром и злом, причем выбор, имеющий большое значение для действующего, для других и для мира" [Там само. – С. 87]. Вибір Бога, на думку Суінберна, "не связан с тем, как использовать уже существующих людей. Его выбор направлен на то, какими должны быть существующие люди и в какого рода мир следует поместить их". [Там само. – С. 93]. Для того щоб допустити участь творінь в твореннi, Бог надав нам можливість обирати: заподіювати шкоду, порушувати божественний план або навпаки. Здатність людини допускати зло є логічним наслідком можливості вільного і відповідального вибору. Для того, щоб мати вибір між добром і злом, люди мають бути недосконалими. Недосконалість розкривається у наявності бажань, пов'язаних з тим, що вони самі вважають злом. Порочність сама по собі є злом, але в той же час вона є умовою більшого блага, це і робить можливим здійснення нами вибору. Моральне зло залежить від нас а не від Бога, який лише дає нам право вибору. Стра-

ждання від якогось вибору іншого не завжди є чимось поганим для нас і не означає тільки втрату. Такий вибір може вести нас до більш високої мети, яка принесе в кінці-кінців благо, що перевищить наші страждання. І дозвіл терпіти такого роду страждання, щоб зробити можливим велике благо, є привілегія для нас, як наприклад померти за свою країну і тим самим врятувати її від загарбницького гніту.

Те, що наш вибір має велике значення, те, що ми здатні відчутно впливати на хід подій в тій чи іншій мірі – це один із найвеличніших дарів, які творець може дати нам. Вибір Бога направлений на те, якими повинні бути вже існуючі люди і в який світ їх потрібно помістити. І те, що Бог створив світ, в якому у нас є значні можливості шкодити один одному або робити щось корисне – означає створення певного блага. Володіння природньою можливістю завдавати стражданнь робить можливим більше благо. Бог створює для нас можливість великого вибору на користь приходу в повний світ ризику, де ми можемо страждати заради блага інших.

Таким чином, Бог надав нам право вибору, завдяки якому ми можемо створювати більше благо, а зло – це лише маленькі перешкоди, завдяки подоланню яких, все добро у нашому світі буде примножуватися.

І. С. Матвієнко, канд. філос. наук, асист., НУБІП, Київ
malushka20@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ АГРЕСІЯ: ДОБРОЯКІСНА ТА ЗЛОЯКІСНА (Е. ФРОММ)

Виходячи з останніх подій, які відбуваються в Україні та світі, надзвичайно актуальним постає питання миру та війни в межах однієї країни, і можливості виникнення всесвітньої. Досвід попередніх століть не навчив людство пригнічувати свої агресивні потяги та співіснувати мирно. Тому, актуальним на сьогодні в світі та на Україні, зокрема, є проблема людської особистості та її агресивності. Агресія, як така існує в двох проявах: та, яка прагне пригнітити чужу свободу, і та, яка керується захистом своєї. Доброякісна агресія – це та, механізми якої вбудовані в розум людини та тварини, заради збереження власних життєво необхідних інтересів від зовнішніх загроз. Говорячи про рівень агресивності, то якщо порівнювати людину з іншими тваринами вона звичайно є найбільш агресивною. Е. Фромм, відомий неофройдист, пише в своїй роботі "Анатомія людської деструктивності": "… гіперагресивність людини, варто пояснити не більш високим потенціалом агресії, а тим, що умови, які викликають агресію в людському суспільстві, зустрічаються набагато частіше, ніж у тварин в їх звичайному середовищі існування" [*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм ; пер. с нем. Э. Телятниковой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 254. – (Philosophy)]. Дійсно, дуже часто людина веде себе деструктивно, і якщо для

тварин першим поштовхом для такої поведінки є загроза самозбереження та перенаселення, то для людини ці первинні інстинкти не завжди є пріоритетними, тобто у неї виникає інший мотив для деструктивної поведінки. Досить часто агресія проти іншої людини виникає через бажання задоволення, так досить часто цей процес бажання "крові" інших може переходити на маси. "Індивіди та цілі групи можуть мати такі риси характеру, наслідком яких є, те коли вони з нетерпінням очікують ситуації, яка б дозволила їм розрядити свою деструктивну енергію, а якщо такої не настає, вони досить часто створюють її самі, пише Е. Фромм" [*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм ; пер. с нем. Э. Телятниковой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 254. – (Philosophy)]. Тварини ж діють зовсім по іншому, їм не приносить задоволення спостерігати за муками іншої тварини. Бажання руйнувати заради руйнації не притаманне тварині, але є наявним у людини. Тільки людина отримує задоволення від беззмістовного та необґрунтованого знищення інших істот. Отже, з огляду на дослідження таких відомих мислителів як К. Лоренц, З. Фройд, Е. Фромм, ми можемо говорити про те, що лише людина вбиває заради власного задоволення, саме тому, пояснення жорстокості та деструктивності людини потрібно шукати не в походження людини, а в тих факторах, які якраз, і відрізняють людину від тварини. В людській психіці є деякі деструктивні тенденції, які на перший погляд можуть здаватися нам схожими на біологічні задатки, але вони, на думку Л. фон Берталанфі, не вичерпуються тільки інстинктом самозбереження, тому вони мають своїм коренем форму людського життя, яка є вищою за біологічну та обумовлена здатність до абстрактного мислення, мови, спілкування тощо.

Потрібно звернути увагу на саме поняття "агресія", що воно означає на в якому контексті його потрібно вживати? Визначень цього поняття досить багато, але ми підтримуємо думку Е. Фромма в його розрізненні цього поняття. Слово "агресія" під яким розуміються всі ті дії, які чинять, або мають намір вчинити в ущерб іншій людині, тварині або неживому предмету, то одразу ж стає зрозумілим, що під це визначення підпадає одразу ж велика кількість реакцій та імпульсів, саме тому слід чітко розрізняти "біологічно адаптивну, здатну до підтримки життя, доброякісну, від злоякісної агресії, яка не пов'язана з збереженням життя" [*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм ; пер. с нем. Э. Телятниковой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 255–256. – (Philosophy)].

Не можна не згадати про нейрофізіологічну основу агресії, за допомогою якої відбувається розрізнення на доброякісну та злоякісну типи агресії. З цього приводу Е. Фромм пише: "біологічно адаптивна агресія – це реакція на загрозу вітальним інтересам індивіда; вона закладена в філогенезі; вона притаманна як тваринам, так і людям; вона носить вибуховий характер і виникає спонтанно як реакція на загрозу; а наслідком її – це знешкодження або самої загрози, або її причини" [*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм ; пер. с нем. Э. Те-

лятниковой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 256. – (Philosophy)], саме тому ми розуміємо, що цей тип агресії є відповіддю на загрозу власному я. Інший тип біологічно не адаптивний, ми називаємо, злоякісною агресією, жорстокістю, деструктивністю те, що не можна називати захисною реакцією "… вона не закладена в філогенезі; вона являє собою специфіку, яка притаманна лише людині, зазначає Е. Фромм, вона приносить біологічну шкоду та соціальну руйнацію" [*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм ; пер. с нем. Э. Телятниковой. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 256. – (Philosophy)]. Визначними проявами такої агресії є бажання знущатися та вбивати інших, не маючи при цьому ніякої цілі, окрім власного задоволення. Зрештою, така агресія наносить шкоду не лише об'єкту знущання, але і суб'єкту, який це чинить. В основі злоякісної агресії лежить "деякий людський потенціал", на противагу доброякісній в основі якої лежить інстинкт. Отже, надзвичайно важливим є розрізнення та визначення доброякісної та злоякісної агресії, адже саме тоді відбувається чітке визначення самого поняття агресія. Таким чином, прогнози з приводу мирного розвитку людства є досить реальними, адже розрізнення на захисну та злоякісну типи агресії приводить до висновку, що злоякісна не є вродженою, отже вона може бути викорінена. Допускається, що злоякісна агресія, представляє собою деякий людський потенціал, певну модель поведінки, якої при певних умовах можна навчитися, а за необхідності звільнитися, змінивши її на іншу.

У. В. Мовчан, студ., КНУТШ, Київ
ekzemplyar@i.ua

ПРОБЛЕМА СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЛІНГВІСТИКИ

Термін "постмодерн" у сучасності вживається по відношенню до тих представників континентальної філософії, які критикують модерну філософію, використовується для характеристики постнекласичного типу філософування.

Даний напрям філософської думки не намагається знайти сутність явищ. Здійснюється відмова від пошуку істини. У більшості жителів планети замість повної і чіткої картини світу формується урізаний калейдоскопічний світогляд. Таким людям здається, що усе – випадкове, навколо є лише хаос безсенсових явищ. В ідеалі необхідно формувати мозаїчний світогляд, який уже є набагато структурованішим за калейдоскопічний.

Людина епохи постмодерну живе у світі симулякрів – моделей реальності, вона починає викривлено сприймати світ.

XX століття називають своєрідною епохою "повстання мас". Розпадаються внутрішньосуспільні зв'язки. Людина відчужена не лише від інших людей, а і від власного "Я". Відбувається нав'язування людям

різноманітних стереотипів. З цих причин філософи-постмодерністи і відійшли від типового тлумачення і осягнення сенсу життя.

Дослідження сенсу життя в епоху постмодерну є необхідними, оскільки осягнення даної проблеми дозволяє структуризувати життя людини, простежити безпосередній зв'язок мови, культури та філософії.

Кожна людина має потребу у сенсі. Це було доведено відомим психологом XX століття Віктором Франклом. Він ввів у науковий і філософський обіг термін під назвою "екзистенціальний вакуум", для якого був характерним синдром відсутності усвідомленого сенсу життя. Довготривале перебування у даному стані призводить до зростання рівня самогубств. У стані екзистенціального вакууму перебувала і перебуває значна частина нашого людства. На думку Віктора Франкла, сумніви щодо сенсу життя є ознакою безпосередньо людського у людині. Таким чином, сенс життя є потрібним для кожного індивіда і для усього суспільства загалом незалежно від умов сьогодення. Сенс допомагає людині структуризувати її життя.

Оскільки філософія постмодерну нерозривно пов'язана із культурою, мистецтвом, а особливо – із літературою, то передумовою для лінгвістичного дослідження проблеми сенсу слугує безпосередньо художня творчість на чолі із такими авторами як А. Камю та Ж.-П. Сартр.

Оцінити епоху, протягом якої формувалося нове бачення названої проблеми можна завдяки дослідженням Жана Бодрійяра. Він стверджував, що усе продовжує функціонувати тоді, коли сенс існування давно зник. Ідеться як раз про сучасну епоху. Попри відсутність досліджень сенсу життя у філософії, дана проблема все одно лишилася, набуваючи нового контексту. Речі, знаки, дії звільняються від своїх ідей та концепцій, від сутності і цінності, від походження і призначення, вступаючи на шлях вічного самовідтворення. "Ідея прогресу щезла, але прогрес триває". "Ідея багатства", яка передбачає виробництво, щезла, проте виробництво здійснюється найкращим чином [*Бодрийяр Жан*. Прозрачность Зла / пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской – М. : Добросвет, 2000. – С. 12].

Бодрійяр вважав, що божественне покликання усіх речей – набути певного сенсу, віднайти структуру, у якій їх сенс містить основу. Таким чином, ми бачимо, що поняття сенс та структура є безпосередньо пов'язаними. Мішель-Поль Фуко так само наголошував на важливості структурного підходу в осягненні сенсу. Будь-який сенс походить не від людей, а від відносин, зв'язків між елементами.

Загалом сенс існує завдяки естетичному зусиллю протистояти зачарованості. Дана думка лише підтверджує зосередженість постмодерної філософії на питаннях культури. Це означає, що людина, яка є творцем культури створює для себе іншу реальність, що призводить до викривлення дійсності. "… Ми, керуючись своєю уявою, наділяємо сенсом лише те, що незворотнє: накопичення, прогрес, ріст, виробництво" [*Бодрийяр Жан*. Соблазн. – М. : Издательство Ad Marginem, 2000. – С. 99].

Виробництво сенсу почало зіштовхуватися із необхідністю появи попиту на сенс. Даний попит можливо отримати як раз за допомогою до-

ведення взаємозв'язку сенсу із іншими категоріями (мовою, культурою). Більше не можна розраховувати на природність сенсу. Природність означає його прихованість за явищами, які можна розтлумачити як знаки. Водночас не можна розраховувати на його тотальність, це означає виявлення сенсу шляхом структуризації, тобто впорядкування. Сенс завжди походить від понять, які не розглядаються як ключові (гра, влада). Виробництво і трансляція сенсу завжди забезпечувалися певною традицією, символічністю. Коли дана традиція підривається, знаки починають вживатися так само, як речі. Метафоричні основи мови витісняються принципом метаморфози, замість трансляції існуючих значень, з'являються інші тлумачення.

Бодрійяр заклав основи для осмислення сенсу у лінгвістичному контексті (через простиставлення первинної метафоричності мови та принципу метаморфози). Однак глибше дослідив даний контекст Жак Деррі-да. Філософ вважав, що нічого не існує поза текстом, це означає, що людина осмислює сенс саме через сприйняття даного слова. Ми пізнаємо усе за допомогою мови. Сенс життя, на його думку, визначається безпосередньо у момент смерті, адже ми не можемо розумом осмислити значення даного словосполучення.

Так само і Жиль Дельоз зводив проблеми сенсу до проблем мови. Сенс і мова є лише поверхневим зображенням речей, тому він є рухомим. Із ним безпосередньо пов'язується час, оскільки сенс знаходиться поза сучасністю – між майбутнім і минулим. З цього випливає, що сенс життя також є позачасовою категорією і він необхідним навіть у сьогоденні, коли людство не задумується над даною проблемою. Необхідність у сенсі і мові для суспільства є однаково високою.

Із усього сказаного випливає, що у зв'язку із особливостями суспільного розвитку, у XX столітті зменшується рівень уваги до проблеми сенсу життя у її традиційній формі осмислення. Філософія постмодерну зміцнює зв'язки із культурою, мистецтвом. З цих причин проблема сенсу життя починає розглядатися по-новому, крізь призму лінгвістики.

М. М. Москальчук, асп., Центр гуманітарної освіти НАНУ, Київ
marishamos14@gmail.com

ЄВПРАКСОФІЯ: ПРАКТИЧНА МУДРІСТЬ І ГУМАНІЗМ

У сучасному світі процеси технічного та наукового розвитку відбуваються дуже швидко, саме їх результати входять до сфери релігії, духовності, до життя кожної окремої людини й мають певний вплив на неї. Тому наукові та технічні відкриття починають займати не останнє місце в житті людини. Завдяки цьому з часом починає змінюватися світогляд людей, їх погляди на деякі речі, що може навіть спричинити певний відхід від традиційних релігій та налаштувати на філософські погляди, новітні ідеї в релігії, які пропонує нам сучасне суспільство.

Зі зміною світу змінюються й погляди на людину, на її положення в цьому світі та в суспільстві. Ідеї нового вчення – євпраксофії, сучасного американського філософа П. Куртца, саме стосуються таких змін щодо людини, її місця в світі та поведінки взагалі. Євпраксофія це гуманізм, зазначає вчений, де корінь: **eu-, praxis** та **sophia.** Під **eu** розуміється "добре", "благо", та "сприятливе", **praxis,** це "дія, діяння або практика". Отже, євпраксія розуміє під собою "вірну дію" або "хорошу поведінку", де **sophia,** зазначає П. Куртц, це поняття, яке виведене із sophos ("мудрий") і тому означає "мудрість". Євпраксофія відрізняється від філософії тим, що входить свідомо і відверто на ринок, де ідеї мають властивість суперечки. Також як і філософія, євпраксофія – це любов до мудрості, але окрім цього включає в себе й практику мудрості. Тому вчення П. Куртца забезпечує послідовну, етичну, життєву позицію. Євпраксофія поєднує в собі **Weltanshauung** (світогляд) і **філософію життя**, вона концентрується на тому, що людина повинна будувати власні переконання та ідеї, не тільки на мудрості, а й долучати до неї розум та критичний інтелект. Тому "мудрість в широкому розумінні включає в себе не тільки філософське і практичне рішення, але й наукове розуміння" [*Kurtz Paul*. Living without Religion: Eupraxophy [Електронний ресурс]. – New York : Prometheus Books, 1994. – Режим доступу : http://www.amazon.com/kindle-store-ebooks-newspapers-blogs/b?node=133141011].

Що ж собою представляє євпраксофія за П. Куртцом? Це вчення, яке робить певні мета-висновки про природу, про людські види, про суспільство і життя в цілому. Євпраксофер-гуманіст, зазначає П. Куртц, це людина, яка робить спробу втілити філософські наслідки науки в життя. Євпраксофія прагне розвивати космічну перспективу, виходячи з найбільш надійних висновків, з якими зустрічається на кордонах науки, вона визнає прогалини в знаннях і те, що має бути досліджено. Дане вчення зосереджується не тільки на одній спеціалізованій галузі науки, воно досліджує загальний вплив наукових знань на життя людини. Таким чином, євпарксофія звертається глибоко до основ філософії, етики та науки. Вона включає в себе, щонайменше подвійний фокус: космічну перспективу і набір нормативних ідеалів, за допомогою яких ми можемо жити.

Визначаючи євпраксофію як гуманізм, П. Куртц вказує на її різні види, які історично склались, насамперед це грецькі та римські традиції, а також епікуреїзм, стоїцизм і скептицизм; кожен з яких мав конкретні етичні рекомендації про те, як досягти кращого життя. До різновидів євпарксій, зазначає П. Куртц, входять: утилітаризм, марксизм, екзистенціалізм, прагматизм, можливо, навіть конфуціанство і деякі форми буддизму; кожен з яких містить різні елементи євпраксії. Деякі з них, такі, як марксизм і утилітаризму, зосереджуються в першу чергу на соціальній практиці. Щодо сучасних визначень і стану гуманізму, який є світським, вчений характеризує його з чотирьох позицій: "1) метод дослідження; 2) представлення космічного погляду на світ; 3) він містить, конкретний набір етичних рекомендацій для індивідуальної, життєвої позиції; 4) він

висловлює кількісні соціальні та політичні ідеали" [*Kurtz Paul*. Living without Religion: Eupraxophy; [Електронний ресурс]. – New York : Prometheus Books, 1994. – Режим доступу : http://www.amazon.com/kindle-store-ebooks-newspapers-blogs/b?node=133141011].

Гуманізм, за П. Куртцом, спирається на наукову картину світу, в якій виступає як матеріальний об'єкт, він є життєвою позицією. Людина може сама робити свій вибір, який саме визначається пізнанням. Тому, щоб гуманізм міг запропонувати стандарти поведінки, допомогти людині визначитись, як слід чинити, гуманізм повинен спиратися на етичну позицію, а етика гуманіста, в свою чергу, повинна спиратися на євпраксофію.

У світі існує дуже багато культур, національностей, мов і традицій; також, є люди з різним кольором шкіри; кожна нація має свою релігію, іноді на основі релігійних і культурних розбіжностей виникають суперечки між народами, які призводять до ворожнечі. І саме Гуманістична Євпраксофія ці відмінності між людьми не помічає і не бере до уваги. Для неї кожна людина, не зважаючи на колір шкіри, культуру, релігію є частиною одного цілого суспільства. Гуманістична Євпраксофія стоїть на тому, що люди повинні поважати духовну традицію, релігійний світогляд, мову кожного народу. Представники даного гуманізму намагаються будувати своє вчення з поглядом у майбутнє, спираючись на філософські та гуманістичні традиції минулого.

Отже, підсумовуючи вищесказане, слід зазначити наступне: євпраксофія = гуманізм є світською наукою, тобто така, що містить у собі погляди таких наук, як – філософія, біологія, етика, культура та багато інших. Тому, для даного вчення головним є критичний інтелект, в якому основними є наукові методи, здебільшого метод дослідження. Одним із факторів існування євпраксофії є її всеосяжний погляд на світ, тобто включаючи в себе ідеї різних наук, вона може також пояснити людині світ, навколишнє середовище, природу. Етичні принципи, які лежать в основі євпраксофії допоможуть виховати в кожному із нас порядних людей, творчих і освічених осіб, людей, які будуть з повагою відноситися до інших, які стануть розумними, щасливими й здатними захищати природу та світ.

М. В. Пасенко, студ., КНУТШ, Київ
Nikkier@yandex.ua

ТЕОЛОГІЧНИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ ІОАННА ПАВЛА ІІ

Богослов'я Римо-Католицької церкви (РКЦ) другої половини XX століття зазнало корінних змін у сферах форми, принципів та методів викладення християнської доктрини. Одною з головних відмінностей такого "післяватиканського" богослов'я став *метод теологічного персоналізму* Іоанна Павла ІІ – видатного богослова та філософа сучасності. Теологічний персоналізм, як метод викладення та розуміння християнської доктрини, базується на двох засадах: екзистенціоналізмі та антро-

пології ортодоксального християнства (у даному випадку *orthodox* – правовірний, не варто плутати з ідентифікацією східного християнства). У цій структурі екзистенціоналізм займає місце "мосту" між світською філософією та релігійною думкою, а також закладає загальновживану термінологічну базу для подальшого дискурсу. Антропологічне вчення ортодоксального християнства постає як стала позиція визнаних Церквою богословів (більшою частиною – містиків), які на основі духовних споглядань виклали загальноприйняте вчення про людину. Поєднання цих двох складових дає в сумі цілісну та аргументовану картину, що зображує великий пласт західнохристиянського світогляду, зокрема питання антропології, сотеріології, етики тощо [*Иоанн Павел II.* Личность и поступок // Соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Изд-во Францисканцев, 2003. – С. 24].

Як релігійно-філософський метод теологічний персоналізм несе з собою певну суперечливість, яка визначає проблематику даної доповіді. З одного боку, його "філософська" складова передбачає акцентування уваги на першочергову цінність особистості людини, яка не може існувати без фізичного життя. Зокрема, Войтила зазначає: "Персоналістична цінність вчинку і передує усім етичним цінностям, і обумовлює їх" [Там само. – С. 369]. З іншого боку, "релігійна" складова теологічного персоналізму полягає в націленості існування людини на Життя Вічне та перевазі останнього над життям біологічним. Понтифік пише: "Людина покликана до повноти життя, яке далеко виходить за межі її земного існування, оскільки є участю у житті Самого Бога" [*Иоанн Павел II.* Evangelium vitae [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae]. Ця колізія знаходить своє відображення у словах святого апостола Павла: "Бо ми живі безустанно віддаємося на смерть заради Ісуса, щоб і життя Ісусове відкрилося у смертній плоті нашій".

Розглянемо сутність та сенс життя людини за Іоанном Павлом II. Вихідною тезою, якою користується Кароль Войтила у своєму головному творі з вказаної проблематики "Особистість та вчинок" є "Operari sequitur esse" *("Вчинок слідує за існуванням")* [*Иоанн Павел II.* Личность и поступок // Соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Изд-во Францисканцев, 2003. – С. 149]. Понтифік чітко вказує на необхідність існування самої людини, її життя для розкриття особистості, адже саме через вчинок людина розкривається як особистість. Він чітко вказує: "… Природа людей наділена властивостями, які дозволяють конкретній людині бути особистістю, тобто жити і діяти як особистість" [Там само. – С. 157]. Проте життя свідомої людини за Войтилою складається не тільки з особистісної динаміки, але й природних інстинктів, "активацій". Це розрізнення дає можливість виділити сферу діяльності особистості та вказати її роль в житті людини.

З фізіологічної точки зору, для Понтифіка особистість є особливим рівнем інтеграції різнорідних динамізмів (в тому числі "активацій"), які властиві людині в соматичному та психологічному аспектах. Цей інтеграційний рівень виявляє себе під час виконання людиною усвідомленої

дії, за термінологією Войтили, коли відбувається подолання межі між поняттями "робити" та "робитися" [Там само. – С. 285].

З іншої точки зору, богословської, Іоанн Павло ІІ розглядає особистість як місце реальної присутності образа Божого у людині, що виражається в її прагненні до істини [Там само. – С. 23]. Саме через принцип відповідності істині людина визначає сенс свого життя та її цінність. Папа римський наводить такий приклад: "Якщо ми, наприклад, переживаємо цінність харчування, то одночасно познаємо, яким благом є для нас той об'єкт, який представляє собою їжу" [Там само. – С. 219]. Без визначення сенсу життя неможлива мотивація людини задля існування. Тому цінність біологічного життя для Войтили визначається узгодженням її з ідеалами християнства. Адже "Людина не знайде справжніх цінностей, якщо замкнеться у собі, вона повинна розкритися і шукати їх у сферах трансцендентних людській природі" [Там само. – С. 231].

Кароль Войтила розглядає життя людини, як "присутність Бога у світі" [*Иоанн Павел II.* Evangelium vitae [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae]. Через це "понтифік підносить цінність життя людини над іншими існуючими організмами" [*Овсиенко Ф. Г.* Философия и теология человека в допонтификатном творчестве Кароля Войтылы (Иоанна Павла II) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.pandia.ru/text/77/413/21968.php]. Та така перевага не надає людині права бути безправним тираном у світі. Навпаки, саме в її руки Творець вверяє будь-яке існуюче життя задля приведення його до гармонії з Богом. Факт втілення Сина Божого в конкретній людській особистості – Ісусі Христі – дає можливість кожній людині слідувати Його прикладу і тим самим бути реальним творцем волі Божої у світі. Посилаючись на постанови ІІ Ватиканського собору, понтифік чітко вказує, що "втілення другої іпостасі Святої Трійці є містичним поєднанням Сина Божого з кожною людиною саме через її особистість" [*Иоанн Павел II.* Evangelium vitae [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae]. Іншими словами: щоб перебороти тут існування, потрібно вийти з буття індивіда та прагнути піднятися на особистісний рівень. "Людина несе в собі споконвічне відношення до істини – зазначає Войтила, – яке і визначає трансцендентний характер людини, як суб'єкта" [*Иоанн Павел II (Кароль Войтыла)*. Личность и поступок // Соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Изд-во Францисканцев, 2003. – С. 23]. На цьому етапі християнин не просто узгоджує свої життєві прагнення з Божественним волінням та слідує Вічному Життю, а осмисливши та максимально пізнавши його, спрямовує усі свої творчі потенції до Граду земного, постійно вдосконалюючи себе. Таким чином, біологічне життя людини гармонічно пов'язується з ідеєю трансцендентного Життя Вічного, шлях до якого починається через свідоме слідування нею Божим заповідям, в повноті явленим Ісусом Христом. Кароль Войтила, як засновник теологічного персоналізму, зміг показати синергійний зв'язок людини та Бога в процесі становлення людської особистості.

О. Ю. Рилова, викл., ЧДБК, Черкаси
rilova@list.ru

Ж. ДЕРРІДА: ДЕКОНСТРУКЦІЯ ТА ВИЩА ОСВІТА

Останнім часом філософи і теоретики освіти, педагоги по всьому світі проявляють надзвичайний інтерес до творчості одного з найвидатніших філософів сучасності Ж. Дерріда.

Дерріда критикує основні модерністські уявлення про мову та реальність. Прийнято вважати, що мислення та реальність передують мові, за допомогою якої відбувається обмін ідеями та описується реальність. Дерріда ж, навпаки, наполягає на первинності мови по відношенню до реальності. Крім того, на його думку, смисл слів постійно змінюється, перебуває у русі, виходить "за межі" та переосмислюється в залежності від соціальних умов. Мова стає невизначеною та важко контрольованою. Стратегія Дерріда полягає у пошуку та висвітленні внутрішніх суперечностей мови, а також у демонстрації того, як остаточний смисл назавжди закріплюється в поняттях, котрі ми використовуємо. Засобом реалізації такого підходу є деконструкція.

Деконструкція передбачає уважне прочитання тексту, вивчення та винесення на поверхню прихованих ієрархій та опозицій, невідповідностей та протиріч у мові, розкладання тексту на частини, щоб розкрити його внутрішні суперечності, виявити в ньому непомічені "залишкові смисли". Деконструкція Дерріда – це критичний аналіз традиційних бінарних опозицій, котрі регулюють Західну філософію та культуру: суб'єкт – об'єкт, зовнішнє – внутрішнє, чоловіче – жіноче тощо. При чому, в цих опозиціях один термін претендує на привілейоване становище, заперечуючи зазіхання на таке ж становище з боку іншого терміна.

Мета деконструкції полягає не в тому, щоб просто розкласти або висвітлити ієрархії та продемонструвати їхню довільність, делегітимізувати їх, а в тому, щоб зробити це без їхньої заміни на інші ієрархії. Таким чином, деконструкція намагається не просто заперечити опозиції, оскільки це може привести до нових ієрархій, а зруйнувати, знищити їх.

Потужна атака Дерріда на опозиції модерністського світу може бути ефективно використаною по відношенню до складної ієрархії системи вищої освіти. Дисципліни у вищих навчальних закладах розташовані у вільній ієрархії, що дозволяє віддавати перевагу природничим наукам у порівнянні з соціальними та гуманітарними, мистецтвам та наукам у порівнянні з навчанням іншим другорядним професіям. Дослідження ставляться вище за навчання, доктори – вище кандидатів, магістри – вище бакалаврів. Приватна освіта протистоїть державній. Цей список можна продовжувати довго.

