

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20-21 квітня 2016 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **Т.П.Кононеко**, д-р 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.; **І.В.Хоменко**, 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.; **Я.А.Соболєвський**, канд. філос. наук (відп.секр.); **В.Е.Туренко**, канд. філос. наук.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 28 березня 2016 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2016", Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. – 231 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2016

Секція 1

"ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція

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

А. В. Александрова, докт. филос. наук, проф., КНУТШ, Киев
lipki@ua.fm

ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА "НЕИННОЕ" НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И ЕГО ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ДЛЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Если задуматься, в чем состоит суть историко-философского исследования наследия того или иного мыслителя? Возможно, не только в том, чтобы обнаружить его духовных предшественников или максимально аутентично уловить эволюцию его духовно-теоретической позиции, но также обозначить возможные перспективы его философской и культурно-религиозной мысли. Известно также и то, что нельзя верить на слово тому, что о своих намерениях заявляет сам философ. По-видимому, лишь дистанцировано (причем не только временем) можно оценить и текст, и контекст, и теоретическую, и мировоззренческую судьбу авторской мысли. И Николай Кузанский тем более не исключение, ибо он есть тот "удивительный исторический фокус, в котором совпали самые глубокие и оригинальные лучи" античной, средневековой и возрожденческой философской мысли, а также были обозначены своеобразные нюансы будущей новоевропейской теоретической деятельности.

Что же определило в творчестве кардинала диалектику как философский инструмент истолкования Троицы? Если переосмысленный христианством (нео)платонизм, то в какой интерпретации? С другой стороны, повлияла ли на его философскую позицию христианская апофатика, или, возможно, диалектический метод продиктовал ему конкретный способ истолкования божественной троичности? А если так, то какой вариант мистико-символической апофатики у него превашировал: византийский, латинский или немецкий? И наконец, позиция исследователя истории философии также теоретически заинтересованная, в связи с чем он стремится заангажировать изучаемого мыслителя в те или иные идейные конструкции. Так, немецкая исследователь Х.Шталь, исследуя содержание трактата мозельского кардинала "О неинном", (где, как представляется, Кузанец указывает неслезанное величие Троицы), настаивает, что автор снизил уровень апофатики настолько, что Она

перестала быть объективным Абсолютом, делегируя абсолютность человеческому познающему субъекту. Тем самым Х.Шталь намеренно сближает позицию средневекового кардинала с будущим протестантизмом. Последним Бог, естественно, не отвергается, но подлинную субстанциальность получает человек. А от божества остается идея, или понятие, которое теряет свой апофатизм. В Троице "...второй член имеет особое значение, потому что именно он раскрывает сверхпонятийный смысл, превращающий суждение в "самоопределяющееся определение". Итак, "равенство" (Отца, Сына, Духа – А.А.) есть... начало познания... в нем пересекаются бытие и познание. Оно соединяет абсолютную трансцендентальность с ее же имманентностью...", что "ведет к истинному познанию мира" [Шталь Х. "Единое" Платона – корень "неиного" Николая Кузанского? Статья А.Лосева о трактате "О неинном". – В.Ф. №6, 2008. – С.113]. Этим в человеке открывается скрыто присутствующая способность познания и восприятия. Последняя осознается "абсолютным понятием", которое видится в каждом конкретном понятии. "Само использование акта мышления... есть Логос, реально присутствующий в человеке. Через Него все познается, а в Нем Самом – Тот, Кто есть источник всего, так что все оказывается Его символом" [Там же. – С.113-114]. Статья Шталь стала философско-мировоззренческой реакцией на обнаруженную в архивах А.Ф.Лосева статью "Исторический контекст трактата Николая Кузанского "О неинном", написанную к публикации его перевода в 1929 г. В свою очередь, Лосев оценивает трактат как философ-диалектик и как представитель имяславской традиции православия. И, конечно, у Шталь очевидны расхождения с интерпретацией Лосева.

Прежде, чем обозначить позицию последнего, напомним его мысль о том, что Николай Кузанский "виртуозно балансирует на каком-то едва заметном острие, отделяющем средневековье от Ренессанса". Кардинал тонко рассуждает о неизбежности для человека чисто человеческого представления об Абсолюте, однако не думает покидать свои позиции онтологического универсализма [См. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1998. – С.320-321]. В своей статье Лосев в том числе объясняет, почему в названии трактата "De li non aliud" он перевел non aliud как неинное в слитном написании. Так подчеркивается безальтернативность "неиного", ибо оно настолько выше существующего, что не может быть определено через "иное". Как свидетельствует сам Кузанец: "...знак... неиного существует не для того только, чтобы служить нам путем к началу, но что оно более всего дает представление о невыразимом имени божием..." [Николай Кузанский. О неинном // Соч. в 2-х тт. – М.: Мысль. 1280. Т.2. – С.189]. И здесь подчеркнут апофатизм, касающийся сущности Троицы. Причем апофатизм безусловный. Кузанец объясняет его так. Всякое знание предполагает определение. Определение дается через обнаружение субстанции вещи и через отделение ее от иного. В свою очередь, низшая сущность причастна к высшей. Само же неинное есть то высшее, что "содержит в себе сущность всего иного; все иное уже

предвосхищено в недрах неиноного, – хотя и предвосхищено в виде сущностей, смысловым образом" [Лосев А.Ф. О трактате Николая Кузанского "О неинном". – В.Ф. №10, 2015. – С.112]. Отсюда – неинное неба есть само небо, луны – бытие луной..., т.е. неинное в ином есть иное, однако неинное и тождественно и различно с иным. И еще: "если неинное содержит в себе все иное, то оно не может ему противопоставляться" [Там же. – С.113]. Неинное вообще не есть "что-нибудь": "Ведь все богословы видели, что бог превыше всего, что может быть постигнуто; и потому... он сверхсубстанциален, выше всякого имени" [Николай Кузанский. О неинном... С.191] и, очевидно, не редуцируется к иному. "Следовательно, неинное – проще и прежде, а средствами иного оно несказуемо и невыразимо" [Там же]. (Подобно тому, как низший принцип не определяет и не исчерпывает собою высший). И тут очевиден у Кузанца апофатизм в византийском духе, в духе Дионисия Ареопагита. Но вдруг в конце XX гл. Кузанец неожиданно именует неинное абсолютным понятием, которое может усматриваться умом, но не концептироваться [См. Там же. – С.233]. А вот эта терминология, по Лосеву, уже является неким предвестником философии Понятия в немецком идеализме, и в нем можно усмотреть шаг от "балансирования" в направлении протестантизма. С позиции осуществившегося факта Х.Шталь и оценивает Кузанца как вполне состоявшегося протестанта, абсолютизирующего возможности познания Божества человеческой личностью. "Другими словами, божество становится трансцендентально-необходимой, хотя и вполне субъективной идеей" [Лосев А.Ф. Николай Кузанский и антично-средневековая диалектика // А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи, В.П.Троицкий. А.Ф.Лосев – философ и писатель. – М.: Наука, 2003. – С.334], что свидетельствует о постепенном "отожнении" абсолютного апофатизма у Кузанца. Вместе с тем у него неинное пока еще (!) первопринцип, который выше логического и алогического. А потому это своеобразный последний шанс, последняя баррикада апофатизма византийского христианства в западно-европейской средневековой философии.

В отличие от Х.Шталь, в божественной апофатике Кузанца Лосев видит не слабость, а "мужественную, крепкую и гордую мысль...Непознаваемость была у него диалектически необходима именно для целей познаваемости" [Лосев А.Ф. О трактате...С.135]. Поскольку без наивысшей скрепы бытия и познания – последнее невозможно. И еще, если диалектическое сознание Николая Кузанского все-таки не позволяет ему отказаться от равночестности (и апофатизма) в понимании трех ипостасей, то историко-философская добросовестность А.Ф.Лосева не позволяет теоретическое "балансирование" Кузанца однозначно оценить в пользу близкого ему православия. Хотя, несомненно, гуманистические сомнения грядущего Возрождения уже дают себя знать в творчестве мозельского кардинала. Однако из философии Николая Кузанского вышли не только Фихте, Гегель...и, наконец, протестантизм, но его философия "неиноного" подпитывала теоретически и православие, и другие философские движения, имеющие диалектические тенденции.

ПОСТАННЯ ПРОБЛЕМИ НАБУТТЯ ЗВИЧКИ У ФІЛОСОФІЇ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Перші спроби ґрунтовного філософського осмислення звички знаходимо в філософії Нового часу. Саме в цей період перші філософи-просвітители намагались надати філософії ширше коло проблем для розгляду. Через що й можна говорити про постання філософії як методології наук, яка задала ті принципи й тематичний простір досліджень, якими вони користувалися надалі. Але не дивлячись на те, що розгляд поняття звичка увійшов до філософської проблематики, методу переходу від знання до звички, яка б закріплювала його, не було винайдено. З огляду на відсутність матеріалу на задану тематику впродовж подальших століть можна зробити висновок, що дослідження звички або не було розглянуто як таке, що заслуговує на увагу з боку філософів, або набувало негативної конотації. Тож актуальність цієї роботи полягає в тому, щоб продемонструвати наявність корисної й позитивної сторони у звички, яка може стати підґрунтям втілення знання у життя.

Звичка – це вироблений і закріплений у житті людини спосіб дії, життя, манери поведінки з вираженими внутрішніми спонукальними мотивами. Цей термін, який безпосередньо стосується повсякденного життя людей, не став актуальною темою для філософів античності, адже їх не міг зацікавити його прагматизм та прямий зв'язок з одиничним життям індивіда. Людина як така стає незалежним від інших предметом рефлексії лише в Новий час. Тому не дивно, що лише в "Думках" Блеза Паскаля можна знайти розгляд цієї проблематики на рівні з питаннями про такі здатності пізнання як розум та серце.

Паскаль прославився в першу чергу як видатний математик та винахідник XVII століття, але також вартий уваги його вплив на світову культуру як філософа, яким він став під впливом релігійного досвіду. Лейтмотивом його філософського твору "Думки" є рефлексія з приводу основних релігійних проблем. Ця фундаментальна праця має вигляд дослідження на захист християнської віри. Основною стратегією Паскаля, при її написанні, було зіткнення суперечливих точок зору, які були притаманні Мішелью Монтеню та Епікету – скептицизму та стоїцизму, з метою введення невіруючого у відчай й навернення його до християнства.

"Думки" – це назва, яку дали в 1669 році посмертно опублікованим фрагментам роботи відомого французького філософа. Побутує думка, що Паскаль мав намір опублікувати свої розмисли під назвою "Апологія християнства", хоча й немає достовірних свідчень про вживання ним подібної назви. Даниною цій opinio є французька назва видання "Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets" (Думки з приводу релігії та декількох інших тем). Правильна послідовність змісту "Думок" залишається дискусійним питанням, адже автор не встиг скомпонувати їх всі в одну систе-

матичну працю. Через це, подальші видавці й перекладачі, структурували записи Паскаля згідно зі своїми переконаннями: за темами, датами чи включаючи критику та бібліографію кожного тексту. Український переклад цієї роботи ґрунтується на знаковому та гідному уваги виданні Луї Лафума 1935 року та виконаний відомими українськими діячами перекладачем Анатолем Перепадею та філософом Олегом Хоמוю.

Habitude (в українському осмисленні – звичка) – французьке слово, яке походить від латинського іменника "habitudo, inis (f)", що означає стан, вигляд, здатність до чогось, відношення, який в свою чергу має коріння в дієслові "habere" – мати. В "Думках" Паскаля звичка розглядається в декількох контекстах: по-перше, як характеристика людської природи, по-друге, як засіб, за допомогою якого можна увірувати в Бога.

В першому випадку він доповнює й дещо змінює думку Мішеля Монтеня "Звичка – друга натура і не менш потужна" [Монтень. Проби / укр. пер. – К.: Дух і літера. 2005-2006. т. III, X, с. 130]. Паскаль зауважує, що звичка – не просто друга людська природа, яка руйнує першу і, як вважав Монтень, послаблює дію наших відчуттів, але й є нашою основною природою. "Проте що таке природа? І хіба звичка не природна? Маю великі побоювання, що ця природа є сама тільки першою звичкою, як звичка є другою природою" [Блез Паскаль. Думки / Пер. з фр. – К.: Дух і літера. 2009. с. 45]. Аналізуючи усталені моделі поведінки людей Паскаль приходиться до висновку, що звичку можна використовувати й слідувати бажанню благочестивого життя. Таким чином, не зважаючи на те, що машинальні реакції й дії можуть мати негативний та ірраціональний характер, через певні зовнішні звички можна досягти й втілення вищих внутрішніх чеснот.

В контексті проблематики віри Паскаль виділяє чотири способи: серце, розум, звичку й натхнення – за допомогою яких людина може увірувати в Бога. "Треба відкрити свій ум доказам, зміцнити це звичкою, проте через упокореність треба віддати себе натхненню, яке саме тільки може забезпечити істинну і спасенну здійсненість" [Блез Паскаль. Думки / Пер. з фр. – К.: Дух і літера. 2009. с. 274]. Отже, вірити може той, хто не лише обґрунтує свою віру за допомогою розуму й підійде до цього з натхненням, але й звикне вірити, через що не зможе вже бояться пекла. Але ні звички, ні розуму не достатньо людині, щоб остаточно повірити або, як це називає Паскаль, "відчути" Бога. Це підвладно лише серцю. Завдяки серцю людина здатна пізнавати перші принципи – простір, час, рух, число – на які потім спирається її розум. "Серце відчуває, що є три виміри простору і що числа нескінченні, рацію ж потім доводить, що нема двох квадратних чисел, з яких одне було б подвоєнням іншого. Принципи відчуються, теореми виводяться; і те, і те з певністю, дарма що різними шляхами; і так само даремним та сміховинним, було б для рацію вимагати від серця доказів щодо його першопринципів, перш ніж зволити із ними погодитись, як було б сміховинним, для серця вимагати від рацію відчутності всіх теорем, які те

доводить, перш, ніж зволити їх прийняти" [Блез Паскаль. Думки / Пер. з фр. – К.:Дух і літера.2009.с.41].

Не дивлячись на те, що Паскаль стверджує, що серце й розум доповнюють одне одного, залишається не зрозумілою й не розкритою діяльність цього відчуття та інстинкту, яке надає людям серце. Тому, подальше дослідження взаємодії між пізнанням, яке може походити як від розуму так і від серця, та звичкою має відбуватися на базі спадщини саме цього французького філософа. Адже розгорнута в такому розумінні, яке надає Паскаль, звичка може постати тією необхідною ланкою в перетворенні знання у метод чи образ буття. Недосліджена проблематика й методика такого перетворення є перспективою наших подальших досліджень.

Б. А. Бабенко, студ., НаУКМА, Київ
hebdomeros7@gmail.com

РОЛЬ ОДИНИЧНОГО В ОНТОЛОГІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Проблема одиничного і індивідуального, а разом з тим багатоманітності і змінності сущого постає від самого зародження філософії. Вона полягає у тому, як ми можемо узгодити різноманітність наданого у досвіді, тобто зробити його предметом загального і необхідного знання. Як відомо, у перших онтологіях, зокрема у Парменіда і Платона, одиничне не вважалося реально сущим (ὄντος ὄν), а відтак могло бути тільки предметом гадки, а не істини. Предметом ж істинного знання у них виступає ноетичне. [Gilson E. Byt i istota / Etienne Gilson. – Warszawa : PAX, 1963 – s.26]

У Аристотеля ми бачимо зовсім іншу вихідну позицію. Таким реально сущим, що одночасно виступає носієм для інших несамостійних сущих, є одинично-конкретне (τόδε τι). [Krapiec M.A. Arystotelesowska koncepcja substancji / Mieczysław Albert Krapiec. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 2000 – s. 53] Воно є головним джерелом нашого знання, адже будь-яке наше пізнання починається з відчуття, під яке й підпадає конкретне. Цей аспект є дуже важливим, так як пов'язує наше знання з дійсністю, тим самим забезпечуючи доктрині Аристотеля реалізм. Це конкретне є базою для формування філософського розуміння сущого як предмету наукового пізнання. Аристотель має чітке усвідомлення буття речей як конкретних, котрі творять першорядну, а не другорядну реальність. З цієї "першорядної" реальності шляхом абстракції розум виокремлює загальне з одиничного.

Таким чином, можна стверджувати, що початковою засадою філософування Аристотеля є епістемологічний реалізм, який базується на вихідній інтуїції конкретного, емпірично даного сущого, що є основою подальшої побудови будь-якої науки і водночас, забезпечує її предметність, не відірваність від одиничного сущого. Втім постає питання, як узгодити змінність і мінливість з критеріями загальності і необхідності? Вищенаведене дозволяє нам констатувати, що аналізуючи одиничне

сущє Аристотель виділяє в ньому той елемент, який дозволяє зробити його предметом науки. Крім цього, постає ціла низка питань. По-перше, як можна пояснити сталість одиничного, не зважаючи на зміни що відбуваються в ньому? По-друге, чим забезпечується різноманіття індивідуального в рамках видового? І по-третє, як взагалі можливий рух?

Щоб зрозуміти яким чином Аристотель дає відповіді на ці питання, треба зазначити, що для нього будь-яке реально дане сущє має не однорідну, а складену структуру. Саме ця складеність дозволяє Аристотелю розглядати сущє у різних його аспектах, і виділяти в ньому риси змінні і сталі, ті що зумовлюють і ті що були зумовлені, самостійні і залежні. Відтак, кожна з цих рис є лише однією складовою кожного реального сущого, яке відкривається нам у досвіді. Такий підхід й дозволяє Аристотелю вибудувати загальну теорію науки (яка охоплює як сферу ноетичного, так і чуттєвого), за допомогою якої відтепер можна досліджувати сущє у різних його аспектах. Виокремлення різних елементів-чинників сущого, а саме субстанції та акциденцій, форми і матерії, акту і потенції дозволяє йому створити всеохопну картину світу, в якій можна пояснити такі явища як: рух, змінність, сталість і тотожність. Наприклад теорія матерії і форми дозволяє прояснити одночасну багатоманітність і єдність матеріального сущого. [Gondek P. Złożenie z materii i formy jako ontyczna podstawa pluralizmu w filozofii Arystotelesa / Paweł Gondek // Roczniki filozoficzne. – 2013. – Tom LXI. – № 4. – S. 119] Проте, всі ці чинники, які за своєю природою не є сущими, видаються радше конститутивними елементами кожного одиничного сущого. Водночас, вони дають змогу зрозуміти сущє у відповідній багатоманітності і визначити його за допомогою низки загальнообов'язкових понять, які є необхідними в контексті побудови метафізики, як науки про незмінне і загальне.

Крім цього, віднайдення у структурі сущого таких елементів як акт і потенція, що є взаємодоповнюючими, дає змогу Аристотелю стверджувати, що реальне сущє не є ані виключно змінним, множинним і різним, ані виключно сталим, незмінним і тотожним. [Krapiec M.A. Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu / Mieczysław Albert Krapiec. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1963 – s. 33] Тобто кожне реально сущє складається з чинників потенційних, що зумовлюють його змінність і динамізм, і з чинників актуальних, що зумовлюють його сталість, незмінність і пізнаваність.

Отже, можемо констатувати зміни, які відбулися з місцем одиничного і індивідуального у онтології Аристотеля в порівнянні с попередниками. Воно займає місце реально сущого, субстанції (ἡ οὐσία), що є елементарною одиницею реальності і слугує джерелом наукового знання.

**РОЗРІЗНЕННЯ БОЖЕСТВЕННИХ СУТНОСТІ ТА ЕНЕРГІЙ ЯК
ЗБЕРЕЖЕННЯ ЦІЛІСНОСТІ ДОГМАТУ ТРИЄДНОСТІ У ВЧЕННІ
СВТ. МАРКА ЕФЕСЬКОГО**

Проблематика визначення "границь" між сутністю та енергіями Божества в історії східного християнства зазнала особливого загострення в ході богословських диспутів в XIV ст., які прийнято називати паламітськими. Великий отець Церкви свт. Григорій Палама в своїй полеміці з Варлаамом та Акіндіном відстоював не просто теоретичні узагальнення, що існували в просторі візантійського православного філософування, а сам фундаментальний "принцип", що лежить в основі такого філософування. Однак свт. Григорій не був творцем цього принципу, на чому він сам наголошував, натомість вчення про розрізнення сутності та енергій в Божестві постає "об'єднуючим фактором" всієї святоотецької традиції. Майже через сто років після свт. Григорія у вчення свт. Марка Ефеського ця фундаментальна "антиномія" православ'я набуває свого нового розгортання.

Постать свт. Марка, єпископа Ефеського, в "історичній пам'яті" найтісніше пов'язується з діяльністю знакового Ферраро-Флорентійського Собору 1438-1439 років, на якому була здійснена одна з найбільш рішучих спроб об'єднання православного сходу та католицького Заходу. Свт. Марк, будучи не лише одним з найосвіченіших людей свого часу, а й насправді духоносним отцем Церкви, зумів один з усіх східних представників не піти на поступки в питаннях догматів віри, оскільки він "надихався православним вченням апостольських вселенських правил Єдиної, Святої, Соборної та Апостольської Церкви" [Монах Каллист Властос Агиорит. Марк Эфесский и Флорентийский Собор. – М. ООО "Смирение", 2013. – С.13]. І хоча унія таки була підписана, непохитність св. Марка змусила тогочасного Папу, Євгенія IV визнати основну, приховану мету даного Собору так і не досягнутою. Одним же із "ракурсів" цієї мети було отримання згоди православного Сходу із нововведеннями Римокатолицької Церкви. Не вдаючись в розгляд всіх цих нововведень, зупинимось на центральному з них, а саме – на постулаті "Filioque". Історія його появи довга та досить "тіньова", оскільки витіюватими шляхами намагаючись залишити ілюзію неушкодженості догмату Триєдності, західний світ (ще до остаточного розколу зі Сходом) поступово, але планомірно здійснює розлам цього основоположного догмату візантійського богослов'я та філософії. Свт. Марк, розуміючи наслідки такого розлому, що по суті є втручанням в життя Святої Трійці, що Сама є джерелом життя, задля збереження непорушності Божої Триєдності здійснює роз'яснення онтологічної необхідності розрізнення Божественних сутності та енергії.

Такий глибинний зв'язок не випадковий. Католицьке духовенство, вводячи свій постулат *Filioque*, не просто суперечить Євангелію, пору-

шує постанови Семи Вселенських Соборів. Фактично, це є людське поривання "непомітно" перетворити Творця на творіння, Творця сущого звести в площини цього сущого. Наполягаючи на тому, що Святий Дух виходить і від Сина, для сущого, по суті знищується сама можливість бути долученим до джерела єдності, оскільки останнє нівелюється. Вірне розуміння іпостасі Святого Духу виявляється принциповим і в проблемі "співіснування" божественних сутності та енергії. Згідно свято-отецької традиції Святий Дух "подає благодать" (енергію) тим, хто відкриває серце для Бога, однак Його іпостась єдина по сутності з іпостасю Отця та Сина, тому, за словами св. Марка, "ті, хто приймають (благодать), приймають не Іпостась Духа, а благодать, відповідно, одне – Іпостась Духа та інше – енергія та благодать Духа, що подається Сином [Свт. Марк Эфесский. Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Византийские исихастские тексты – М., 2012. – С. 471]. Бог в сутності Своїй лишається непізнаваним, однак його життєдайні енергії здатні поєднуватися з енергією очищеного людського серця. Власне, такий синергійний "спосіб" пізнання лежить в основі православної гносеології. В той же час, "позитивний результат" даної гносеології неможливий без глибинного розуміння апофатичності православ'я, в чому і полягає його сокровенна Таємниця. Оскільки світ творився Богом-Словом, всі його "структурні елементи" – логосні в своїй основі. Фактично, логосність є сокровенною природою речей. Іпостась Отця, розкриваючись в логосності світу та лишаючись непізнаваною за Своєю сутністю, може бути пізнаною по енергії, що її відкриває Святий Дух тим, хто відновив в собі затьмарений образ Божий, образ Христа. В такий спосіб, процес пізнання виявляється трійчним в своїй основі. "Божественна сутність не із себе творить створіння (в такому випадку вони були б єдиносутнісні з Богом), а з енергії, природно та сутнісно поєднаної з нею та абсолютно невіддільною від неї. Таким чином ми говоримо, що Бог творить, і здійснює, і промислює Своєю енергією... [Там же – С. 477]. В даному визначенні св. Марка міститься і досі незбагненне для католицького Заходу положення про "одночасність" розрізнення божественних сутності та енергії та їх нерозподільність.

Причина такої "одночасності" полягає в тому, що саме поняття розрізнення та нерозподільності слід розуміти, за висловом св. Григорія Палами, "боговідповідним чином". Святі отці, та св. Марк Ефеський зокрема, наголошують на тому, що раціонально неможливо пояснити таємницю Божества, натомість існує інший спосіб, при якому пізнання здійснюється "по благодаті", в світлі благодатних енергій Св. Трійці, що проливаються в серце Святим Духом. Цілісність догмату Триєдності та розрізнення божественних енергій та сутності при їх нерозподільності постають осердям Православ'я, забезпечують збереження глибини онтологізму Сходу від виштовхування смислів на поверхню пустих узагальнень. Єдність Св. Трійці, її сутнісна непізнаваність з можливістю причасності до її благодатних енергій, являється, по суті, єдиною єдністю, за якої множинність сущого здатна здобути свою істинність.

**СИМВОЛ ПЕЧЕРИ У ПЛАТОНА ТА ЙОГО АКТУАЛІЗАЦІЯ У
ФІЛОСОФІІ Ф. БЕКОНА**

"В конце концов мы всегда принимаем облик наших истин"
А.Камю

Символ печери у міфопоетичній традиції протистоїть світу поза нею як невидиме видимому, в якості внутрішнього і схованого від погляду. Печера непомітна для ока, вона нелегко випускає і ще важче випускає людину. У печері свідомість, розум і логіка поступаються місцем слуху, дотику, інстинкту, інтуїції, темному жаданню. Печера може виступати як символ умов, в яких можливо тільки несправжнє, спотворено-перекручене знання і неповне існування.

Беручи до уваги помітний перехід від міфу до логосу в період античності, ми тим не менш зіштовхуємось з філософським міфом про печеру у VII книзі "Держави" Платона, в якій вкладається концепція Платона про світ чуттєвий й умосяжний. В міфі образно розгортається земне буття прикутих в'язнів – "с малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол" [Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. – С. 295]. Трагічність людини полягає в тому, що вона не має жодної можливості повернути голову й побачити, що тіні на поверхні стіни печери не є справжніми речами, а лише тінями від самих себе і предметів, які несуть люди, що проходять по дорозі над печерою. Розум послуговується проекцією тіней в якості основи реальності. Символ печери уособлює світ видимий, чуттєвий, тілесний, який сповнений ілюзорності, омани й примар розуму. Вихід до сфери трансцендентного можливий із проникненням у сутність речей, особливо наближенням до ідеї блага, яка в міфі представлена сонцем – світлом справжнього буття. Платон змальовує можливе визволення людини від кайданів мороку зверненням вгору – в сторону світла. Розуміння нового типу буття потребує зусиль й власне звички дивитися духовними очима. Спочатку ж людину вразить яскравість речей на сліпучому блиску сонця, далі, якщо їй пощастить, вона зуміє побачити саме сонце. Побачивши все це на поверхні, зрозумівши, як все це влаштовано, людина змушена повернутися назад до печери, назад в світ видимого, так як філософ, якому відкрилося сяйво істини повинен допомогти іншим в'язням теж звільнитися від хибного сприйняття.

Сенс печерного життя – це життя під знаком почуття. Сенс філософського життя – це життя під знаком істини. Вище пізнання сонця-блага, тобто споглядання божественного, відбувається шляхом сходження від сенсибільного до інтелігібельного пізнання – "подъем души в область умопостигаемого" [Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. – С. 298]. О. Ф. Лосев пояснює, що вищою за всі умосяжні ідеї є ідея блага. Вона на крайній межі пізнаваності і ледь помітна, однак саме вона причина всього істинного і прекрасного. "В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение" [Платон. Собрание соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. – С. 298]. Ідея блага є запорукою свідомого діяння як у сфері приватній, так і суспільній.

Актуалізація головної платонівської міфологеми втілюється в філософії Ф.Бекона. Постановка питання нового зразка про значення і власності людського розуму призвело до синхронізації змістів. Ф.Бекон продовжує традицію скептицизму, що варто все ставити під сумнів, тим самим вбачає в пізнанні хибних уявних вроджених або набутих компонентів – ідолів розуму. Одними з чотирьох видів ідолів є ідоли печери, – "они возникают из собственной духовной и телесной природы каждого человека, являясь также результатом воспитания, образа жизни и даже всех случайностей, которые могут происходить с отдельным человеком. Великолепным выражением этого типа идолов является образ пещеры у Платона" [Бэкон Ф.Собрание соч.: В 2 т. Т. 1.М: Мысль, 1972. – С. 324]. За Беконем ідоли печери це омані окремої людини, душі яких закуті в тілесні печери. У кожного окрім помилок властивих роду, є своя власна печера, яка послаблює й спотворює світло природи. В силу своїх індивідуальних особливостей, характеру, психічного складу, звичок, виховання, і безліччю інших обставин, одні уми більш схильні бачити в речах відмінності, інші ж – схожість; перші схоплюють найтонші відтінки, другі вловлюють непомітні аналогії і створюють несподівані узагальнення. Бекон серед них називає прихильних до традиції, й тих, хто повністю охоплені почуттям нового. Одні спрямовують свою увагу на найпростіші елементи і атоми речей, інші ж, навпаки, настільки вражені спогляданням цілого, що не здатні проникнути в його складові частини. І тих і інших вищезазначені ідоли печери штовхають в крайність, яка не має нічого спільного з дійсним розумінням істини й станом речей. Як і в платонівському образі гносеології, беконівська інтерпретація міфу про печеру висуває на перший план чисте пізнання, яке вимагає обачності у спогляданні " чтобы не допустить и изгнать идола пещеры, кои преимущественно происходят либо из господства прошлого опыта, либо от избытка сопоставления и разделения, либо из склонности к временному, либо из обширности и ничтожности объектов. Вообще пусть каждый созерцающий природу вещей считает сомнительным то, что особенно сильно захватило и пленило его разум" [Бэкон Ф. Собрание соч.: В 2 т. Т. 2.М: Мысль, 1972. – С.25].