Щоб зруйнувати ці опозиції, необхідно вказати, що вони є соціальними конструкціями, котрі не мають універсального обґрунтування чи

логіки. Потрібно вказати на приховані суперечності, невідповідності та незрозумілості, що існують в наукових колах, показати наскільки сильно ієрархія ґрунтується на тому, що виглядає як довільне виключення, продемонструвати, як багато вони роблять для того, щоб витіснити інші ідеї та інших людей за межу або виключити їх зовсім.

Такі поняття, як віра в розум, науку, прогрес та Просвітництво, є пріоритетними в модерністському світі, і особливо у вищих навчальних закладах. Після того, як їхня легітимність ставиться під сумнів, будь-які види ієрархій в системі вищої освіти стають підозрілими. Це руйнування віри в легітимність підстав, на яких побудована академічна ієрархія, дає ряд тріщин в домінуючій культурі вищої освіти, сприяючі появі різних маргінальних груп. Делегітимізація влаштовує суворий допит вищих навчальних закладів стосовно їхньої структури, цілей та методів, якими вони користуються, та вимог до тих, хто перебуває в позиції влади. Якщо академічні ієрархії є неправильно побудованими, довільними та нелегітимними, виникає питання, чому саме ці професори та керівники, а не інші, займають високі посади в модерністській академічній ієрархії?

Вища освіта – це сучасний соціальний інститут, в структурі цінностей якого глибоко укоріненим є поняття "заслуги". Ворожість Дерріда до ієрархій – це наступ на заслуги, котрі створюють стандарти, що розділяють, розташовують в певній ієрархії тих, хто їм відповідає або не відповідає. Деконструкція може бути використана для того, щоб продемонструвати, що заслуги чи стандарти є не лише необґрунтованими, але й мають багато виключень. Вища освіта надає великого значення науковим заслугам, оскільки намагається відшукати спосіб утриматись на високому рівні, але хоча вона і намагається робити це справедливо, все одно постійно виникають певні структури та виправдовуються виключення. Дерріда не заперечує заслуги, хоча, на його думку, немає жодних вагомих, обґрунтованих причин стверджувати, що одні стандарти та заслуги кращі за інші. Він вважає, що необхідно тримати постійне напруження між тим, що розглядається як заслуга, а що – ні, таким чином, роблячи межі заслуг більш відкритими.

Вищі навчальні заклади по особливому сприймають постмодерністську критику, яка шкодить ієрархії, оскільки розглядають себе як установи, що несуть відповідальність за створення та розповсюдження знань, цінностей та долі нових поколінь. Вони діють як сортувальний механізм, створюючи засоби для вертикальної мобільності студентів. Вища освіта на різних рівнях просуває ідею співтовариства. Наприклад, університети розглядаються як співтовариства науковців, студентів та представників адміністрації, а факультети – як співтовариства викладачів. Таким чином вища освіта сприяє ідентифікації в дуже диференційованому співтоваристві.

М. В. Розпутна, асп., НПУ ім. Драгоманова, Київ
01199168v@gmail.com

ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ І СУСПІЛЬСТВО: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ ПРАГМАТИЗМУ

Сучасний світ протистоянь, непевних морально-естетичних викликів і новітніх технологій в черговий раз вимагає переосмислення ролі філософії як способу пізнання світу. Філософія – це не лише звичне міркування про першооснови буття, про пошуки місця особистості у складній парадигмі світового знання чи про роль індивідуума в світобудові. Філософія сьогодення має бути загальним методом вирішення тих проблем, і тому ідеї прагматиків стають дедалі популярні.

Для прагматиків пізнання світу не можна відокремити від діяльності у ньому. Люди постійно взаємодіють із суспільством, у якому формуються. Суспільство за Джоном Дьюї – це те середовище, у якому люди створюють один одного, вільно обирають свій власний спосіб мислення і будують ту реальність, у якій вони хочуть жити та творити [*Dewey John*. Germany philosophy and politics. – New York, 1915. – P. 85]. Людський розум має здібності до колективного прийняття рішень, таким чином людина формується під впливом інших членів суспільства, які відрізняються своїми поглядами, цілями та діями.

Участь особистості у соціальному житті демократичного суспільства, яке реалізує свободу цієї особистості і її зростання в суспільстві, є вкрай необхідною. Без цієї участі не буде розвитку. Суспільство є живим організмом, де кожна людина виконує свій обов'язок шляхом адаптації себе до постійно мінливих подій. Варто пригадати Бенедикта Спінозу, який зазначав, що держава покликана звільнити людину від страху, і для того, щоб люди могли жити гідно і служити один одному, необхідно, щоб вони поступилися своїм природним правом і зобов'язалися один одному не робити нічого, що може шкодити іншому. На перший погляд – це абсолютно загальновідомі ідеї. Але як узгодити зростаючий індивідуалізм з демократичними принципами?

Індивідуальність окремої людини стирається у натовпі, на політичному мітингу, у фондах акціонерного товариства або при голосуванні на виборах, але це не означає, що рішення приймається якимось таємничими колективними силами. Це означає лише те, що незначна кількість людей, які дійсно знають, чого хочуть, перехоплюють ініціативу по керівництву натовпом, політичними партіями, державою. Коли громадськість або держава зайняті соціально-організаційними заходами, законотворчістю, укладанням договорів, забезпеченням виборного права – вони здійснюють свою діяльність через конкретних людей. Ці люди –

службовці, відповідальні особи представляють громадськість і суспільні інтереси. Це важлива відмінність, але це не відмінність між окремою людиною і колективною волею. Це відмінність між пересічним громадянином і службовцем, що виконує представницькі функції. Сутність останніх – не авторство, а авторитет, влада, здатність контролювати загально значимі наслідки поведінки, які несуть розвиток або руйнацію суспільства. Відповідальні особи – дійсно суспільні сили в тому розумінні, що вони діють в інтересах інших людей, захищаючи їх, прогнозуючи небезпеку та запобігаючи їй [*Дьюи Дж.* Общество и его проблемы / [пер. с англ. И. И. Мюрберг, А. Б. Толстова, Е. Н. Косиловой. – М., 2002. – С. 136].

Сьогодні відбувається процес переосмислення моральних цінностей суспільством, а не однією людиною. Втрачаючи покоління громадян – членів спільноти, яка вміє висувати сильні моральні судження, діяти, реалізовувати нові ідеї – ми втрачаємо сильне суспільство, яке в майбутньому має формувати нові освітні та ціннісні ідеали. Людина своєю активністю, пізнанням і мисленням створює суспільство, в якому живе і створює світ. Його можна зрозуміти лише через діяльність, працю, експерименти.

Артур Шопенгауер [*Шопенгауер А.* Мир как воля и представление / [пер. с англ.: Ю. И. Айхенвальда // Собр. соч. : в 5 т. Т. 1. – М. : Московский Клуб, 1992] вважав, що світ є нашим уявленням, в свою чергу, Фрідріх Ніцше зазначав, що будь-яка людська діяльність є звичайним проявом життя. За висловом Мартіна Хайдеггера людина є "отвором у бутті", тому що, буття вперше проявляється на рівні з людиною – через людину та її глибинні потенції. Джон Дьюї зазначав, що процес пізнання змінює пізнаваний предмет, а наука стає умінням вирішувати проблеми. Можливість функціонування "методу розуму" або "методу науки" Джон Дьюї пов'язував із демократичним суспільством, що надає індивідуумам широкі можливості для соціального експериментування, направленого на покращення життя всього суспільства.

Таким чином, людина в суспільстві та діяльності є певним епіцентром дій держави, і демократичний вибір здійснюється шляхом зіставляння індивідуальних прагнень людини із суспільно прийнятними критеріями і нормативами, які діють в суспільстві. Взаємовплив суспільства і людини – беззаперечний і повсякчасний. Ці взаємовпливи мають бути вивчені і переосмисленні, бо та прірва, яка поступово збільшується між потребами людини і потребами держави, веде до руйнації моральних і етичних основ суспільства, створює загрозу для життя, як окремої людини, так і суспільства в цілому. Тому перед філософами постають нові питання та завдання, і, як писав Георг Гегель, "Філософія особливо потрібна в ті періоди, коли відбувається переворот у політичному житті суспільства… Бо думка завжди передує діяльності і перетворює її" [*Dewey John*. Germany philosophy and politics. – New York, 1915. – P. 125].

Э. А. Саблон Лейва, студ., НПУ им. М. П. Драгоманова, Киев
esablonleiva@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ГОРИЗОНТЕ "МЕТОДА КОРРЕЛЯЦИИ" ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Между философией и теологией существует множество точек соприкосновения. С первых веков существования Церкви философия тесно взаимодействовала с теологией. В какой-то мере она помогла в лице христианских апологетов-философов выжить христианству, придала теологии системный характер, оказав помощь в борьбе с ересями, и в формулировании вероисповедных форм, теологумен. Потому многие из отцов и богословов церкви считали философию "служанкой" теологии.

Потребность в переосмыслении связи теологии с философией и их возможного взаимодействия вызвана многими предрассудками (в последствии спорами) об их несовместимости, а также искусственным (раз)делением их на "церковную" и "светскую" науки или, выражаясь языком Тертуллиана, на "Афины" и "Иерусалим", "Академию" и "Церковь" [*Тертуллинан*. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М. : Изд. группа "Прогресс", "Культура", 1994. – С. 109]. С одной стороны – теологи отрицают какую-либо связь теологии с философией, а иногда и со всем корпусом философских дисциплин, настаивая на ее самобытности и самодостаточности, с другой стороны, философы идентифицируют теологию, как "церковную" или свободной науку. В действительности между этими областями исследования существует тесная историческая взаимосвязь. На протяжении многих веков они не противоборствовали и не исключали друг друга, но напротив, дополняли и гармонично взаимодействовали между собой. Стоит вспомнить хотя бы, что именно благодаря философии, и в частности аристотелевской логике, теология Средневековья стала "университетской" наукой.

Одним из самых влиятельных теологов и философов XX века, который не только не видит противостояния между теологией и философией, но даже совершает попытку их сочетания в апологетическом богословии, в частности через "метод корреляции", является Пауль Тиллих. Его справедливо называют "апостолом для интеллектуалов" и "философом среди богословов и богословом среди философов" [*Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. – Черкассы : Колоквиум, 2011. – С. 164]. В ответ на фидеизм Паскаля, Тиллих заявлял, что Бог Авраама, Исаака и Иакова – это также и Бог философов [*Tillich P.* Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. – Chicago : University of Chicago Press, 1955. – P. 85]. Он считал, что "ни одного теолога не следует принимать всерьез как теолога, даже если он великий христианин и великий ученый, но при этом он его труд показывает, что он не принимает философию всерьез" [Ibid. – P. 7–8].

В данном исследовании будут рассмотрены пути и основания для взаимодействия теологии и философии на основе "метода корреляции" Тиллиха. Данный метод был предложен в качестве альтернативы трем другим методам, а именно: "супранатуралистическому", "натуралистическому" и "дуалистическому" методам [*Тиллих П.* Систематическое богословие [Текст] / пер. с англ. М. Б. Данилушкина. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 1, 2, ч. 1, 2, 3. – С. 75–76]. Особенность метода Тиллиха состоит в том, что на теоретико-методологическом уровне ему удалось показать роль и место философии в теологии, а также сильную зависимость теологии, в частности ее актуальности и применимости в философии. Для Тиллиха эта связь выражена не только в гармоничном соединении теологии, философии и культуры, но также, по словам Шлейермахера, и с другими науками [*Гартфельд Г.* Немецкое богословие Нового времени. – М. : Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. – С. 177].

"Метод корреляции" "объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы и богословские ответы в их обоюдной взаимозависимости" [*Тиллих П.* Систематическое богословие [Текст] / пер. с англ. М. Б. Данилушкина. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 1, 2, ч. 1, 2, 3. – С. 71]. Символически это значит, что "Бог отвечает на вопросы человека, и, находясь под воздействием ответов Бога, человек задает их" [Там же. – С. 72]. Метод сочетает традиционно-христианское содержание и современный способ его выражения. На практике теолог должен выступить в роли вопрошающего философа, после чего он как богослов пытается ответить на вопросы человеческого существования через обращение к символам божественного откровения [*Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. – Черкассы : Колоквиум, 2011. – С. 174]. В широком смысле, Тиллих разместил интересы Шлейермахера и Барта в онтологической последовательности. Если Шлейермахер совершил попытку сочетать богословие с опытом человеческой личности, а Барт стремился отражать божественное откровение, как архетип, то Тиллих говорил, что богословие должно совершать и то и другое [*Clark D. K.* To Know and Love God: Method for Theology. Foundations of Evangelical Theology. – Wheaton, Ill. : Crossway Books, 2003. – P. 44].

По мнению Тиллиха, "человек не может воспринять ответ на вопрос, которого он не задавал" [*Тиллих П.* Систематическое богословие [Текст] / пер. с англ. М. Б. Данилушкина. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 1, 2, ч. 1, 2, 3. – С. 321]. Должно быть правильное соотношение вопросов и ответов. Теология должна учитывать экзистенциальные вопрошания человека или "окончательные вопросы", которые возникают перед человеком. Ответ не должен исходить из самого вопроса, его структуры или содержания. Он должны соотноситься с вопросом и никогда не даваться в отрыве от вопроса. Таким образом, Тиллих стремился максимально актуализировать теологию через ее контестуализацию для современной культуры с ее вызовами. Если современная философия, литерату-

ра и изобразительное искусство поднимают вопросы, которые волнуют людей, то богословие, соотнося Евангелие с современной культурой, дает на них ответы [*Мак-Грат А.* Введение в христианское богословие. – Одесса : Богомыслие, 1998. – С. 104]. Иначе говоря, теология должна быть всегда современной и актуальной, отвечая на вопросы, поднимаемые культурой того или иного времени, иначе она рискует безнадежно устареть и стать непригодной для общества. К тому же она должна говорить не на "церковном", но на "общем" языке с культурой каждого поколения, сосредоточившись на решении проблем прикладного характера.

Несмотря на то, что впоследствии Тиллиху довелось много раз сталкиваться с критикой коллег-теологов относительно его непоследовательности в переложении его метода на ситуацию, все же на научно-теоретическом уровне данный метод представляет собой огромный вклад в междисциплинарный диалог. Его цель и ценность в том, что он побуждает теологов правильно соотносить вопросы с ответами, отвечать на современные вопросы культуры и говорить на понятном языке для общества, обращаясь при этом за помощь к антропологическим наукам, и прежде всего к философии.

А. О. Сень, асп., КНУТШ, Київ
senanastasia@mail.ru

ПОДІЛ Р. РОРТІ ПРИВАТНОЇ І ПУБЛІЧНОЇ СФЕРИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, АБО ЯК МОЖНА ОДНОЧАСНО БУТИ ПОСТМОДЕРНІСТОМ І ЛІБЕРАЛОМ

У середині 1980-х років Р. Рорті вийшов за межі аналітичної та прагматичної традиції та почав інтерпретувати творчість континентальних мислителів, таких як М. Фуко та Ж. Дерріда, але у дусі власної критики епістомологічної традиції Платона-Канта. Його вміння проводити паралелі та загальні резонанси між несумірними традиціями дозволили йому знайти схожість між Ф. Ніцше та В. Джеймсом, М. Фуко та Дж. Дьюї. Однак, коли він звертається до опису політичних наслідків його філософської критики, ці мислителі почали здаватися "дивними" сусідами. Тому він і позначає різницю, що перетинає прагматистсько-текстуалістську нерозривність, між публічним прагматизмом В. Джеймса та Х. Блума, з однієї сторони, та приватним прагматизмом Ф. Ніцше та М. Фуко, з іншої. В результаті, спосіб роботи Х. Блума з текстами зберігає наше відчуття загальної людської обмеженості, а спосіб М. Фуко цього не робить. У есе "Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism" Р. Рорті вказує, що не можливо віддати комусь перевагу за допомогою "аргументів або, навіть, точного розрахунку релевантних відмінностей", але це можливо завдяки "широкій дискусій про можливість комбінування приватного здійснення, самореалізації, з публічною моральністю, турбо-

тою про справедливість" [*Rorty R.* Consequences of Pragmatism. – Minneapolis, 1982. – P. 158]. Дев'ять років по тому в праці "Випадковість, іронія та солідарність" він пропонує таку дискусію..

Розрізнення "публічне-приватне" займає субстантивне місце у політичній теорії Р. Рорті, адже воно втілене в його комбінацію "приватної іронії та ліберальної надії". Бути іроніком, коли справа доходить до нашого "кінечного словника" (набір слів, через які ми узгоджуємо наші дії та переконання), означає усвідомлення та прийняття випадковості свого словника одночасно з його відкритістю до процесу безперервного перегляду та "переопису". Зберігання іронії у приватному секторі гарантує те, що наші постійні проекти само-творення не змусять нас випустити з уваги важливість зусиль по зменшенню жорстокості та страждань в світі. Можливість, що хтось цілковито прийме радикалізм постмодерної філософської критики і при цьому залишиться реформістом ліберального зразка стане опорним ідеалом для проекту Р. Рорті.

Філософ приходить до висновку, що на рівні теорії неможливо пов'язати воєдино самотворення і справедливість: "Словник само творення обов'язково приватний, він не поділяється з іншими і не підходить для дискусії. Словник справедливості обов'язково публічний, він розділяється з іншими і є посередником в дискусії" [СИС. – С. 19]. Отже, ми можемо "дробити" самих себе на "приватного само-творця та публічного лібералa", і саме так ми можемо бути "поперемінно то Ніцше, то Дж. С. Міллем" [*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 117].

Водночас, хоча приватна уява – це креативне джерело для нових метафор та оригінальних словників, певна інтеракція між публічним та приватним необхідна. Він не вважає, що приватні переконання можуть бути відгороджені; адже вони впливають на те, як один поводить себе по відношенню до іншого. Те, що він мав на думці, коли робив це розрізнення, що "мова громадян, у сфері публічної відповідальності та участі у державних справах, не прагне до того, щоб бути оригінальною, мовою само-творця" [Take Care of Freedom and truth Will take Care of Itself: Interview with Richard Rorty / ed. by Eduardo Mendieta. – Stanford, CA : Stanford University Press, 2006. – P. 50].

Потреба наполягати на цьому розриві є маніфестацією більш глибокої думки Р. Рорті, що виходить з його бажання захистити як просвітницький лібералізм, так поетизовану, постметафізичну культуру. З одного боку, Р. Рорті прагне мобілізувати потенціал прагматизму для провадження радикальних культурних змін, а також він аналізує можливість у невизначеному майбутньому прихід нових словників, згенерованих за допомогою уяви, нових концепцій співтовариства і, навіть, нової культури. З іншої сторони, він хоче захистити проект ліберальних цінностей та практик, до яких він глибоко прихильний, вважаючи, що "західна соціальна та політична думка пережила вже останню *концептуальну* революцію, яка була

їй необхідна", а "сучасні ліберальні суспільства вже містять інститути для свого покращення" [*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 94, 95]. Він погоджується Дж. С. Міллем, що держави мають сконцентруватися на оптимізації балансу між невтручанням у приватне життя людей та попередженням страждань.

Р. Рорті робить спробу "відокремити те, що часом називають 'постмодернізмом' від політичного радикалізму", щоб "відділити полеміку проти 'метафізики присутності' від полеміки проти 'буржуазної ідеології', а також критику раціоналізму та універсалізму Просвітництва від критики лібералізму, реформізму політичної думки" [*Rorty R.* Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein // Political Theory. – 1987. – No. 15. – P. 564].

Отже, розмежування публічного від приватного для Р. Рорті – це спосіб захисту почуття солідарності й чутливості до "загальнолюдських проблем". Він зміг ізолювати ліберальний реформізм від більш радикальних імплікації постмодерністської теорії, що дозволило йому відгородитися не тільки від Ж. Дерріда та М. Фуко, але також розділити С. К'єркегора, Ф. Ніцше, Ш. Бодлера, М. Пруста, М. Гайдеггера і В. Набокова, з однієї сторони, від К. Маркса, Дж. С. Мілля, Дж. Дьюї, Ю. Габермаса та Дж. Роулза, з іншої. Логіка цього розділення між приватним та публічним дозволяє йому одночасно охоплювати все анти-картезіанське та антирепрезентаціоналістське в Ф. Ніцше, Ж. Дерріда та М. Фуко і зберегти його прихильність до ліберальної культури та цінностей.

Н. В. Скворцова, асп., ДГПУ,
А. С. Образцов, студ., ДГПУ, Славянск
NatalyaSkv@mail.ru

БИНАРНОЕ ОСНОВАНИЕ СЕМИОСФЕРЫ ВО ВЗГЛЯДАХ Ю. М. ЛОТМАНА

Настоящее время характеризуется стремительным ростом человеческого сознания и обусловлено действием большого объема информации, поглощающей все общество в целом. Подобный процесс обусловил формирование единого информационного пространства, что аналогично единому миру природы, которая окружает человека. Однако достижение абсолютной целостности и единства семиосферы невозможно, ей всегда будет присущ дуализм ее составляющих.

Актуальность данной темы заключается в рассмотрении семиосферы бинарного типа как причины стремительного преобразования в общественной системе.

Выдающимся исследователем культуры как семиотической системы является Ю. М. Лотман. В его представлении семиосфера имеет органическую целостность с ярко выделенной структурой. При этом отдельные составляющие данной структуры также обладают целостностью и

своими подструктурами. "Одновременно во всем пространстве семиозиса – от социальных, возрастных и прочих жаргонов до моды – также происходит постоянное обновление кодов. Таким образом, любой отдельный язык оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать. Неразложимым работающим механизмом – единицей семиозиса – следует считать не отдельный язык, а все присущее данной культуре семиотическое пространство. Это пространство мы и определяем как семиосферу" [*Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – С. 165], – заявляет ученый. Семиосфере присуща динамика, постоянный процесс семиозиса и переплетение структурных компонентов, способствующее ее эволюционному росту. Подобные действия служат расширению элементов семиосферы, которые организовываются по действующим правилам, таким образом прослеживается последовательное становление семиосферы, которое возможно планировать и прогнозировать. Нарушение структурного порядка системы из-за избытка разросшихся элементов приводит к "взрыву" в семиосфере, благодаря чему возникают новые правила структурирования: структурные изменения семиосферы становятся непредсказуемыми, в ней наблюдаются скачкообразные переходы на более качественный уровень.

Лотман видел зависимость между последовательным развитием семиосферы и полученными благодаря взрыву изменениями. По его мнению, будущее имеет такую же модель в семиосфере, как и прошлое. Хотя осуществление варианта будущего и является случайностью, оно понимается как обоснованное и стохастичное состояние семиосферы. В таком случае будущее является логическим следствием прошлого. В пространстве семиосферы и прошлое, и будущее представляют единый механизм, способствующий ее динамике, они связаны между собой по содержанию: изменение в воспроизведении прошлого приведет к изменению прогнозов на будущее, и наоборот.

Во время взрыва семиосфера получает шанс воплотить любое из возможных состояний, в этот момент начинается процесс моделирования будущего. Следует отметить, что подобный переход может иметь бифуркационный характер. Элемент, влияющий на переход системы из одного состояния в другое, выбирается случайно и может прийти даже из другой системы, втянутый взрывной волной в область активных семиотических процессов, создающих представление о будущем. При этом в момент фундаментализации самопроизвольного элемента в модели будущего становится возможным его предсказуемость, происходящее уже не является случайностью, все процессы приобретают логический характер, а сам взрыв становится историческим событием.

Одним из основных типов семиосферы, который выделил Лотман в процессе анализа формы течения взрывных процессов, является бинарный тип. По словам исследователя: "Бинарность и асимметрия являю-

тся обязательными законами построения реальной семиотической системы. Бинарность, однако, следует понимать как принцип, который реализуется как множественность, поскольку каждый из вновь образуемых языков в свою очередь подвергается раздроблению на основе бинарности. Во всякую живую культуру «встроен» механизм умножения ее языков…" [Там же. – С. 164].

Семиотические системы бинарного типа имеют жестко определенные бинарные оппозиции, зарождение смысла осуществляется с помощью явной и непринужденной оппозиции полярных текстов. Взрывная волна в семиосфере бинарного типа охватывает все ее части и уничтожает прежние построения как ненужные и неэффективные. Происходит распад самой сердцевины семиосферы, что приводит к разрушению правил грамматики и общепринятых ценностей, центр системы перемещается на периферию, где формируются новые ценности и идеалы. В ходе последовательного становления в бинарных системах развивается мировоззрение, направленное на взрывы, т. к. цель культурного совершенствования является эфемерной и неосуществимой на практике. Так возникают полярные друг другу течения: максимализм, попытка построения идеализированного общества и религиозные стремления, идея становления Царства Божьего.

Таким образом, можно предположить, что скачкообразное развитие семиосферы бинарного типа является причиной глубоких кризисов и фундаментальных перемен в общественных системах.

Я. А. Соболєвський, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
jedysob@mail.ru

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ МОТИВИ В "ТРАНСГРЕСИВНІЙ ПРОЗІ" ЧАКА ПАЛАНІКА

Сучасний американський письменник Чак Паланік, відомий як автор книг: "Бійцівський клуб", "Нудота", "Невидимі монстри", "Вцілілий", "Приречені" та ін. в своїй творчості використовує поєднання та взаємопроникнення жанрів і стилів, еклектику, багатошаровість змістів. Творчості Ч. Паланіка характерна гостра соціальна спрямованість, зосереджена на проблемі загнивання та деградації західної цивілізації та на протесті проти її стереотипів: "Тому що ми настільки спіймані в пастці нашої культури, в бутті буття людини з цієї планети, з мозком як нам необхідно, з такою ж парою рук і ніг, як у всіх. Ми настільки в пастці, що будь-який шлях втечі, який ми лише можемо собі уявити, виявиться лише частиною нової пастки. Все чого ми хочемо – нас навчили хотіти" [*Palahniuk Ch.* Invisible Monsters. – New York : W. W. Norton & Company, 2012. – P. 173].

Творчості Ч. Паланіка притаманний один з найважливіших теоретичних постулатів постмодернізму – руйнування кордонів, про який ще у 1969 році писав в своїй статті "Перетинайте кордони, засипайте рови"

філософ Леслі Фідлер. Вихід за мені соціальних та етичних норм, порушення різноманітних табу, опис неймовірних досвідів героїв – завдяки цим особливостям власної творчості сам Ч. Паланік назвав її "трансгресивною прозою". На його думку, наразі, зникають кордони між текстами та жанрами, масовістю та елітарністю. Ч. Паланік використовує "подвійне кодування": твори написані по-різному для різних читачів, тобто читачі сприймають однаковий текст, але кожен прочитує в ньому той, який відповідає його "коду". Для творчості письменника характерне усунення себе як автора та перенесення себе в текст, при цьому сюжетні лінії залишаються нерозкритими, залишеними на розсуд читача. Неможливість єдиного трактування тексту і єдиного розуміння авторської точки зору призводить до "смерті автора", про яку писав Ролан Барт – сенс тексту породжується не написанням, а читанням. Як стверджує сам Ч. Паланік, його твори читач сприймає зовсім невідомим авторові чином, домислюючи, або розуміючи навіть абсолютно протилежне. Велика популярність письменника-мислителя зумовлена тим, що читач асоціює себе з головними героями, які самі вводять себе в межові стани. Ч. Паланік екзистенційні ситуації вирішує як постмодерніст. Його герої грають в ситуації вибору, сюжети різоматичні – схильні до хаосу, і сам читач домірковує розв'язки сюжету.

Літературні герої Ч. Паланіка, дійсно, доводять себе до межового стану, прагнучи знайти свободу, знайти себе, сам сенс свого існування. Але чинять вони власні дії в дусі постмодернізму, бо такі ознаки, як розпад частин цілого, набуття особливої гармонії в хаосі характерні для останнього. "Немає ніякого хаосу. Є лише закономірності… закономірності, які впливають на інші закономірності… Якщо ти придивишся ближче, історія лише повторює сама себе. Те, що ми називаємо хаосом – це всього лиш закономірності, які ми не змогли розпізнати. Те, що ми називаємо випадковостями – це всього лиш закономірності, які ми не можемо розшифрувати… Немає ніякої свободи волі. Немає жодних змінних…Є лиш одне майбутнє. У тебе немає вибору" [*Palahniuk Ch.* Survivor. – New York : W. W. Norton & Company, 2010. – P. 56]. Розпад цілого на частини та набуття особливої гармонії в хаосі відповідає тому, чого прагнуть герої Ч. Паланіка, а саме отримати в результаті не цілісне буття, а цілісність в хаосі. Автор в даному контексті не згадує Ж. Дерріду, проте в оповіданні "Неперевершена Емі" він демонструє свою ознайомленість з філософією французького мислителя: "… філософ Жак Дерріда порівнює створення художніх текстів з кодом комп'ютерної програми, встановленої на жорсткому диску нашої свідомості. Воно схоже з'єднанню розрізнених макросів, які сукупно створять якусь реакцію" [*Паланик Ч.* Непревзойденная Эми // Фантастичнее вымысла / пер. Т. Бушуевой, А. Бушуева. – М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2007. – С. 178–184]. Людина, на думку Ч. Паланіка не хоче вирішення проблем, не хоче позбутися тривог та нещасть, адже в результаті вона отримає нове невідоме, яке її і лякає. Виходом з цього безглуздого сві-

ту, де правлять речі та гроші, де людина терзає себе одвічним питанням "як бути", єдиний рішенням, на думку філософа, стає бунт, руйнівний бунт. Змішування жанрів, фрагментарність, іронічний показ безглуздості та абсурдності життя, ілюзорності прогресу цивілізації – далеко не весь перелік постмодерністських мотивів в творчості Ч. Паланіка.