Отже, філософське прочитання міфу Платона, особливо після епохи схоластичного Середньовіччя, має особливий пізнавальний сенс на шляху людини до світла правди. "Печерність" людини античної не зникає, більше того, вона пускає паростки у свідомість людини Нового часу й тим самим дублює проблему недостовірного знання. Якщо ми є втіленням наших істин, то важливо привчати власну душу споглядати реальний стан речей. Тіні й ідоли розуму переслідують людину на кожному кроці пізнання, заганяючи її в простір невігластва. Блискучий символ спотвореної дійсності, печери оман, нагадує викривлене дзеркало, в яке ми вдивляємось до сьогодні.

О. В. Громова, стиск., ДНУ ім. О. Гончара, Днепропетровск
olga.v.gromova@gmail.com

КАТЕГОРИИ ОДИНОЧЕСТВА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

С древнейших времен проблема одиночества волновала мыслителей. В разные эпохи феномену одиночества давали различные определения в надежде найти пути и способы его преодоления либо обосновать его необходимость. Осмысление одиночества ведет отсчет от античной мифологии. Формируемая античным мышлением в качестве уровня, находящегося над человеческим сознанием, мифология оказывала особое влияние на восприятие феномена одиночества. Античный человек представлял себя как целое с окружающим его миром природы. "... Античному человеку был совершенно неизвестен ... субъективный, рефлексивный, интимный, одинокий способ бытия". [Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М.: Наука, 1991. С. 58.]. Поэтому причины одиночества, выводящего человека за границы социума, могли быть только экстраординарными. Чаще всего таковыми выступали либо преступление – как в мифе о Прометее или мифе о Сизифе – либо трагическая "вина" – как в сюжете про царя Эдипа. Человек в этом контексте как бы становился сочетанием свободы воли, своих мыслей, чувств, поступков и предопределенности этих поступков и чувств под действием фатума. В мирозерцании античности одиночество выступает не как волевой акт самого человека, но как предначертанность, кара богов. Сюжет о царе Эдипе является иллюстрацией невозможности избежания одинокой судьбы, которая послана человеку фатумом за его изначальную "вину". Пытаясь избежать предначертанной ему судьбы, Эдип все равно вынужден бессознательно совершить зло, и, тем самым, обрекает себя на трагическое наказание полным одиночеством, символизированное слепотой, самоизгнанием и самозабвением. Мифологические и литературные сюжеты античности точно передают восприятие одиночества как раскрытия некой тайны, мудрости, эзотерического знания. Специфика человека в античном космосе дает особую роль

феномену одиночества. Герои "Илиады", к примеру, через одиночество обособлены от прочих: они недосыгаемы, поскольку выступают как носители мудрости, которая недоступна простым смертным, однако они являют себя как совершенно одинокие персонажи. При этом одиночество также выступает у Гомера как наказание за преступления, совершенные его героями против божественной воли – в частности, Гомер выводит особую линию скитаний и злоключений Одиссея. [см. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: ЧеРо, 1998. С. 179.].

Постижение феномена одиночества выступает как основная глубинная потребность, играет важнейшую роль на протяжении всего развития философской мысли. Отрываясь от других, уходя в одиночество, "люди, устремляющиеся от общей для всех цели, тотчас утрачивают свое бытие". [Бозций. "Утешение философией" и другие трактаты. – М., 1990. С. 255.] Современный человек, чтобы постичь смысл и природу своих глубинного чувства одиночества, обращается к экзистенциально-аналитическому дискурсу. И в этом дискурсе невольно проступают мифологические темы. "... после того, как человек удовлетворит свои наиболее насущные физиологические и биологические потребности – в воздухе, воде, пище – он стремится облегчить свое безнадежное одиночество". [Ben Lazare Mijuskovic. *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. – iUniverse, Inc. Bloomington, USA, 2012 – p. xxxi]. Таким образом, одиночество, уединенность, изоляция выступают сегодня важнейшими экзистенциалами. Истинный же подтекст этих явлений может быть раскрыт только при изучении контекста. Только посредством языка может быть осуществлена попытка перехода от внешне-очевидного к рассмотрению чего-то более глубокого и скрытого и, тем самым, постижение подлинной сути экзистенциальных проблем. Не представляется возможным иным способом осознать сущность одиночества другого человека, находящуюся за пределами нашего восприятия, поскольку часто сущность одиночества Другого наделяется не заложенными в ней смыслами, а некими альтернативными феноменами. Оценить же внутреннее состояние человека, опираясь только на его внешние проявления, было бы неточным. Чтобы понять, что конкретно проживает человек, ощущающий одиночество, важно определить истинный, глубинный смысл конкретно его состояния, почувствовать, чем является одиночество, которое человек испытывает прямо сейчас. Экзистенциально-аналитические дискурсивные практики позволяют обогатить опыт фактическим материалом, на основе чего можно более полно сформулировать суть концепции о глобальности феномена одиночества.

У каждого свое одиночество – и каждый вынужден сам прожить его. Аналитический опыт не только побуждает человека быть честным перед самим собой, но и выявляет основную жизненную задачу, от выполнения которой человек отклонился. Становится очевидным движение от внешнего к внутреннему – связь между внешними симптомами и внутренними проживаниями, в том числе, проживанием одиночества.

"Трагический страх одиночества и брошенности выступает как синоним психической боли и аффекта печали [...] Напротив, приручение одиночества означает не устранение тревоги, но обучение возможности смотреть ей в лицо и использовать во благо жизни. Тогда переживание одиночества приносит убежденность в своей уникальности, в уникальности другого, и отношения с собой и другими приобретают огромную ценность". [Кинодо Ж.М. Приручение одиночества. / пер. С фр. – М.: "Когито-Центр", 2008. – 254 с. (Библиотека психоанализа) – с. 13-14]. Любое событие в жизни человека можно объяснить посредством языка. Все события, происходящие в жизни, истолковываются благодаря языку. В том числе, посредством языка можно стремиться постичь глубинный смысл одиночества. И если действительно стремиться разобраться в сущности одиночества, можно найти способ, который поможет использовать это состояние в позитивном ключе и нейтрализовать его отрицательные стороны.

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

"ПОСЕРЕДНИК" ЧИ "ПОСЕРЕДНІСТЬ"? АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ NATURA MEDIA У ФІЛОСОФІЇ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО

voys o diakosmwn kai pantwn aiwtos
(Причиною світоустрою й усього є Нус
[Phaedo 97 b-c])

У філософії практично від самого її зародження "загальним місцем" став пасаж Платона з діалогу "Бенкет" про любов до мудрості. Там ми віднаходимо опис натури або ж природи філософа у досить апофатичному ключі: ним не може бути ані той, хто вже володіє істинним знанням, тобто боги, адже їм немає сенсу прагнути до того, що у них вже є; також філософом не може бути той, хто нічого не знає і з огляду на неусвідомлення власного незнання не бачить потреби у досягненні істини. Отже, відповідно до думки Діотіми, яку транслює до нас Платон, становище Ерота, що постає тут як узагальнений образ філософа, – це "μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας" [Symp. 202a], тобто між знанням та незнанням. Пояснюючи таке дивне межове положення, він додає, що призначення подібних геніїв наступне: "Перебуваючи посередині, вони заповнюють проміжок між тими й іншими (людьми та богами – К.Б.), так що Всесвіт зв'язаний зсередини" (ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεῆσθαι) [Symp. 202 e]. Навколо цих рядків розгорталось не мало філософських систем і містичних пошуків, будувались ієрархії світу, ця формула трансформувалась і набувала нових змістів, коннотацій та смислових навантажень. Врешті-решт, за кілька століть платонічну спадщину рецепіювали отці Церкви, а діалектична система платоніків та неоплатоніків стала будівельним матеріалом Corpus Areopagiticum, що заклало підвалини світорозуміння усіх наступ-

них філософів-містиків, а особливо – центральної постаті цієї невеличкої роботи – Миколи Кузанського. Проте, якщо деякі теоретичні конструкції християнських богословів дійсно можна співставити із структурними узагальненнями проблематики платонічного світочину, все ж не можна не відзначити принаймні основної відмінності: унікальну роль у космології відіграють тепер не лише обрані – генії в термінології Платона, становище людини як такої, людини за природою стає принципово унікальним – вона фактично є осердям світу, розташовуючись посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи; за словами отців Церкви (наприклад, Григорія Палами та Діонісія Ареопажита), вона охоплює своїм єством і "заломлює" у собі два плани дійсності: трансцендентний та поцейбічний, "небесне і земне". Розгортаючи платонічну формулу вже в площині християнського мислення, німецький філософ Микола Кузанський також говорить, що сходження до максимуму (до Божественного світла) доступне лише такій природі, яка виступає посередником, що пов'язує вище з нижчим, але таку природу він приписує усьому людству: "Саме людська природа (*humana vero natura*), яка піднесена над всіма творіннями Бога і не надто поступається янголам, згортає (*complicans*) у собі інтелектуальну та чуттєву природи (*intellectualem et sensibilem naturam*), зв'язуючи (*constringens*) всередині себе все в світі, і за це справедливо іменується давніми філософами мікрокосмом, малим світом. Якраз саме тому вона, піднявшись до поєднання (*unionem*) з максимальністю, виявилась би повнотою всіх довершеностей та універсуму в цілому й кожної окремої речі, так що все через людину досягло б свого вищого ступеню" [DDI, p. 126, line 29; p. 127, lines 1-6]. В цих рядках ми можемо побачити як відсилання до Платона – до слів про зв'язність Всесвіту, які ми наводили на початку, так і до Євангельської цитати: "Бо створіння з надією чекає на з'явлення синів Божих, (...) у надії, що й саме створіння буде визволене від рабства тління на свободу слави дітей Божих" (До Римлян 8:19-20). Дійсно, німецький мислитель репрезентує цілком суголосну святоотцівській літературі думку, проте її експлікація набуває досить незвичних форм. Як для античного, так і для патристичного й схоластичного спадку є досить усталеною думка (звісно, з багатьма варіаціями), що та "власливість", яка робить людину чи боголюдину спроможною до Богопізнання і сходження до вищих рівнів буття – це *vous*, *διανοια*, *λογος*, *ratio*, *mens*, *intellectus* (в залежності від того, хто як з більш пізніх мислителів реценіював латиною грецькі терміни), тобто, це принципово те, що не властиве творінню, але властиве Богу та янголам – тобто вищим, інтелектуальним сутностям. Крім того, з часів коментування Олександром Афродізійським трактатів Аристотеля до лексики мислителів увійшло поняття *vous* о *θυραθεν* чи *intellectus adeptus*, тобто "набутий діяльний інтелект", який вже за часів Середньовіччя є одним з найтемніших моментів містичної гносеології, хоча його "підспудний" сенс ми можемо приблизно ухопити: це близько до концепту осяяння божественним світлом гріховної тварної природи людини. За таких умов, наступну

цитату Миколи Кузанського, вирвану з контексту, можна було б витлумачити у тому ж руслі: "В роді живих істот людський вид тяжіє до вищого ступеню здатності відчувати (*altio rem gradum inter sensibilia*), сходячи до змішування з інтелектуальною природою (*intellectualis naturae*), але в ньому всеодно перемагає нижча частина, відносно якої він називається тваринною істотою" [DDI, p. 121, lines 14-16]. Проте вже тут можна помітити, що мова йде про рівні *sensibilia*, тобто рівні чуттєвості, які за класичною схемою мусили б мати стосунок лише до тваринного світу. Але мислитель пише про те, що людина тяжіє до вищого ступеню *sensibilia*, тобто їй необхідно прикласти зусилля, щоб його досягти. Звертаючись до іншого пасажу цього автора, віднаходимо, що "У виді, що займає актуально вище місце в роді живих істот, тобто у людини, відчуття (*sensus*) досягає такої витонченості, що жива істота стає рівною мірою й інтелектуальною сутністю (*intellectus*). Адже людина є її інтелект (*suus intellectus*), а інтелектуальна природа (*intellectualis natura*) стає деяким чином (*quodammodo*) основою буття конкретної чуттєвості (*contractio sensualis*)" [DDI, p. 131, lines 20-27]. Отже, як ми бачимо, у Миколи Кузанського для людської натури є властивим сходження до максимуму, яке відбувається через "витончення", рафінування *sensus* – не у звичному для нас значенні чуттєвого сприйняття, а скоріше у більш властивому для грецького спадку значенні інтелектуального сприйняття, усвідомлення, наближаючись до реєстру семантичних полів герметичного "Asclepius", в якому *sensus* виступає відповідником *vous* і вони разом акумулюють значення терміну *intellect*. Таким чином, мислитель чітко вказує, що *sensus* є властивістю саме тваринної частини людської природи. Як же це можливо? Автор вирішує цю апорію, неосяжну для людського розуміння, за допомогою введення концепту людини як *natura media* – посередника між Богом і світом. В той же час людська природа тут не є посередністю, як в Античності чи у гностиків, де "медіумами" могли виступати лише обрані, й вони поставали скоріше як означники безодні між смертною тварністю та безсмертним божеством. Микола Кузанський дає особливе тлумачення природи всього людства – *humanitas absolute*: "Тільки середина природа (*natura media*), центр єднання (*medium connexionis*) нижчої та вищої [природ], є належною для сходження до максимуму могутністю максимальної божественної нескінченності. Насправді, як вища ступінь нижчих і нижча ступінь вищих порядків вона згорнуто містить у собі всі природи, і якщо в усьому, що їй властиве, вона підіймається до єднання з максимальністю, то в ній усі природи й увесь Всесвіт всіма можливими для них способами обов'язково досягнуть найвищої повноти" [DDI, p. 126, lines 21-28]. Таким чином, як ми бачимо, із специфічного смислового навантаження німецьким мислителем полісемічних латинських термінів виростає досить потужна антропологічна теорія, а експлікація концепту *natura media* приводить мислителя до необхідності ранжирування *sensus*, *ratio* та *intellectus* у цілком автентичний спосіб, але це вже є предметом наших подальших досліджень.

ПОЄДНАННЯ ГРАДУ БОЖОГО ТА ЗЕМНОГО У ЛЮДСЬКІЙ ДУШІ

Погляди цього видатного та найяскравішого представника патристичної доби середньовіччя – Августина Аврелія, формувалися тернисто та не просто. Пошук відповіді на питання: яким чином людина тут, у земному існуванні може прагнути Граду Божого завжди хвилювала Августина. Адже вічний мир – це світ, в якому життя повинно досягти своєї повноти, а людина – досконалості, світ, який ніколи не припиняється. Порядок, тобто світ, вимагає того, щоб тимчасовий світ був побудований за законами вічного миру: тіло повинно бути впорядковано для безсмертного життя душі, а тимчасове суспільство слід організовувати відповідно до вічного суспільства. Оскільки ж людська душа безсмертна, політична філософія повинна брати до уваги вічне; тобто політична філософія повинна визнати природну спрямованість тимчасового світу до вічного миру. З точки зору Августина, людина може досягти щастя через Одкровення, віру і теологію.