О. В. Тонконог, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
aleksandra.tonkonog@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ІСТИНИ МАРТІНА ХАЙДЕГГЕРА

Мартін Хайдеггер відмовляється від традиційного розуміння поняття "істина". Основні моменти його концепції істини полягають у наступному: питання логічної форми істини відкидуються як несуттєві, замість цього виділяються істина як справжність і істина як правильне речення. Справжньою може бути річ, узгоджена з нашим уявленням про те, якою річ повинна бути: "Справжнє золото це таке дійсне, дійсність якого узгоджується з тим, що ми заздалегідь завжди розуміємо під словом "золото" [*Хайдеггер М.* О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 8–27]. Істина-судження пов'язана з співвіднесенням пізнання і речі, причому можливі два варіанти: або пізнання відповідає речі, або річ відповідає пізнанню. В обох варіантах істина розуміється як правильність. І ця правильність характеризує вже не річ, а висловлювання про неї: Істинним або хибним ми називаємо насамперед наші висловлювання про суще, а не все суще. Але істина-справжність і істина-правильність не розділені між собою, навпаки, Хайдеггер намагається пояснити істину-справжність через істину-правильність.

Щоб зрозуміти істину-висловлювання, необхідно обговорювати не тільки умови мислимості сущого, а й умови його буття. Істина-правильність можлива не як логічна відповідність, а як "непотаєнність", відкритість, алетейя. Але істина як алетейя – ще не повна сутність істини. Для істини в хайдеггерівскому розумінні необхідна ще і не-істина, приховування. Повне розуміння істини включає в себе антитези: істина – свобода, відкритість – приховування, таємниця – непотаєнність, істина – не-істина.

Місце, де народжується істина, – це місце буття людини. Багатоваріантність буття присутнє в кожному тут-бутті людини. Ця присутність розкривається в "повороті". А "поворот" – це вибір між формами здійснення буття і взагалі між здійсненням та нездійсненням. Здійснюючи вибір і зупиняючись на якомусь векторі буття, людина як би відсторонюється від істини. Але він відсторонюється, якщо не владний над цим процесом, якщо це відбувається в сфері буденної свідомості, і він наближається до неї, якщо метафізична мудрість зберігає в ньому пам'ять про "таємницю". Тоді вектор-вибір виявляється приреченим на висвітлення істини. І ось це складний стан єдності і є та людська точка, де народжується істина. Людина – промінь, що висвічує істину, форма його визна-

чає форму істини, а сама істина – це "просвіт" між "таємницею" та її "забуттям" [*Хайдеггер М.* Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 345–360].

Оскільки людина, за словами Хайдеггера, "екзистентна", тобто, перебуваючи постійно в ситуації вибору, що визначається повсякденністю, "створює все нові і нові заходи, не замислюючись про обгрунтування самої міри і про сутність її встановлення" [*Хайдеггер М.* О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 8–27], їй важко зупинитися і вдивитися в таємницю свого заснування, що присутня в її екзистентності. Прагнення до осягнення істини штовхає людину до збільшення свого знання про суще. Але цей процес здійснюється через екстенсивне збільшення знання, в результаті якого істина складається із суми істин про окремі частини сущого. Такий шлях науки, що керується гносеологічним аспектом істини, що складає істину з "осколків" знань в окремих областях і дисциплінах. Такий шлях занурення людини в повсякденність, що втягує людину в цей екстенсивний процес. Хайдеггер застерігає від однобічності вибору: "Одкровення сущого в цілому не збігається з сумою, в яку входить кожне окреме суще. Навпаки: там, де суще людині маловідоме і ледь можливе, тільки на самому початку – зачіплене наукою, одкровення сущого в цілому може надавати більш істотну дію, ніж в тих випадках, коли те, що пізнано або в будь-який час може бути пізнаним, стало легкодоступним для огляду і більше не в змозі чинити опір знанню, в той час як технічне оволодіння речами виступає у формі безмежності". Таким чином людина, будучи постійно зануреною у повсякденність, здатна зберегти таємницю істини, що зберігає її від знищення.

Т. А. Фостяк, магістр філософії, НаУКМА, Київ
taras.fostiak@gmail.com

ЗНАЧЕННЯ І ЗАГАЛЬНІ ОБРИСИ КОНЦЕПЦІЇ ОЧЕВИДНОСТІ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУСЕРЛЯ

Тема очевидності відіграє одну із найважливіших ролей у феноменологічному проекті. Вона постає як стрижневий керівний принцип для тих досліджень, які Гусерль здійснює в межах аналізи чистої свідомості, а також слугує одним із базисних моментів для розуміння устремлінь феноменології до самоутвердження як строгої науки, здатної слугувати фундаментом для всього наукового знання.

Гусерлева настанова на утвердження філософського пізнання в очевидно даному рівняє його із мислителями новочасної доби. Для дослідників спадщини Гусерля природно відзначати його спорідненість в цьому сенсі з Декартом: Гусерлева аналіза очевидності і спроби обґрунтування її методичної значущості визнається чи не найґрунтовнішим після Декартових рефлексій [*Причепій Є. М.* Феноменологічна теорія свідомості Е. Гусерля (критичний нарис) : [монографія]. – К., 1971. – С. 41].

Гусерлів заклик "брати дане таким, яким воно себе дає, в тих межах, в яких воно себе дає", або ж "принцип всіх принципів", постає як імператив звернути свій погляд до очевидно даного, адже "очевидність є… споглядальна свідомість, яка сама напряму і адекватно схоплює, а це означає не що інше як *самоданість* (позначено курсивом – Т. Ф.)" [*Гуссерль Э.* Идея феноменологии: пять лекций / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. Н. А. Артеменко]. – СПб., 2008. – С. 148]. Таким чином, обидва поняття – "очевидність" і "самоданість" – утверджуються як взаємозамінні. Крім того, Гусерль характеризує очевидність як "загальний прафеномен інтенційного життя" й робить її конститутивним елементом поняття досвіду, який він характеризує як "особливу очевидність": "… очевидність взагалі, можна сказати, це досвід у певному найширшому, та все ж єдиному по суті сенсі" [*Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М., 2010. – С. 76–77].

У І томі "Логічних досліджень" Гусерль здійснює ґрунтовну критику психологізму, яка повинна слугувати передумовою побудови логіки як чистої науки. Виявляючи передсуди психологізму щодо логіки, він розмежовує психічне відчуття очевидності і очевидність як таку. Психологізм тлумачить логіку як науку, що покликана виявляти умови появи "відчуття очевидності" при осмисленні того чи того положення і надати їм належного вираження. Таке психічне переживання, згідно із тезою психологістів, і повинне правити за підставу утвердження істинності чи хибності таких положень, а також є свідченням фундування логічних закономірностей у емпіричному психічному житті. Натомість, Гусерль наполягає на тому, що психічна очевидність є лише похідною від ідеальної очевидності, як властивості ідеальних змістів.

Поняття очевидності необхідно пов'язане із поняттям істини. Так, очевидністю Гусерль визнає збіг між значенням, що покладається у мисленні і предметом, даним у споглядданні того виду, що є адекватним цьому предмету (одиничному чи загальному) і уможливлює його пізнання. Істиною ж Гусерль називає ідею збігу того, що мислиться і того, що дане [*Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I: пролегомены к чистой логике / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. Э. А. Бернштейн, под ред. С. Л. Франка ; нов. ред. Р. А. Громова]. – М., 2011. – С. 168]. Таким чином, Гусерль проводить важливе розрізнення між символічними інтенціями, які лише покладають предмет та інтуїтивними інтенціями, у яких цей предмет "даний із першоджерел", тобто досягає самоданості у акті, який уможливлює його пізнання. Таким чином, всякому регіону предметів відповідає не тільки певний комплекс значень, а й спосіб даності, завдяки якому вони досягають первинної очевидності і який не повинен заміщатися способом даності, не властивим даному типу предметів.

Вагомим є здійснене в "Ідеях-I" розрізнення між асерторичною та аподиктичною очевидністю, які характеризують особливості самоданості індивідуальних і видових предметів. Асерторична очевидність характеризує самоданість одиничних предметів. Така очевидність завжди є

неадекватною, тобто предмет у ній постає односторонньо. Асерторична очевидність має певну градацію, "вагу", яка у процесі пізнання може ставати більшою, втім не досягаючи якоїсь граничності. Очевидність досвіду одиничних предметів завжди є відкритою до корекції. Твердження, що ґрунтуються на такій очевидності, не здатні бути загальними і необхідними, хоч можуть відігравати вагому роль у науковому пізнанні, фіксуючи, до прикладу необхідність законів природи чи закономірності психічного життя. Аподиктична очевидність, натомість, фіксує самоданість сутностей і сутнісних станів речей й характеризується як абсолютна й остаточна. Аподиктична очевидність постає як абсолютна немислимість небуття даних у ній станів речей.

У "Картезіанських медитаціях" Гусерль розмежує поняття адекватної і аподиктичної очевидності, які у "Ідеях-І" слугували як взаємозамінні [*Разеев Д. Н.* В сетях феноменологии // Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии / [пер. с нем. А. А. Анипко]. – СПб., 2004. – С. 108–113]. Адекватна очевидність тепер постає як цілковита реалізація досвідного знання про предмет, однак "залишається відкритим питання про те, чи не є вона принципово нескінченною перспективою" [*Гуссерль Э.* Картезианские медитации… – С. 28]. Перегляд теми очевидності у пізніх Гусерлевих працях пов'язаний із проблемою чуттєвого сприйняття як досвіду індивідуальних предметів, яку Гусерль прагнув включити до сфери феноменологічної рефлексії з огляду на претензію феноменології на статус не просто однієї із матеріально-ейдетичних наук, а фундаментальної науки, покликаної слугувати основою для всіх інших наукових дисциплін. У "Картезіанських медитаціях" аподиктична очевидність покликана обґрунтувати трансцендентальну чистоту феноменологічної аналізи. Відтепер Гусерль стверджує, що аподиктична очевидність досягається лише в актах рефлексії, які є актами другого порядку: якщо чуттєве сприйняття дає лише неадекватну очевидність, то рефлексія над самим актом сприйняття (попри принципову неповноту даностей сприйняття), де воно саме вже виступає як предмет, дає аподиктичну очевидність. Тут аподиктична очевидність констатується не як характеристика безпосередніх актів свідомості, а як умова трансцендентального пізнання – пізнання чистих структур свідомості взагалі.

Попри утвердження очевидності як граничного обґрунтування абсолютно достовірних положень, сама феноменологічна концепція Гусерля на різних етапах зазнавала змін, що не узгоджується із таким статусом очевидності. "Філософ, – зазначає український дослідник Є. Причепій, – від твору до твору змінює свою концепцію, апелюючи все до тієї ж очевидності… Більше того… він у різні періоди по-різному розуміє і саму очевидність" [*Причепій Є. М.* Феноменологічна теорія свідомості Е. Гусерля (критичний нарис)… – С. 44–45]. Крім того у "Кризі…" Гусерль заміть вимоги будувати філософію на підставі принципу очевидності, апелює до осмислення історичного розвитку самої філософії [Там само. – С. 45].

П. Ю. Храпко, канд. филос. наук, НУВГП, Ровно
P_YHrapko@ukr.net

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ ЗНАКА И КОММУНИКАТИВНОГО АКТА В СЕМИОТИКЕ ЖАНА БОДРИЙЯРА

Как утверждает Жан Бодрийяр, а с ним и огромное количество других социологов, политологов и философов, все мы сегодня живем в обществе потребления. При этом отличительной особенностью потребления является то, что оно "распространяется не только на вещи, но и на время, пространство, природу, на все окружение человеческой жизни, на зрительные, звуковые образы, создаваемые средствами массовой информации, на политические, культурные отношения людей и т. д." [*Самарская Е.* Жан Бодрийяр и его вселенная знаков (Послесловие) / Е. Самарская // Бодрийяр Ж. Общество потребления. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – С. 253].

Несмотря на столь широкую характеристику, в процессе потребления мы имеем дело не с самими объектами, а с их репрезентантами-знаками, точнее знаками-симулякрами. Функция знака – не только обозначать объект, но и быть выразителем счастья, различия, ценности и престижа. Этот процесс обращения, манипулирования знаками Бодрийяр сравнивает с логикой магической мысли первобытных обществ. Как и они, современные общества "живут знаками и под защитой знаков" [*Бодрийяр Ж.* Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – С. 14].

Важнейшей характеристикой знаков-симулякров есть отсутствие в них определенной "глубины смысла" определенного трансцендентного измерения. Потребляя знак в коммуникативном акте, реципиент непосредственно не включен в само послание. "Средства информации не направляют нас к миру, они дают нам потреблять знаки в качестве знаков" [*Бодрийяр Ж.* Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция ; Республика, 2006. – С. 16]. Как следствие, адресат знака не включается в познавательное отношение к миру и главной движущей силой здесь выступает поверхностное любопытство.

По нашему мнению, прояснить именно такое "пустое" функционирование знаков весьма способствует, с одной стороны, рассмотрение структуры знака-симулякра, а с другой, анализ специфики понимания Бодрийяром коммуникативного акта.

Если говорить о структуре знака-симулякра, то ее видение Бодрийяром достаточно диалектично. Определяя такой тип знака, как знак лишенный означаемого, Бодрийяр не утверждает, что тот полностью пуст, поскольку это сделало бы коммуникацию невозможной. Симулякр – "это знак, способный самостоятельно создавать и наполнять жизнью собственное означающее" [*Назарчук А.* Теория коммуникации в современной

философии / А. Назарчук. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – С. 205–206]. Такое видение знака сильно пересекается с пониманием мифа как знаковой системы у такого представителя французского структурализма и постструктурализма как Ролан Барт. Напомним, что у последнего миф понимается в качестве вторичной знаковой системы, которая своим означающим имеет, так же как у Бодрийяра, различные объекты окружающей человека среды. В процессе своего функционирования миф вытесняет первичное означаемое, заменяя его своим [*Барт Р.* Мифологии / Р. Барт. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2000. – С. 239], и таким образом выступает в роли паразитирующего знака. Такого рода характеристики существенно влияют на смысловое наполнение знака, его возможности выступать полноценным средством коммуникации.

Определенным следствием логики "пустого знака" есть специфика и характер коммуникативных актов в обществе потребления. Бодрийяр считает, что эти акты всегда имеют односторонний характер – от адресанта к адресату и не подлежат обмену. Как комментирует Александр Назарчук: "Такой тип общения однонаправлен, позволяя одному передавать сообщение, задавать код, а другому – лишь пассивно воспринимать репрессирующее воздействие" [*Назарчук А.* Теория коммуникации в современной философии / А. Назарчук. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – С. 209]. Такого типа коммуникация идеально подходит для поддержания и сохранения господствующей идеологии и социальной системы. Безусловно, также, что такие коммуникативные акты находятся практически на максимальном удалении от коммуникации диалогического типа, основные интенции которой это не только взаимопонимание, но и совместное осуществление базовых смысловых и ценностных констант.

О. В. Чаплінська, канд. філос. наук, доц., ЖДУ, Житомир
chaplinskay@ukr.net

ТІЛО У ФІЛОСОФІЇ Ж.-Л. НАНСІ

Культура споживання, вдало апробована у суспільстві ХХ ст., спровокувала водночас потребу втечі від масової свідомості, що реалізувалось завдяки посиленому інтересу до тіла. Як відомо, тілоцентризм обіймає лідерську позицію у філософії та культурі постмодернізму (знаковими є праці Р. Барта, Ж. Бодрійяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, Ж.-Л. Нансі, М. Фуко). Сучасні стратегії осмислення тіла мають множинні вектори, кожен із яких націлений не на тіло в цілому, а на певний тілесний фрагмент. За такого підходу можемо радше говорити про "плоть", "шкіру", "обличчя", "мускули", при цьому кожен із них є об'єктом певної маніпуляції: чи сексуальної, чи косметичної, чи телевізійної, чи спортивної (культуризм, бодібілдинг).

Актуальними щодо осмислення тіла є думки французького філософа Ж.-Л. Нансі. Зауважимо: "Попередники Нансі писали про машиноподібні

тіла (Декарт), про тіла експлуатованих (Маркс), про трагічні тіла (К'єркегор), про тіла, яким притаманна воля до влади (Ніцше), про тіла без органів (Арто), про бажаючі і агонізуючі тіла (Батай), нарешті, про тіла, що піддаються дисциплінарним репресіям (Фуко) чи про тіла, які уособлюють досвід соціальної приналежності (Бурдьє). Однак, у кінцевому рахунку, мова у всіх йшла зовсім не про тіло, а, відповідно, про місцезнаходження душі у живому організмі, про класове гноблення, про існування, про страждання, про трансгресію, про наглядаючу і караючу владу чи про розподіл ресурсів у суспільстві. Всі ці теми стали фігурами попереднього філософського дискурсу, якому Нансі протиставив дискурс тілесності" [*Ашкеров А. Ю.* Ж.-Л. Нанси как антрополог современности / А. Ю. Ашкеров // Человек. – 2000. – № 5. – С. 179].

Тіло є поліморфним оксюмороном: внутрішнє / зовнішнє, матерія / форма, гомо- / гетерологія, моє / ніщо… Воно є показником: тут, зовсім близько, там, достатньо далеко… Справжнє тіло, за Ж-Л. Нансі, найчастіше голодне, пригнічене, понівечене, неспокійне, але інколи танцююче, усміхнене (фактично продовжується постмодерне розуміння тіла як такого, що панікує, зникає, агонізує), "тіло" – наша оголена тривога" [Нансі Ж.-Л. Corpus / Жан-Люк Нансі – Москва: Издательство Ад Маргинем Пресс, 1999 – С. 29], бо "онтологія тіла" = вписування у буття. Існування звернене зовні (там немає адреси, немає призначення, і тим не менше (але як?) є одержувач: я, ти, ми, тіла, нарешті). Екзистенція: тіла суть існування, сам акт екзистенції, буття. Тіло – не сутність, не явище, не плоть і не значення. Тіло – бути-виписаним" [*Нансі Ж.-Л.* Corpus / Жан-Люк Нансі – М. : Издательство Ад Маргинем Пресс, 1999 – С. 43]. Для французького філософа, воно мислиться як межа думки і отримує означення corpus. Цим фактично підкреслюється, що і насьогодні тіло залишається корпусом знань, іншими словами відбувається мислення тіла, мислення посередництвом текстів, "це і є та тканина, із якої ми виткані", що "включає в себе повний корпус Великої Енциклопедії Науки, Мистецтва і Філософії Заходу" [*Нансі Ж.-Л.* Corpus / Жан-Люк Нансі. – М. : Издательство Ад Маргинем Пресс, 1999 – С. 27]. Тіло, будучи таким що потребує продовження, виявляє себе через письмо, комунікацію й інші технічні винаходи. Воно не просто стає текстом, а мозаїкою / поєднанням різних текстів, котрі здатні торкатись, перш за все це тексти А. Арто, Дж. Джойса, М. Пруста (їхні тексти відіграють роль віртуального тіла, що подорожує у просторі і часі; їхні живі тексти торкаються до читача, спонукають сприймати їхню присутність; для означення цього Ж.-Л. Нансі вводить поняття "мислити тілом", тобто робити свій власний текст тілом – корпусом відчуттів і рухів). При цьому абсолютно не потрібен процес дешифрування, більше того, він неможливий через очевидність та відсутність правил розуміння: "У тілі нема нічого, що потребувало би розшифрування, крім того, шифр тіла є саме це тіло – незашифроване і протяжне" [*Нансі Ж.-Л.* Corpus / Жан-Люк Нансі – М. : Издательство Ад Маргинем Пресс, 1999 – С. 74]. Водночас філософ застерігає, що тіло

має амбівалентну природу: "Знак-самого-себе і само-бутність знака: така подвійна формула тіла при всіх його станах і можливостях, які ми за ним визнаємо" [*Нансі Ж.-Л.* Corpus / Жан-Люк Нансі – М. : Издательство Ад Маргинем Пресс, 1999 – С. 103].

Отже, прирівнюючи тіло до нескінченного тексту, однозначне прочитання якого неможливе, Ж.-Л. Нансі продовжує розвивати ідеї Ж. Деріди і Р. Барта, опозиціонуючи М. Фуко і Ж. Бодрійяру. Для нього тіло може виступати у формі смислу, який не піддається розшифруванню, або знака, в якому втрачається смисл. Постійне утвердження єдиної моєї присутності передається фразою "це є тіло моє", з уточненням, що "моє тіло" вказує на володіння без легітимації, а не власність, оскільки не тільки я володію тілом, а і тіло володіє мною.

М. Ю. Шевченко, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Слов'янськ
mary.lucky@mail.ru

ІРОНІЯ ЯК ОСНОВНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФІЇ МОВИ РІЧАРДА РОРТІ

Філософія мови Річарда Рорті складається з ідей прагматизму, лінгвістичної філософії, філософії європейського постмодернізму. Р. Рорті робить спробу гуманітаризації філософії, однією з основних тем якої є розгляд феномену мови, спроба специфікувати її словник, збагатити філософський текст літературно-художньою образністю. Чималу роль у цьому процесі виконує іронія, що стає об'єктом дослідження. Свідченням цього є численні статті та книги, серед яких відзначимо праці Дж. Кемпбелла, Дж. Ганн, С. Кейвелл, Ш. Муфф, К. Уест, Д. Вілсон і багатьох інших. Актуальність визначає основні напрямки дослідження, які полягають у виявленні найбільш характерних гносеологічних установок у концепції Рорті, визначенні особливостей підходу до соціально-філософських проблем, розгляді запропонованої структури взаємозв'язку різних жанрів культури: науки, політики, релігії та філософії [*Rorty R.* Intellectuals in Politic // Dissent. – 1981. – С. 239–241].

Вивчення особливостей неопрагматизма Р. Рорті, які визначають його як репрезентанта класичної "американської" ментальності, стає метою. Досягненню поставленої мети слугують розв'язання таких завдань: виявити найбільш характерні, специфічні риси американської філософії Р. Рорті; проаналізувати творчість Р. Рорті в контексті теоретичних пошуків сучасних американських аналітичних філософів [Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. – 1996. – № 8. – С. 145]. Позицію Р. Рорті щодо філософії мови відображено у праці "Випадковість, іронія і солідарність", 1989 р. Для Р. Рорті випадковість контекстуально не є принципом поділу реальності на світ зовнішній і світ внутрішній. Кожна людина створює нові контексти: новий ракурс сприйняття, нова мова опису. Ось чому людина іронічно ставиться до себе самої. Філософ наголосив, що навколишній світ нічого не говорить і не підказує людям, а істина – це

продукт суб'єктивно-людських пошуків, що ніколи дзеркально не відображає об'єктивну реальність. Момент об'єктивності в істині виникає лише в процесі вербалізації, за допомогою якого стає можливим забезпечення її ролі в суспільстві. Те, що представляється істиною, завжди виражено і зафіксовано в мові, що дало можливість Р. Рорті інтерпретувати істину насамперед як властивість лінгвістичної реальності [*Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 88].

В основі стосунків між людьми лежать мови та словники, за межі яких вийти неможливо. Тож безглуздо говорити про наявність позамовної, об'єктивної реальності. Усі зв'язки між людьми можна звести до одного – мовного зв'язка, проте створення єдиної метамови або мети словника неможливо. Р. Рорті говорив про чимале значення іронії, яка дає змогу людині "переписати" свій стан чи навіть усе життя. Завдяки іронії відбувається оновлення цінностей та ідентичності індивіда. Ніби заново відтворювати себе, будучи характеристикою окремого індивіда, вона втілює творчі здібності людини, символічно стає причиною самого себе. Потенційно всі індивіди володіють здатністю до іронії, далеко не всі висловлюють цю здатність із рівною силою й оригінальністю, бо справжня іронія притаманна творчій меншості, що становить авангард людської раси. Саме представники цієї меншини створюють нові редескрипції, нові слова й нові словники [*Бенедиктова Т.* Разговор по-американски: дискурс торга в литературной традиции США / Т. Бенедиктова – М. : Новое литературное обозрение, 2003. – С. 16].

Іронія виражається в письмових публікаціях суспільного характеру, що обмежується однією лише приватною сферою. Будучи вільною творчістю, вона не лише не залежить від солідарності, але й може ставати руйнівною для неї, коли солідарність виступає як примус, бо прагне повністю приховати себе від критичної і творчої іронії, іронія може швидко ставати тоталітарною. Тому, як зазначив Р. Рорті, установлення гармонії між практикою іронії і практикою солідарності набуває важливого значення. Пафос іронії полягає не в громадських концепціях, а в акценті індивідуальної свободи і творчості, які хоч і залежать від випадкових історичних обставин. Можна високо оцінювати будь-яку творчість, але вона не має ніякого відношення до реальних людей, їх звичайного життя і спілкування, у цьому й полягає трагедія сучасного суспільства, бо більшість людей не хочуть бути переописаними, а всі їх слова і думки були прийняті серйозно. Іроніст вказав, що мова, якою говорять, є межею, що стримує людину. Тому іронізм залишається привілеєм лише невеликої групи інтелектуалів.

Мова, на думку Р. Рорті, не є універсальним посередником між людиною і світом, суб'єктом і об'єктом. Це перехід від одних мовних форм до інших, аналогічний ситуаціям створення нових інструментів, які замінюють старі. Створення нової мови є одночасно і процесом створення

нової картини реальності. Поняття "словника" у Р. Рорті полягає у значенні цілісної знаково-семантичної єдності, у яку занурена і якою оперує окрема людина, окрема соціальна група. Словник окреслює коло знайомого, звичного і згадуваного лише в рідкісних ситуаціях. Особливу роль у наших словниках відіграють метафори, які фокусують у собі нові незвичайні ідеї і значення.

Побудувати свій власний індивідуальний словник можна лише відкинувши старі авторитети. Говорячи про самовдосконалення через вільний вибір свого минулого, Р. Рорті зазначав про значущість гри у здійсненні цього процесу, яка дозволяє людині подолати нав'язливу серйозність життєвого досвіду, побачити майбутні перспективи розвитку. Особливість гри – прийняття будь-яких метафор, словників, на відміну від диктату однієї правильної думки, бо кожен може пропонувати свої сценарії, так само, як готовий із розумінням визнати пропозиції інших.

Свобода й випадковість є складовими гри, проте випадковість, але не завжди зі свободою, характеризують людське життя в цілому. Р. Рорті аж ніяк не зупинився на визнанні випадковості загального вектора історико-лінгвістичного та історико-культурного процесу.

Розгляд іронії як основної складової філософії мови Рорті призводить до висновку про те, що кожна людина має право на свою правду, бо це дозволяє їй орієнтуватися у світі. Єдина вимога, що може мати значення, – це необхідність самореалізації та творчості, які дозволяють людині бути самого собою, без огляду на помилки минулого чи вимоги сьогодення.

І. В. Шелудченко, студ., КНУТШ, Київ
sheludchenkoigor@mail.ua

ІНТЕРПЕЛЯЦІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ СУБ'ЄКТА В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ АЛЕНА БАДЬЮ

Альтюсерівські механізми інтерпеляції та академічно легітимізованої М. Фуко суб'єктивації мали та мають значний вплив на розвиток сучасного критичного філософського дискурсу. Як зазначає С. Жижек [*Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – М. : Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2014. – С. 325], три основні філософсько-політичні позиції (традиціоналізм, універсалізм та дисперсіонізм) підважені шляхом внутрішньої самокритики трьома сучасними французькими політичними філософами – Аленом Бадью, Етьєном Балібаром та Жаком Рансьєром. Всі вони сконцентровані на внутрішньому розколі розглядуваних позицій, але Ален Бадью при цьому є "антикомунітарним комунітаристом", Е. Балібар – "антигабермасівським габермасівцем", а Ж. Рансьєр – "антиліотарівським ліотарівцем" [*Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – М. : Издательский дом "Дело" РАНХиГС, 2014. – С. 326].

Звичайно, Ж. Рансьєр та Е. Балібар мають опосередковане відношення до дослідження суб'єктивації. В даному випадку в контексті становлення суб'єкта винятковою є позиція Алена Бадью, оскільки досуб'єктивний стан (Альтюсерівський "індивід"), транс-ідеологічна та міжкультурна комунікація у Л. Альтюсера виступають недослідженою, відкритою та актуалізованою проблемою сучасного дискурсу, яка досить комплексно розв'язується саме за допомогою категорій "події" та "буття".