Обґрунтовуючи свої державотворчі судження, Августин Аврелій спирався на християнські погляди, які усвідомив, вивчаючи досконало філософію, випробовуючи себе у різних філософських уподобаннях. І ось він прийшов до істини, яку вбачав у християнському Богові. На запитання: "Де ж Він (Бог)?" Августин відповів: "В самій глибині серця, але де ж Ваше серце?" [Августин Аврелій. Сповідь. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

http://territory-of-good-events.blogspot.com/2012/04/blog-post_9746.html]. Тобто, як зазначає нам Блаженний Августин, Бог є завжди поряд з нами, адже людина не залишає серце на підзарядку чи взагалі забуває його одягнути як прикрасу. Серце – це місце Бога, вочевидь, і душа, яка є ознакою Граду Божого, до якого прагне людина. Та чи готова людина ходити лише з серцем, без такого дивовижного одягу як тіло, яке, за Августином, є гріховним, яке і є тією притаманною ознакою Граду земного. "Бо всі предмети, котрі ми пізнаємо, сприймаємо або тілесними відчуттями, або розумом. Перше ми називаємо чуттєвим, друге – розумовим, або, як говорять наші письменники, перше іменується тілесним, останнє – духовним" [Августин Аврелій. Про град Божий [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.lviv.ua/books/avgustv.htm>]. Неосяжне поєднання в людині двох світів, двох почуттів, двох таких рідних бажань, завжди приваблюють людину, тому від її повсякденного вибору залежить чи залишиться вона у світі страждань, тобто Граді земному (оскільки земне життя людини це немов випробування, екзамен, який має здати кожен та в результаті обрати собі це місце у Граді земному) або Граді Божому. Яким же чином у християнина відбувається поєднання цих двох градусів? Погляди метрів філософії завжди зводяться до пізнання істини, блага, того найвищого та найціннішого, на що Августин у своїй теорії пізнання зазначає: "Бог є високий Розум, тому Він є і висо-

ка Мудрість, і сукупність усякої істини, в той же час Він є Світло, яке уможливило усяке пізнання, тому Бог і є переважним предметом всякої справжньої філософії" [Михайлів О. Теорія пізнання блаженного Августина [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.lviv.ua/books/avgustv.htm>].

У своїх працях "Про град Божий" і "Сповідь" він поділяє всю історію людства на шість історичних епох: від дітей Адама і Єви до народження Христа людство проходить перші п'ять епох; з народження Христа починається шоста, остання епоха, яка триватиме до кінця існування людства. Отже, людська історія має певну спрямованість та своє завершення (Каутський К.) Час не вічний, тому за християнськими віруваннями коли настане кінець світу, кожен займе своє місце, залежно від вчинків у житті. Для того ж, щоб пізнати істину та досягти Граду Божого, треба "щоб Бог був у всьому все" [Біблія 1 Кор. 15, 28 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://days.pravoslavie.ru/Bible/B_1_kor15.htm].

Однієї із найважливіших характеристик держави є наявність правителя, приналежність у градах якого Аврелій описує так: "Перший град в особі свого правителя звеличує власну силу; другий же говорить своєму Богові: Возлюблю Тя, Господи, кріпосте моя (Пс 17, 2)" [Августин Аврелій. Про град Божий, XIV, 28. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.lviv.ua/books/avgustv.htm>]. Кожна держава бере свій початок за Августином з любові, та слід підкреслити, що ця любов є різною у двох градах: "...град земний – любов'ю до себе, доведеною до презирства до Бога, і Град небесний – любов'ю до Бога, доведеною до презирства до себе". [Августин Аврелій. Про град Божий, XIV, 28. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.lviv.ua/books/avgustv.htm>]. Людина і Бог тут виступають як єдність та цілісність людської істоти, адже людина символізує тіло, а Бог – відповідно, душу. Отже, держава – це мікролюдина, або ж людина – це мікродержава. Слід також зауважити, що Град земний виник у результаті гріха людини, котра бажала повелівати та володарювати іншими. Та вирішення питання присутності Граду Божого повністю залежать від власної волі людини, якою її наділив Бог. Це будуть коректувати людські вчинки: добрі, або злі. Тому кожна хвилина людського життя – це боротьба добра і зла, це новий крок до Граду земного або ж до Граду Божого, які специфічним чином поєднані у людській душі.

М. А. Кравчик, канд. филос. наук, МГУ, Одесса
m_kravchik@ukr.net

ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ПРОПОВЕДИ: АП. ПАВЕЛ В АФИНАХ

Философский дискурс занимает определённую позицию по отношению к вопросам религиозным, которая может варьироваться от отрицания существования сферы сверхъестественного и до рефлексии над ней и её проявлениями. Особенно интересным представляется в этой

связи изучение античной философии, когда вопросы благочестия и богопочитания входили непосредственно в круг важнейших теоретических проблем и подвергались всевозможным спорам и дискуссиям в философском сообществе.

Наибольшая коллизия между философским и религиозным подходами обнаруживается в период раннего христианства (I-II вв.), когда распространение радостной вести спасения апостолами христианской церкви происходит в пространстве развитой эллинистической культуры. В результате столкновения двух конкурирующих в тот период мировоззрений – "языческой мудрости" и "христианской веры" – с одной стороны, развивается догматика христианства, с другой – постепенно меняется и сама философия. Одним из текстов, в котором описаны обстоятельства непосредственного общения между философами и проповедниками новой веры, является текст книги Деяний 17 главы, рассказывающий о пребывании ап. Павла в Афинах и его проповеди в Ареопаге (Деян. 17: 15-34)¹.

Часто этот текст рассматривается с позиций непримиримого противостояния и конфликта между различными философскими учениями и христианской верой в единого Бога. Основанием к тому послужило несколько событий, описанных автором книги Деяний, во-первых, в Афинах апостол Павел "возмутился духом" (огорчился) при виде города "полного идолов" (Деян. 17:16). Во-вторых, его общение в синагоге не было столь плодотворным по сравнению с предыдущими городами (Антиохия Писидская, Икония, Фессалоники, Верия т.д.), и ему пришлось пойти на площадь (ἀγορά) и каждый день беседовать во всеми желающими (Деян. 17:17). Но его беседы завершились только тем, что некоторые из эпикурейских и стоических философов "привели его в Ареопаг" (Деян. 17:19). Там речь апостола язычников была прервана слушающей аудиторией, из-за насмешек одной её части, в то время как другие всё-таки выступили с предложением рассмотреть подробнее новое учение, но в другой раз (Деян. 17:32). И в конце речи к Павлу подошли всего лишь несколько человек, имена и дальнейшая судьба которых неизвестна, считается лишь более или менее вероятным, что Дионисий Ареопагит (один из судей Ареопага) стал первым епископом христианской церкви в Афинах (Деян. 17:34).

По мнению, некоторых западных комментаторов книги "Деяний" (A. Barnes, C.K. Barrett, J.B. Lightfoot, H.A. Meyer), насмехающимися над посланием Павла были эпикурейцы, а представители стоической философии пожелали выслушать новое учение в другой раз. Для подобного разделения существуют вполне обоснованные доводы, имеющие осно-

¹ Ареопаг – букв. «холм Ареса», название как данной части Афин, так и высшего судебного органа в Афинах, в котором собирались наиболее уважаемые граждане для обсуждения разного рода судебных дел, в том числе религиозных вопросов (почитание богов, введение новых культов и т.д.). Некоторые исследователи (Zeller) сравнивают его с Синедрионом в Иерусалиме.

вания в различии философских учений эпикурейцев и стоиков. Тем не менее интересным представляется узнать: почему стоики, всё же, разделили желание обсудить новое учение, (которое, однако, не было осуществлено, ап. Павел вскоре покинул Афины и отправился в Коринф). Чтобы ответить на него, необходимо обратиться к речи апостола, которая являясь неизменным евангельским посланием для язычников, вместе с тем содержала некоторые элементы, выделяющее её из числа традиционных миссионерских проповедей.

Наиболее главным отличием этой речи, по мнению многих исследователей, является цитирование ап. Павлом известного и пользующегося популярностью в тот период в греческого поэта Аратоса (310-240гг. до н.э.). Павел процитировал часть из первых строк его поэмы "Явления" ("Phaenomena"): "мы его и род" (Деян.17:28). "Несмотря на то, что в античности Аратос считался одним из известнейших эллинистических поэтов, о нём сохранилось мало сведений. Известно, что он жил в IV-III вв. до н.э. местом его рождения был, вероятно, город Соли (Solì) в родной провинции ап. Павла Киликии (Cilicia)² и изучал стоическую философию в Афинах, в школе Зенона" (Dr. R.Faber. The Apostle and the Poet: Paul and Aratus// Clarion. Vol.42.No.13. 1993). Особенность поэмы Аратоса заключалась в том, что она была посвящена астрономическим знаниям и представляла собой переложение научного сочинения Эвдокса о созвездиях на поэтический язык в духе традиций дидактической поэзии Гесиода (Там же). Поскольку Аратос принадлежал к стоической школе, то во введении он описывает Зевса как обладающего всемогуществом и вездесущностью, утверждая, что каждый в долгу перед ним и "мы его род": "For we are indeed his offspring..." (Там же).

Интересным также выглядит сопоставление этого фрагмента Аратоса и известного стоического гимна Клеанфа (331-232гг. до н.э.) "К Зевсу", в котором последний указывает на необходимость восхваления и прославления Зевса, поскольку мы (смертные) – его порождение и его образ мы носим (Клеанф. Гимн Зевсу // <http://ancientrome.ru/antlitir/kleanthes/kleanth.htm>). Несмотря на некоторое грамматическое различие, в этих текстах, по сути, выражена одна и та же мысль, о родственной близости божества и смертных людей. Как утверждает В.В. Дейнека, эти идеи Клеанф мог почерпнуть у Гераклита Эфесского (В.В. Дейнека. Сопоставление фрагментов Гераклита Эфесского и "Гимна Зевсу" Клеанфа, 2013).

Тем не менее ап. Павел, приводя это утверждение, использует его, естественно, не для упоминания о Зевсе, но как характеристику "неведомого Бога", которого афиняне не знают, или не способны были познать, но которого чтят, поскольку в Афинах ему удалось найти алтарь, посвященный именно этому Богу (Деян.17: 23).

Таким образом, мы видим, что цитируя античных авторов, ап. Павел стремился создать определённый культурный контекст для своей про-

² Ап. Павел родился в городе Тарсе, столице провинции Киликия

поведи, исходя из которого становится возможным понимание его основных идей. Для тех слушателей, кто был знаком с этим контекстом (стоики) учение Павла могло быть рассмотрено в дальнейшем, но те, кому этот контекст был чужд (эпикурейцы) пренебрегли возможностью диалога с новым мировоззрением.

В. А. Лумар, асп., НУХТ, Київ

shadytrigger@gmail.com

М. Г. Кітов, доцент, докт. філос. наук, НУХТ, Київ

kitovmg@ukr.net

ЧИ БУЛИ СОФІСТАМИ СОКРАТ І ПЛАТОН?

Платон один із найвідоміших філософів давньої Еллади. Будучи найвидатнішим учнем Сократа, давньогрецького філософа з Афін, який не залишив жодного письмового джерела про себе, він виклав ідеї свого вчителя в "Апології Сократа" та інших працях.

Сократ і Платон започаткували другу історичну форму діалектики, другий спосіб розв'язання суперечностей – художньо-образний.

Від Сократа Платон перейняв тенденцію заглиблюватися в етичні проблеми та шукати не природне, а телеологічне пояснення світу. "Добро" поглинало його думки більше, ніж це було в досократівських філософів, і важко не приписати цього факту впливу Сократа.

До софістів Платон ставився вороже. Софістом називали того, хто заробляв на життя, передаючи юнакам певні знання, які, вважалося, будуть для них корисні в повсякденному житті. Софісти були вправними діалектиками, але лише пізніше Платон чітко опише їхню роль як платних вчителів риторики. Сам же софізм означає логічну помилку, яка допускається навмисно для розв'язання внутрішніх колізій у мисленні і відбувається шляхом порушення законів логіки (наприклад, закону тотожності) [Stanley Rosen. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image* / Stanley Rosen. – New Haven and London: Yale University Press, 1983. – 341 p.].

До певної міри ту нехоть, яку викликали софісти не тільки в широкій публіки, а й у Платона та пізніших філософів, вони завдячували своїм розумовим заслугам. У пошуках істини, коли ті пошуки щирі, не слід зважати на моральні міркування. Адже ми не можемо знати наперед, чи ця істина буде такою, що наявне суспільство визнає за нею виховну роль. Софісти готові були в суперечці йти туди, куди вона їх заведе. А вона частенько заводила їх у скептицизм. Один із них – Горгій – твердив, що не існує нічого; а коли й існує щось, то знати це неможливо; а якщо навіть воно існує і відоме одній людині, то та людина ніяк не може передати своє знання іншим людям. Ми не знаємо, які були його аргументи, але можемо припустити, що вони мали логічну силу, яка змушувала його опонентів ховатися за ту виховну роль.

Платон завжди намагався обстоювати погляди, які могли дати людям те, що він уважав чеснотою. Він удає, ніби провадить суперечку й

судить опонента за чисто логічними критеріями (через співвідношення між поняттями "добро", "зло" і т.д.), тоді як насправді він повертає суперечку так, аби її перевести в лоно етичної проблематики і прийти до підтвердження своїх думок посиланням на одиничні факти доброчесних поступків. Співвідношення між поняттями устанавлюються за допомогою мислення, а для сприйняття одиничних фактів доброчесних поступків він "підключає" чуттєве споглядання. Такий стиль філософування допомагає йому в суперечках з софістами, але не приводить до розв'язання логічних суперечностей при співставленні різних понять, а тим більше при співставленні термінів з логіки і етики. Безперечно, стиль філософування Сократа і Платона у порівнянні з софістами більш коректний. Але він також має вади, які не переборені навіть сьогодні [Bertrand Russell. A history of western philosophy / Bertrand Russell. – New York: Simon and Schuster, 1945. – 955 p.].

Отже, чи можна вважати Сократа і Платона софістами? Так. Їх слід називати софістами через те, що вони шукали і не могли знайти виходу з певних суперечностей [Alexander Nehamas. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry / Alexander Nehamas. – Illinois: University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications, 1990. – 13 p. – (History of Philosophy Quarterly, Vol. 7, No. 1 (Jan., 1990), pp. 3-16)].

Софізм Платона і Сократа досить специфічний. Він базується не лише на порушенні законів логіки, а на підміні різних аспектів розгляду самої проблеми, а саме: гносеологічного та логічного.

Коли Платон говорить, наприклад, про доброчесність, то він спочатку співвідносить різні поняття, а потім, не завершуючи аналіз, починає розмірковувати, чи є доброчесним такий-то громадянин, який поступає певним чином. Згадуючи красу, описує її різними термінами, а тоді розмірковує: чи є красивою свиня, що риється у багнюці (для свого роду – так), тощо. Отже, беруться до уваги зовсім різні аспекти розгляду проблеми – логічний (співвідношення між поняттями) і гносеологічний (співвідношення реального факту буття, який досягається за допомогою чуттєвості і знання про цей факт).