Широкий конфігуративний апарат А. Бадью, математичні методи дослідження та еволюційний характер досліджень значно ускладнюють розуміння його концепції. Так, А. Бадью вважав, що сучасна конфігурація філософського дискурсу повинна знайти опору в трьох ключових поняттях – буття, істина та суб'єкт, які функціонують завдяки чотирьом абсолютним умовам філософії – це наука, мистецтво, політика та любов. Перелічені умови – родові процедури, які здатні породжувати істини. Відсутність однієї з них веде до розсіювання інших. Звичайний стан речей, який виключає істину – це ситуація. Саме ж тлумачення і розуміння істини породжене подією, яка відбувається в ситуації і цією практичністю істини А. Бадью наслідує Ж. П. Сартра. Саме подія обумовлює появу суб'єкта, який засвоює та трансформує істину завдяки процесу суб'єктивації як нерозривності теорії та практики: "Істинна суб'єктивація матеріально проявляється як публічна декларація події під своїм власним іменем…" [*Бадью А.* Манифест философии. – СПб., 2003. – С. 47]. Декларація (яка забезпечує відкритість та доступність істини) та суб'єкт є пост-подієвими, тобто сама доступність істини вказує на її універсальність, гнучкість та поліваріативність.

Спираючись на Ж. Лакана, А. Бадью наголошував на окремішності істини від суб'єкта, але разом з цим суб'єкт є активним учасником процедури, яка приводить до істини. Процес суб'єктивації є ніщо інше, як персональна ангажованість істиною, яка є закритою для суб'єкта і що важливо, суб'єкт розділяє спільність події з іншими, що й підтверджує універсальність істини.

Таким чином, проблемні аспекти формування суб'єкта в теорії інтерпеляції Л. Альтюсера значною мірою вирішуються Аленом Бадью: замість ефемерного досуб'єктного індивіда А. Бадью пропонує події, які є незалежними від суб'єкта і суб'єкт отримує самі ознаки суб'єктності шляхом зростаючої персональної ангажованості істиною. Як приклад, можна навести дослідження національної ідентичності [*Габермас Ю.* Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства : зб. ст. / під ред. Варта ван Стінбергена. – К., 2005. – С. 52] Ю. Габермасом, акцентувавши увагу на змісті терміну "нація" в історичному контексті: 1) Рим – "плем'я"; 2) Середньовіччя – "професійна / мовна спільнота"; 3) Новий час – "носій суверенітету"; 4) XVIII ст. – "родова спільнота / нація-держава". Термінологічне конструювання відповідає, по перше, "ситуації". Тобто, у першому і другому випаду "нацією" іменувалися племена та певний суспільний кластер відповідно. У третьому і четвертому – "нація" виступає вже як певний по-

літичний конструкт. В історичній площині("ситуації"), "суб'єкт" (Давньоримська еліта, ремісники, аристократія Нового часу і т. д.) легітимує в суспільстві шляхом практичної діяльності концепт "нації", що вважається на певному етапі "істиною". Велика французька революція, з розумінням "нації" як єдності народу та держави породила першу "націоналістичну" диктатуру (Наполеону Бонапарту належать слова "нація – це я"). Інтерпеляція завжди є полем комунікативних практичних дій "суб'єкта"; виникнення націй – це результат виникнення ідеології.

Відсутність іменування, принципова безіменність нерозрізненного є знаком родового або універсального; А. Бадью говорить про нерозрізнене як тип буття всякої істини, яка тільки і конституює суб'єкт [*Бадью А.* Манифест философии. – СПб., 2003. – С. 43]. Транс-ідеологічна та міжкультурна комунікація в цілому тлумачиться також як практична сфера виробництва істин; теоретичний дискурс А. Бадью як опонента постмарксизму, цілком корелюється з формулою доструктуралістської Франкфуртської школи "Техніка=панування".

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, доц., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
Shkill@bk/ru

СОЦІОЛОГІЧНИЙ НІГІЛІЗМ ЕМІЛЯ ДЮРКГЕЙМА: ВТЕЧА ВІД ЖИТТЯ

Що людину спонукає переривати своє життя? Від чого вона тікає? Чого вона боїться – свого майбутнього? Чи свого минулого? Філософія завжди виконувала своє головне завдання – ставити запитання, вчити мислити, міркувати, зупинятися хоча б на мить і задумуватися про найголовніше. Життя людини повинно бути найголовнішим об'єктом міркувань. Людину ніхто не запитує про те, чи хотіла вона народитися, але питання про закінчення свого життя, людина, іноді бере на себе сміливість вирішувати сама. Проблемою самогубства займалось і продовжує займатись дуже багато філософів, але ця проблема не втрачає своєї актуальності, оскільки, нажаль, кожне суспільство в певні складні історичні періоди має схильність до самогубства.

Найбільш грунтовне дослідженя присвячене такій актуальній проблемі як самогубство ми знаходимо у відомого французького соціолога та філософа Еміля Дюркгейма.

Самогубство завжди засуджувалось і суспільством, і, зокрема, релігією як найбільший гріх.

Дюркгейм міркував над різними причинами самогубства, і прийшов до висновку, що головними причинами є не психологічні, а саме соціальні фактори.

Основною причиною самогубства Е. Дюркгейм вважає саме самотність. Але причини самотності, на думку філософа, носять не індивідуальний, а соціальний характер. Саме за цей такий односторонній і категоричний висновок і критикували філософа.

Суспільство, для якого окремий індивід перетворюється на ніщо, також знецінюється в очах індивіда, індивід в ньому розчаровується. Конкретній людині, насамперед, необхідна взаємна любов, в тому числі і від суспільства, від країни, від друзів і т. д. Однак, якщо індивід відчуває навколо себе вакуум, це породжує думки про безвихідь, про неможливість отримати у відповідь любов суспільства, і, як, наслідок, людина поринає у безнадійність, розпач, зневіру. Згодом у людини з'являється відчуття втрати сенсу життя, і, як, наслідок, її починають охоплювати своїм розпачем думки про самогубство

Загалом Дюркгейм робить висновок, що навіть соціологічні опитування, говорять самі за себе, а саме: незважаючи на те, що чоловіча стать вважається сильнішою, статистика показує, що відсоток самогубств серед чоловіків зустрічається набагато частіше, ніж серед жінок. І автор намагається з'ясувати у чому тут справа, з чим це пов'язано. Е. Дюркгейм пов'язує це із різною потребою у соціальній реалізації, і приходить до висновку, що суспільство для жінки менш важливе і необхідне, ніж для чоловіка. Що ж стосується чоловічої самотності, то тут Дюркгейм приходить до таких висновків: "чоловік нашого часу відчуває себе притиснутим релігійною традицією, по-мірі свого розвитку думка його, воля та енергія виступають з ієрархічних рамок; але на їхньому місці мають бути інші; як соціальна істота більш складного типу, він лише тоді зберігає рівновагу, коли поза собою знаходить багато точок опору; і оскільки моральна стійкість його залежить від багатьох зовнішніх умов, то внаслідок цього вона легше й порушується" [*Дюркгейм Э.* Самоубийство: Социологический этюд / Эмиль Дюркгейм ; пер, с фр. с сокр. под ред. В. А. Базарова. – М. : Мысль, 1994. – С. 201]. Тобто чоловіки, на думку мислителя, більш залежні від соціального визнання і в цьому полягає основний мотив їхнього прагнення до самореалізації.

Те, що самотність носить саме соціальний характер, і як загрозу самогубства являє собою найсильніший мотив, Дюркгейма знову ж таки переконує в цьому соціологічна статистика, яка говорить про те, що неодружені люди набагато рідше закінчують життя самогубством, ніж одружені., мислитель тут показує, що людину більше пригнічує та штовхає до самогубства саме самотність людини у соціумі, відчуття непотрібності суспільству, ніж індивідуальні причини самотності, як, наприклад, відсутність сім'ї.

Отже, методологія дослідження такого складного і страшного явища як самогубство у Еміля Дюркгейма ґрунтується в основному на соціальній статистиці. На думку мислителя, пояснити розходження в кількості самогубств в різних країнах і в різні періоди здатна лише соціологія. Простежуючи зв'язок самогубств із приналежністю до певних соціальних груп, Дюркгейм встановлює залежність числа самогубств від ступеня ціннісно-нормативної інтеграції суспільства чи певної соціальної групи. Автор не погоджується з попередніми дослідниками, які вважали, що самогубство носить глибоко інтимний та індивідуальний характер і що

його можна пояснити не соціальними, а індивідуальними факторами: психічними, психопатологічними, кліматичними, сезонними і т. п. Дюркгейм приходить до висновку, що особистісних психологічних причин стати на шлях самогубства безліч майже у кожної людини – це і нереалізованість у кар'єрі, і нещасна любов, і відсутність матеріальних статків, сім'ї, коханої людини, дітей і т. д. Майже кожна людина зустрічається з подібними проблемами, але не всі вдаються до такого страшного кроку як самогубство, інакше ми всі повільно таким чином зникли б з планети. Звідси Дюркгейм приходить до висновку, що причина самогубства є набагато ширшою та масштабнішою. І основний висновок до якого приходить автор, це те, що сприятливим ґрунтом для самогубства як соціального явища є зростання самотності та відчуження особистості, розрив соціальних зв'язків – релігійних, сімейних, політичних, дружніх і т. п.; втрата соціальної солідарності і підтримки, що, в свою чергу, є результатом загальної невлаштованості суспільства (емоційна і матеріальна скрута, бідність, безробіття, бездуховність, дезорганізація, кризи). Внутрішні, індивідуальні психологічні фактори самогубства є другорядними, і виступають лише в ролі таких, які лише додатково, але остаточно допомогли вплинути на людину, щоб вона дійшла до самогубства.

А. С. Шпильова, асп., НТУУ "КПІ", Київ
nas.cudrina@yandex.ru

ПОНЯТТЯ ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХХ ст.

До ХХ ст. мова як соціокультурний феномен розглядалася у лінгвістиці, логіці, культурології та інших науках. Незважаючи на це, її роль як засобу дослідження філософських проблем вивчалася лише фрагментарно. Лише на початку ХХ ст. з появою багатьох напрямків некласичної філософії ситуація кардинально змінилася. Зокрема, однією з рис, характерною як для аналітичної філософії, так і для інших філософських напрямків ХХ ст. (феноменології, герменевтики, фундаментальної онтології, лінгвістичної філософії тощо), можна назвати лінгвістичний поворот – ситуацію кардинальної зміни філософської парадигми, прагнення до звільнення філософії від метафізики. Через лінгвістичний поворот головним засобом дослідження та вирішення філософських проблем стає мова – мова науки або буденна, звичайна мова.

Лінгвістичний поворот – це не випадкове для сучасної філософії явище. Передумовами його виникнення можна назвати оформлення лінгвістики як самостійної науки, зміну парадигми філософствування з класичної на некласичну, спроби усунення метафізики з філософії тощо.

Хоча поняття лінгвістичного повороту зустрічається у сучасному науковому дискурсі надзвичайно часто, його єдиного визначення не існує. Вперше його вжив Г. Бергман у 1964 р., обгрунтував та розширив його

значення Р. Рорті у 1967 році у праці "The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method". З того часу поняття лінгвістичного повороту визначається по-різному: від більш загальних дефініцій, наприклад "зміна характеру та стилю філософських досліджень, що відбулася з початку XX ст. та характеризується підвищеним інтересом до мови" [*Касавин И. Т.* Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронний ресурс]. – М. : Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009. – 1248 с. – Режим доступу : http://enc-dic.com/enc_epist/Lingvisticheski-povorot-277] до більш конкретних, наприклад "поворот від наївно-реалістичного уявлення про те, що філософія може досліджувати світ у його субстанціалістському та ессенціалістському сенсі, до дослідження того, як ми говоримо про світ і як розмірковуємо щодо самого розмірковування" [*Джохадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М. : Едиториал УРСС, 2001. – 256 с.] або "погляд, згідно з яким філософські проблеми можуть бути вирішені або шляхом реформування теперішньої мови (мови науки), або шляхом його більш адекватного розуміння, усунення з нього плутанини [*Лебедев М. В.* Аналитическая философия : учебное пособие [Электронний ресурс] / А. Л. Блинов, В. А. Ладов, М. В. Лебедев, Н. И. Петякшева, В. А. Суровцев, А. З. Черняк, Я. В. Шрамко ; под ред. М. В. Лебедева. – М., 2006. – Режим доступу : http://www.telenir.net/filosofija/analiticheskaja_filosofija].

Незважаючи на те, що кожне з цих визначень характеризує лінгвістичний поворот у різних аспектах, можна виділити їх деякі спільні риси. По-перше, всі дослідники відзначають певний факт зміни (інакше кажучи, повороту): філософської парадигми, способу, стилю, методу філософствування. По-друге, філософи акцентують увагу на використані мови не як предмету філософствування, а як інструменту аналізу філософських проблем.

К. В. Пряженцева зауважує, що основними рисами лінгвістичного повороту є "зміна філософської інтерпретації феномену мови, розширення поняття "текст", акцент на прагматичному рівні мовних систем, трансформація питання про співвідношення "мова – онтологія", бачення майбутнього в філософії в дослідженні світу як тексту (дискурсу)" [*Пряженцева К. В.* Лінгвістичний поворот в філософії та його вплив на філософію науки : автореф. дис. … канд. філос. наук : 09.00.09 – філософія науки [Електронний ресурс]. – К., 2000. – Режим доступу : http://avtoreferat.net/content/view/7086/32].

У своєму розвитку лінгвістичний поворот пройшов два періоди. Перший період (20-ті роки XX ст.) включає творчість Гуссерля, раннього Вітгенштейна, Хайдеггера, які уявляли буденну, звичайну мову як неістинну, хибну та заплутану. Їй протиставлялася ідеальна мова науки, упорядкована за законами логіки. У другий період (40–50 роки XX ст.) представники таких філософських напрямів, як герменевтика, структуралізм та лінгвістична філософія взяли за мету дослідження та опис буденної мови, яка вважалася ключем до вирішення філософських проблем.

Лінгвістичний поворот – складне явище, сутність якого полягає в зміні філософської парадигми з класичної – метафізичної на некласичну – лінгвістично-аналітичну. При цьому відбувається перегляд всієї класичної філософії, критикується поняття суб'єкта, підкреслюється важлива роль мови як єдиного достовірного інструменту пізнання світу тощо.

На думку дослідників, основними рисами лінгвістичного повороту є: зміна підходу до гносеологічної та психологічної проблематики через дослідження мови, акцент на пошуку сенсу та значення мовних виразів, переосмислення ролі мови у філософії, прагнення розглядати мову не лише як сутність, а і як діяльність, використання аналізу мови як способу вирішення філософських проблем.

Вплив лінгвістичного повороту на філософію можна розглядати у двох аспектах: у більш широкому він вплинув на всю парадигму філософствування з початку XX ст. і до сьогодення, у більш вузькому – поклав початок аналітичній філософії як такій, що головним принципом має використання аналізу мови як єдиного достовірного інструменту для вирішення філософських проблем.

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

АВТОРИТЕТ І ВЛАДА У ВЧЕННІ АБУ ХАМІДА АЛЬ-ГАЗАЛІ

Абу Хамід аль-Газалі свої соціально-політичні погляди виклав в працях з політичної теорії та практики "Аль-Іктісад фі-ль-'ітікад" ("Поміркованість в догмах", الاقتصاد في الاعتقاد) і "Фада'їх аль-батинійа ва-фада'їль аль-Мустазхірія" ("Ганьба батинітів"), частина його політичного вчення була розгорнута і в "Іхйа' 'улум ад-дін" ("Відродження наук про релігію", إحياء علوم الدين), продовжуючи розвиток політичної доктрини аль-Джувейні.

Основна праця мислителя "Іхйа'" зазнала відчутного впливу боротьби за сельджуцький престол, захоплення хрестоносцями Сирії, посилення діяльності ісмаїлітів, котрі не однократно здійснювали замах на султана Баркіярука. Формальне двовладдя в Аббасидському халіфаті, існування двох центрів – релігійного на чолі з халіфом та світського на чолі з султаном, подвійне становище улемів та факіхів, зовнішня загроза посилення воєнно-бюрократичного апарату та розкладання центру духовної влади і улемів, на думку аль-Газалі, могли бути впорядковані лише за рахунок концентрації влади в руках сельджуцьких султанів. В "Іхйа'" зустрічаємо критику правителів та улемів, думки про наявність зовнішньої чистоти за відсутності внутрішньої, про заборонене, що стало нормативним, законним. Автор пише про те, що найкращим проявом ісламу є щира віра. فقيل: أيّ الأعمال أفضَلُ فقال: ((الإسلام)) فقيل: أي الإسلام أفضَلُ؟ فقال: ((الإيمان)))) [Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси ; пер. с араб. книги "Ихйа' 'улум ад-дин". – Махачкала : Нуруль иршад, 2011. – 360 с.]. Беручи активну участь в державних справах під керівництвом Нізам аль-Мулька, аль-Газалі був впевнений, що майбутнє мусульманської держави пов'язано з султанатом. Ситуація вимагала перегляду обставин та нового тлумачення співвідношення понять авторитету та влади. Абу Хамід інакше підійшов до розгляду поняття природи ісламської держави, ніж його попередники, стверджуючи, що релігія і влада – близнюки. Його концепція халіфа передбачає єдине, але не цілісне релігійно-політичне об'єднання.

Безпосереднім джерелом авторитету в ісламі загалом і в його політичній доктрині є шаріат. Враховуючи, що в ісламі не визнається релігійна ієрархія, предмет дослідження улемів виходив за межі релігійної догматики та юридичних проблем. Факіхи як мусульманські юристи-теоретики загалом були обмежені імператорською владою в межах фікха, однак багато факіхів були одночасно і улемами. Враховуючи значення релігії в халіфаті, улеми як авторитети релігійного знання відігравали ключову

роль як в духовному, так і в політичному житті держави. Улеми як релігійне об'єднання, котре виносило іджму, теоретично відігравали визначальну роль у визначенні того, кому буде належати влада. Четверте джерело шаріату іджма наділяла їх діяльність божественним авторитетом. Попередня політична доктрина ісламу, котра виходила з ідеї імаму як світського, так і релігійного правителя не ставила питання про природу влади. У аль-Газалі мова йде вже не про тотожність релігійного і світського в мусульманській державі, а про союз релігії і влади, і поняття "єдина мусульманська держава" набуває більш широкого значення.

З іншого боку, Абу Хамід Мухаммед аль-Газалі звертає увагу на питання щодо природи держави, тобто до тієї ж проблеми авторитету і влади, але в іншому ракурсі. В догматиці ісламу це співвідношення халіфату та шаріату. З моменту правління Омейядів і в ранній період Аббасидів халіф скоріше був представником влади, ніж авторитету. В більш пізні роки Аббасидів імаму вже складно було претендувати на владу, але він залишався головним носієм авторитету. Політична теорія халіфату вже ґрунтувалася на історичних прецедентах, ніж на шаріаті, тоді як першопочаткова сунітська доктрина виходила зі строгого слідування халіфом норм шаріату. Авторитет халіфа пов'язувався з ідеєю слідування шаріату, тому що імам розглядався як замісник пророка.

Необхідно відмітити, що в період посилення влади султанів факіхи основну увагу зосереджували на питаннях якості, функціях і обов'язках халіфа. Питання про сутність халіфату не розглядалося, халіфат вважався як дещо дане. Звідси, обговорення питання влади і авторитету халіфа не пов'язувалося з проблемою природи авторитету самого інституту імамату. Аль-Мавардi та аль-Бакіллані, аль-Багдаді та аль-Джувейні розглядали інститут халіфату як провідника божественного закону. Поставала парадоксальна ситуація, коли законність влади та держави ґрунтувалася на формальному релігійному авторитеті халіфа, а в дійсності реальну владу мали султани. Відмінність своєї позиції аль-Газалі приховує за визнаними термінами сунітської теорії. Тому не дивно, що в "Аль-Іктісад" він природу і мету мусульманської держави розглядає в класичному сунітському дусі. В "Фадаʼіх аль-батинійа" його позиція здається значно пом'якшеною політичним реалізмом і тільки в "Іхйа 'улум ад-дін" він відверто наголошує на визнанні законності влади сельджуцького султана, намагаючись зберегти інститут халіфату як символ єдності мусульманського суспільства. Мислитель намагається відсторонити філософів від обговорення питання про природу імамату. Він стверджує, що дане обговорення входить в компетенцію не розуму, а шаріату. Таким чином, імамат є предметом фікха, а не практичних чи теоретичних наук. В "Макасид аль-фалясіфа" вчений пише про те, що політика як головна з практичних наук має своєю метою благополуччя людини в цьому світі і підготовку до потустороннього на основі права. Крім того, така точка зору була направлена проти мутазилітів, що апелювали до необхідного характеру халіфа-

ту на основі розумі, та проти ісмаілітів, що претендували на законний характер Фатимідської держави в Єгипті.

Авторитет держави у аль-Газалі пов'язується з волею пророка, котра є основою іджми і має на меті встановлення релігії ісламу. Отож, держава має захищати іслам та ісламський спосіб життя. Саме іджма наділяє інститут халіфату авторитетом. Релігійний авторитет держави має бути забезпечений світською владою, так як релігійний порядок можливий лише через "порядок світу". Тому імам замінюється султаном, що значить "авторитет і влада султана", а не авторитет на основі сили. "Релігія і влада – близнюки", тому можна сказати, "релігія є основа, а султан є її страж".

А. А. Білоус, студ., НаУКМА, Київ
anna9white@gmail.com

ВНЕСОК ШКОЛИ МОЇСТІВ У РОЗВИТОК МИСТЕЦТВА ДИСКУСІЇ В КИТАЇ

Питання китайської філософії до сих пір породжують багато суперечок, зокрема в контексті особливого статусу самої китайської філософії, що спричиняє утворення різних точок зору як серед Західних філософів, так і поміж китайських фахівців. Одним з наріжних каменів дискусії часто виявляється питання тлумачення термінів та граматичних конструкцій, які з одного боку не дозволяють розглядати китайську філософію виключно у межах вже усталеного філософського словника, а з іншого – знайти більш-менш точний переклад. Однак, проблема неоднозначності висловлювань та пов'язаних з цим питань істинності та хиби цікавила ще представників класичної китайської філософії, серед яких вагомих успіхів у цій сфері здобула школа послідовників Мо-цзи (V–IV ст. до н. е.).

Однією з цілей філософської діяльності моїстів був пошук та затвердження чітких критеріїв проведення дискусії та стандартів оцінювання доктринального вчення. Корені зацікавленості школи в мовній проблематиці можна знайти в протистоянні з конфуціанством, зокрема в сфері етичних та політичних питань. Таке протистояння мало на меті знайти принципи управління та вчинення, відповідні до реальної дійсності, на відміну від покірності перед долею та ритуалом. Серед іншого, важливе значення для Мо-цзи набула проблема правильності мовлення, яка в пізніх моїстів знайшла розвиток у логічному вченні про імена та дійсність.

Вчення Мо-цзи про три норми (сань фа) винесення суджень стосовно певної філософської або політичної теорії вимагає перевірки відносно таких рівнів: вкоріненості, витоків та застосування. Перший пункт означає співвіднесення коренів теорії з авторитетними джерелами минулого, другий – відповідність реальній людській дійсності, а третій – можливість отримання позитивних результатів від застосування доктрини в досвіді. Таким чином, будь-яка теорія має дати чітку відповідь на

три питання: 1) що складає її основу? 2) що забезпечує її підтвердження? 3) яким чином відбувається її втілення?

Пізні моїсти позбавили дискусію про правильність мовлення етично-політичного характеру та поставили собі завданням знайти універсальні правила для будь-яких типів висловлювання. Китайський термін "б'єнь", який поєднував одночасно три значення: "диспут", "розрізнення" та "впорядкування", мав на меті проілюструвати таку розумову діяльність, яка б могла одночасно розвіяти сумніви та зорієнтувати судження відносно пар протилежних понять.

Одним із важливих здобутків школи моїстів є оформлення чіткого термінологічного апарату, значна частина якого застосовується та роз'яснюється в главі "Другорядні приклади". Низка парних понять як-от "тотожне-відмінне", "хаотичне-впорядковане", "корисне-шкідливе", "ім'я-сутність" підпорядковуються головному розрізненню на "це" та "не-це", яке і встановлює правила визначення суджень як істинних або хибних.

Окрім того, розрізняються три можливих способи опису дійсності: імена – для вираження сутності речей; висловлювання – для вираження думок; та прояснення – для вираження причин.

Діалектика в її значенні мистецтва суперечки у моїстів опирається на 7 методів: судження про часткове, судження можливості, наслідування, порівняння, паралельні судження, посилання та подібність. Сама суперечка може розглядатися лише в контексті двох протилежних думок, вирішення на користь однієї з яких визначає факти дійсності. Таким чином, одне з протилежних суджень виявляється істинним, а інше – хибним, що відповідає таким принципам класичної логіки, як закон протиріччя, та закон виключеного третього.

Вчення моїстів про природу дискусії розрізняє кілька можливих мовних протистоянь, які можуть бути класифіковані як "суперечка", проте лише одне з них відповідає цьому терміну у його строгому значенні. Суттєвим для моїстів є саме зіткнення альтернатив A та ¬A, на відміну від протиставлення об'єктів подібних та належних до одного роду (A та A) або об'єктів належних до різних несумірних родів (¬A та ¬A).

Послідовники Мо-цзи вважають річ необмеженою, а відповідно невпорядкованою, якщо вона не може бути визначеною певним ім'ям: за аналогією або власним. Два різних імені можуть стосуватися одного об'єкта, проте два різні об'єкти не можуть називатися одним і тим самим ім'ям – цей принцип є одним з визначальних для протиставлення тотожного та відмінного.

Хоча історики філософії часто визначають логічне вчення моїстів як таке, що спрямоване не на визначення істинності як відповідності імен фактам [*Рыков С. Ю.* Некоторые особенности моистской логики // История философии. – 2013. – № 18. – С. 125], а на виявлення практичної застосовності мовних конструктів, ця школа вирізнилася з-поміж інших представників китайської філософії, запропонувавши реальні критерії та норми для оцінки мовлення. Важливо, що розрізнення протилежних су-

джень (А та ¬А) для послідовників Мо-цзи слугувало не тільки як протистояння альтернатив, яке могло призвести до хибних висновків, проте і як фундамент для повноцінного пізнання речей.

Аналіз філософії моїстів, зокрема її частини, присвяченої питанням мови, дозволяє знаходити містки між китайською філософією та класичною Західною логікою. Принципи правильного використання мови, хоча і перетинаються у текстах школи з практичними проблемами, складають об'єкт філософського зацікавлення, зокрема, в контексті полеміки з іншими філософськими школами Китаю. Окрім того, звернення до термінологічного апарату та теорії суперечки моїстів сприяє появі нових поглядів на китайську філософію, як зсередини, так і ззовні.

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

АКТУАЛЬНІСТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛОГІКО-ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ СПЕЦИФІКИ КИТАЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Унаочнена, в контексті відмови від європоцентристської монолінійності, проблема категоріального інструментарію аналізу східних філософій, спонукає нас віднайти метапарадигмальні значення понять: релігія, філософія, логіка, міфологія тощо. Безперечно актуальним є питання коректності інтерпретації китайської духовної традиції, як такої, що містить історію філософської думки, історію логіки чи історію науки.

Одним з найбільш поширених, аргументів на користь заперечення перспективності намагань віднайти в історії східних культур історію філософської думки, є нерозривність раціональної та ірраціональної складових в творчості невестернізованих мислителів Індії, Китаю, Тибету тощо. Історія духовних східних духовних традицій – предмет дослідження, що руйнує стандарти європоцентристської інтерпретації. В них ми не знаходимо поступальної диференціації науки та релігії, філософії та міфології. Виокремлення філософської складової та намагання її аналізу без одночасного осягнення решти ірраціональних смислів, на жаль, є редукцією предмету дослідження з істотним його спотворенням.

Виправданим маємо визнати міждисциплінарний підхід в сходознавчих студіях, який активно застосовують, зокрема, компаративісти. Певна річ, що історик філософії має залучати методологічний інструментарій логіки, культурології, естетики, етики і психології, літературознавства і філології. Однак найбільш складним і важливим для нашої роботи є з'ясування саме історико-філософських принципів та підходів, що матимуть максимально високий рівень ефективності в дослідженні духовних традицій Сходу.

Найперша спокуса, з якою зустрічаємось ми у справі дослідження філософських вчень східних філософських культур, – здійснення порівняльного аналізу з метою виявлення спільного та відмінного в творчості

східних та західних мислителів. На перших етапах становлення сходознавчих філософських студій саме схожість з західними зразками, видавалась підставою ствердження філософічності предмету цих досліджень. В Україні філософська компаративістика не відіграє домінантної ролі в сходознавчому дискурсі, однак ми все одно потребуємо ретельного аналізу методологічного доробку компаративістів та визначення перспектив його застосування. Успіхи порівняльного підходу в багатьох царинах наукового знання (лінгвістиці, літературознавстві, правознавстві, релігієзнавстві), спонукає нас до уважності в оцінці перспектив філософської компаративістики.

В даному контексті перед нами постає дві вагомі проблеми. Перша – в порівняльному аналізі "еталонною" основою постає сформована в західно-європейському науковому дискурсі смислова основа. Друга – філософська компаративістика має дотримуватись принципу історизму, згідно якого кожне філософське першоджерело належить розглядати виключно з урахуванням унікальної (конкретно-історичної) специфіки часу та умов його створення. В процесі визначення теми та предмету компаративістського дослідження, незалежно від міри їх конкретності або загальності, науковець має визнавати, що по-суті він матиме справу з двома, або більше історіями.

Ключовим завданням філософської компаративістики є знаходження такого аксіоматичного знаменника загальнолюдської раціональності, що не втрачав би виправданої актуальності в кожній з історичних епох та історичних ліній розгортання філософської думки різних культур. Йдеться про актуалізацію питання про пошук мета-мета-парадигми загальнолюдського рівня, котра б стала основою порівняння і співставлення філософських розмислів представників генетично не пов'язних духовних традицій. В цілому маємо визнати перспективність синтезу методологічного потенціалу парадигмального підходу та філософської компаративістики.

Якщо, дослідження доробку індійських мислителів в царині логіки не викликають заперечень, щодо їх предметності, то спроби реконструкції розвитку цієї галузі знання в китайській філософській культурі викликають чимало питань. Тематика пошуку ознак розвитку автентичної і оригінальної логіки в історії китайської культури, привернула увагу багатьох дослідників. Традиційно вважають, що першими це питання актуалізували: Янь Фу, котрий стверджував наявність в І цзін методу дедукції, та Ху Ши, котрий проголосив існування "конфуціанської логіки". Також увагу дослідників, в цей період, привертав доробок пізніх моїстів. Слід визнати вагомість внеску польського науковця Хмєлєвського Я., представленого нам в роботі "Language and logic in ancient China: collected papers on the Chinese language and logic", в історію розвитку даної проблематики. Наступною важливою подією став твір Харбсмейера К. "Language and Logic" виданий у поєднанні з книгою Нідема Дж. "Science and Civilisation in China", в якому автор окреслив вразливість інтерпретації розмислів китайських мислителів категоріями європейської логіки. Де-

далі більш поширеними стають настанови визначати "Мо цзи" єдиним джерелом дослідження китайської протологіки, залишаючи І цзін джерелом нумерології. Аргументованою сьогодні є думка, що в давньокитайській філософії не було цілком тотожних західним логічним вчень та епістемології. З певними відмінностями, але подібно в цілому, означеної позиції притримувались: Фен Юлань, Хансен Ч., Грем А., Нідем Дж., Кобзєв А., Риков С. Однак термін логіка в контексті дослідження китайської філософії не втратив своєї актуальності. Так зокрема, цей підхід ми знаходимо в роботах Зонгюан Суна "Meta-Research in Chinese Logic" та Веймін Суна "Chinese Logic and the Absence of Theoretical Sciences in Ancient China" та докторській дисертації Крушинського А. "Логіка давнього Китаю" і роботах Донца А.

Відкритим для сучасного наукового товариства є питання, коректності розкриття своєрідності китайської логіко-епістемологічної думки або теорії пізнання за допомогою сучасного логічного інструментарію, та пояснення причин такої специфіки.

О. О. Гордієнко, студ., КНУТШ, Київ
Aleks_sandrochka@mail.ru

ПРИНЦИП "ЧЖЕН МІН" В ФІЛОСОФІЇ КОНФУЦІАНСТВА

Вивчаючи філософську спадщину Сходу, зокрема, філософії Стародавнього Китаю, кожен дослідник намічає для себе особливу стежку, серед колоритного поля вибору проблематик. Усе залежить від його зацікавленості та професійної спрямованості. Він прокладає свої крокибачення, поряд із тими, що ведуть за собою до істинного розуміння у цій галузі, та, можливо, вони будуть першими, зовсім новим, для кола попередників. Обрана нами проблематика концепції "чжен мін", на жаль, а то й на щастя, не є новизною серед філософських досліджень Китаю. А тому, нам легше надбудовувати свої бачення, аналогії та розуміння.

Як відомо, засновником та основним представником конфуціанства був Конфуцій, який відкинув примус та насилля, натомість, запропонувавши етико-моральну систему розвитку суспільства та держави. Адже, важливо спочатку виправити людей, очистити їх, повернути до норм поведінки, а все інше, і держава в тому числі, поступово самі досягнуть рівноваги, спокою та ладу. Тому, важливу роль відіграє концепція "чжен мін" ("виправлення імен"), яка корениться у досягненні благоустрою. За Кун-Цзи, ця концепція – перший принцип правління. У вузькому розумінні – це означає відповідність поведінки мовним кодами, таким як "Лі". У широкому сенсі – передбачає, що людина повинна виконувати роль, покладену на неї ім'ям (яке вказує на статус). Це, так би мовити, імператив, що стверджує необхідність правильно вибудовувати поняття заради того, щоб за допомогою них самовдосконалюватися та правити державою. Як справедливо відмітив Биков Ф. С.: "… в толковании Конфу-

ция принцип исправления имен выступал как необходимое условие осуществления этико-политических положений его учения" [*Быков Ф. С.* Зарождние общественно-политической и философской мысли в Китае. – М. : Наука, 1966]. Ідея "виправлення" виникла у зв'язку з тим, що Конфуцій вважав, що імена та дії почали змінюватися – це призвело до глобальних спотворень. Зокрема, влада поступово стала переходити від того, хто повинен нею володіти (це, насамперед, імператор), до менш значних прошарків та індивідів суспільства. Якщо, взагалі доречно говорити про індивідуальність, на цей момент розвитку філософської думки та етико-політичного масиву, що склав фундамент надбудови подальшої сили державного правління. З одного боку, зміст соціальних ролей змінювався при збереженні колишніх найменувань (зокрема, втрачала вплив спадкова знать), з іншого – ці найменування (титули і звання) присвоювалися тими, хто не міг претендувати на них, з точки зору традиційних етико-ритуальних норм. Влада перейшла від імператора до знаті, від знаті до міністрів, а від міністрів до їх чиновників. У кінцевому підсумку, це призвело до занепаду імперії.

Конфуцій вбачав вирішення такої проблеми у виправленні імен. Це має два основних аспекти: по-перше, "імена", які носять люди, займаючи певні посади та маючи певний соціальний статус чи роль (міністр, хлібороб, батько, син) та їхня реальна поведінка повинні збігатися; по-друге, слова і діяння повинні відповідати один одному. Учитель був переконаний, що тільки "моральний закон" здатний змусити народ коритися державним указам. Така ідея лягла в основу його доктрини "виправлення імен" (чжен мін), яка висувала вимогу відповідності дійсної поведінки та соціального становища людини її етико-ритуальному статусу. Необхідність дотримання цієї вимоги він пояснював наступним чином: "Когда имена неправильные, суждения неподходящие, когда суждения неподходящие, дела не выполняются" [Лунь-юй. 13.2]. Тільки у разі відповідності реального стану соціальному статусу, можна домогтися, аби люди виконували свої обов'язки, які передбачає їхнє "Лі". І головна мета та істинна суть цієї доктрини полягала саме у тому, щоб встановити тісний зв'язок між соціальним статусом і відповідними йому етико-ритуальними нормами. При цьому, пріоритетне місце відводилося моральним нормам, і завдання полягало у наданні їм обов'язкового характеру. Тому, у ситуації дестабілізації суспільства Конфуцій закликав подолати себе і повернутися до мудрого способу життя древніх, тобто до усього того, що ще залишалося в іменах, але вже поступово зникло з реального життя суспільства [История философии. – Харьков : Консум, 2002. – С. 64].

Розвиток концептуальної ідеї "чжен мін" призводить до появи ідеї про принциповий зв'язок між формою і змістом, зовнішнім і внутрішнім, а також, до появи розглядів проблеми співвідношення "імен, понять" (Мін) і "реалій" (Ши), та подібностей і відмінностей. Останні дві проблематики становлять різновиди відомої школи Мін-Цзя (школа імен), представниками якої були: Хуей Ши та Гунсунь Лун. Вони належали до двох різних

і, в той же час, подібних напрямків, як вище зазначалося: Хуей Ши – до школи співвідношення "імен, понять" (Мін) і "реалій" (Ши) (хе тун і пай), а Гунсунь Лун – до школи відділення твердого від білого (лі цзянь бай пай). Центральним положенням поглядів першого представника була теза про відносність відмінностей між речами та абсолютність "Величного єдинства" космосу. Хуей Ши приписуються десять відомих суджень, серед яких виділяються тези про те, що основою "походження відмінностей" є "походження тотожності", що "усі речі, зрештою, єдині і, врешті-решт, різні" – це називається "велика подібність і відмінність" [Трактат Чжуан-цзы]. Гунсунь Лун, в свою чергу, зосередив увагу на питанні про зв'язок "імені" (мін) і "реалії" (ши), а також форми речей та їхніх властивостей. Філософ визнавав реальне існування речей та їхніх якостей, які виступають як самостійні сутності, різнорідно сприймаються органами чуття. Реалії ж, за Гунсунь Лун, мають бути іменовані кожна однозначно, тобто кожній конкретній реальній речі має відповідати одне ім'я, назва. У стислій формі, це положення філософ висловив у відомих постулатах: "белая лошадь не есть лошадь" та "твердый и белый камень суть два камня" [*Фэн Ю-Лань.* Краткая история китайской философии. – М. : Евразия, 1998. – 374 с. – Гл. VIII "Школа имен"]. Пояснюючи їх зміст, Гунсунь Лун вказував, що слово "кінь" означає тільки певну "тілесну форму", а слово "білий" – певний колір, "білизну", яка не є визначальною ознакою загального поняття "кінь". Таким же чином філософ обгрунтовував й іншу тезу – про розділення понять "твердий камінь" і "білий камінь", обумовленому специфікою чуттєвого сприйняття речей людиною [Словарь философских терминов / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецов. – М. : ИНФРА-М, 2007. – С. 332].

Спираючись на вже відомі факти філософії Стародавнього Китаю, можна віднайти деякі точки перетину між поглядами представників, вище зазначеної школи та поглядами представника раннього конфуціанства Сюнь-Цзи. Саме у його трактаті "Сюнь-цзи", главі "Чжен Мін", ми споглядаємо розгортання подібних переконань. Філософ наполягає на застосуванні єдиних "імен", які визначали б норми соціально-політичного життя. Придатність цих "імен" для адекватного виразу "реалій" залежить не тільки від самої "реалії", а й від "домовленості" людей між собою щодо застосування "імені". У той же час вирішальна роль у створенні "імен", згідно "Сюнь-цзи", належить упорядковуючій ініціативі правителя. Тут простежується ціла низка прикладів: які бувають імена та як їх надають речах. Також вказується на те, що інколи є імена, які визнаються непідходящими – тобто ті, які не визнані широким загалом, важкі для запам'ятовування та не прийняті, шляхом людської домовленості. У такому випадку, речі, які не знайомі людині, але люди прагнуть назвати усі речі одразу, тому вони дають їм загальну назву "Річ", адже "«Вещь» – это большое общее имя" [Восточная література, Средневековые исторические источники Востока и Запада, Сюнь-Цзы, Гл. 22 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vostlit.info/Texts/

Dokumenty/China/I/Drvnkit_fil/frametext13.htm]. Але, згодом, люди розподіляють їх на класи, групи, що допомагає бути більш обізнаним та притримуватися правильного імені, при цьому виконувати назначене "Лі".

Отже, ми прослідкували досить цікаві погляди щодо концепції "чжен мін", і переконалися у тому, що це дійсно складний та досить цікавий феномен. А розгляд цієї проблеми – дійство, покликане відновивши ієрархічний баланс Піднебесної, "умилостивити" волю Неба, зберегти всесвітній лад, порушений, внаслідок повільного розшарування суспільства, морального занепаду. Саме через це і з'явилися певні лінгвістичні та соціальні відхилення, які й внесли хаос та смуту в суспільство, тим самим, позбавивши і послабивши імена їхньої сили. Тому, усе повинно починатися із "виправлення".

Т. В. Данилова, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
danilova_tv@ukr.net

ДАО ЯК ВИЩА ЗАКОНОМІРНІСТЬ І СУБСТАНЦІАЛЬНА ОСНОВА ВСЕСВІТУ

Даосизм, як і будь-який філософський світогляд, представляє собою своєрідний спосіб сприйняття та розуміння світу, в якому вищою та граничною реальністю виступає Дао. Дао є центральним поняттям в різних напрямках даосизму і перекладається як "шлях", "дорога", "засіб", "спосіб", "ідея", "випливати з", "йти з", "вести за собою", "текти". Для даоських філософів термін Дао – це не назва речей, а означення природного порядку існування. Це абсолютне начало і абсолютна цінність, що проявляється в сущому і одночасно злита з космічним тілом сущого. Це вища закономірність Всесвіту і одночасно її субстанціальна основа та принцип її виникнення. Дао не можна висловити. *"Дао, яке можна висловити, не є вічне Дао. Ім'я, яке можна вимовити – не вічне ім'я. Те, що немає імені, є началом Неба і Землі. Те, що можна назвати – мати всіх речей. Тому той, хто звільнився від пристрастей, може осягти приховане. Той, кого бентежать пристрасті, бачить лише явне. Обидва вони мають єдине джерело, але звуться по-різному. Разом ім'я їм Найглибше. Перехід від одного Найглибшого до іншого – двері до всього утаємниченого в світі"* [*Лао-цзы.* Дао Дэ Цзин [Електронний ресурс] / Лао-цзы ; пер. с древнекит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – Режим доступу : http://lib.ru/ POECHIN/lao1.txt, розділ 1].

Для даоського світобачення Дао виступає універсальним Шляхом, вищою нормою як всього Космосу, так і людського суспільства. Дао можна умовно розглядати як Всесвіт у потоці становлення або як певну сутність чи модель природи, що надає світу рівноваги та впорядкованості. Спочатку воно вичерпане, пізніше – повне, це те, що породжує "десять тисяч речей". Це те, що небо не може зруйнувати, земля не може поглинути, Інь та Ян не можуть породити. Благородний муж знає це як

"Дао-Шлях". Дії Дао таємничі. Вони нагадують вітряк, що постійно кружляє. В світі все змінюється: виникає, розвивається, стає довершеним, а за цим слідує розпад на первинні елементи. Дао формує весь процес творіння: воно створює і руйнує, тим самим підтримуючи баланс Всесвіту. Дао – це і шлях кожної окремої речі, і єдиний універсальний закон Всесвіту. Воно притаманне всім силам Космосу.

Даосизм є концепцією недуальності, оскільки Дао – це єдине ціле, з якого беруть початок всі елементи Всесвіту. В світлі Дао зникає антиномія добра і зла, оскільки добро і зло релятивні, вони визначають одне одного і позбавлені сенсу одне без одного. Добро є добром лише відносно зла: *"Коли всі в Піднебесній узнають, що прекрасне є прекрасним, виникає і огидне. Коли всі узнають, що добро є добром, виникає і зло. Тому буття та небуття породжують одне одного; складне і просте створюють одне одного; довге і коротке взаємно співвідносяться; високе і низьке взаємно визначаються; звуки, зливаючись, стають гармонійними; попереднє і наступне слідують одне за одним"* [*Лао-цзы.* Дао Дэ Цзин [Електронний ресурс] / Лао-цзы ; пер. с древнекит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – Режим доступу : http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt, розділ 2].

Дао позбавлено форми та змісту, але всі його дії гармонійні. Гармонія – це те, як Дао створює, підтримує, відроджує, оновлює себе в своїй вічній повноті. Оскільки дії Дао позбавлені форми, його найвища гармонія полягає в ньому самому ж – там, де нічого ще не створено і ніщо не може бути втрачено. Дао постійно перебуває в повноті, цілісності і завершеності, оскільки нічого не витрачає та зберігає свою досконалість. Дао завжди є тотожнім самому собі, не визначається нічим іншим, ніж своєю власною природою. *"Людина слідує законам Землі. Земля слідує законам Неба. Небо слідує законам Дао. А Дао слідує самому собі"* [*Лао-цзы.* Дао Дэ Цзин [Електронний ресурс] / Лао-цзы ; пер. с древнекит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М. : Мысль, 1972. – Т. 2. – Режим доступу : http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt, розділ 25]. Дао подібно до води, таке ж м'яке та піддатливе, але ніщо не може перебороти його; слабке та поступливе, але ніщо не може протистояти його силі; чисте і прозоре, і ніщо не забруднює його; пасивне, але ніщо не може бути активнішим; воно ні з чим не змагається, але підкорює всіх і завжди перебуває в мирі і спокої.

В першому розділі "Дао-Де цзін" згадується про два види Дао. Це Дао без імені та Дао, що має ім'я. Перше Дао – це найвища, найприхованіша сила, а друге – сила, яка проявляється як мати всіх речей. В самому трактаті "Дао-Де цзін" друге Дао розуміється як Де, сила та енергія Дао, завдяки якій Дао проявляє себе в світі та дбає про все існуюче. Дао, що знаходиться поза межами пізнання, можна сприйняти через Де, яке проявляється як закономірності видимого світу. Де – це внутрішня та зовнішня сила, породжена Дао, або всі дієві якості, притаманні природі кожного виду буття, які надають існуючому можливості зберігати

себе, зростати та процвітати. Де представляє енергію Дао або якості чи природу, надану Дао всьому існуючому.

Основний принцип даосизму полягає в тому, що Всесвіт і всі його прояви є нерозривно пов'язаною органічною єдністю, яка виростає з глибокого, таємного, прихованого Дао. Все, що можна мислити, знаходиться всередині цього принципу. Всесвіт даосів функціонує у відповідності з незмінними природними законами. Як частина Космосу людина може пізнати ці закони та діяти відповідно до них. Це природні закони, що складають основні принципи даосизму. Слідування цим принципам забезпечує універсальне сприйняття та розуміння і надає можливості жити у гармонії з Дао.

О. А. Дмитренко, студ, КНУТШ, Київ
ld2018@mail.ru

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ТЛУМАЧЕННЯ СЕНСУ І ПРИЗНАЧЕННЯ ЖИТТЯ В ТВОРЧОСТІ А. ШВЕЙЦЕРА ТА ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ДЖАЙНІЗМУ

Альберт Швейцер – оригінальний та визначний філософ, лікар, музикант XX ст. Людина, яка вказала новий погляд на сучасний йому світ та майбутнє людства. Швейцер досліджував проблеми етики, релігії та філософії. Екстраординарність його особистості визначила яскравий та незвичайний шлях для нього, як по життю, так і в науці. Призначення життя взагалі та свого, зокрема, Швейцер вбачав у допомозі людям, тим, хто потребує допомоги та уваги. Саме тому він присвятив себе роботі у лікарні в Ламбарене, допомагаючи людям, про яких ніхто не хотів дбати.

Життєвий принцип Альберта Швейцера відсилає нас до однієї з найдавніших індійських релігій – джайнізму. Джайнізм виголошує ненасення шкоди всьому живому в цьому світі. Базується на вдосконаленні душі для досягнення всезнання, всесилля та вічного блаженства. За джайнізмом Всесвіт складається з живих та неживих форм (джива та аджива). Душа людини втілюється в різні форми життя впродовж подорожі у часі. Людина, "недолюдина", "надлюдина" та істоти пекла. Усі мирські відношення між дживою та адживою базуються на накопленні карми та свідомих думках, словах і діях в її теперішній формі. Джайнізм також має певні етичні приписи, п'ять основних етичних принципів: незавдавати шкоду живим істотам, бути щирим та благочестивим, не красти, не не чинити перелюб, не прагнути до накопичення матеріальних статків. Ненасилля – найголовніший принцип, невиконання якого робить безглуздим виконання інших принципів. Його не можна зводити лише до формули "не вбий". Даний принцип наголошує на не насиллі всього живого, як безпосередньо, так і опосередковано. Мирними повинні бути не лише дії, але й думки. Важливим моментом даного принципу є також не абсолютизм, тобто прийняття та повага думок іншої людини, навіть якщо вони не збігаються з твоїми. Отже, за джайнізмом, усе живе має душу,

ця душа є священною, а тому слід ставитись до всього живого як до самого себе, не насити шкоду та лише давати добро.

Такі ж думки ми знаходимо і в філософських роботах А. Швейцера. Філософ наголошував на тому, що міркуючи над своїм життям, людина бачить, що і всі інші живі створіння, як і вона сама, уособлюють собою прагнення до життя. Переживання містичного зв'язку свого життя з усім життям, що наповнює Всесвіт, Швейцер називає "благоговінням перед життям". Він також вважає, що саме тому, до всього живого людина повинна ставитись, як до самої себе. "Все, что случится с этой жизнью, он будет воспринимать так, как будто это случилось с ним: он окажет ей самую большую помощь, какую только может; и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю" [*Швейцер А.* Жизнь и мысли. – М. : Республика, 1996. – С. 138]. Благоговіння перед життям представляє собою перший рівень релігійного відношення до життя, на який кожна людина може піднятися практично самостійно, шляхом елементарного розмірковування. Саме цей перший рівень вже дає людині тверде духовне підґрунтя – почуття єдності з усім життям, що наповнює Всесвіт, а дієве служіння йому одухотворяє та наповнює змістом її власне життя.

Отже, Альберт Швейцер вважав, що благоговіння перед життям не дозволяє людині нехтувати інтересами світу. Воно постійно змушує людину брати участь у всьому, що відбувається навколо неї, і відчувати відповідальність за це. Там, де це торкається інтересів життя, на розвиток якого ми можемо справити вплив, наша діяльнісна участь в ньому та наша відповідальність за нього проявляються не лише у підтримці та розвитку життя, як такого, але і в тому, щоб підняти його у всіх відношеннях до рівня найвищої цінності. Людина – це істота, на розвиток якої ми маємо вплив. Благоговіння перед життям змушує нас бажати всіма силами душі всіх видів прогресу, на які здатне людство та людина, зокрема. Воно змушує нас завжди прагнути до розвитку [*Швейцер А.* Культура и этика. – М. : Прогресс, 1973].

Як висновок, необхідно відмітити, що безсумнівно джайнізм мав певний вплив на становлення філософських поглядів Альберта Швейцера, проте не можна не відзначити самобутність його поглядів і принципів.

Ю. Ю. Завгородній, канд. філос. наук, доц.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ

МЕТАФІЗИЧНІ ОРІЄНТИРИ В ІНДУЇСТСЬКИХ ПРАВОВИХ ТЕКСТАХ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ (на прикладі Мокші у "Манава-дгарма-шастрі")

"Манава-дгарма-шастра" ("Закони Ману") – авторитетний індуїстський правовий текст, за яким звіряло своє життя традиційне індійське суспільство упродовж багатьох століть.

Для історика філософії "Закони Ману" цікаві тим, що вони, окрім статей, присвячених унормуванню сімейних, суспільних, державних відносин, тобто суто земних справ, звертають увагу і на метафізичну проблематику. Наприклад, на проблему звільнення, яка найповніше представлена у шостому розділі (див. вживання похідних слів від кореня √muc).

Уперше виклад, присвячений питанню звільнення, зустрічається у сакральних текстах Вед (насамперед у даша упанішадах). Згодом проблема звільнення потрапляє у поле зору індійських мислителів (напр., Бадараяна, Уддйотакара, Джаянта Бгатта, Вьомашива). Очевидно, що після робіт Шанкари, в яких проблематика мокші концептуалізується і розвивається, мокша стає одним із ключових понять індуїстської релігійно-філософської думки. Не виключено, що мокша привернула увагу Шанкари (бл. 788–820), саме завдяки його коментуванню упанішад. Але не тільки. На той час традиційне індійське суспільство, як мінімум півтисячоліття жило за приписами "Манава-дгарма-шастри" (бл. II ст. до. н. е. – II ст. н. е.), одним з яких була орієнтація на досягнення мокші. Виходить, якщо не брати до уваги "Брагма-сутри" Бадараяни, індійська громада у розумінні мокші тривалий час орієнтувалась (поза Ведами) на виклад "Законів Ману" (див., пурушартха, чатурварґа), а не на філософські трактати. Більш того. Цілком можливо, що і самі вищезгадані філософи, осмислюючи мокшу, могли спиратись на її виклад у "Манава-дгарма-шастрі".

На нашу думку, наявність у "Законах Ману" фрагментів, які присвячені проблемі звільнення, а також тривала історія включення поняття мокші до індійської філософії, дають усі підстави, щоб залучити цей правовий текст до історико-філософського дослідження. Тим самим, як нам видається, вдасться краще зрозуміти як процес входження ведійського поняття "мокша" до філософського дискурсу, так і функціонування метафізичної проблематики поза релігійно-філософськими текстами у традиційному індійському середньовічному суспільстві.

Зрозуміло, що у поле зору дослідників "Манава-дгарма-шастра" потрапила не учора й їй присвячено багато робіт від окремих статей і згадок у підручниках та енциклопедіях до поважних монографій. Неодноразово "Закони Ману" були перекладені.

Щоб здійснити власне дослідження пам'ятки, яка має тривалу історію вивчення, необхідно переконатися, що запропоноване нами питання раніше ніким не піднімалося.

Для цього ми звернулися до:

1) довідкових видань "Ведійська бібліографія" Р. Дандекара [Vedic Bibliography. – Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1986–1993. – Vol. I–V], яка охоплює індологічну літературу переважно з 1930-х по початок 1990-х років, та "Історія дгармашастри" П. Кане [*Kane P. V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law). – Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1975–1977. – Vol. I–V];

2) центральних індологічних журналів [Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 2009–1999; Asian Philosophy, 2014–1991;

International Journal of Hindu Studies, 2012–1997; Journal of Hindu Studies, 2014–2008; Journal of Indian Philosophy, 2014–2004; Philosophy East and West, 2012–2000; Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 2012–2001],

3) деяких інших авторитетних журналів гуманітарного спрямування, в яких висвітлюється індійська релігійна та філософська проблематика [History of Religions, 2014–2006; Numen 2014–2002].

Щойно названі журнали проглядались від останніх доступних номерів у напрямку до початку 1990-х років, якими завершується огляд літератури у "Ведійській бібліографії" Р. Дандекара.

Також залучались:

1) оригінальні видання і переклади "Манава-дгарма-шастри" (як без коментарів, так і з коментарями) [*Bühler G.* The Laws of Manu. – Delhi : Motilal Banarsidass, 1993 (1886); – cxxxviii, 620 p.; *Jolly J.* Mānava-Dharma Śāstra. The Code of Manu. – London : Trübner and Co., 1887. – xxi, 344, 104 p.; *Mandlik N. V.* Mānava-Dharma Śāstra. [Institutes of Manu] with the Commentaries of Medhatithi, Sarvajñanarayana, Kulluka, Raghavananda, Nandana, and Ramacandra. – New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1992 (1886). – Vol. I–III; *Mandlik N. V.* Mānava-Dharma Śāstra with the Commentary of Govindarāja // Mandlik N. V. Mānava-Dharma Śāstra. [Institutes of Manu] with the Commentaries of Medhatithi, Sarvajñanarayana, Kulluka, Raghavananda, Nandana, and Ramacandra. – New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 1992 (1886). – Vol. III. A Supplement; *Hopkins E. W.* The Ordinances of Manu. – New Delhi : Munshiram Manoharlal, 1995 (1884). – xlviii, 399 p.; *Olivelle P.* Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – x, 1131 p.; Законы Ману. – М.: Наука, Ладомир, 1992. – 360 с.];

2) видання (монографій, збірників статей), присвячені "Манава-дгарма-шастрі" [*Betai R. S.* A Reconstruction of the Original Interpretations of the Manusmrti. – Ahmedabad : Gujarat University, 1970. – xviii, 661 p.; *Bhattacharyya P.* Conceptualizations in the Manusmrti. – New Delhi : Manohar, 1996. – xxvi, 297 p.], жанру шастр в цілому [*Banerji S. C.* A Brief History of Dharmaśāstra. – New Delhi : Abhinav Publications, 1999. – xii, 400 p.; *Mani B. N.* Laws of Dharmaśāstra. – New Delhi : Navrang, 1989. – xii, 348 p.], або проблемі звільнення [Living Liberation in Hindu Thought / ed. by A. O. Fort and P. Y. Mumme. – Albany : State University of New York Press, 1996. – xii, 278 p.; *Fort A. O.* Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta. – Albany : State University of New York Press, 1998. – xii, 251 p.].

Попередні висновки і подальші наміри. Знайомство з вищезгаданою літературою показало, що проблема звільнення у "Законах Ману", фактично не потрапляла у поле зору академічних дослідників і не ставала предметом саморефлексії в традиції індуїзму. І у першому, і у другому випадках, зазвичай, увага була прикута до осмислення мокші філософами адвайта-веданти, починаючи від Шанкари.

Щоб підсилити або скорегувати запропоновані висновки, ми плануємо:

1. Довести огляд залучених академічних періодичних видань до початку 1990-х років.

2. Розширити коло залучених академічних періодичних видань від 2014 року до початку 1990-х років.

3. Розширити коло залучених перекладів "Манава-дгарма-шастри", а також видань (монографії, збірники статей), присвячені "Манава-дгарма-шастрі", жанру шастр в цілому, або проблемі звільнення.

4. Ознайомитись із "Ведійською бібліографією" Л. Рену [*Renou L.* Vedic Bibliography. – New Delhi : Akshaya Prakashan, 2007 (1931). – 339 p.], яка містить огляд індологічної літератури до 1930-х років.