Розглядаючи ту чи іншу проблему, вони завжди, непомітно для співрозмовника, підмінювали зовсім різні її аспекти. Тому, якщо говорити про специфіку філософування Платона, то вона полягає не лише в тому, що це не логічна форма діалектики, а художньо-образна, але і в тому, що в нього наявна підміна логічного аспекту проблеми гносеологічним та навпаки. Така підміна зустрічається на кожному кроці.

Навряд чи логічні аргументи Платона проти реальності окремих речей, які сприймаються чуттєвістю, витримають критику. Він, наприклад, твердить, ніби те, що прекрасне, з якогось погляду й бридке; те, що подвійне, є водночас і половинним. Та коли він каже про певний мистецький твір, що він водночас і прекрасний для одного спостерігача, і бридкий – для іншого, аналіз завжди (принаймні теоретично) дасть нам змогу сказати: "З цієї точки зору або погляду вона є прекрасною, а з

іншої – бридкою". Що ж до "подвійного" й "половинного", то це терміни відносні, ніякої суперечності в тому, що 2 – це подвійна одиниця й половина чотирьох, немає. Платон весь час натикається на труднощі через нерозуміння відносних термінів. Він гадає, що коли А більше, ніж В, й менше ніж С, тоді А водночас і велике, й мале, і це видається йому суперечністю [Bertrand Russell. A history of western philosophy / Bertrand Russell. – New York: Simon and Schuster, 1945. – 955 p.]

У цьому і полягає стиль філософування цих двох видатних філософів – в підміні логічного розгляду проблеми гносеологічним і навпаки. Якщо софісти повністю заміщали тезу дискурсу, то Сократ і Платон шукають вихід із логічних суперечностей, в які попадають співрозмовники в процесі розмірковування. Цей вихід полягав у підміні логічного розв'язання проблеми нелогічними засобами, а шляхом "підключення" до мислення художньо-образного сприйняття світу.

Л. С. Мазур, асп., НУХТ, Київ
liubovmazur@ukr.net

СОФІСТИКА ПЛАТОНА І СОКРАТА

Софізм – це логічна помилка, допущена тим, хто міркує, навмисне. До софізмів вдаються ті, хто намагається ввести в оману, надати вигляд істинного за допомогою логічного виправдання. Найчастіше софістичні умовиводи будуються за допомогою порушення вимог закону тотожності [Жеребкін, В. Є. Логіка : підручник. / В. Є. Жеребкін. – Х.: Основа, 1995. – 254 с.]. Першими софістами були платні вчителі риторики в Античності. І хоча, не зважаючи на те, що Сократ і Платон критикували софістів, проте часто й самі вдавалися до підміни логічного аспекту розгляду проблеми на гносеологічний, тому їх софізм – специфічний.

Зазвичай Сократ починав свої бесіди з того, що за допомогою майстерних запитань виявляв суперечності у розмірковуваннях співрозмовника. Предметом розмови часто виступали на перший погляд нескладні проблеми, в яких софісти вважали себе знавцями. Однак протягом бесіди виявлялись суперечності в їхніх поглядах. Після цього Сократ шляхом запитань та відповідей намагався разом з співрозмовником дійти до істини. Сократ у своїх бесідах виходив з того, що не можна свідомо вводити в оману інших людей і при обґрунтуванні власної позиції слід виходити з того, що визнає співрозмовник. Нижче наведено приклад софістичного прийому Сократа.

"Сократ. Щоб промова була доброю, прекрасною, невже розум оратора не повинен досягнути істини того, про що він збирається говорити?

Федр. Про це, милий Сократе, я чув так: тому, хто має намір стати оратором, немає необхідності розуміти, що дійсно справедливо, – достатньо знати те, що здається справедливим більшості, яка буде судити. Те ж саме стосується й того, що насправді є добрим і прекрасним, –

достатньо знати, що таким уявляють. Саме так можна переконати, а не за допомогою істини.

Сократ. Думка не є нікчемною, Федре, якщо так говорять розумні люди, але потрібно розглянути, чи є в ній смисл. Тому не можна залишити без уваги те, що ти зараз сказав.

Федр. Ти маєш рацію.

Сократ. Розглянемо це так.

Федр. Як?

Сократ. Наприклад, я переконував би тебе купити коня, щоб боротися з ворогом, до того ж ми з тобою обидва не знали б, що таке кінь, та й про тебе я знав би лише те, що Федр вважає конем свійську тварину з великими вухами...

Федр. Це було б смішно, Сократе.

Сократ. Поки ще ні, але так було б, якщо б я став серйозно тебе переконувати, склавши похвальне слово віслиюкові, назвавши його конем і стверджуючи, що потрібно мати цю скотину не тільки вдома, а й у поході, тому що вона знадобиться в битві, для перевезення вантажу і ще для багатьох справ.

Федр. Це було б зовсім смішно!

Сократ. А хіба не краще те, що є смішним та милим, ніж те, що є страшним та ворожим?

Федр. Це очевидно.

Сократ. Так ось, коли оратор, який не знає, що таке добро, а що – зло, виступить перед такими самими громадянами, щоб їх переконати, до того ж буде розхвалювати не тільки віслиюка, видаючи його за коня, а й зло, видаючи його за погане замість доброго, які, на твою думку, плоди принесе згодом посів його красномовства?

Федр. Напевно, не дуже вдалі" [Платон, діалог "Федр"].

В даному діалозі можна спостерігати, що логічний аспект розгляду проблеми підмінюється гносеологічним. Так, коли розмова йде про ораторське мистецтво, то Сократ веде мову про загальне, логічне поняття, яке сприймається мисленням людини. Оскільки для досягнення істини промови оратор повинен глибоко усвідомити, досягнути розумом те, що він говоритиме перед аудиторією. А потім порівнює цю проблему з проблемою купівлі віслиюка, де він починає говорити про те, що сприймається за допомогою чуттєвості людини – віслиюка та його необхідність вдома та в поході. Таким чином, можна явно побачити софістичний прийом, який використав Сократ.

Стиль філософування Сократа розвинув у своїх діалогах відомий давньогрецький філософ **Платон**. У діалозі "Георгій" софістичну риторику Платон розглядає не як мистецтво, а як "навичку і вправність", що по своєму призначенню схоже на кухарську справу. Таким порівнянням Платон вдається до софістичного прийому, порівнюючи риторику софістів з "кухарською справою". Адже, риторика софістів є логічним поняттям, яке повинно бути досягнене розумом і повністю бути осмисленим людиною. А "кухарська справа" не потребує глибокого осмислення,

адже вправність кухарів є поняттям одиничним, що сприймається чуттєвістю людини.

Таким чином, не зважаючи на те що Сократ і Платон критикували погляди софістів, самі ж вони досить часто використовували їхні прийоми.

І. С. Матвієнко, канд. філос. наук, НУБІПУ, Київ
А. Юхименко, студ., НУБІПУ. Київ
malushka20@ukr.net

СХІД ТА ЗАХІД: ОБРАЗ СВІТ (ЛАО ЦЗИ, ГЕРАКЛІТ, ПІФАГОР, ПЛАТОН)

З давніх часів люди по-різному дивились на Всесвіт, на буття людини, взаємодію живого і не живого, вони прагнули пізнати істину. Філософія, як галузь, яка не має чіткого визначення і обґрунтування, вона лише пропонує шляхи пошуку істини. Ми знаємо багато філософів починаючи від Античності і закінчуючи сьогоденням, які пропонували своє трактування будови та взаємодії всього живого. Розглядаючи бачення філософів різних часів на проблеми природи, людини, суспільства, їх погляд та світ, що оточував та як формувалося їх світосприйняття, і яким чином вони продукували нам ці знання, ми можемо зазирнути в шпаринку історії, та винести для себе уроки життя. Східна та західна типи філософування різняться між собою, адже для сходу важливим є традиціоналізм, коли для заходу характерним є погляд в майбутнє.

Лао-Цзи – філософ, який залишився в пам'яті не тільки китайців, а й всього світу. Його називають одним з Трьох Божеств Китаю. Його головне філософське вчення ґрунтується на понятті "дао", яке є першоосновою всього. Він розмірковує про те, що у світі все знаходиться у постійному русі, й при взаємозіткненні переходить у протилежність. Впорядковує все "дао", а порушення його вимог призводить до війн та катастроф. Щоб слідувати "дао" люди мають пізнати й підкоритися спокою, а також знайти в ньому спокій. "У некоторых людей бывает велико стремление управлять всем миром, и они стараются в этом преуспеть. Но я не вижу в том никакой возможности. Ведь мир – это вместилище Дао – прекрасного, неуязвимого! И нельзя управлять Им! Кто же, всё таки, будет стремиться к этому – наверняка потерпит неудачу! У любого есть выбор: противостоять гармоничному течению бытия – или следовать ему. Первые будут напрягаться, выбиваться из сил и затем плакать и слабеть, а вторые – цвести в гармонии, дышать полной грудью и укрепляться. Мудрый человек не стремится к власти, излишествам, роскоши и расточительности" [Дао-Дэ-Цзин/ Под ред. В.В.Антонова;Худ. М.Штиль. – Одесса: "New Atlanteans",2008. – 60 с., С.19]. Великий філософ говорить про те, що все має йти природним шляхом, тому варто повернутися до первісного життя, де не було війн, сварок, виправлень соціальних відносин людей, де щастя у гармонійному природному житті. На противагу Лао цзи, Геракліт, як приклад західного типу мислення

говорить нам, что все у світі швидкоплинне, одноразове, ніщо не повторюється, головне в світі боротьба, адже завдяки їй все народжується, а править цим всім Логос. Людина має з ним зв'язок рівно до того моменту поки не починає віддаватися чуттєво-тілесним втіхам й буденним речам, але відновити його можна, якщо пізнавати приховану гармонію, яка допоможе людям знайти взаєморозуміння та цілісність. Таким чином, він намагається пояснити суть речей через боротьбу протилежностей. По іншому, на цю проблематику дивився відомий філософ та політичний діяч – Піфагор. Який споглядав світ крізь "призму математики". Відповідно до його вчення, Всесвіт – шароподібний та складається з десяти сфер, які визначені числами. Одна з сфер – Земля, яка з усіма іншими обертається навколо центра – "вартового Зевса". Таким чином, Всесвіт – об'єднання числових співвідношень, які являють порядок природи. Платон, як один з фундаментаторів античної філософії, зазначає, що світ складається з трьох частин: світ речей – змінний і не постійний, світ ідей – вічний та незмінний, а між ними математичний, зокрема математичні об'єкти. Він розділяє думку Геракліта про те, що все у Світі мінливе, з'являється й зникає, а ось світ ідей – постійний, але граничить і пізнається за допомогою математичних об'єктів. Цікавим є те, що він не дає обґрунтування існуванню "ідей". Її не можна побачити чи відчувати, єдиний варіант її осягнення – розум. Платон відноситься до тих філософів, які вважають, що першоосновою є душа. Душа – цариця всього, що є на небі та на землі. Керується вона радістю, турботою, розсудливістю, різними протилежностями: відвагою та страхом, любов'ю та ненавистю. Виходячи з цього "душа і тіло" – протилежності. Душа – безсмертна, така яка вселяється в "мінливу оболонку" – тіло.

Отже, образ світу, який пропонується цими мислителями не можна урівняти під єдине бачення, адже західний та східний типи мислення різняться між собою. Навіть більше, коли ми говоримо про того чи іншого філософа, ми говоримо про його власний образ світу, адже не можемо з впевненістю говорити про те, що світ та його сприйняття є однако-вим для всіх, хто в ньому проживає. Але ми з впевненістю можемо констатувати той факт, що світ є, а те, як ми його сприймаємо залежить від дуже багатьох чинників.

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

НОВАТОРСТВО В ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ЭНТЕЛЕХИИ/ЧТОЙНОСТИ

Если рассматривать данную проблему применимо к тому, что в современном обществе принято называть науками, дело обстоит не так безнадежно. Дисциплины такого характера, в большинстве своем, оперируют фактическим материалом или, по крайней мере, имеют четко выработанную методологию. Можно ли внутри философии выделить

подобного рода компоненты? Безусловно, что уже несколько веков многие умы сражаются на этом поле боя. Но, все-таки, в этой работе мы будем придерживаться утверждения Мартина Хайдеггера что философия и не наука, и не мировоззренческая проповедь. Тогда напрашивается вопрос, какое знание, возвращенное на этой текучей и непостоянной почве, может обладать статусом "новое"?

Согласно Аристотелю душа есть причина в смысле сущности. У всякой вещи сущность является причиной бытия, у живых существ бытие заключается в жизни, причина и начало которой душа, ведь осуществление есть смысл возможного бытия [Лосев А. Ф. Аристотелевская эстетика выражения//История античной эстетики, том IV. – М.: Искусство. 1975. – с.110]. Это осуществление обозначается термином "энтелехия". И хоть этот термин расплывчатый и неясный, тем не менее, он занимает центральное место у Аристотеля. Материя – есть потенция всевозможных оформлений, а форма – принцип целостной организованности. Материя без формы лишь пустая возможность, а форма без материи логический принцип, данный в уме интуитивно [там же]. Таким образом, сквозь материю и форму просвечиваются потенция и энергия. С помощью этих понятий раскрывается суть этого осуществления. Внутреннее смысловое содержание предмета и его внешняя чувственно воспринимаемая сторона сливаются воедино.

Аристотель выделяет три вида души: растительную, животную и человеческую. Каждая вышестоящая душа содержит в себе предыдущую, но является уже иной по отношению к ней. А это значит, что душа человека несмотря на свое сходство с животной и растительной, имеет только ей свойственную особенность. Она заключается в способности мыслить. Мышление человека подразумевает получение нового знания путем индивидуальной обработки воспринимаемого. К чисто логическому выводу прибавляется некий сознательный акт, который превращает простой вывод в новое знание. То есть обработка человеком информации заключается в ее интерпретации. Интерпретируя, мы получаем новое знание. Однако его новизна состоит вовсе не в нем самом.

"Он был одиноким духом, вещающим правду, которой никто никогда не услышит. Но пока он говорит ее, преемственность каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследие человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому что вы сами сохранили рассудок". К фразе Джорджа Оруэлла из романа "1984", а точнее к ее части: "не потому, что вас кто-то услышал" Мераб Мамардашвили добавляет еще и "не потому, что ты услышал кого-то другого". [Мамардашвили М. Идея преемственности и философская традиция//Как я понимаю философию. – М.:Прогресс.1990.- с. 91]. Это хорошо иллюстрирует ничтожность самой единицы знания. Под единицей знания может подразумеваться некое определенное высказывание, заключающее в себе конкретную мысль, эту единицу можно четко выделить среди других. К сожалению (или, впрочем, и к радости) философия бедна такими высказываниями. В науках одно понятие как бы

становится на плечи другому, подобно тому, как без понимания что такое "клетка" непросто будет приступить к изучению сложных многоклеточных организмов. С философией дело обстоит иначе. Возвращаясь к цитате из начала абзаца необходимо отметить, что внутри философии совершенно неважно сколько раз до тебя высказывали ту или иную мысль. В философской юрисдикции "вечные вопросы", вокруг них концентрируются те или иные мнения, но сами вопросы все равно остаются неисчерпаемыми, на то они и "вечные". Толку тогда копать в том, что заведомо не даст никакого конкретного результата?