С. В. Капранов, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
s_kapranov@yahoo.com

АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У ТЕКСТАХ *БУСІДО*

Бусідо нерідко називають філософією, "філософією самураїв". Насправді, якщо розуміти філософію лише як форму дискурсивного пізнання світу, феномен *бусідо* значно ширше. Сам цей термін дослівно означає "шлях воїна", а шлях-*до* (кит. *дао*) насамперед передбачає праксис. Крім того, поняття *бусідо* в широкому розумінні включає володіння бойовими мистецтвами, знання етикету, а також майстерність у каліграфії, поезії тощо. Проте існує й теоретичний аспект "шляху самурая", виражений у класичних текстах, найвідомішим із яких є "*Хаґакуре*" – повчання Ямамото Цунетомо (1659–1719), записані в 1709–1716 рр. його учнем Тасіро Цурамото. Авторами інших відомих творів є Сіба Йосімаса (1350–1410), Імаґава Садайо (1325–1420), Такеда Сінґен (1521–1573), Като Кійомаса (1562–1611), Дайдодзі Юдзан (1639–1730) тощо; багато з них були видатними воїнами або воєначальниками. На особливу увагу заслуговує Ямаґа Соко (1622–1685), який обґрунтував "шлях самурая" з позицій конфуціанства. Традиція *бусідо* не перервалася і після скасування стану самураїв на початку доби Мейдзі (1868–1912), про що свідчать такі широко відомі праці XIX–XX ст., як "Бусідо – душа Японії" Нітобе Інадзо (1862–1933) та "Вступ до *Хаґакуре*" Місіми Юкіо (1925–1970). Саме теоретичний аспект ми й розглядаємо в цій доповіді.

Більшість дослідників (наприклад, С. Тернбул, О. Бенеш, В. Рубель тощо) зосереджують увагу на історичних аспектах *бусідо*; натомість нас більше цікавить аспект власне філософський. Це значить, що ми не будемо приділяти увагу, наприклад, питанням, наскільки ідеали *бусідо* відповідали реальній поведінці самураїв японського середньовіччя, або яким чином соціальні умови доби Едо вплинули на розвиток "шляху воїна". Нас цікавить інше – чи дійсно *бусідо* у певному аспекті можна вважати філософією, і якщо так, то який її зміст.

Нітобе Інадзо вважав *бусідо* системою етики [*Nitobe Inazo.* Bushido: The Soul of Japan. – Rutland and Tokyo : Charles E. Tuttle, 1995. – 204 p.]. Місіма Юкіо, натомість, знаходить в "Хаґакуре" потрійну філософію – філософію дії, кохання і життя [*Ямамото Цунэтомо.* Хагакурэ. Юкио Мисима. Хагакурэ нюмон. Самурайская этика в современной Японии. – СПб. : Евразия, 1996. – С. 241–246].

Безперечно, *бусідо* є частиною релігійно-філософської культури Японії. Його коріння можна знайти в міфології – у переказах про Сусаноо-но мікото, першого імператора Дзімму, богатиря Ямато Такеру, зафіксованих у хроніках "Кодзікі" та "Ніхонґі". На формування теоретичних засад "шляху воїна" вплинули конфуціанство та буддизм (зокрема, школа дзен), а також праці китайських стратегів (*бін цзя*) – Сунь-цзи та У-цзи. Проте, на відміну від них, вчителів *бусідо* (ми вживаємо цей термін з огляду на повчальний характер більшості текстів) цікавили не стільки способи, якими можна перемогти супротивника, скільки правила поведінки та риси характеру, необхідні для істинного воїна (втім, у самурайській літературі були й трактати з питань стратегії й тактики, як-от "Книга п'яти кілець" Міямото Мусасі). Важливо зазначити, що слідування *бусідо*, за Ямамото Цунетомо, веде до "дивовижної мудрості", незалежно навіть від природжених здібностей ("Хаґакуре" 1:4). Таким чином, *бусідо* цілком можна назвати "філософією" в первинному розумінні – любов'ю до мудрості.

Який же зміст цієї філософії? Ми майже не знайдемо в трактатах *бусідо* обговорення метафізичних або натурфілософських проблем. Зазвичай, там сказано, що самурай має шанувати богів (*камі*) та будд, але про природу їх не йдеться. Мудрість, до якої веде шлях *бусідо* – це мудрість в розумінні Конфуція, тобто знання людей, що підтверджує Сіба Йосімаса: "Чоловік, чия професія – війна, повинен упокорити свій розум і вдивитися у глибини інший людей. У цьому й буде полягати найвище з воєнних мистецтв" [*Сиба Ёсимаса.* Тикубасё // Кодекс бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве. – М. : Эксмо, 2005. – С. 291]. Це також і знання себе, й володіння собою, тобто те, чого, як показав П. Адо, прагнули й античні філософи.

Отже, у філософському плані *бусідо* – це своєрідна філософська антропологія. Розглянемо, що вчителі *бусідо* можуть нам сказати про людину, її природу, сенс її життя тощо.

Насамперед, *бусідо* стосується людини певного типу – людини-воїна, homo militans (виокремлення такого типу цілком виправдано, адже війна – так само питомо людський феномен, як релігія, творчість або гра). Особливістю ситуації воїна є постійна присутність смерті. Тож не дивно, смерть що – одна з центральних тем у *бусідо*. У "Хаґакуре" (1:2) сказано: "[*Я*] осягнув, що шлях самурая – це смерть" (тут і далі цит. за текстом оригіналу: [Хаґакуре ґембун [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://hagakure-text.jp]). Далі вказано, що самурай має щодня готувати себе до смерті й жити так, наче тіло його вже померло. Попри всі відмінності між культурами, вражає подібність цього твердження до розуміння філософії як підготовки до смерті у "Федоні" Платона; доречно

тут згадати й Sein zum Tod ("буття в напрямку смерті") Гайдеґґера. Усі знають, що людина смертна, але, з погляду *бусідо*, лише самурай цілковито усвідомлює це й у критичну мить виявляється готовим до смерті. Така готовність кристалізується в ритуалі *сеппуку*. Оскільки інстинкт самозбереження й викликаний ним страх смерті є наймогутнішим проявом тваринного начала в людині, здатність до самогубства шляхом *сеппуку* вказує на подолання тваринного й вихід на вищий рівень існування.

Сенс життя людини, за *бусідо*, – служіння. Слово "самурай" етимологічно означає "той, хто служить". Світ *бусідо* – ієрархічний, кожен посідає в цій ієрархії відведене йому місце. Служіння полягає у цілковитій відданості пану (сюзерену, *сюкун*) з боку слуги (васала, *керай*), що докладно описана в "Хаґакуре" (1:3, 1:9 тощо) та в інших текстах. Таке служіння жодним чином не принижує гідності, яка для самурая має не менше значення. Служіння напряму пов'язане зі смертю не лише тому, що слуга має бути готовим будь-якої миті загинути за свого пана або здійснити *сеппуку*, а й тому, що ідеальний самурай служить так, наче тіло його вже мертве ("Хаґакуре" 1:7). Служіння – подолання себе, свого егоїзму, індивідуалістичної обмеженості. Проте і пан – теж самурай, його обов'язок – дбати про васалів. Він також знаходить сенс свого життя у служінні своєму клану. У служінні клану пан і слуга об'єднуються, протилежність між ними знімається.

Самурай закорінений у своєму клані. Навіть ставши буддійським монахом, Ямамото Цунетомо висловлює сподівання, що у наступному житті не стане буддою, натомість бажає сім разів народитися самураєм клану Набесіма [Яін-но кандан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://hagakure-text.jp/preface/2.html]. У добу Мейдзі, коли принципи *бусідо* були перенесені на всю націю, об'єктом служіння стала Японія, уособлена імператором як єдиним і найвищим сюзереном.

О. В. Кіхно, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ

ІСТОРІОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

Оцінка Ауробіндо Гхошем, Рамакрішною чи Вівеканандою європейської культури є особливо цікавою тому, що індійські інтелектуали, з одного боку, добре її знали, а з іншого боку, дивились на неї набагато більш відсторонено ніж, наприклад, слов'янофіли чи Бердяєв, інтелектуали дореволюційної України – Костомаров, Драгоманов, Франко чи навіть культурні діячі Північної Америки. Для всіх вищеназваних діячів це все ж була, перш за все "своя" культура, європоцентризм ще був "своєцентризмом" і російські і українські і американські інтелектуали критикували Європу, але мислили і творили, користуючись європейськими ідеологемами, методологічними засадами та принципами у філософії та науці, європейськими жанрами, стилями і школами у літературі і

мистецтві. Саме тому "Занепад Європи" Шпенглера чи навіть "Росія і Європа" Данилевського і "Кінець Європи" Бердяєва – це все ж критика європейської цивілізації зсередини, а от Ауробіндо чи Вивекананда могли дивитися на Європу очима представників чужої, паралельної культури, критикувати її із зовні.

Ауробіндо міг бути у політичній і у культурній опозиції до англійських і ширше європейських впливів і якщо він оцінював європейську людину як полоняника вітальних імпульсів, то у статті "Західна метафізика і йога" дав, і це більш суттєво, більш глибоку і гостру критику саме європейського способу мислення. "Європейська метафізична думка – навіть у тих мислителів, які намагаються довести чи пояснити існування і природу Бога або Абсолюту, – у своїх методах і результатах не виходять за межі інтелекту. Але інтелект не здатний до пізнання вищої Істини, він може лише блукати у пошуках Істини, схоплювати її окремі, фрагментарні образи, а не всю у цілому, і намагаючись поєднати їх разом. Розум не може досягти Істини … Результатом європейської думки, отже, завжди повинен бути агностицизм, явний або неявний".

Отже, Ауробіндо керувався не просто політичною опозиційністю або культурною відстороненістю індійця, який обрав ведичний світоглядний вектор. Індійське і ведичне поля зору допомогли йому побачити в європейському світі три принципових культурних обмеженості, які не є такими очевидними для європейця. Це нездатність провести європейські ідеали в матеріальну плоть культури, у саме мистецтво життя [*Шри Ауробиндо Гхош.* Человеческий цикл. – Казань, 1992. – С. 119], це фатальна аналітичність європейського інтелекту, який не може досягти Істини і осягнути природу Бога або Абсолюту (див. "Західна метафізика і йога" [*Сатпрем.* Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. – Л., 1989. – С. 318–322]) і нарешті детермінований цим атеїзм і агностицизм європейського культурного світогляду, який він, дивлячись із далечини пронизаного сильною релігійністю і заряджено ведичною традицію індійського простору, бачить набагато гостріше аніж європейські інтелектуали.

Ауробіндо пише у "Думках і афоризмах". "У Сходу і Заходу два погляди на життя, які є протилежностями однієї реальності. Між прагматичною істиною, з одного боку, на яку таке сильну і **виняткову** (виділення наше, О. К.) увагу звертає вітальна думка сучасної Європи, зачарована енергією життя і пляскою Бога у природі і вічною, незмінною Істиною … до якої, у свою чергу, зачарований спокоєм і рівновагою індійський розум любить звертатися…нема тих роздорів і протиріч…" [*Сатпрем.* Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. – Л., 1989. – С. 37].

Як бачимо, Ауробіндо шукає тут третьої, примирюючої позиції, він не бачить у Європі активної релігійності, бачить лише вітальні імпульси, але вихід шукає не в Індії, не на Сході, а саме в об'єднанні двох половин Істини, він все ж вважає Схід і Захід двома протилежностями однієї реальності.

Кхелуфі Аміна, студ., КНТШ, Київ
aminochkakhelufi@meta.ua

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ В ХХ СТОЛІТТІ

Попри поширеність назви ламаїзм, що начебто підкреслює неортодоксальність буддизму в Тибеті, є усі підстави стверджувати його близькість індійському джерелу. Коли на території Індії буддизм почав занепадати, через вплив і поширення ісламу та адвайти веданти, новим сприятливим грунтом для його розвитку та розповсюдження став Тибет.

На момент проникнення буддизму приблизно в VII ст. до Країни Снігів там домінувала релігія бон. Однак це не завадило першому не тільки не піддатися впливові місцевих вірувань, а й витіснити їх настільки, що вони вимушені були трансформуватися і "підводити" свій світогляд під буддійський канон. До речі, бон і нині існує на території Тибету як одна з нетрадиційних гілок буддизму. "Буддизм в Тибете не допустил искажения своих важнейших доктрин из-за местных культурных и духовных влияний. Что касается бон, то он, несмотря на мимикрию под буддизм, полностью дискредитировал себя" [*Урбанаева И. С.* Как и почему Тибет стал "центральной страной" буддизма // Гуманитарный вектор. – 2013. – № 7. – С. 212–222]. Таким чином, не буддизм адаптувався до місцевої духовної культури, а вона – до нього.

Події середини ХХ ст. кардинально змінили сформований впродовж тисячоліття плин життя тибетського народу. Після вторгнення китайців до їх батьківщини та внаслідок придушення в 1959 р. антикитайського повстання, комуністична влада всіляко викорінює традиції та культурні надбання тибетців, проголошує їх релігію такою, що суперечить ідеям класичного буддизму, піддає переслідуванню та гонінню місцевих жителів, паплюжить та нівечить святині. Зважаючи на трагізм ситуації та неминучість китайської окупації, нинішній Далай-лама XIV разом з найближчими соратниками вимушений був рятуватися втечею з Лхаси до Індії. І вже в Дхарамсалі духовний лідер Тибету починає вести активну діяльність з метою демонстрації реальності тих жахливих наслідків діяльності комуністичної влади, які довелося пережити його народові, та знайомить світ з вченням буддизму.

Сьогодні, без сумніву, найбільш відомим носієм та популяризатором ідей тибетського буддизму є Далай-лама. Саме Йому слід завдячувати в тому, що він відкрив для Заходу духовну спадщину доти загадкового і незрозумілого Тибету, доніс до нас сутність і головні принципи своєї релігії та показав принципово відмінний від західного стиль життя та тип мислення. Зважаючи на той факт, що в основі культур Сходу і Заходу лежать різні філософські системи, можна сказати, що і розуміння однієї іншою в переважній більшості сприйматиметься крізь призму власного світогляду, а отже, певною мірою буде викривленим. Якщо західна па-

радигма найчастіше асоціюється з поняттями антропоцентризму, раціоналізму та орієнтована на вдосконалення зовнішніх форм суспільного життя, то східна – з концепціями космоцентризму та сенсуалізму і є спрямованою на розвиток внутрішнього світу людини.

Без перебільшення можна сказати, що духовному лідеру Тибету досить успішно вдалося подолати протистояння між згаданими бінарними опозиціями шляхом адаптації основних ідей та положень буддизму до західного світогляду та способу сприйняття. Для прикладу, візьмемо за основу питання тлумачення особистості, для того аби наочно проілюструвати дієвість вищезазначеної тези. Як відомо, одним з ключових понять буддизму поряд з Чотирма Благородними Істинами, вченням про карму, кшанікадаву є доктрина анатмавада. Її сутність полягає в концепції не-існування вічного "я", у фактичному нівелюванні сенсу такого поняття як "душа". До речі, ця ознака є найголовнішою у відмінностях буддизму від інших, навіть споріднених релігій, таких як джайнізм чи індуїзм, які визнають вчення про атман та дживу. Відповідно, якщо немає душі, то "особистість" постає лише як узагальнення для позначення різноманітних психофізичних елементів. Особистість формується завдяки логічному і структурному компонуванню та взаємообумовленістю п'яти скандх. Безперечно, для людини із західноєвропейським типом мислення подібного роду складові буддійського вчення викликають неабиякі ускладнення у спробах зрозуміти їх суть. Саме завдяки спробам Далай-лами зробити сенс цієї релігії зрозумілою і звичною для європейців у термінологічному та світоглядному аспектах тибетський буддизм став для багатьох близьким і цікавим. Наприклад, у праці "Мистецтво бути щасливим" Його Святість задля більш чіткого розуміння щастя та шляхів його досягнення апелює до поняття "душа". "Если вы, к примеру, лелеете в глубине души ненавить и гнев, они разрушают ваше здоровье. Все это указывает на огромную роль, которую играет в вашей жизни состояние души, ментальный фактор. Основа душевного равновесия – это любовь и сострадание" [*Далай-лама XIV, Катлер Говард К.* Исскуство быть счастливым. Руководство для жизни. – М. : София, 2009. – С. 13].

Якщо головною метою буддистського вчення є звільнення від страждать та досягнення нірвани шляхом різноманітних духовних практик та медитацій, то у його вестернізованому варіанті на перший план висувається вже саме поняття "щастя" та методи його досягнення у повсякденному житті через тренування свідомості та культивування в собі почуття емпатії. Далеко за межами Тибету та Індії відоме концепція Далай-лами щодо ненасилля. Можна припустити, що ці ідеї виходять з однієї з головних буддійських складових – вчення про карму. Згідно з кармою, позитивні та негативні вчинки людини визначають її майбутнє коло перероджень та неможливість виходу з сансари і, зрештою – досягнення найважливішої мети – нірвани. А відповідно, у більш спрощеному, вестернізованому варіанті праведні дії, такі як принцип ненасилля та тотального добра ведуть до найважливішої цілі у європейському сенсі – щастя.

Таким чином, Далай-ламу по праву можна вважати мислителем, якому вдалося трансформувати вчення тибетського буддизму до того рівня, аби він був сприйнятий та зрозумілий європейцями. Йому вдалося, з одного боку зберегти і автентичність тибетського буддизму для пояснення його суті тибетському народу, і вестернізувати для глибшого і кращого усвідомлення його ідей представникам небуддійських культур.

А. В. Лисина, студ., ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
allisinka@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ ГОШИНДО

В современном мире, мире популяризации мультикультуризации, как одна из ветвей восточной культуры, в центре внимания оказались боевые искусства. Владение искусством самообороны еще и с явным философским аспектом становится модным, все хотят стать похожими на героев своих любимых фильмов в плане умения постоять за себя.

Позже, рукопашного сражения уже недостаточно, ведь есть же еще и оружие. Школ фехтования всегда было множество. Это обусловлено специфической культурой той нации, в зависимости от того, о чьей школе идет речь. Они различаются стилем проведения боя, доминирующей тактикой и оружием. Но если вы берёте в руки железное оружие, то это потребует тяжёлых, дорогостоящих доспехов. Но, что делать, если недостаточно средств или нет возможности достать эти доспехи?

Под руководством мастера Тэцундо Танабэ, в 1971 году был основан современный тренировочный концепт практики боевого духа классических традиций. Назвали его Госиндо, что буквально означает путь самозащиты. Само название уже определило его сущность: использование оружия для защиты жизни и жизненно важных ценностей. Стиль оказался настолько удачным и стал столь популярным, что позже получил прозвище "чанбара", т. е. смертельный бой с оружием в руках.

Чанбара явилась соединительным мостиком. Настоящее оружие сегодня призвано быть использовано для рубки чего-либо (томешигири) или для отработки чёткости техники в индивидуальных формах (ката). Это, как известно два из трёх составляющих полноценного мастерства. Третий опыт и, пожалуй, самый важный – это опыт сражения.

Сколько можно провести поединков с реальным оружием?.. Поэтому с ним отрабатывают или обусловленные формы или персональную хореографию. Реальный опыт получают, сражаясь на бамбуковых мечах (тоже, кстати, в серьёзных доспехах) или на специальных надувных мечах (с минимальной защитной экипировкой для головы и кистей).

Что же касается философии самого искусства, то цель чанбары – научить не попадать в ситуации, когда приходиться защищать свое право на жизнь физической силой, а избегать их. Сделать так, чтобы внутренний мир не стремился к агрессии, напряжению. Почувствовать любовь, минимализировать агрессию, выйти на путь воина.

Долгое время Чанбара была прекрасным методом изучения конфликта и способов его решения. В быту, на работе, на улице и т. д. Постепенно напряжение на площадке и вне нее сравнялось. Схемы спортивного поединка стали применимы и узнаваемы в обыденной жизни. Со временем противники стали "зеркалом", в котором видишь себя. Это немного изменяет картину происходящего. А так как принципы поединка едины, то благодаря их пониманию можно периодически открывать и что-то делать с тем, что обнаружил.

Только в ринге проверяют перчатки и убирают лишние предметы. Чанбара учит не выживать в уличных драках, а не попадать в такие ситуации. Чанбара дает знания предотвращать драку до её начала. Благодаря безопасному оружию, Вы можете ощутить такие эмоции как злость, страх, эмоциональное напряжение свои и соперника, без опасности для здоровья, что и дает опыт и понимание поведения себя и соперника, относительно вас, в стрессовой ситуации. Т. е. модулируется стрессовая ситуация, вы получаете возможность прожить, реализоваться в ней и получить опыт.

Словом, чанбара – отражение принципов свободного поведения.

Д. Є. Марков, асп., мол. наук. співроб.,
Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, Київ
markovdmytro6@gmail.com

СПРИЙНЯТТЯ "СВОГО" ПРОСТОРУ (КРАЇНИ, МІСТА, ДЕРЖАВИ) В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ НЕПАЛІ: РИТУАЛЬНИЙ І РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ

В Непалі, в епоху Середньовіччя (Середні Віки в Непалі умовно прослідковують до кін. XVIII) сприйняття "свого" простору – країни, області (регіону), міста – були пов' язані із традиційними уявленнями, близькими до індійських. На особливу увагу заслуговує історичний культурний і політичний центр Гімалаїв – Непальська Долина мислилася як священна мандала (Непал мандала, Непал деш). В Непальській Долині місто, держава, власна сама Непал деш сприймалася як священний простір, захищений божествами-охоронцями країни (тантричними божествами непальського індо-буддійського пантеону), такими як Аштаматріка, храми або святилища, або символи яких знаходилися навколо долини (вони знаходилися по сторонах світу). Простір організовувався за принципом мандали, де в центральному сегменті розташовувався храм Таледжу (на території комплексу королівського палацу) – головної богині-берегині країни і правлячої князівської династії. Культ Таледжу тісно пов 'язаний із монархією, саме завдяки цим відносинам король виконував свою функцію захисника – через численні ритуали, важливіші з яких припадають на свято Дасаін і інші великі свята. Саме через ритуали за участі основних "дієвих особі" (короля, тантричних божеств, Таледжу і її проява богині Кумарі тощо) і відновлюється єдність та безпека деш, і

відбувається "очищення" простору, на усіх рівнях (на соціальному, політичному, сакрально-політичному, сакральному). Межі дії божеств-захисників проходили по тим чи іншим святилищам або храмам і відзначали кордони деш у сакрально-політичному і релігійному вимірі. Вони не завжди співпадали із адміністративними межами, водночас міська стіна середньовічного непальського міста була межею "сфери" міста-мандали: за ними існував світ не контрольований, або навіть небезпечний (можна згадати дихотомію дарма і адхарма; протиставлення кшетри і дикого лісу (або іншого простору) пока цивілізованим обжитим анклавом).

Справді, як відзначає британський дослідник Д. Геллнер, комплекс традиційних непальських уявлень про власну територію, про державу-мандалу, можна назвати "високоритуалізованою". Варто також провести паралелі із ідеями американського антрополога К. Гірца про мандалічну і "театралізовану" державу на о. Балі.

Після створення 1768 року великої єдиної непальської держави країна сприймалась як об'єднання (комплекс) країн- областей – регіонів – деш, кожен з яких мав власну сакральну і ритуальну традицію "усвідомлення" власного простору, в кожній існували свої особливості, і посвоєму відбувалося "накладання" сакрального простору і реального простору, соціальної і політичної сфери буття та релігійної сфери. Але тепер із включенням в єдину непальську державу і з її зростанням ці уявлення зазнали певних змін.

І. В. Петленко, асп., КНУТШ, м. Київ
irzza@ukr.net

РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ "МАЙЯ" У ВЧЕННІ ДАРШАНИ ВЕДАНТА

Розглядаючи основи вчення веданти не можна оминути такого важливого для цієї філософської школи поняття як майя. Складнощі розуміння індійської філософської спадщини в першу чергу пов'язані з проблемою перекладу. Яким чином перекладати санскритську термінологію, і чи взагалі потрібно підбирати і використовувати україномовні еквіваленти. Тому дана розвідка спрямована на розкриття смислів, що містить в собі поняття майя.

Майя (санскр. maya) одне з понять, що є засадничим для онтології та гносеології веданти. Якщо звернутися то словника санскриту, то можна там побачити наступні значення цього терміну: 1) філ. ілюзорність матеріального світу; 2) ілюзія, обман; 3) магія, чаклунство [*Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь : около 30000 слов / под ред. И. В. Кальянова ; с приложением "Грамматического очерка санскрита" А. А. Зализняка. – 2-е издание, испр. и доп. – М. : Рус. яз., 1987. – С. 509].

Як вже ми бачимо з самого початку, термін вміщує в собі багато значень, тому нашим головним завдання є віднайти точки дотику, прояснити головні сенси. В дослідницькій літературі зазвичай зазначається ли-

ше два переклади терміну майя, а саме ілюзія й обман. Нам важливо проаналізувати всі значення, щоб передати смисл цього терміну якомога коректніше. Перше значення є складним філософським конструктом, тому його варто дослідити наприкінці, коли будуть прояснені нюанси і сенси простішого перекладу.

Отже, поняття майя має наступні значення:

1. Ілюзія – оманливе, хибне сприймання дійсності: хибне уявлення про що-небудь [Словник української мови : в 11 т. Т. 4 / за ред. Б. Д. Грінченка. – К., 1973. – С. 17].

2. Обман – неправдиві слова, вчинки, дії і т. ін.; хибне сприйняття дійсності, зумовлене неправильним, викривленим відображенням її органами чуття; омана [Словник української мови : в 11 т. Т. 5 / За ред. Б. Д. Грінченка. – К., 1974. – С. 533].

3. Магія – сукупність прийомів та обрядів, які, за уявленням забобонних людей, мають чудодійну силу; чаклунство, чарівництво. В основі магії лежала віра первісних людей в те, що з допомогою різних заклинань і обрядів можна було таємничим способом впливати в бажаному для них напрямі на хід явищ і подій у навколишньому світі; перен. Щось загадкове, незрозуміле [Словник української мови : в 11 т. Т. 4 / за ред. Б. Д. Грінченка. – К., 1973. – С. 590].

4. Чаклунство – заст. магічні дії, рухи й замовляння, за допомогою яких можна вплинути на людей і природу [Словник української мови : в 11 т. Т. 11 / за ред. Б. Д. Грінченка. – К., 1980. – С. 266.].

З усіх зазначених тлумачень можна виокремити єдине смислове ядро – хибність сприйняття, оманливість представленого чи даного в чуттєвому досвіді. Такі значення як магія та чаклунство, на нашу думку, підкреслюють непрозорість та неможливість чіткого та ясного розуміння. Адже магічні обряди діють за іншою логікою, їх не можна безпосередньо відчути чи раціонально проаналізувати, впевненість в їх дієвості базується лише на вірі в цю дієвість.

Для того, щоб краще прояснити значення поняття майя звернемося до філософсько-релігійних джерел. Вперше цей термін ми зустрічаємо в "Прашна-упанішаді" (1.16). Там майя визначається як одна з божественних сил, що здатна створювати ілюзорні образи. Як бачимо, вже першопочатково майя пов'язувалася з хибністю в сприйняття, викривленням реальності. В традиції веданти цей термін також має довгу історію. Гаудапада в своїй "Мандукья-карікі" використовує майю для пояснення переходу від реального, вічного і неподільного Брахмана до множинності проявів феноменального світу. Він асоціює майю з ілюзорним сновидінням. Це сновидіння заважає кожному окремому Атману бачити реальність. Лише за умови виходу з полону майї можливе пробудження і досягнення істинного знання. Ключову роль концепція майї відіграє в адвайта-веданті. Атман-Брахман – це єдина справжня реальність, вона позбавлена якостей і її не можна визначити. Ця реальність завжди була і залишається незмінною. В той час як наш світ був створений через

посередництво вселенської ілюзії – майї. Саме вона є причиною множинності душ і явищ. Майя не є самостійною сило, вона залежна від Брахмана, є його творчим потенціалом. Але через своє співпадіння з авідьєю ця сила лише плутає свідомість, закриває її від світла вищої істини.

Як зазначає дослідниця-індолог Н. В. Ісаєва, майя не має такого ж ступеню реальності, що й Брахман, але не можна вважати, що вона повністю нереальна. Майя в адвайта-веданті розглядається як сад-асаднірвачания (тобто така, яка не може бути визначена ні в категоріях реального, ні нереального). Шанкара в коментарях до "Брахма-сутр" визначає наступні шість ознак майї:

1) це сила позбавлена початку, тобто немає темпоральних меж;
2) вона припиняє свою дію лише за допомогою істинного знання (джняна-нівартья);
3) вона одночасно діє яке приховуючий за навіс і принцип роздрібнення, тобто сила, яка проектує все багатоманіття світу;
4) вона принципово "невисловлювана";
5) вона є позитивно насичена, а не просте голе заперечення реальності;
6) її локусом і опорою є й індивідуальна душа, й вищий Брахман.