Суть всего этого вероятно заключается в этих поисках несуществующего "света в конце туннеля", посредством этих поисков и раскрывается истинное призвание человека. Какова "чтойность" (to ti en einai) человека? Если под чтойностью вещи скрывается ее смысловое извращение, то надлежит определить, когда человек наиболее энтелехийно выражен. Состояние собранности, тождества внутреннего и внешнего, потенциального, перешедшего посредством энергии в наличное, и есть человек в полном его присутствии. Это одновременно есть действие и результат этого действия (потому потенция, энергия и энтелехия разные грани одного и того же), который можно обозначить как смысловое становление, в одном едином процессе текучей сущности. Таким образом, в этом уединении до полного присутствия (идет речь о "бытии-вот", которое онтологически отлично от всего сущего, потому не есть вещь среди вещей [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики//Вопросы философии.- М.: "Правда". 1989. №9.- с.158. прим. 6]), человек существует вне временных рамок, образуя нити, по которым он может путешествовать сквозь века. За это приходится платить. Из-за своей текучести это присутствие невозможно онтологически фиксировать [Там же]. Тем не менее, важно сохранить непрерывность этого процесса, ибо пока он длится, сохраняется "человековость" в человеке.

Подводя итоги, следует сказать еще вот что. В бытии философом главенствующее место занимает философствование само по себе. Оно, по моему мнению, и есть нашей опорой. И новизной кстати тоже. Дело в том, что каждый акт сознания является исключительным по своей природе. Потому изучая Платона или Аристотеля, мы на самом деле имеем дело с информацией, что прошла через множество "понимающих" фильтров, а иными словами с интерпретациями. Каждое прикосновение к любой частице духовного наследия человечества, даже самый точный перевод, это всегда интерпретация. Сложно сказать, что на самом деле есть Платон и Аристотель, но и это не главное. Главное это пульсация мысли внутри нас. Ее отличить от мертво-холодного повторения не составит труда. Это и есть энтелехийно выраженный человек в своей чтойности. Посредством подобного выражение на выходе мы получаем всегда что-то особое и самобытное, а, следовательно, новое.

ФІЛОСОФІЯ ПЛОТІНА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОЛА ОСКАРА КРІСТЕЛЛЕРА

Пол Оскар Крістеллер (1905-1999) отримав світове визнання як дослідник філософії Ренесансу, автор оригінальної концепції гуманізму. Разом з тим, антична філософія посідала не менш важливе місце в ієрархії наукових інтересів Крістеллера. Зокрема, античному неоплатонізму була присвячена його докторська дисертація, опублікована в 1929 р. під назвою *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin* (далі – *Der Begriff*). Метою роботи Крістеллера була спроба дослідити, яке місце в етиці Плотіна посідає поняття душі. На сторінках *Der Begriff* молодий вчений не лише здійснив історико-філософське дослідження, а і проявив себе як самостійний філософ. На тлі оригінальної інтерпретації текстів Плотіна проявляється філософський світогляд самого Крістеллера.

Вибір предмету свого дослідження Крістеллер пояснює тим, що сучасні йому історики філософії не приділили етиці Плотіна достатньої уваги. В роботі він обстоює думку, що етика Плотіна є не менш фундаментальною частиною його вчення, ніж метафізика. Етика і метафізика у Плотіна органічно пов'язані між собою, тому розглядати їх окремо неможливо. Етику Крістеллер характеризує як "найбільш живу частину його [Плотіна] вчення" і вважає, що вона повинна досліджуватися крізь призму проблеми відношення людської душі до фізичної реальності [Kristeller, P.O. *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*: Tübingen, Mohr, 1929, s. 9]. Таким чином Крістеллер органічно приходить до аналізу поняття свідомості (*Bewusstsein*) та її структури, яка включає в себе метафізичну та емпіричну свідомість. Вчений сміливо застосовує термін "свідомість", аналізуючи вчення Плотіна про душу, хоча і розуміє, що такий крок є достатньо ризикований, адже сам Плотін не вживає цей термін в своїх текстах. Дійсно, правомірність екстраполяції термінів, вироблених новочасною філософією, на філософію Античності, є спірною. Рішення Крістеллера використовувати сучасну термінологію було неоднозначно (але загалом позитивно) оцінено рецензентами його роботи. Наприклад, видатний знавець неоплатонізму Е.Р.Доддс зазначав, що Крістеллер спробував відійти від традиційної термінології, в якій зазвичай досліджувався платонізм, і застосувати мову в новому ключі. В той же час, жартівливо зауважує Доддс, Плотін був менш "систематичним мислителем, ніж доктор Крістеллер", маючи на увазі прагнення Крістеллера знаходити чітко визначені поняття і структури там, де їх, ймовірно, не було у самого Плотіна [Dodds, E. R. in *The Classical Review*, Cambridge University Press, Vol. 44, № 4, p. 153].

Поняття свідомості Крістеллер пов'язує із так званим "внутрішнім досвідом" ("innere Erfahrung des Bewusstseins") [Kristeller, P.O. *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen, Mohr, s.11], навколо якого

будується інтерпретація плотинівського вчення про душу. Слід зауважити, що це поняття не було однозначно пояснено Крістеллером в роботі, але у спогадах він зазначав, що внутрішній досвід "не є ірраціональним (містичним або релігійним), але в той же час перебуває поза чуттєвим сприйняттям, наукою і логікою" ("not irrational (mystical or religious), but at the same time, it is beyond sense perception, science and logic") [The Reminiscences of Paul Oskar Kristeller, Columbia Oral History Project: New York, 1989, p. 104]. Як було зазначено, свідомість Крістеллера розглядає як таку, що має два рівні: емпіричний та метафізичний. Дослідник спробував продемонструвати, що антитеза емпіричної і метафізичної свідомості є визначальною в етичному вченні Плотіна. Емпірична свідомість орієнтована на зовнішній світ, сповнена афектами і страхами, або ж, "спрямована на ззовні" ("nach außen gerichtetes Bewusstsein") [Kristeller, P.O. Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin: Tübingen, Mohr, 1929 s. 10]. Поняття метафізичної свідомості Крістеллер використовує, щоб розвести феномен внутрішнього споглядання, самозаглиблення і явище так званої "природної" свідомості, яка спрямована на зовнішні об'єкти. Через протиставлення емпіричної і метафізичної свідомості Крістеллер розкриває протиставлення суб'єкта і об'єкта, людського Я і світу, яке притаманне Плотіну. Антитеза "емпірична-метафізична свідомість" нагадує аналогічний кантівський поділ свідомості на емпіричну і трансцендентальну. Кантівські мотиви не є випадковими в цій роботі, адже Крістеллер був вихований в філософській традиції німецького класичного ідеалізму, а кантівською філософією захоплювався з часів навчання в гімназії. Плотіна і Канта він розглядає як представників єдиної філософської традиції і вбачає схожість вчення Плотіна про душу і вчення Канта про свободу. На думку Крістеллера, Плотін не мав прямого впливу на Канта, але міркування обох мислителів ведуть до схожих інтелектуальних наслідків [Ibid., s. 88-89].

Метафізична свідомість не пов'язана із фізичною реальністю, але вона конститує цю реальність [Ibid. s. 11]. Слід зазначити, що саме метафізична свідомість асоціюється у Крістеллера із певним типом внутрішнього духовного досвіду, який відкриває шлях до людської свободи і щастя. Щастя (εὐδαιμονία), вважає вчений, є основною категорією плотинівської етики [Ibid., s. 74]. На думку дослідника спадщини Крістеллера П.Р.Блума, цінним в його докторській дисертації було те, що, базуючись на традиційному розрізненні між формою та матерією, а також на ідеї розділення душі і тіла, Крістеллер розробляє фундаментальне розрізнення у Плотіна між поняттями *gegenständlich* і *aktuell*, або ж між об'єктивним та актуальним мисленням [Blum, P. R.: *The Young Paul Oskar Kristeller as a Philosopher, in Kristeller Reconsidered: Essays on his Life and Scholarship*, ed. J. Monfasani, New York, 2006, p. 26]. Слід зауважити, що в даному випадку, як справедливо зазначає Блум, *gegenständlich* не є синонімом до німецького *objektiv* і не означає "об'єктивний" в сенсі "істинний або той, що відповідає реальності". Цей термін застосовується для того, аби відділити об'єкт мислення від самого мислення. "Актуальний" же в даному контексті

не є антонімом до "потенціального", але позначає процес будь-якого "інтелектуального руху" душі.

На останок слід звернути увагу на те, що *Der Begriff* неодноразово привертала увагу сучасних дослідників спадщини Крістеллера, але досі під питанням залишаються деякі з аспектів цієї роботи. Один з них – екзистенціалістські мотиви в роботі Крістеллера та міра впливу на нього екзистенціалізму. Сам Крістеллер в своїх спогадах зазначав, що поняття внутрішнього досвіду і метафізичної свідомості, покладені в центр інтерпретації Плотіна, він запозичив у С. К'єркегора, оскільки певний час перебував під впливом його ідей. Вплив екзистенціалізму дійсно мав місце, оскільки Крістеллер свого часу був студентом К.Ясперса і М.Гайдеггера і підкреслював вплив цих філософів на свій філософський світогляд. Разом з тим, питання щодо конкретних прикладів впливу екзистенціалізму на інтерпретацію Плотіна в докторській дисертації Крістеллера залишається відкритим.

О. О. Носоченко, студ., ЧНУ ім. Богдана Хмельницького, Черкаси
nosochenkoa@mail.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВИБОРУ МІЖ ДОБРОМ І ЗЛОМ У ВЧЕННІ АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА

Проблема вибору добра і зла має важливий і векторний, смислоутворюючий характер в життєдіяльності людської істоти. Важливим є той факт, що в сучасному світі поняття свободи вибору, поняття добра і зла стають все більше розмитими. Цю проблему зачіпають будь-які релігійно-знавчі штудії, в тому числі і християнські, в яких досить гостро ведуться дискусії впродовж усього часу становлення та розвитку такої проблематики в філософії. Бог, одкровення, переживання часу, НАДІЯ, в якій живуть християни і та надія на майбутнє життя і сучасне його переживання – все це ввійде в християнську традицію, щоб залишитись назавжди, ще в часи Спасителя через апологетику і патристику до Томи Аквінського та Дунса Скота. В центрі нашої уваги – поняття вибору в позиції Аврелія Августина. На наш погляд, необхідно звернутися до ідеалів вчення Августина про добро і зло, що виступає як нормативно-регулятивна проблема людських відносин і формування особистості.

Отже, Блаженний Аврелій Августин – людина, яка була свідком падіння Римської імперії, в падінні та ослабленні якої багато хто обвинувачував християн з їх рабською, з точки зору римської ідеології, мораллю, ЛЮБОВ'Ю та всепрощенням, мораллю слабких, принижених і ображених, а також з їх ненавистю до Риму як до "Вавилонської блудниці". Августин своїм переживанням бурхливих моментів життя зміг довести, що ВІРА – не формула сліпого прийняття того, що говорить авторитет, а є справжнім пошуком істини, саме ВІРА дозволила йому зійти на здійснений та бажаний життєвий шлях, до пізнання незмінної, вічної Істини [Чанышев А.Н.

Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебное пособие для вузов – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.; с. 432-435].

Звертаючись до "Сповіді" Аврелія Августина, можна побачити його картину життя, яка наче складається із пазлів сприйняття чуттєвданого і рефлексії, тож, не дивно, що таке світобачення пройшло досить складну еволюцію, душевний переворот, здійснений завдяки рефлексії, яка стала смислоутворюючим принципом, алгоритмом думки, структурувала психо-соматичне переживання віри, і остаточно набула підходящого фрагменту того останнього і головного пазлу картини світу. [Августин Блаженный Исповедь – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с. – (Классическая философская мысль). – С.517-805]

Щоб визначити поняття свободи вибору, добра та зла в християнстві, необхідно вказати їх античне коріння. Отже, антична думка взагалі досить недовірливо і неприхильно ставилася, до всіляких афектів, внутрішніх "розколів" і душевних конфліктів, підозрюючи в них моральне нездоров'я, а отже, дисгармонію. "Моральне почуття" в свою чергу є творча та відповідальна самореалізація на основі ціннісного орієнтованого вибору. "Найсовісніший" мудрець (будь то платонік, епікуреєць або стоїк) в кращому випадку поважає право іншого як такої ж "природної" істоти і переслідує як кінцеву мету (у відношенні до іншої особи) виключно особисту досконалість в дотриманні справедливості як принципу всякого права. "Сфера" християнської совісті, значно перевершує "сферу" правової свідомості.

Грецький деміург не трансцендентний законам космосу і виступає як вище втілення їх вічності і непорушності. У справжньому сенсі він не творить, але лише впорядковує вже наявний субстрат, який так само вічний. Звідси, у свою чергу, випливало: зло є приналежність загальнокосмічного порядку; кількість його незмінна у всі часи, і людина зі свого боку мало що може тут змінити. Християнська ж картина світу не допускає ніякого безособового зла, тут немає місця ні для матерії платоніків, ні для стоїчного фатуму, який вище богів і являє собою втілення непорушних космічних законів.

Також в грецькій культурі відсутня концепція гріха, яка іманентна для християнства – поняття про відпочаткову гріховність людини, від якої не можна остаточно і назавжди звільнитися своїми силами. "Суть "гріховності" як усвідомлення втраченої "чистоти" слід шукати в розбіжності людини із самою собою" [Столяров А. А. Свобода воли – греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина – М., 1999 – С.206.; І, с.100].

Тож, роблячи висновок, необхідно зауважити, що носій як античної свідомості, так і християнської є творцем як порядку, так і дисонансу, адже ключовим поняттям тут виступає – ЛЮДИНА. А зло і добро виступають як необхідні інструменти для повної реалізації і виявлення її СУТНОСТІ. ЗЛО і ДОБРО більше ніж границі людського буття. Зло – понівечене благо, завдяки якому можливе становлення і оформлення БЛАГА, як такого. Дійсний стан людської волі (після гріхопадіння) Августин характеризує як не можливість не грішити, тобто він допускає сво-

боду людини у виборі зла, але відмовляє людині в свободі вибору добра. Добро стає можливим для понівеченої першородним гріхом людини лише через благодать, через Любов до Бога, що є творчим станом духу. Як зазначив Н.А. Бердяєв, в Любові подолання всякої пригніченості, звільненість, позитивне розкриття духовної людини [Бердяев Н. А. Спасение и творчество: два понимания христианства // Путь. Париж, 1926. № 2. Январь. С. 26-46.; с.36].

У сучасній філософії, коли філософська антропологія знову проблематизує питання про сутність людини (згадаємо хоча б суперечки щодо концепції компатибілізму – інкомпатибілізму), питання свободи волі набуває сакраментального значення, оскільки є смислоутворюючим та релевантним для сучасної етики, філософії свідомості та пошуків на терені онтології.

І. О. Олексієнко, студ, НаУКМА, Київ
irynaolexienko@gmail.com

ТАНАТОЛОГІЯ: ПРИРОДНИЧО-НАУКОВІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ

Виникнення танатології стало у свій час справжнім проривом. Поєднуючи у собі "логос", котрий можна інтерпретувати як вчення, та "танатос", що сприймається у якості смерті, нова дисципліна спрямувала свій інтерес на різноманітні наукові галузі та змішала їх у собі. Зокрема, вона звернулася до біології, психології, соціології, всього того, що ставить предметом свого вивчення людину та її життя. Однак, це не стало центральним фрагментом її зацікавлень. Танатологія пішла далі та зосередилася на дослідженні процесу вмирання, термінальних станах організму та навіть передсмертних видіннях. Особливо стрімким видався її розвиток після виникнення такої медичної дисципліни як реаніма-тологія [Танатология / Д. С. Саркисов, Н. К. Пермяков, О. Я. Кауфман, Ю. Я. Мельников, В. А. Нечитайло // Большая медицинская энциклопедия / Гл. ред. Б. В. Петровский. 3-е изд. Т. 24. – М. : Советская энциклопедия, 1985. – С. 499-504].

"Танатос" є також терміном, який у свій час використовувався у психоаналізі, наприклад, у роботах Зигмунда Фрейда. Там він сприймався як потяг до смерті, котрий різко протиставлявся любові до життя, Еросу. Немов дві різні стихії, здатні зруйнувати все на своєму шляху, ці два явища зіштовхуються у людській підсвідомості з моменту її народження. У праці "По той бік принципу задоволення" Фрейд вдало порівняв обидва потяги з певними енергетичними процесами, котрі протікають всередині індивіда під характерною напругою. При цьому, будь-які зовнішні подразники сприймаються ними як небезпечні [Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. / В кн. : Зигмунд Фрейд. Психология бессознательного. – М. : Просвещение, 1990. – С. 383-384]. Отже, психоаналіз підтверджує тісний зв'язок між життям та смертю у людському "Я", а

танатологія у свою чергу, як дослідницький напрям, намагається більш детально розкрити нам дану тему.

Розвиток танатології передусім пов'язують з ім'ям Іллі Мечникова, вченого, котрий працював над вивченням людської природи та наголошував на потребі у науковому дослідженні феномену смерті. Його інтерес до цієї теми частково базувався на бажанні подовжити життя кожного індивіда та домогтися більш легкої та безболісної старості. Цікавим моментом тут виступає щира впевненість Мечникова у існуванні інстинкту смерті. Це явище не є негативним, навпаки, людська істота запрограмована на нього так само, як і на жагу до життя, котру можна спостерігати у представників будь-яких вікових категорій. В ідеалі інстинкт природної смерті повинен формуватися у людини поступово, після щасливого життя і тривалого періоду старості. Але, як показують дослідження вченого, доволі незначний відсоток людей доживає до його активації. Здавалося б, де знайти вихід? Мечников пропонує надати можливість вирішити це питання точній науці. Завдяки спільним зусиллям багатьох видатних науковців, у людства є шанс перетворити старість з зайвого тягаря для розвинутого суспільства на один з найважливіших періодів життя. Вона добре послугує молодшим поколінням, адже з віком накопичується і досвід, а отже росте здатність справлятися з будь-якими складними завданнями, що випадають на долю цивілізації. Мечников впевнений, що розвиток таких наук як геронтологія та танатологія допоможе досягти бажаних висот та забезпечить нас більш легким та радісним існуванням навіть на останньому періоді життя [Мечников І. І. Этюды о природе человека. / Илья Мечников. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1961. – С. 214-245].

В епоху розвинених технологій ми навчилися як повернути людину з того світу та стабілізувати її стан, що для наших предків здавалося б справжнім дивом. Зупинка серця перестала бути абсолютним приводом для втрати надії, і загалом ми почали відчувати себе більш захищеними від всіляких хвороб. Тож як тепер визначити, де саме пролягає межа між життям та смертю? Якщо раніше смертю вважали зупинення роботи серця, кровообігу та дихання, то з виникненням реаніматології це питання перестало вирішуватись настільки однозначно. Вже зараз існує багато різних приладів, котрі можуть штучно підтримувати функціонування внутрішніх органів та тривалий час тримати людину у прикордонному стані між життям та загибеллю. Таким чином, смерть починає поділятися на клінічну, яку ще можна подолати спільними зусиллями лікарів, та біологічну, при котрій людський організм вже зазнає руйнації та не повернеться до життя. Сучасне визначення смерті кріпиться на думці, що індивід є живим до тих пір, поки працює мозок. Припинення його діяльності веде до незворотних наслідків [Рязанцев С. В. Танатология – наука о смерти. / Сергей Рязанцев. – СПб. : Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. – С.1-25].

Взаємозв'язок життя та смерті постає однією з найголовніших проблем людського буття і широко вивчається різними філософськими

доктринами. Якщо звернути увагу на відомий вислів "філософувати – значить вчитися помирати", то можна зробити припущення, що феномен смерті тісно вплетений у філософію кожної епохи і залишається актуальною темою навіть для сучасних досліджень.

Отже, танатологія має доволі велике коло інтересів. Вона вивчає не тільки природу людського вмирання та процеси, котрі мають до цього відношення, а звертає свою увагу навіть на релігійні, культурні та філософські аспекти смерті. Зокрема, всі дослідження сфокусовані на тому, аби розкрити людству феномен смерті та побороти неконтрольований страх, котрий виникає при її згадуванні. Покращити якість людського життя і збільшити його тривалість. Проте, даний науковий напрям піднімає також багато спірних питань, які можуть вирішуватися лише глибоко індивідуально, кожним особисто для себе. До них можна віднести питання допустимості евтаназії, абортів та критерії смерті.

В. С. Посєва, студ., КНУТШ, Київ
victoriaposeva@gmail.com

НЕОРТОДОКСАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА УСТАЛЕНУ ТРАДИЦІЮ

З огляду на розвиток технологій та створення інтегративних галузей знань, наука вперше за свою історію має змогу перевірити істинність або хибність тих чи інших гіпотез. Сучасна наукова спільнота все частіше повертається до розгляду витоків сучасних цивілізацій, розглядаючи їх з неортодоксальної точки зору. З початку ХХІ ст. науковців все більше почали хвилювати питання, достовірність яких ще досі не є підтвердженням. Найбільше це стосується історико-культурологічних питань, відповідь на які шукають вже не одне століття. Одним із цих питань є створення та розвиток ведичної цивілізації, яка є однією із найдавніших та найперших у світі. Протягом останніх трьох століть близько сотні істориків, археологів, філологів та культурологів досліджували це питання.

На теренах України 1897 р. була відкрита культура, котра змусила поглянути на розвиток історії зовсім з іншого боку. Це була трипільська археологічна культура. З огляду на відкриття протягом останнього століття, в науковій спільноті виникло, як на той час, неможлива за достовірністю гіпотеза: трипільська культура могла бути предтечею та основою ведичної культури на території Індії. Досі ця теза викликає обурення та протистояння у консерваторів історичної та культурологічної галузей, але, з огляду на сучасний розвиток наукового знання, можна вперше спробувати розглянути дану теорію комплексно: з філософської, історичної, філологічної та культурологічної точок зору.

Базою для дослідження такої гіпотези має слугувати надбання історичної та археологічної наук. З кінця ХІХ ст. найбільше напрацювань з теми зародження, розвитку та занепаду трипільської культури має саме історична наука. Дослідження робіт В. Хвойки, Е. Р. фон Штерна, Т. Г. Мовши, Г. Чайдла, Г. К. Бакгард-Левіна, Е. А. Грантовського, Т. Траутманна, Е. Бра-

янта, М. Вітцеля, В. Н. Даниленка та Ю. О. Шилова дають необхідну базу для припущення істинності тези про спадщину ведичної культури як залишок трипільської. Вони базуються на: 1) часовому просторі цивілізацій, а саме причинно-наслідковий зв'язок між зникненням першої та виникненням другої; 2) артефактах, а саме спорідненості зображень та символів у них; 3) писемні джерела (Рігведа); 4) типах поселень.

Тісну спорідненість індоєвропейських мов, у тому числі і слов'янських, із санскритом доведено у першій половині XIX ст., коли зароджується нова лінгвістична наука – індоєвропейське порівняльне мовознавство. Створена цією школою строга методика дозволила встановити закономірність та паралельність розвитку деяких мов у той чи інший етап їхнього розвитку. Безпосередню близькість санскриту і української мови досліджували індологи-санскритологи С. І. Наливайко та В. О. Кобилюх. Тисячі прикладів вказують на спорідненість цих мов: смаяті – сміятися, рудаті – радити, луб'г'яті – любити, Уграшравас – Горислав, Пар'яшравас – Переслав, Багушравас – Богуслав. Людина та її оточення є джерелами формування мови, тому така близькість не може бути історичною випадковістю, це закономірний процес, а, отже, і безпосередній контакт між представниками тієї чи іншої мовної спільноти.

Протягом XX та на поч. XXI ст. дослідженням духовного життя трипільського суспільства займалися фахівці К. В. Болсуновський, І. О. Лінниченко, Б. Л. Богаєвський, Б. О. Рибаків, В. М. Даниленко, М. Л. Макаревич та Т. Г. Мовші, які найбільше приділяли увагу орнаменталіці посуду та визначенню семантики сюжетів на них. Підставою та можливим підтвердженням виведеної гіпотези можуть слугувати праці Б. О. Рибаків та В. М. Даниленка, які присвячені релігійно-космогонічним уявленням землеробського суспільства трипільців. В. М. Даниленко виокремив серед трипільських матеріалів ряд сакральних образів та сюжетів, – це образ Великої Матері, рогатої жіночої фігури бика, а також образ змії, що, на думку дослідника, відображає ієрогамію космічних божеств [Даниленко В. Н. Энеолит Украины. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 222-223]. Рибаків Б. О. запропонував розглядати реконструкцію трипільського світосприйняття, космогонію та міфологію як частину релігійних уявлень давніх землеробів. Він досліджує енеолітичні орнаменти та культові речі як передісторію релігійних уявлень слов'ян, що, на його думку, дозволяє використовувати слов'янські реалії та міфологію Рігведи й Авести для розуміння трипільських зображень, а, отже, безпосередньо досліджувати зв'язок між цими двома культурами. З огляду на дослідження вищезгаданих науковців, трипільські матеріали, які так чи інакше можна пов'язати із сакральною сферою, умовно можна розподілити на такі категорії: 1) артефакти, що свідчать про магічні обряди; 2) матеріали, які є інструментом магії, – предмети магічної практики, або магічні артефакти; 3) магічні символи; 4) сакральні образи, які знайшли відображення в матеріалах трипільської культури, і які безпосередньо мають візуальну спорідненість із найдавнішими залишками індійської культури. Найбільшою філософською категорією у досліджен-

ні даної гіпотези можуть виступати символи, які є безпосереднім джерелом відтворення філософських поглядів тих чи інших спільнот людей. Священні образи бика, змії, свастики, що позначає поступальний рух Сонця – усе це є підґрунтям глибокого компаративного аналізу двох філософсько-культурних систем – ведичної та трипільської. Важливо зазначити, що, з огляду на тип свідомості тодішніх первісних культур, символи відіграють найважливішу роль у передачі інформації, в першу чергу філософської.

Таким чином, можна простежити вибудовування вертикалі дослідження даної гіпотези. Вона відштовхується від історичного та археологічного аналізу двох культур, доповнюється лінгвістичними та культурологічними аспектами, і, в кінцевому етапі, з огляду на базис, виокремлюється та доповнюється філософська система вірувань і поглядів двох цивілізацій, де, можливо, і можна буде чітко окреслити та виокремити позитивний чи негативний результат спростовування чи підтвердження наведеної гіпотези. Отже, гіпотеза матиме обґрунтування із найважливіших сфер гуманітарного знання, які на сьогодні доступні для опрацювання та аналізу.

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

МАТЕМАТИЗАЦІЯ МЕТАФІЗИКИ

"Коли з мірою строгості, створеної за допомогою математиків, ми підходимо до великих філософських систем Платона чи Аристотеля, Декарта чи Спінози, Канта чи Гегеля, то ці системи розпадаються у наших руках, як карткові будинки" [*Ян Лукасевич*. див. О детерминизме]. Так сказав Ян Лукасевич, відомий логік. Чи вірно це? Певною мірою, так, адже важко щось формалізувати для подальшого розгляду, не втративши змісту висловлювання. Втім, метафізика навіть більш трансцендентна, ніж математика. Чи не варто математизувати метафізичні вчення філософів? Наприклад, "Метафізику" Аристотеля? Він, фундатор логіки, певні свої положення окреслював чітко. Причиною брати для розгляду Аристотеля є не лише те, що він присвятив увагу метафізичним питанням, а також був згаданий Яном Лукасевичем. Можна сказати, що Аристотель сильно вплинув на те, якою стала наша цивілізація. Йому ми, з одного боку, завдячуємо, проте, з іншого, через нього ми потрапили у своєрідну пастку, адже, як писав Ф.Бекон: "Подібно до того, як вода не піднімається вище джерела, з якого вона витікає, вчення, що йде від Аристотеля, ніколи не піднімається вище вчення Аристотеля" [*Фрэнсис Бэкон*. О достоинстве и приумножении наук// *Фрэнсис Бэкон* Сочинения в двух томах – М.:Мысль, 1977. – Т.1. – С.111]. Аристотель пише, що "який стан справ з відокремленістю [від матерії] і що вона таке – повинна визначити перша філософія" [*Андрій Баумейстер*. див. Теологія сive метафізика в Аристотеля та Томи Аквінського; *Аристотель*. див.

Фізика]. А також, що "математичної точності треба вимагати не для всіх предметів, а лише для нематеріальних" [*Аристотель*. див. Метафізика. Книга II. Глава 3].