Для Шанкари майя і авідья є тотожними, що є залишається принциповим для інших ведантистів, зокрема й представників адвайти. Майя розглядалася як онтологічна та космологічна основа світу, але авідья – гносеологічна (при чому на рівні індивідуального Атмана). Ще однією школою веданти є вішиштадвайда, заснована Рамануджею, яка критикувала позицію Шанкари. Більше того, його вчення про майю назвали поступкою буддистам. Сам Рамануджа визначав майю як благодатну, чарівну силу Ішвари, завдяки якій він реально творить світ. Саме тому майя має лише значення позитивної творчої сили.

Таким чином, зрозуміло, що визначення цього поняття завжди має маркуватися традицією, в якій воно використовувалося. Але можна на основі проведеної розвідки зазначити, що воно позначає собою філософський концепт ілюзорності матеріального світу. Майя – особлива сила чи енергія, що одночасно приховує істинну природу світу і допомагає йому проявитися в усьому своєму багатоманітні. Саме цей корінь є спільним для корпусу вчень веданти.

А. В. Петрицюк, студ., НаУКМА, Київ
annamorrigan0@gmail.com

ПОНЯТТЯ ГАРМОНІЇ ТА ЇЇ ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ В ПОСТКЛАСИЧНОМУ ДАОСИЗМІ НА ПРИКЛАДІ ТЕКСТУ "ХУАЙНАНЬЦЗИ"

Проблема сприйняття та оцінки східних філософських традицій і на сьогодні стоїть перед західним інтелектуальним світом на ряду з запитуванням про прийнятність віднесення таких специфічних форм мис-

лення до філософської сфери. Однак все ж таки необхідність їх дослідження не піддається сумніву, адже саме таким спосіб уможливлюється міжкультурний діалог і розуміння. Для сучасної китаїстики в Україні особливо важливі детальні дослідження в заданому напрямку з поглибленим зануренням в постклассичні періоди, оскільки розгорнута ця діяльність, на нашу думку, не достатньо і тому загал ознайомлений здебільшого з визнаними класиками. Одним з таких ґрунтовно не досліджених філософських напрямків виступає постклассичний період даосизму. Тому запропонований до розгляду матеріал спирається на філософський трактат Лю Аня "Хуайнаньцзи" котрий датується приблизно II ст. до н. е. [Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. – М. : Мысль, 2004. – 427 с.]

Взятий до розгляду період оперує традиційною філософською системою, котра притаманна даосизму, однак також визнаний еклектичним і відповідно піднімає специфічного характеру питання та зацікавлений в пошуку нових форм і смислів. Одним із найфундаментальніших питань постає питання гармонії та її значення.

Гармонія виступає результатом недієвого (*у вей*) втілення Дао в буття (і саме таким чином уможливлюється формування і поява всієї "тьми речей").

Гармонія є онтологічним принципом буття (без гармонії руйнується природній ("само-таковий", *цзижань*) цикл природи).

Таким чином, гармонія постає принципом, що уможливлює становлення і перетворення світу через взаємопроникнення і чергування часток інь і ян, які вона урегульовує без зусиль і насильницького впливу (як вже згадувалось, гармонія природна і тому блага).

Принцип побудови всесвіту за даоським баченням носить специфічний гармонійний характер співвіднесення космічного макрокосму з людським мікрокосмом, і тому людина не випадає з усесвіту, а є одним зі способів експлікації принципу Дао.

В царині людського існування гармонія набуває специфічного характеру, оскільки виступає причинністю мистецтва і майстерності, а також їх мірилом.

Специфічне трактування поняття гармонії в добу Хань не кимось іншим, а саме князем (*ваном*) Лю Анем розкриває нові на той способи осмислення філософської і суспільної проблематики і пошуки нових шляхів, котрі в першу чергу до уваги виносять поняття, які здебільшого в даоській класичній традиції залишались поза зосередженою увагою.

Цілісний розгляд буття з включенням людини в буттєві процеси дає змогу рефлексувати людські вчинки і оперувати до людського буття категоріями, котрі застосовуються до проблематик іншого порядку, таким чином транслюючи наскрізне проникання піднятих питань і, відповідно, їхніх вирішень. Китайське філософування в такий спосіб демонструє специфічну систематичність і взаємопов'язаність буттєвих процесів і їх гармонійну єдність. Тому поняття гармонії тут невід'ємне і необхідне, оскільки саме вона постає недієвим регулятором буття з небуттям і їх основним принципом, шляхом Дао.

В. С. Посєва, студ., КНУТШ, Київ
victoriaposeva@gmail.com

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ МЕДИТАЦІЇ ЩОДО ВИЗНАЧЕННЯ ЧИННИКІВ СТАНОВЛЕННЯ ДАВНЬОІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Філософія сходу завжди цікавила українців, проте коли поринаєш глибше у думки східних мудреців, одразу виникає інше питання: а чи не існувало якихось філософських зв'язків між Індією та Україною? Адже, загальновизнано, що на мовознавчому рівні мова Індії – санскрит, і мова українська – споріднені. Це простежується в етнонімії, теонімії, топонімії, антропонімії та епіці. Однак питання філософської та культурної спорідненості цих двох країн майже не досліджене. Отже, головним питанням є: чи споріднені ці дві країни на філософському рівні?

Історично доведено, що на території України проживали племена індоєвропейської групи – а саме індоарії, тобто індійські племена. Невелика частина індоарійського народу залишилась на раніше обживаних територіях, аби у майбутньому сформувати інші народи, у тому числі і український. Інша, чисельніша група, емігрувала на схід наприкінці III, на початку II ст. до н. е. Ці племена називались аріями. На території України представниками цього етносу були трипільці, які за невизначених обставин зникли на рубежі III ст. до н. е. Можливо, що ця загадкова культура емігрувала, ставши частиною індійського народу? Теорією еміграції трипільців займався історик Юрій Шилов, який досліджував державу Арату, або трипільську археологічну культуру. Він науково підтверджує факт еміграції індоарійських народів на Схід, обумовлений кліматичними і політичними чинниками. Тому і виникло питання: чи не стали переселені народи коренем будівництва філософських і релігійних засад майбутньої індійської культури, яка стала однією із найвизначніших та провідних у історії розвитку філософської думки світу?

Однією із найдавніших пам'яток Індії тієї доби є Рігведа – збірка ведичних гімнів, що була сформована у кінці II ст. до нашого часу. Процес складання Рігведи займав не одне століття, і повністю збігається з часом переселення Аріїв на територію Індії. Рігведа зберігалась виключно в усній формі жерців-брахманів, і була записана лише наприкінці XVIII ст. Цікавим є і той факт, що слово "Арій" зустрічається близько 35 разів у 34 гімнах Рігведи. Не менш цікавим є ще один факт, а саме постійне повторювання етноніму "Руси", "Руса", "Раса", "Рас'яна" у текстах Рігведи, що не може не наштовхувати на паралелі із загальновідомою назвою "Русь". На санскриті слово "Руса" перекладається як "світлий". У самому тексті зазначається період міграції народу з західних країв на територію Індії, що прямо вказує на зв'язки з народами, які переселились з території сучасної України. Аналізуючи гімни, можна дійти висновку, що саме Арії зруйнували цивілізацію долини

Інда, адже мали перевагу у військовій справі, завдяки легким кінним колісницям і досконалішій зброї.

Не виключено, що славнозвісна Рігведа – це одна із версій збірок гімнів індоарійської народності, і пов'язана не зі всіма, а лише з окремою групою ведійських племен. Процес асиміляції тривав століттями, змішуючи ментальності та етико-культурні засади всього народу. Згідно з ведійською літературою, індоарії, розселяючись по Індії, вступали у взаємодію з місцевими племенами, які відрізнялись у етнічних відношеннях, і стояли на різних рівнях соціального та культурного розвитку. Уже в перший період виникнення аріїв у країні почався багатосторонній процес злиття. Про культуру і філософію I ст. до н. е. не можна говорити як суто про індоарійську: перед нами постає синтез арійської і різних місцевих етнокультурних традицій. Насамперед, ведійські арії були віддані своїм "сонячним" богам (Сур'ї, Агні, Індре) і вірили у Всесвітній еволюційний закон або закон розвитку (Рта), у якому вони вбачали Сонце, яке є символом еволюції – свастика, що позначала поступальний рух Сонця. З Рігведи зрозуміло, що ведійські арії поклонялися Сонцю, у якому вбачали найбільшу силу. Тому санскритське слово "Руса" потрібно перекладати не просто як "світлий", а як "світло від сонця".

Важливим аспектом дослідження є висвітлення філософських кодів, які уособлювали в собі кольори. У Рігведі присутні три кольорові коди: білий, червоний і чорний. Білий і червоний уособлювали світло, добробут, вони позначались як "коні Сонця". Будь-які відтінки червоного у Рігведі – це кольори Сонця, Агні, божественної Ранкової Зорі і знамен, які захищали арійське військо. Досліджено, що на території України трипільці розмальовували свої землянки у відповідні кольори: білий, червоний і чорний. Оселі прикрашались розмальовками у цих тонах, які уособлювали поклоніння і віру у бога Сонця, підтвердженням якої є зображення свастики на керамічних глечиках, знайдених на територіях розселення трипільців. Зазвичай свастикою вважають хрест, промені якого зігнутіпід прямим кутом в одному напряму. "Свастика" – це *Сонце у поступальному русі,* а санскритський вигук "свасті" перекладається, як "благо". Сама ж назва "свастика" *впроваджена Еженом Бурнуфом у 1852 році, до того вона називалася* "чотириногим", *"*триногим*" гаммаличним хрестом або гаммадіоном* (оскільки представляла з'єднання чотирьох грецьких букв Г, "гамма"). Т. Уїлсон 1894 р. виявив теорії, за якими *свастика, будучи однією із 385 варіацій хреста,* ідентифікувалася як знак Зевса, Ваала, Агні, Індри, Брами, Вішну, Шиви і Юпітера-Громовержця, Афіни, Артеміди та інших богів. С*вастика є найдавнішим арійським символом, що означав Сонце, небо, світло, світіння, зигзагоподібну блискавку, воду; вона також була емблемою Великого Бога, Творця і Правителя Всесвіту;* лише пізніше вона набула значень, пов'язаних з культами Будди і Христа. Тобто, *свастика є найдавнішим планетарним символом, першим символом, який свідомо передавався від людини до людини, від народу до народу.*

Свастика постає духовно-циклічним принципом єднання матеріального і духовного людського та божественного, де кожний з кінців свасті переходить в наступний, а разом вони мають загальний центр. Це символ вічного, нескінченного становлення та пізнання. Ми живемо в пульсуючому світі, який постійно змінює свій вигляд, але в якому існує незмінна вісь, що єднає нас з процесами всесвітнього масштабу. Вихід на цю "вісь" можливий лише після екзистенціального усвідомлення циклічності того, що відбувається на Землі. *Із санскриту слово свастика* означає *"єдине". Виділяють два основних види символу:* з *кінцями, загнутими проти сонця справа наліво,* і *зліва направо, по сонцю. Перша свастика називається згортаючою (вбираючою), а друга, – розгортаючою (сіючою). Свастика сіє допомогу,* доставляє світло. У *символі свасті людина, так би мовити, згортає у собі (збирає) вічне прагнення до пізнання незбагненного та вічного через тимчасове – людське життя. С*вастика відповідає чотирьом якостям, які властиві людській душі: *нескінченне знання, нескінченне сприйняття, нескінченне блаженство і нескінченна енергія.*

Ці ідеї наскрізно можна спостерігати у Рігведі, що є прямим доказом того, що Веди, у тому числі і Рігведа, були складені у час культурного вибуху, обумовлений переселенням Аріїв на території Індії. Можна припустити, що саме розвинена Арійська раса дала поштовх автохтонному населенню Індії розвиватися, створювати власні філософські погляди, які спостерігаються вже у найдавніших пам'ятках індійської культури. Під впливом арійської культури міняються і індійські вірування: фольклор і епос наповнюються новими сюжетами. Отже, Україна та Індія пов'язані між собою давніми філософськими засадами. Підтвердженням цього є споріднені вірування та погляди трипільців і індійців. Останні, під впливом аріїв, почали формувати власну самобутню культуру, якою ми її знаємо зараз. Наявність арійських племен зіграло свою роль при формуванні ряду концепцій ортодоксальних і неортодоксальних релігійно-філософських систем стародавньої Індії. Таким чином, синтез культур є основним і визначним чинником у становленні давньоіндійської цивілізації.

А. Ю. Стрелкова, канд. філос. наук, наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
anastasia3141@gmail.com

ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТУ У ВЧЕННІ БУДДІЙСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ НАҐАРДЖУНИ

Буддизм являє собою складну філософсько-релігійну систему, в якій метафізику найвищого ґатунку поєднано з сотеріологічною доктриною та реальною медитативною практикою. Це означає, що проблема абсолюту має непересічне значення, адже вона постає не лише теоретично, а має істотні світоглядні та історично-культурні наслідки для всіх регіонів поширення та впливу буддизму.

Філософське вчення видатного індійського мислителя-буддиста Наґарджуни (II ст.) та заснованої ним школи (мадг'ямака) відоме за назвою *шунья-вада*, що в перекладі означає "вчення про порожнечу". Але як співвідноситься "порожнеча" з поняттям абсолюту і, зокрема, чи є абсолютом порожнеча Наґарджуни, або, якщо поставити питання більш широко, чи є взагалі у філософії Наґарджуни уявлення про абсолют?

В історії буддології на різних етапах виникали відмінні тлумачення філософії школи Наґарджуни. Є. О. Торчинов виділяє чотири основні інтерпретації *шунья-вади*: нігілістичну, релятивістську, абсолютистську та критичну [*Торчинов Е. А*. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 83–84].

Нігілістична інтерпретація була поширена на ранньому етапі дослідження буддизму, коли недостатня обізнаність авторів з оригінальними текстами буддійської традиції була причиною того, що буддизм сприймали як тотальне заперечення буття, а його ідеал, нірвану, як абсолютне ніщо. Релятивістську інтерпретацію *шунья-вади* пов'язують, насамперед, з іменем Ф. І. Щербатського, який, виходячи з базового буддійського вчення про *анатман* ("не-я") та *пратітья-самутпаду* ("зумовлене виникнення"), запропонував перекладати санскритське *шуньята* як "відносність". Однак цю пропозицію було рішучо відкинуто іншими дослідниками, адже вона зовсім не враховувала інші значення цього важливого буддійського терміну. Автора класичної праці з філософії мадг'ямаки "Центральна філософія буддизму" Т. Р. В. Мурті вважають представником абсолютистської інтерпретації *шунья-вади*. Найбільш пізньою є критична інтерпретація *шунья-вади*, представники якої вбачають у *шунья-ваді* критику будь-яких інших вчень, яка використовується виключно як специфічний метод деконструкції, адже будь-яка спроба підходити до реальності з дискурсивними мірками буде завідомо хибною, оскільки реальність в дискурсивні структури не вкладається в принципі.

Утім, перелічені чотири інтерпретації *шунья-вади* об'єднує те, що вони є поглядом ззовні, і їх зіставлення між собою не дасть бажаного результату, якщо до розв'язання цього питання не буде залучено власне тексти оригіналу. Насамперед необхідно звернутися до центральної праці Наґарджуни, якою є "Корінні строфи про серединність" (санскр. "Муламадг'ямака-каріка") або у версії китайського канону "Трактат про серединність" (санскр. "Мадг'ямака-шастра", кит. "Чжун-лунь").

Згідно з буддійським вченням, зумовленість є причиною страждання, але попри це в ранньому буддизмі вона була водночас позитивною ознакою дгарм, ознакою їхньої реальності, адже, всі реальні речі зумовлюють одна одну. На відміну від вигаданих конструктів, які не вкорінені в реальність і тому не мають причини, а отже є простою, позбавленою онтологічних підстав вигадкою, іншими словами, ілюзією, *порожнечею*. З приходом ідей магаяни зумовленість поглинула все. Наґарджуна говорить: "немає жодної дгарми (речі), яка б не була порожньою" [*Наґарджуна*. Чжун лунь (Трактат про серединність, санскр. Муламадг'ямака-каріка) [Електронний ресурс] // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39. – Режим доступу : http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat].

Вже перші магаянські сутри праджняпараміти проголосили, що все, що є виявленим, є зумовленим, а все, що є зумовленим, несе страждання і, зрозуміло, не може бути властивим абсолюту. Тож з точки зору абсолютного буття дгарми теж є нереальними, як і все те, що є проявленим. Так все, що видавалося звичайній свідомості реальним, в ході філософського аналізу Наґарджуни виявляється міражем, ілюзією, *порожнечею*.

У санскриті та інших мовах текстів буддійського канону немає слова "абсолют". Однак уявлення про абсолют існує: він має чотири ознаки: постійність, блаженство, "я" ("самість") та чистоту (санскр. *нітья*, *сукха*, *атман*, *шубга*). Це ідеальний стан, в якому немає жодних ознак страждання, і якого прагне досягнути людина – в буддизмі він зветься нірваною.

У розділі "Дослідження нірвани" Наґарджуна стверджує, що нірвани не може бути ані без порожнечі, ані з порожнечею, і лише у випадку, якщо сама порожнеча є *порожньою*, ми можемо залишити сферу зумовленого. В порожнечі немає нічого, що можна було б стверджувати: відповідно порожнеча перестала б бути порожнечею, якби вона сама стала об'єктом ствердження (або ж заперечення). Тому Наґарджуна застерігає: "помилкове бачення порожнечі може згубити нерозумну людину так певно, як невміло схоплена отруйна змія" [*Nagao Gadjin M.* Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies // collected Papers of G. M. Nagao. – Delhi : Sri Satguru Publications, 1992. – P. 214] ([Наґарджуна, *33*]).

Згідно з Наґарджуною, нірвана – це те, що за межами буття і небуття, це та царина, яка, нарешті, ні від чого не залежить. Це реальність, побачена через "порожнечу", побачена такою, як вона є (*татхата*), що власне і є цариною абсолюту, єдиною сферою, де страждання неможливе.

Отже, попри жорсткий деконструктивний метод Наґарджуни та його школи, в основі нігілізму мадг'ямаки лежить не заперечення, а навпаки наполеглива необхідність пошуку абсолюту. Утім, Наґарджуна показує, що абсолют існує принципово інакше, ніж існують звичайні речі. Для осягнення абсолюту (того, що має свою власну природу – *свабгава*) принципово недостатньо понять "буття" (*бгава*) і "небуття" (*абгава*). Необхідне ще третє поняття, і це поняття – "порожнеча" (*шуньята*). Нірвана Наґарджуни якраз і є тією цариною, яка знаходиться за межами буття і небуття, а отже, за межами будь-якої зумовленості, у тому числі і дискурсивної. "Порожнеча" ж сама по собі, на нашу думку, у філософії Наґарджуни ще не є абсолютом, а радше способом буття абсолюту, який не може існувати як буття, не може існувати як небуття, а може онтологічно реалізуватися лише як порожнеча.

А. С. Тарасов, студ., НаУКМА, Київ
capelist@gmail.com

ФУКУДЗАВА ЮКІТІ: РЕЦЕПЦІЯ ЛІБЕРАЛЬНИХ ІДЕЙ В ДОБУ МЕЙДЗІ

Фукудзава Юкіті (1835–1901), найбільш широко читаний його сучасниками *йоґакуся* (спеціаліст із Заходу) та засновник університету Кейо,

був одним з головних "імпортерів" західних знань до Японії доби Мейдзі (1867/8–1912). Доволі значним успіхом користувалися як його праці 1860-х років – в основному докладні описи повсякденних звичок "іноземців", перекази окремих наук (фізика, політекономія, географія, бухгалтерський облік, тощо), – так і пізніші праці, в яких Фукудзава переходить до більш дидактичного тону. Така зміна стилю недивна: ці роботи стосуються невідкладних політичних проблем Японії, що щойно зіткнулася із жорстким світом західних міжнародних відносин, та пропонують доволі оригінальні вирішення (деякі з яких були успішно втілені у життя урядом).

Основні праці Фукудзава 1870-х рр. – "Заклик до знань" ("*Ґакумон-но сусуме*", 1872–1876, у формі окремих брошур) та "Нарис теорії цивілізації" ("*Бунмейрон-но ґайряку*", 1875); в них він вперше заявляє про себе як про прибічника ліберальних поглядів на економіку, освіту та залученість народу до політичного процесу. Докладний розгляд саме цих двох праць з паралельним оглядом інших, менш відомих, є вкрай корисним для розуміння специфіки інтелектуального клімату доби Мейдзі. Загальним місцем дослідницької літератури є уявлення про добу Мейдзі як про добу "вестернізації" (або "модернізації", що не зовсім коректно) Японії, час реформ, спрямованих на побудову більш "західних" державного апарату, виробничих потужностей, торгівлі, культури та освіти. Політика вестернізації, що провадилася урядом Мейдзі, звісно, мала і теоретичне підґрунтя: переважна більшість членів уряду навчалися у Європі або вивчали *ранґаку* "вдома" (Ітo, Морі, Іноуе Каору, Окума, тощо). Частина налаштованих опозиційно до уряду діячів також активно спиралася на "західну" риторику; варто згадати хоча б відомий "Рух за свободу та народні права" (*дзію мінкен ундо*) – не зважаючи на те, що основною його вимогою було заснування представницького органу та введення в дію конституції, діячі "Руху…" використовували в основному риторику природних прав людини.

Тим не менш, величезна кількість дослідників пробігає повз важливу проблему: "рецепція ідей" не означає "копіювання ідей", причому одразу в чотирьох вимірах. З одного боку, японська мова кінця XIX ст. ще не мала розвиненого термінологічного апарату; переклад ключових понять ("right"/"regt"/"Recht", "liberty", "sovereignty", "society" тощо) відбувався у атмосфері справжніх "дискурсивних воєн" – активно використовувалися і неологізми, і (нео-)конфуціанські терміни, що несли із собою традиційні конотації. З другого боку, західні праці в процесі рецепції проходили доволі жорстку "фільтрацію" з огляду на політичну кон'юнктуру: крайньою метою ледь не усіх мислителів того часу було збереження незалежності Японії (відрізнялися лише пропоновані засоби), тож вони відбирали лише той матеріал, що міг би, на їх думку, допомогти країні у майбутньому. Перекладачі поводилися з перекладами дуже вільно, часто не вважаючи за потрібне вказувати на оригінального автора, або вилучаючи чи навпаки дописуючи великі фрагменти тексту (як приклад – "переклад" "Про свободу" Дж. С. Мілля кисті Накамура Кейю). З третьо-

го боку, більшість оригінальних текстів було створено як відповідь на певну дискусію доби. Ці тексти є матеріальним вираженням позиції їх авторів, часто дуже потужно вкоріненої у традиційній системі цінностей, а автори могли комбінувати аргументи у вкрай динамічний спосіб – в тому числі через те (і це четвертий вимір), що звична для сучасного дослідника класифікація європейських наук та їх традицій мало того, що не була остаточно сформована у самій Європі, так іще й доходила до Японії у вкрай непослідовному та фрагментарному вигляді. Внаслідок дії цих чотирьох факторів необхідно з великою ретельністю та ще більшою кількістю обмовок вживати вирази накшталт "японський лібералізм", маючи на увазі феномени, що існували до "народних кабінетів" 1900-х років та стандартизації термінології у 1880–90-х рр.

У названих вище працях Фукудзава, з огляду на знання ним саме англійської мови, в основному користувався літературою англо-саксонської традиції. Серед базових для нього праць можна назвати вже згадану "Про свободу" та "Роздуми про представницьке правління" Мілля, "Самопоміч" С. Смайлза, посібник братів Чемберс з основ політекономії, посібники з політекономії та з основ моралі Ф. Уейленда, "Історію цивілізації у Європі" Ґізо та "Історію цивілізації в Англії" Б'юкля. Відмінності Фукудзава від його джерел є очевидними і дуже глибокими. "Проблеми перекладу", що ми виділили раніше, є більш-менш іррелевантними щодо Фукудзава через винайдення ним великої кількості неологізмів (хоча не всі винаходи потрапили у слововжиток). Але увагу привертають тактичні кроки Фукудзава, спричинені кон'юнктурою. Він писав "полемічні" праці (на відміну від "описових" праць-посібників) зовсім не для "найширшого кола" читачів, як прийнято вважати, а майже виключно для колишніх самураїв (як для literati), що після 1869 року перетворилися на стан *сідзоку*.

Передбачена аудиторія багато в чому визначила зміст робіт: головною, хоч і далекою, метою історії Фукудзава вважав "всесвітнє цивілізування" (слово "цивілізація" він перекладав в основному як *буммей* та розумів як процес); марно було опиратися історії, тож Японія також мала долучитися до усього світу і "цивілізуватися" (інакше її буде знищено). "Цивілізування" ж передбачало, передусім, "дух незалежності" як індивіда, так і країни – на противагу "раболіпству", що домінувало в Японії внаслідок тривалого функціонування самурайсько-конфуціанської етики. З "духу незалежності" поставали заняття комерцією та підприємництвом (самураї вважали торгівлю негідною справою), вільний розвиток наук (а не закутість у рамках конфуціанської класики), участь народу в управлінні державою разом із урядом (а не підкореність низів верхам). Також в працях Фукудзава проглядають (надаючи цим працям їх специфіки) реакції на такі проблеми доби, як рівність статей, "концепція опіки" вищими нижчих (уряд притримував надання прав населенню та не стимулював його активність, бо, в конфуціанському дусі, вважав народ неосвіченим), розірваність японського мовлення та письма (сам стиль Фукудзава, доволі простий, є спро-

бою вирішення цієї проблеми). Елементи традиції також зберігалися, якщо могли працювати на finis ultima, незалежність країни: наприклад, Фукудзава високо цінив самурайський дух "стояння до кінця" ("*Ясеґаман-но сецу*"). Ранні праці логічно і несупротивно допускають пізнішу "мілітаризацію" Фукудзава: в особі Японії, що перемагає Корею, перемогу над варварством здобуває сама Цивілізація.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, Київ
amo-ergo_sum@ukr.net

ЩОДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ МЕЖ ТА ОСОБЛИВОСТЕЙ ФЕНОМЕНУ "СХІДНОГО ЕРОСУ"

Справами любові, кожен повинен керуватися традиціями та мораллю своєї країни
Ватсаяна "Камасутра"

Актуальність теми даного дослідження пов'язано двома факторами: по-перше, західні дослідники розглядаючи ідею любові здебільшого оминають східний ерос (східну традицію розуміння любові) [Див.: *Soble A., Singer I.* Philosophy of Love: A Partial Summing-Up. – MIT Press, 2011. – 144 p.; *Secomb L.* Philosophy and Love: From Plato to Popular Culture. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007. – 176 p.; *Nussbaum M. C.* Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. – Oxford : Oxford University Press, 1992. – 403 p. та інші], а по-друге, у науковій літературі немає одностайного розуміння та визначення меж та специфіки східного еросу [Див.: *Kline S. L., Horton B., Zhang S.* Communicating love: Comparisons between American and East Asian university students // International Journal of Intercultural Relations. – 2008. – Vol. 32. – P. 200–214; *Dasgupta R. K.* Queer Sexuality: A Cultural Narrative of India's Historical Archive // Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities. – 2011. – Vol. 3 No. 4. – P. 651–670; Китайский эрос / отв. ред. А. И. Кобзев. – М. : Квадрат, 1993. – 744 с.; Японский эрос / сост. И. Семенов. – Саратов, 2003 тощо]. Дана наукова студія є спробою відповісти на дані прогалини та проблеми із студій присвячених так чи інакше східному еросу.

При розгляді будь-якої з "супер-культур любові" (західної/східної), одразу ж постає проблема визначення меж, географічна, топологічна: де є її початок?, а де кінець? Якщо західний ерос – це вся Європа, Америка (із своїми підвидами) [Див.: *Голод С. И.* Сравнительный анализ любовных этнокультур [Текст] / С. И. Голод // Человек. – 2008. – № 3. – С. 112–126], то з східним значно складніше. Це обумовлено історично.

Французький дослідник Д. де Ружмон у славнозвісній праці "Любов і Захід" наголошує, що під східними концепціями кохання слід віднести "любовні етнокультури" [поняття С. Голод] Індії, Китаю та Японії, при тому підкреслюючи, що Іран, іслам та Аравія не належать до цього Схо-

ду [*де Ружмон Д.* Любов та західна культура / Дені де Ружмон. – Л. : Літопис, 2000. – С. 66].

На наш погляд, західний вчений не стільки виключає монотеїстичні культури любові, скільки натякає на те, що у "Східному еросі" є два потужних вектори, а саме:

1) "Близькосхідний" (юдаїзм та мусульманство);
2) "Далекосхідний" (Індія, Китай та Японія).

Варто окремо зазначити, що розвиток, розуміння та риторика любові відбувалась у тому чи іншому регіоні світу (у даному випадку на Сході) відповідно до релігійного, філософського світогляду (світорозуміння, світосприйняття) людей, які живуть там. Якщо для монотеїстичних (близькосхідних) культур любові, різні любовні парафілії є гріхом та приречені на засудження, то для далекосхідного еросу – це є цілком нормою. Однак, потрібно провести чітку відмінність від сприйняття любовних девіацій далекосхідним еросом та нинішнім розповсюдження їх на території західного еросу. Всі ці парафілії для "далекосхідного еросу"(Китаю, Індії, Японії)мають релігійну/філософську основу, і покликані, телеологічність їх полягає не задля втіхи, насолоди, а задля світового порядку; вони мають не стільки антропологічний сенс скільки онтологічний. На відміну від цього, західний постмодерний ерос не ґрунтується на релігійній основі – всі ці любовні девіації покликані задля задоволення та насолоди людського єства. Наведений приклад є одним з тих, що ілюструє відмінність "далекосхідного" та "близькосхідного" еросів.

Однак, виходячи з праць дослідників різних любовних практик "східного еросу" є і спільні риси – до них можна віднести містичність, трансцендентність кожної з них, чого не знає західний ерос (принаймні не в такому масштабі і не протягом усієї історії розвитку останнього), музика як неодмінний атрибут любовних практик [Див.: *Michon J.-L., Gaetani R.* Sufism: Love & Wisdom – World Wisdom, Inc, 2006. – 301 p.; Dance of Divine Love [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://press.princeton.edu/chapters/i7974.pdf; *Steben D. L.* The Philosophy of Music and Ritual in Pre-Han Confucian Thought: Exalting the Power of Music in Human Life [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.academia.edu/1929545/The_Philosophy_of_Music_and_Ritual_in_Pre-Han_Confucian_Thought_Exalting_the_Power_of_Music_ in_Human_Life] тощо.

Отже, на нашу думку, під "східним еросом" слід розуміти "суперкультуру любові" яка істотно відрізняється від "західного еросу" і вбирає в себе два потужних напрямки "близькосхідний" та "далекосхідний". Такий поділ обумовлений історичними, філософськими основами, адже вони (два напрямки "східного еросу") почасти суперечать (але не у всьому) один одному і норми та правила кохання, розуміння шлюбу виступають у тих чи інших "любовних етнокультурах" занадто полярними.

Ю. С. Філь, асп.,
Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, Київ
filyulia@gmail.com

РЕЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ Й. ГЕРДЕРА ТА Й. ФІХТЕ ТЕОРЕТИКАМИ ІНДІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ У КІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX ст.

Поняття "нація" та "націоналізм" можна вважати продуктом європейської модерності. Індійські вестернізовані інтелектуали почали осмислювати та використовувати їх з кінця XIX століття, тому феномен "Індійських націоналізмів" можна вважати продуктами культурного та політичного впливу Заходу. Із впровадженням освіти західного зразка індійці отримали доступ до європейського філософського спадку, який частково ліг в основу уявлень про шляхи модернізації країни та про власну ідентичність. Поміж захопленням англійським утилітаризмом Дж. С. Мілля та еволюціонізмом Ч. Дарвіна та Г. Спенсера, відгук в думках індійської інтелігенції XIX ст. знайшла філософія Й. Гердера та Й. Фіхте, які задали одну із рамок індійського націоналізму, адже саме такі погляди були на часі для колоніальної Індії. Серед них найактуальнішими виявилися такі.

По-перше, це ідея культури як душі нації [*Гердер Й. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М., 1977].

Філософія Гердера та Фіхте створила впливовий дискурс нації "над політикою", яка перебуває в культурній реальності людей як постійна живильна сила. Така ідея була зручна для обґрунтування споконвічності індійської нації, починаючи з ведичних часів. Інструментом такого обґрунтування стала академічна історія, дослідження власного минулого і віднаходження "наукових" аргументів, які підтверджують велич, єдність та тяглість нації. Романтичне бачення відновлення колишньої слави та прихованої духовності Індії через застосування модерних науки, організацій, дисципліни та колективної волі для того, щоб подолати приниження колоніальним правлінням, дуже добре резонувало з думками тогочасної інтелігенції.

По-друге, ідея "народу" (нижчих верств суспільства) як носія душі нації, згідно з якою саме в народі криється первісна, автентична, необроблена, ірраціональна, чуттєва душа нації. Така романтична ідея пропонувала сильну та ґрунтовну критику західного універсалізму, інструментальної раціональності, індустріальної модерності, та фрагментації модерного соціального світу без того, щоб кидати виклик соціальним ієрархіям в будь-якій радикальній формі [*Hansen T. B.* The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India. – Princeton, New Jersey, 1999. – P. 42].

Ця ідея стала надзвичайно актуальною з початком руху свадеші 1905 року, адже до нього долучаються вже не лише вестернізовані еліти, але й широкі маси населення. "Народ", "народні маси", "відсталі

прошарки" вперше виходять на політичну арену, стають політичними суб'єктами. Виникають численні організації, які покликані репрезентувати інтереси тієї чи іншої "пригніченої" частини суспільства в Індійському національному конгресі.

По-третє, ідея, що передбачала патріотичне виховання народу. Згідно з Фіхте, нація тільки тоді може вижити та розвиватися, якщо буде мати емоційну прив'язку до держави, яка дає їй тіло. Така національна держава була б непереможна і мала б переваги перед іншими державами, які побудовані на насильницькому підкорені народу. Внутрішня національна сила могла б навіть змістити недостатність озброєння чи продуктивних сил. Для Фіхте культурний націоналізм залежний від волі народу: воля індивіда до самопожертви в кінці кінців виливається у волю нації до єдності та організації. Але такий національний дух повинен живитися і підтримуватися через освіту та патріотичне просвітництво [*Фихте И. Г.* Речи к немецкой нации. – СПб. , 2008. – С. 63]. Справді, наприкінці XIX – на початку XX ст. заклики до запровадження обов'язкової середньої освіти у всій Індії звучать з вуст освічених еліт, які вже не вважають освіту винятково своїм привілеєм і вбачають у ній інструмент патріотичного виховання та національної сили. Варто згадати хоча б освітній проект 1910 р. Гопала Крішни Гокхале, члена законодавчих зборів віце-королівства.

Не тільки ці, але багато інших ідей німецьких мислителів, були тією чи іншої мірою відображені у творчості та діяльності таких визначних постатей індійської колоніальної історії XIX – поч. XX ст. як Бал Гандадхар Тілак, Біпін Чандра Пал, Лала Ладжпат Рай, Ауробіндо Гхош, М. Ганді та інші.

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

ЛОГІКО-СЕМАНТИЧНИЙ АНАЛІЗ КОНФУЦІАНСЬКОГО ПРИНЦИПУ "ЧЖЕН МІН"

Дослідження філософської спадщини Конфуція, здебільшого, актуалізує етико-соціальну тематику його міркувань. Саме крізь таку призму, й витлумачують сенс принципу "Чжен мін". Судити про те, хто вперше в китайській філософській культурі актуалізував проблему правильності імен, надзвичайно складно. З високою імовірністю ми можемо припустити, що конфуціанський принцип "Чжен мін" став відповіддю не створену в школі Мін цзя проблематики. Але, як відомо, твори Хуей ши не збереглися, а доступний для дослідження текст "Ден Сі-цзи" найімовірніше є підробкою зниклого твору Дена Сі. Тому судити про зміст філософських пошуків представників Мін цзя в VI ст. до н. е. ми можемо лише опосередковано і гіпотетично.

Виклад в "Лунь Юй" змісту принципу "Чжен мін" містить розрізнення позначаючого і позначуваного, звісно, ще не є свідченням актуалізації в ранньому конфуціанстві проблеми універсалій в найзагальнішому її значенні. На перший погляд, в Лунь Юй ми знаходимо ознаки "номіналізму" в тому сенсі, що позначуване постає тут, як первинна основа, без якої ім'я – позначаюче визнано порожнім і хибним. Однак, загальна специфіка конфуціанської традиції не дозволяє нам припустити, що ім'я витлумачували довільним і умовним. Людина в ранньому конфуціанстві визнається такою, що не створює імена а лише відповідальна за правильність їх висловлювання.

Як позначаюче, так і позначуване конфуціанці розуміли дійсними самодостатньо. Ознак актуалізації проблеми їх онтологічного статусу або обумовленого відношення ми в філософській спадщині раннього конфуціанства не знаходимо. Для чіткішого тлумачення конфуціанського "Чжен мін" маємо визначити представлене в ньому розуміння істинності. Поширена в історії новочасної філософії та актуальна для наукового дискурсу сучасності кореспондентська теорія істини суголосна тут давньокитайській думці в тому, що правильне найменування – відповідність позначуваного і позначуючого, а отже і умова істинності засновків будь-яких міркувань. Однак, попри формальну наявність в міркування конфуціанців імплікації, ми не можемо стверджувати сформованість теорії силогізму в давньокитайській філософії. Правильне наіменування – це умова успішної дії, а не умовиводу. Отже наведене визначення логіки не може бути визнаним актуальним для раннього конфуціанства. Критерій істинності, в даному контексті це, по-перше, правильне найменування, по-друге, результат дії (слід наголосити, що в давньокитайській культурі діями вважали прояви як фізичної так і ментальної активності), а в цілому – це відповідність лі. Останнє – це передовсім основа впорядкування, оформлення, удосконалення та гармонізації Всесвіту. Виконання лі, на думку Конфуція – не лише засіб конструктивної участі у всіх взаємопов'язаних подіях Піднебесся та їх впорядкування, але й процес поступового якісного покращення рівня моральності індивіда.

Позначуюче – імена, що вкорінені в мову та писемність, а останні, як відомо, в китайській культурі витлумачуються як людське вень. Це одна з надзвичайно важливих категорій китайської культури. Її переклад охоплює наступні значення: писемність, писемна культура, культурність, цивілізованість, гуманітарність, просвіта, освіта, література, стиль, вишукане мовлення, ошатність. Етимологію вень дослідники пов'язують зі словами: татуювання, візерунок, орнамент. Крім людського вень розрізняють: небесне вень – зорі і сузір'я; земне вень – обриси обрію (передовсім гір), візерунки на шкірі тварин та їх слідів. В найбільш широкому значенні вень – втілена у конкретних речах універсальна основа впорядкованості Всесвіту, орнаментально-візерункова репрезентація його гармонії. Отже позначуюче – ім'я, цінність якого самодостатня.

Денотатами вимовленого імені, є як позначувана річ так і ієрогліф. Певна річ, в китайській філософській культурі ми не знаходимо підстав для формування теорії понять подібної до арістотелівської. Специфіка обсягу речей, що через своє наймення реферують до певного давньокитайського ієрогліфу, здебільшого руйнує перспективи його родо-видового визначення. Адже, ієрогліф, в даному контексті, – символ підмет якого охоплює низку значень, що пов'язані між собою лише ним самим, а не дійсною пов'язаністю денотатів. Засади такої особливості, вкорінюють китайську ієрогліфічну писемність до традиції "І цзін", де кожна гексаграма – символ втаємниченого розмаїття образів і значень. Звідси, унікальна особливість нумерології, що на думку багатьох дослідників, витіснила з історії китайської філософії зародки протологіки. Нумерологія (сяншучжі-сюе) – формалізована теоретична система, елементами якої є числові комплекси і числові структури, пов'язані між собою, головним чином, не за законами математичної логіки, а асоціативно та символічно. Очевидність і загальновизнаність прагматизму, як ключової характеристики конфуціанської пізнавальної настанови, не спростовує рис кореспондентської істини в міркуваннях давньокитайських мислителів.

О. А. Ярош, канд. філос. наук, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
o.yarosh@gmail.com

КОСМОЛОГІЧНІ ІДЕЇ В СУФІЗМІ: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Характерною рисою до-модерних інтелектуальних традицій є антропокосмізм, тобто ідея взаємозв'язку між Всесвітом та природою людини. У свою чергу, інтелектуальна традиція суфізму поєднала, з одного боку неоплатонічне ієрархічне бачення Світобудови, притаманне класичній арабо-мусульманської філософії (фальсафа), а з іншого – релігійні постулати, переосмислені крізь призму духовної традиції та індивідуального містичного досвіду. Тому в рамках суфійської концепції космології з'являється ідея аналогії між Кораном, Всесвітом та Людиною, автором-творцем яких є Аллах: "Аналогії між світом і Кораном в ісламі, прочитування багатоманітності світу як книги і передача смислу прочитаного в розвинених поетами символах Корану притаманні думці мусульманських теологів, суфіїв, особливо перських поетів. Символи, вживані ними, – не суто мовні прийоми, оскільки вони зв'язані з духовним, релігійним, містичним досвідом, переживанням" [*Бертельс А. Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. – М., 1997. – С. 340].

Суфійські автори, зокрема, спираються на хадіси: "Істинно Аллах створив Адама за Його образом", переданий аль-Бухарі, Муслімом та іншими мухаддісами та "Я був прихованим скарбом і не був відомим і мені любо бути відомим, тому Я створив творіння, познайомився з ними і вони взнали Мене", який вважається хадісом кудсі, тобто переданим від Аллаха у першій особі. Важливим джерелом інспірації для суфійсь-

ких космологій також була "аль-Ісра валь-Мірадж" нічна подорож та вознесіння Пророка Мухаммада (аль-Исра 17:1; ан-Наджм 53:6–18; "ас-Сіра ан-набавія" Ібн Хішама), де описується його шлях через сфери Світобудови до Лотосу Крайньої Межі (Сідрат аль-Мунтаха) і врешті до Божественної присутності [Див.: *Паласиос М. А.* Мусульманская эсхатология в "Божественной комедии" // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. – XI. – М., 2005. – С. 239–270].

Серед прихильників суфізму набула поширення концепція "п'яти Божественних присутностей" (аль-хадарат аль-Ілахіййат аль-хамс) Абу Таліба аль-Маккі (пом. 996), представлена у вигляді концентричних кіл, яка включала у себе наступні сфери: Божественну самість (Хахут), Лахут (Божествені імена і якості), аль-Джабарут (Світ чистих духів), аль-Малакут (Світ образів і душ), ан-Насут (Світ тілесного). Кожний нижчий рівень є маніфестацією попереднього.

Ідеї суфійської космології отримали подальший розвиток, насамперед,у працях Мухідділна Ібн аль-Арабі (1165–1240), зокрема, його opus magnum "Мекканські одкровення" (Футухат аль-Маккія), "Кітаб інша' аддава'ір аль-іхатіййа" (Книга зіставлення всеохоплюючих кіл); "Кітаб аль-ісра іля аль-макам аль-ісра" (Книга нічної подорожі до найшляхетнішого місця) та в інших його трактатах і працях учнів і послідовників. Ібн аль-Арабі відходить від традиційного креаціонізму і розуміє процес творіння як теофанію (таджаллін). Ключова ідея ісламської доктрини "танзіх" (очищення від подібного) інтерпретується ним таким чином, що буття (вуджуд) належить лише Богові і все інше не існує саме по собі. Водночас, "ташбіх" (уподоблення), означає, що все, що ми пізнаємо як існуюче, є маніфестацією божественних атрибутів, яка є шляхом сходження Абсолюту "униз" від стану трансцендентності і невизначеності (хмара – амма) до розгортання у буттєвих планах (танназуллат аль-ситта – шестиступеневе сходження), що охоплюють божественні (маратіб аль-ілахі) і буттєві (маратіб аль-кавні) сфери.

Процес теофанії вінчає собою "Досконала Людина" (аль-Інсан аль-Каміл). Людина у цьому значенні виступає метою всього процесу творіння. У ній відбиваються всі божественні атрибути і вона є ніби дзеркалом, в якому Бог пізнає себе у створеному бутті: "Бог як володар славних імен Своїх, які перевищують усіляку кількість, захотів побачити їх втілені сутності (айан), або – можеш сказати: побачити Свою втілену сутність (айн) в окремій соборній істоті, яка б охоплювала світобудову (амр), маючи атрибут буття, і через нього відкрити для Себе Свою таємницю. …Отже знадобилася ясність дзеркала всесвіту; і саме Адам є та ясність цього дзеркала…, яку дехто називає "Велика Людина" [*Ибн аль-Араби.* Геммы мудрости / пер. А. В. Смирнов // Смирнов А. В. Великий шайх суфизма. – М. : Наука : Восточная литература, 1993. – С. 148–149].

Ібн аль-Арабі також співвідносить буттєві плани із 28 буквами арабського алфавіту [*Chittick W. C.* The self-disclosure of God: principles of Ibn al-Arabi's cosmology. – New York : SUNY press, 1998. – P. xxviii]. Суфії

також називали Всесвіт "Коран буття" (аль-Куран аль-таквіні). Все це відкривало багато можливостей для символічних і містичних інтерпретацій Корану у суфійських колах.

Окрім маніфестації та сходження униз суфії також приділяли велику увагу зворотному процесу – "сходженню угору" ('урудж). Тут космологічні концепти набувають практичного змісту і стають своєрідним дороговказом для подорожуючого (ас-салік) містичним шляхом (ас-сулук), водночас символізуючи його стани. Це знання зазвичай передавалося усним шляхом, на відміну від "теоретичних" суфійських трактатів і дійшли до нас завдяки "малфузат" – записам духовних повчань шайхів [*Morris J. W.* Situating Islamic "mysticism": between written traditions and popular spirituality // Mystics of the Book. Themes, Topics and Topologies / ed. by R. A. Herrera. – Peter Lang International Academic Publishers, 1993. – P. 305].

У сьогоднішні часи, завдяки праці дослідників і перекладачів, теорії і практики, що були раніше доступні лише адептам суфізму, стали відкритими широкому колу зацікавлених читачів. Водночас у середовищі сучасних суфіїв набули поширення тексти практичного і дидактичного змісту, у яких описуються духовні практики і етапи вдосконалення. Інший жанр – це духовні біографії суфіїв. Прикладом такого тексту є "Хайатан Тайййба" (Чисте життя) шайха тарікату накшбандійа-увайсійа з Пакістану Мухаммада Акрама Аквана, присвячене його власному вчителю Алла Яр Хану (1904 – 1984) [*Muhammad Akram Awan.* Treasures of the Heart. A translation of Kanooz-e Dil: A Definitive Exposition of the Stages of the Spiritual Journey. – Dar ul Irfan, Idarah Naqshbandiah Owaisiah, 1984]. Цей невеликий за обсягом текст є свого роду посланням шайха, адресованим своїм послідовникам, після того, як його попередник пішов з життя. Він містить духовну топологію, яка відрізняється від класичних схем і описує подорож духа (рух) після осягнення макаму-ступеню (альбака' – перебування у Богові), яка часто розглядається як фінальна стадія суфійського шляху.

ЗМІСТ

Секція
"ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

Амельченко О. Є.
Концепція виховання доби Відродження у роботах Мішеля Монтеня та Франсуа Рабле як протиставлення середньовічній 3

Бакаєв М. Ю.
Реконструкція картини світу неоплатонізму 5

Василенко Ю. В.
Звучання світла в традиції ісихазму, або чи можливі відтінки мовчання 7

Грабенко Д. Д.
Ідея Миколи Кузанського про "вчене незнання" як загострена форма апофатики Псевдо-Діонісія Ареопагіта 9

Дивна А. І.
Пошук основ містичного досвіду 11

Дудкіна О. О.
Філософування Платона та його вплив на формування філософії Середньовіччя 14

Загурская М. А.
Образ идеального политика в работе Платона "Политик" 16

Зборовська К. Б.
Ὑποστασισ людини як парадокс ієрархії (за Діонісієм Ареопагітом) 18

Клочков І. В.
Гностична традиція епохи Відродження 22

Михайлова Д. Ю.
Древняя Греция как "вертикально бодрствующее" состояние человечества 24

Мороз Л. А.
Теоретико-філософське підґрунтя виникнення та розвитку ранніх західноєвропейських середньовічних університетів 26

Прокопов К. Е.
Особенности понятий "proairesis" и "phronesis" в этике Аристотеля 29

Пугач В. Я.
Дійсність передує можливості 31

Пузанова Є. В.
Чесноти шляхетної людини у Конфуція та Мен Ке 32

Райхерт К. В.
Перикл як автор слова "філософія" 34

Terekhova L. V.
The problem of suicide in reception of history of philosophy 35

Терлецький В. М.
Феноменологічна традиція інтерпретації трактату про час Арістотеля
(Phys. Δ 10–14) 38

Труш Т. В.
Свобода та необхідність у творчості Томи Брадвардіна 40

Туренко В. Е.
Музика та любов:
до роздумів про один аспект платонівської онтології еросу 43

Чернецький Д. Д.
"Натурфілософське припущення" як засіб пізнання всесвіту
на прикладі творчості Миколи Кузанського та Джордано Бруно 46

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

Бобошко Н. М.
Проект університетської освіти в німецькому ідеалізмі 49

Бондар О. В.
Спекулятивна проблема дедукції категорій з принципу "абсолютного я":
Ф. Шеллінг 51

Гоян І. М.
Філософсько-освітні ідеї радикального конструктивізму Х'ю Ґаша 54

Загороднюк В. В.
Проблема матеріальної субстанції
у теоретико-пізнавальній концепції Дж. Локка 58

Кирієнко А. В.
Особиста тотожність людини: експериментальне спостереження
над власною природою 61

Кобець О. С.
Основні цінності філософії Людвіга Фейєрбаха 64

Коломоец Е. С.
Сверхиндивидуальное абсолютное "я" как единство эмпирических "я" и "не-я" в философии Й. Г. Фихте 66

Кононенко Т. П.
До питання застосування методу деконструкції в історії філософії 68

Ларкіна О. О.
Вплив друкованих видань Просвітництва на становлення людини 71

Маштаков Д. И.
Моральная ценность аффекта в практической философии Фихте 72

Мельниченко А. О.
Система впливу суспільства на функціонування держави в політичній філософії Дж. Локка 74

Мусієнко А. В.
Поняття "конструктивізм" в філософії мистецтва Ф. В. Й. Шеллінга 77

Нікітіна З. І.
Т. Прокопович і Дж. Берклі: сенсуалістичний зріз пізнавальної діяльності людини 78

Петров Є. П.
Переосмислення статусу "модусів" у філософських доктринах Б. Спінози і Дж. Локка 81

Пронин И. В.
Кантовский трансцендентализм как примирение гносеологической проблематики эмпиризма и рационализма 83

Святенко О. А.
Ницше и Возрождение 86

Титаренко В. А.
Кант і Гегель про війну, революцію та "вічний" мир 88

Цимбалій І. П.
Ідея єдності слов'янських народів у польських романтиків та кирило-мефодіївців 91

Чорногуз О. М.
Проект просвітницької держави у творчості Ф. Бекона 93

Щербина Н. С.
Поняття поваги у Т. Гоббса, І. Канта, Е. Левінаса: порівняльний аналіз 95

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Азарова Ю. О.
Концепт "ризома" в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари 98

Алмаші О.
Проблематика іронії в нігілістичних поглядах Ф. Ніцше..... 100

Андрійчук І. О.
Цинічний розум та кінічний безум: сучасна філософія у сутінках Просвітництва .. 102

Боднарчук Л. С.
Діалог заходу та сходу в філософії: Бертран Рассел та Фен Юлань 104

Валкевич О. М.
Можливість діалогу як форми інтелектуального бунту 106

Варениця О. П.
Тема Іспанії у філософії Мігеля де Унамуно..... 108

Гейко С. М.
Феномен цинізму в сучасній філософській думці 110

Джуренко Т. С.
Проблема свободи в працях А. Камю 112

Дикалюк М. С.
Концепція непротивлення злу у вченнях П. Хельчицького і Л. Толстого..... 114

Добринська Я. С.
Дефініція поняття свободи в історії філософії..... 116

Дойчик М. В.
Гідність як рушійна сила творчості 118

Дронь С. П.
Час кайрос – момент істини 120

Духович О. Б.
Критика М. М. Бахтіним новочасного "монологізму" 122

Евтушенко Р. А.
Метафизика истории философии..... 124

Зголая А. А.
Проблема свободы в философии Ханны Арендт 126

Канівець Б. А.
Поняття "епістема" у філософії історії М. Фуко..... 128

Карпенко А. О.
Історіографія рецепції філософування Мартіна Гайдеґґера 130

Катуна С. В.
Проблема любові у концепції "трагічного відчуття життя" Мігеля де Унамуно ... 132

Киризвас М. В.
Проблема власти и формирования субъекта в современной философии 134

Кириченко М. С.
Помилковість і переконливість оманливого погляду на реальність:
феноменологічна анонімність ідеології (за мотивами творчості С. Жижека) 137

Ковальчук В. В.
Проблема любові в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра 139

Кравченко В. М.
Феномен праці у філософських поглядах Папи Римського Івана Павла II
(Кароля Войтили) 141

Лаута О. Д.
Трансгресивна природа досвіду людини у дослідницьких пошуках М. Фуко 144

Лебідь А. Є.
Реалізм-антиреалізм: Г. Фреґе і Б. Рассел про істину 146

Лобода Ю. О.
Філософія війни: сучасний стан 148

Ляшенко І. В.
Методологічні засади концепції "нового історизму" В. Дільтея 151

Льовкіна О. Г.
Проблема діяльності в творчості М. Вебера 154

Малюх Ю. Ю.
Проблема Бога та теодицеї у теолого-філософській творчості Р. Суінберна 156

Матвієнко І. С.
Філософський підхід до розуміння поняття агресія:
доброякісна та злоякісна (Е. Фромм) 158

Мовчан У. В.
Проблема сенсу життя людини в епоху постмодерну крізь призму лінгвістики .. 160

Москальчук М. М.
Євпраксофія: практична мудрість і гуманізм 162

Пасенко М. В.
Теологічний персоналізм Іоанна Павла II 164

Рилова О. Ю.
Ж. Дерріда: деконструкція та вища освіта 167

Розпутна М. В.
Індивідуальність і суспільство:
спроба філософського осмислення в контексті прагматизму 169

Саблон Лейва Э. А.
Философия и теология в горизонте "метода корреляции" Пауля Тиллиха..... 171

Сень А. О.
Поділ Р. Рорті приватної і публічної сфери життєдіяльності,
або як можна одночасно бути постмодерністом і лібералом 173

Скворцова Н. В., Образцов А. С.
Бинарное основание семиосферы во взглядах Ю. М. Лотмана 175

Соболєвський Я. А.
Постмодерністські мотиви в "трансгресивній прозі" Чака Паланіка..... 177

Тонконог О. В.
Концепція істини Мартіна Хайдеггера 179

Фостяк Т. А.
Значення і загальні обриси концепції очевидності у феноменології Е. Гусерля.... 180

Храпко П. Ю.
Некоторые особенности структуры знака и коммуникативного акта
в семиотике Жана Бодрийяра..... 183

Чаплінська О. В.
Тіло у філософії Ж.-Л. Нансі..... 184

Шевченко М. Ю.
Іронія як основна складова філософії мови Річарда Рорті..... 186

Шелудченко І. В.
Інтерпеляційне становлення суб'єкта в політичній філософії Алена Бадью 188

Шкіль Л. Л.
Соціологічний нігілізм Еміля Дюркгейма: втеча від життя 190

Шпильова А. С.
Поняття лінгвістичного повороту у філософській думці XX ст. 192

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Бершадська І. А.
Авторитет і влада у вченні Абу Хаміда Аль-Газалі 195

Білоус А. А.
Внесок школи моїстів у розвиток мистецтва дискусії в Китаї 197

Бокал Г. В.
Актуальність дослідження логіко-епістемологічної специфіки
китайської філософії 199

Гордієнко О. О.
Принцип "чжен мін" в філософії конфуціанства 201

Данилова Т. В.
Дао як вища закономірність і субстанціальна основа всесвіту 204

Дмитренко О. А.
Компаративний аналіз тлумачення сенсу і призначення життя
в творчості А. Швейцера та філософській спадщині джайнізму 206

Завгородній Ю. Ю.
Метафізичні орієнтири в індуїстських правових текстах:
до постановки питання (на прикладі Мокші у "Манава-дгарма-шастрі") 207

Капранов С. В.
Антропологічні ідеї у текстах *бусідо* 210

Кіхно О. В.
Історіософські погляди Шрі Ауробіндо Гхоша 212

Кхелуфі Аміна
Трансформація філософської культури тибетського буддизму в XX столітті 214

Лисина А. В.
Философия Гошиндо 216

Марков Д. Є.
Сприйняття "свого" простору (країни, міста, держави)
в середньовічному Непалі: ритуальний і релігійний аспект 217

Петленко І. В.
Розуміння поняття "майя" у вченні даршани веданта 218

Петрицюк А. В.
Поняття гармонії та її основні характеристики в постклассичному даосизмі
на прикладі тексту "Хуайнаньцзи" 220

Посєва В. С.
Історико-філософські медитації щодо визначення
чинників становлення давньоіндійської філософської культури 222

Стрелкова А. Ю.
Проблема абсолюту у вченні буддійського мислителя Наґарджуни 224

Тарасов А. С.
Фукудзава Юкіті: рецепція ліберальних ідей в добу мейдзі 226

Туренко В. Е.
Щодо проблеми визначення меж та особливостей феномену "східного еросу" 229

Філь Ю. С.
Рецепція філософії Й. Гердера та Й. Фіхте теоретиками індійського націоналізму
у кінці XIX – на початку XX ст. 231

Хавроненко В. Д.
Логіко-семантичний аналіз конфуціанського принципу "чжен мін" 232

Ярош О. А.
Космологічні ідеї в суфізмі: сучасні інтерпретації 234

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 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. 14,18. Наклад 130. Зам. № 215-7279.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.
Підписано до друку 30.03.15

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
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02