Варто зважати на це й спробувати дослідити Аристотеля, систематизувати його та рухатися вперед. "Метафізику" Аристотеля можна розкласти на окремі вчення та піддати математизації. Ймовірно, можна математизувати вчення про чотири причини, про єдине і множину, матерію та форму. Для наприкладу, частково математизуємо вчення про "суть буття речі" ("чимбутність"), а також матерію та форму шляхом введення коефіцієнту пізнаваності речі. "Границею називається межа кожної речі, тобто, те перше, всередині якого знаходяться усі його частини", а "суть буття речі – границя пізнання [речі]" [*Аристотель*. див. Метафізика. Книга V. Глава 17]. ""Те, у силу чого" [дещо є], у першому значенні – це форма, а у другому – матерія кожної речі" [*Аристотель*. див. Метафізика. Книга V. Глава 18]. Застосуємо математичне значення границі ($\lim$) та встановимо коефіцієнт пізнаваності. Коефіцієнт пізнаваності речі, тобто, форми (g) = форма(f) / форма(f)+матерія(m). Врахуємо, що f , m , g набувають значень від 0 до 1 включно. У знаменнику маємо ($f+m$), до того ж, $f+m=1$, оскільки будь-яка річ складається з того й іншого. Форма надає постійності, а матерія є змінною. Тоді чим більше постійності, тим більш пізнаваною є річ як така. Через це Аристотель пише, що під формою розуміє суть буття речі. Ми бачимо, що коефіцієнт пізнаваності дорівнюватиме одиниці: $\lim g = 1$, при $m \rightarrow 0$, $f \rightarrow 1$; $m \{0,1\}$, $f \{0,1\}$. Тобто, ми математично вивели границю пізнання речі та визначили умови, за яких маємо справу з "чимбутністю" (коли $g=1$). Матерія сама по собі непізнавана через те, що є змінною: "якщо все перебуває у русі, то ніщо не було б істинним" [*Аристотель*. див. Метафізика. Книга IV. Глава 8]. Пізнається стале. Тому коли форма відсутня (все перебуває у русі), коефіцієнт пізнаваності буде рівним нулю: $\lim g = 0$, при $m \rightarrow 1$, $f \rightarrow 0$; $g \{0,1\}$, $m \{0,1\}$, $f \{0,1\}$.

Таким чином, чим більше у чомусь форми, тим більш пізнаваним воно є. Однак, цей коефіцієнт g варто назвати абсолютним коефіцієнтом пізнаваності. Мається на увазі те, що якщо пізнається суцільна форма, то коефіцієнт дорівнює одиниці. Однак, варто скоригувати коефіцієнт пізнаваності відносно людини, адже пізнавальні можливості людини є обмеженими (менше одиниці). Тоді: $g(h) = (f/f+m) \cdot h$. h – це пізнавальні можливості людини. Ми можемо умовно сказати, що $h=0.5$ (тобто, людина здатна пізнавати речі лише наполовину). Причиною цьому є те, що сама людина складається не лише з форми, але й із матерії. Ймовірно, h може бути більше, ніж 0.5, однак все одно не може стати 1.

Іншим можливим варіантом математизації є геометризація на кшталт "Етики" Спінози. Звісно, можливі й інші варіанти. Ця робота написана з метою висунення наступної тези: не всю філософію можливо і треба математизувати, однак метафізика схожа на математику, а переклад її на мову науки зробить її такою, що сприймається у науковому світі, а також, можливо, зробить її зрозумілішою і приведе до відкриття нових смислів.

ПОНИМАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Исходя из статьи этимологического словаря латинских терминов, можно сказать что термин "реальность" появился в эпоху Средневековья, если точнее – в период средневековой схоластики. [<http://www.etymonline.com/index.php>] Точно нельзя установить, кто именно ввел первым этот термин, но можно сказать, что он одновременно появляется в работах сразу нескольких мыслителей: Фомы Аквинского, Бонавентуры и Иоанна Дунса Скота. На латинском этот термин пишется *realitate*, что буквально означает "реальный". Т.е можно точно сказать, что понятие реальности уже существовало в 13-м веке.

Вместе с тем можно предположить, что такое понимание термина "реальность", которое вкладывали Фома, Бонавентура и Дунс Скот было еще у Ансельма Кентерберийского. Именно реальность бытия Бога он доказывает в своем онтологическом доказательстве. Реальность для него (и других схоластов) понималась как максимальная полнота бытия. В этом смысле таким бытием являлся Бог.

Как пишет Соколов, Ансельму реализм служил в защиту таких христианских догматов как догмат о Святой Троице и Таинстве Причащения. [Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. Школа, 1979. – С.140]. Для философа, чем более общим является понятие, тем большей полнотой бытия (т. е реальностью) оно обладает. Таким образом, возможно существование единой божественной сущности, которая одновременно выражена в трех лицах.

Но Ансельм был крайним реалистом. Он отталкивался от взглядов Августина, что только идеи реальны, и они находятся в уме Бога, а существующие вещи – их несовершенные копии. Эта позиция восходит к учению Платона об идеях. Другое понимание природы универсалий восходит к Фоме Аквинскому, а через него – к Аристотелю. Согласно Фоме общие понятия существуют одновременно в уме Бога, в вещах и после вещей, т.е. в понятиях человеческого разума, так как он причастен к божественному творению. Такая позиция называется умеренным реализмом.

С другой стороны, их оппоненты, номиналисты считали, что никакой реальности в общих понятиях нет, что объективной реальность обладают только лишь единичные, индивидуальные вещи.

У Бонавентуры в оригинальном тексте слово "реальность" (*realiter*) встречается один раз. На русский язык словом "реальность" переводят несколько латинских слов. В работе "О возвращении наук к теологии" Бонавентура пишет: "Ибо ничто чувственное не побуждает познавательную способность иначе, как через посредство подобия, исходящего от объекта, как ребенок от родителя; и это необходимо для всякого

чувства на уровне видов, реальных предметов и их образцов (идей)". [Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т.2 / Под ред. С.С. Неретиной; сост. С.С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2002. – С.133]

У Фомы Аквинского это понятие встречается множество раз, однако не всегда слово реальность в русском переводе встречается в том же значении на латыни. В "Онтологии и теории познания, фрагменты" Фома пишет: "А то, что существует в реальности (*in re*) и в уме (*in intellectu*), больше, чем то, что существует только в уме". [Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. / Под ред. В.П. Гайденко; сост. В.П. Гайденко. – М. – ИФ РАН, 2001. – С. 51] Здесь слово "реальность" переводится на русский язык от латинского "*in re*". В другом месте Фома пишет: "Если же отношения господства нет в Боге реально (*secundum rem*), но оно имеется по понятию (*secundum rationem*), то отсюда следует что Бог реально (*realiter*) не есть Господь; но очевидно, что это ложно". [Там же] В первом случае перевод "реально" буквально означает, в "соответствии с", во втором "в реальности". Так что можно утверждать, что уже у Фомы был этот термин, и он осознанно его употреблял. Так же из этой цитаты следует, что реальным для Фомы является Бог.

Еще один философ, у которого примерно в это же время появляется термин "Реальность" – Иоанн Дунс Скот. Он использует латинское *realitate*. Дунс Скот пишет: "72. Это я доказываю так: первый суппозит [Бог Отец] формально или реально имеет сообщаемую сущность, иначе он не мог бы ее сообщать; имеет также реально сущность несообщаемую, иначе он не мог бы быть суппозитом реальной сущности позитивно. И я так понимаю это "реально", что [эта вторая сущность] никоим образом не существует через акт рассматривающего разума, более того, она была бы там, если бы не было никакого рассматривающего разума; и поэтому бытие там, если даже никакой разум ее не рассматривает, я называю "бытием перед всяким актом разума" [Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. / Под ред. Г.Г.Майорова; сост. Г.Г. Майорова. – М.: Издательство Францисканцев, 2001. – С. 241]. Дунс Скот не только говорит о реальности, но и определяет бытие Бога как абсолютное бытие, т.е. реальность.

Средневековые схоласты старались рационально объяснить вопросы веры, и реализм давал такую возможность. Позднее он занял главенствующую позицию по отношению к номинализму. В 13-м – 14-м веке появилось много последователей реализма: Фома Страсбургский, Марсилий Инген, Раймунд Сабурндский, Иоанн Герсон и другие.

ЗВ'ЯЗОК ТЕОРІЇ ПРО ВЕЛИЧИНИ ТА ВЧЕННЯ ПРО ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

Тема фізичного тіла є чи найменш дослідженою у філософії св. Томи Аквінського. Втім, ця тема є надзвичайно важливою з огляду на те, що вона є підставою єдності наук, зокрема, фізики, математики та метафізики.

В "De caelo et mundo" Аквінат говорить про те, що наука, яка вивчає природу, тобто фізика чи філософія природи, має досліджувати і величини (*magnitudines*), а також їхні властивості та рухи [De caelo 1, 1, 1, 6]. Окрім того, природознавству було б доречно працювати з тими речами, які в природі загалом не існують, але ми приписуємо їм атрибути величин. Йдеться про порожнечу (*vacuum*) та безкінечність (*infinitum*). Уточнення цих понять здатне допомогти нам у процесі опису засадничих принципів універсуму та максимально повно змалювати його та визначити його межі, якщо вони є.

Власне, саме на базі вчення про величини Аквінат, слідуючи за Аристотелем, розпочинає своє вчення про тіла. Величини в томістичній філософії поділяються на 3 типи:

1. Лінії (*lineas*);
2. Поверхні (*superficies*);
3. Тіла (*corpora*).

Саме в межах вчення про величини ми спостерігаємо, як тісно пов'язані між собою математика та фізика, адже лінії та поверхні постають об'єктами геометрії. Втім, обидві науки розглядають величини з принципово різних позицій. Якщо для математика вони важливі з точки зору вимірювання та з'ясування кількісних показників, тобто *per accidens*, то фізик оцінюватиме їх з огляду на те, що вони є межами рухомих тіл, тобто вони цікаві фізику *per se*.

Головне в величинах, що дозволяє типологізувати їх, це: а) кількість вимірів; б) дискретність (*подільність*); в) континуальність (*тривалість, неперервність*). Скільки існує величин, стільки ж має бути і вимірів, тож бачимо, що, згідно з перипатетичною позицією, можна говорити про три вимір. Один вимір притаманний лише лінії, що робить її максимально простою, але в той же час максимально недосконалою. Поверхня матиме два виміри, і лише тіло можна розглядати в межах трьох вимірів [De caelo, 1, 2, 1, 10]. Цікаво, що тривимірність в деяких інших трактатах Аквіната чомусь і стане головною ознакою тілесного сущого [Напр., в De ente], хоча надалі і бачитимемо, що цим визначення тіла не обмежується.

Втім, як вже відомо, з вимірами як такими працює математика, а не фізика, тому всі величини повинні мати ознаки подільності чи дискретності. Це уможливорює континуальність величин. Кожна подільна величина повинна бути тривалою (*continua*), бо якби це було не так, то

йшлося б не про величину, а про число, тож фізику в цій темі нічого було б робити.

Одне з визначень тіла, яке Аквінат запозичує у Аристотеля, – континуум, що подільний щодо своїх частин, та щодо всіх вимірів [De caelo, 1, 2, 1, 10]. Ще одне визначення, що впливає з континуальності – те, що "тіло – це досконала величина, оскільки вона має всі модуси континуальності" [De caelo, 1, 2, 1, 14]. Таким чином, всі тіла є досконалими величинами через тривимірність, але, втім, говорити про абсолютну досконалість ми не можемо, оскільки тіло обмежене іншими тілом ззовні. В той же час саме через тілесність (*corporeitas*) та всезагальність (*universitas*) ми можемо говорити про досконалість організації всесвіту [De caelo 1, 3, 2, 19].

Ще одна причина, з якої виміри є актуальними для природознавства, полягає в тому, що саме рух уможливорює перехід від однієї величини до іншої. Так, точка в русі буде лінією, лінія – поверхнею, а поверхня – тілом, що і виникає у зв'язку з дискретністю та континуальністю величин. І, отже, такий природний рух буде рухом недосконалих, але в напрямку удосконалення. Тож певним чином можна сказати, що рух притаманний не лише тілам як таким, але й іншим величинам, оскільки вони відображають тіло. Але у випадку тіл можна говорити про рух *per se*, оскільки вони рухомі щодо самих себе (*secundum seipsa*) чи своєї природи (*secundum sui naturam*), рух же інших величин можливий лише як *per accidens*, оскільки вони є межами тіла.

А. А. Саламатина, студ., НПУ імені М.П. Драгоманова, Києв
nastyasalamatina@gmail.com

"ИСКОРКА" КАК ОСНОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ В ФИЛОСОФИИ МЕЙСТЕРА ЭХХАРТА

Одним из наиболее неоднозначных и открытых, в философии Мейстера Экхарта, остается вопрос – Бога. Ни для кого не секрет, что там где появляется Бог, постоянно разгораются жаркие споры "противников" и "идейников". Для Мейстера Экхарта, Бог – есть во всем: Он движет, управляет, напутствует, но не мешает. Мы можем ощущать это божественное начало через силу человеческой мысли. Сила такой мысли играет не маловажную роль для познания строения природы. Мейстер Экхарт говорил, что именно тут (в мысли) присутствует Божья глубина: "Божья глубина – моя глубина, и моя глубина – Божья глубина". Хочется также добавить о том, что этот мыслитель сделал невероятно большой вклад/прорыв в процесс "разрешения" этого вопроса, а именно вопроса "божественного". Как один из фактов: на "начальной" стадии развития средневековой мысли, считалось, что для того бы почувствовать Бога, нужно сделать некий уход от мира (т.е. вести монашеский/аскетический образ жизни). Такая связь была возможна лишь в пустыне или монастырской келье. Не менее интересным является также то, что для мистиков

все было наоборот. Человек не должен нуждаться в неких "местах", в неких ритуалах для того, чтоб познать и "достучаться" до Бога. Наоборот, человек должен отбрасывать все эти вещи от себя. Человек сам является "вместилищем". Бог же, "вмещается" в Человеке. Внешний мир, окружающий человека, это всего лишь "оболочка" видимости/зримости, которая отвлекает его от действительно значимого.

Мейстер Экхарт переварачивает множество средневековых стереотипов. Высшая сила распространена во всем, что окружает, и непосредственно в самом человеке. В этом учении, призыв состоит в том, чтобы не гнаться за ним, не пытаться доказать, или опровергнуть, так как это может лишь навредить на пути к его познанию. Как писал сам Мейстер Экхарт в "Духовных проповедях и рассуждениях": "только тот, кто не ищет Бога в образе, обладает им, таким, каков он есть в себе, и он сама жизнь". Только тогда следует логичный вопрос: "Как, и главное, каким образом мы можем достигнуть близости с Богом?". И здесь Экхарт дает нам просто потрясающий ответ: "Поэтому я утверждаю, что Бог и все те, что пребывают в блаженном созерцании Его, имеют нечто, чего не имеют отлученные от Бога. И единственно это "ничто" мучит пребывающие в аду души больше, чем своеволие или какой-либо огонь. Я говорю правду: поскольку ты захвачен этим "ничто", постольку ты несовершенен. Поэтому, если вы хотите быть совершенны, вы должны освободиться от всякого "ничто" [Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – М. : Издательство: Амфора. 2008. – 255 с.]. Таким образом мыслитель делает своеобразный призыв: прежде чем познать Бога, от него нужно отстраниться и познать самого себя.

Дело в том, что согласно его учению, в каждом человеке присутствует "искорка". В проповедях и в своих работах, он подвергает человеческую психику очень сильному анализу в поисках "искорки", так называемого "внутреннего человека". Задачу перед собой мыслитель ставит не из легких. Это не просто раскрытие и освобождение, а поиски по истине чистой души. Это дорога в один конец, которая ведет в сторону высочайшего открытия. В этой частичке человека происходит "тишина, в которой Бог произносит свое Слово". Именно эта "искорка" – некая частица Божества, которая и позволяет человеку приблизиться к чему-то "свыше". Люди, совершая поступки, познавая мир, который их окружает, должны не потерять ее. Она очень хрупкая, как некий огонек в душе человека, который нужно постоянно подпитывать действиями-бездействием, чтоб он не угас. Следующее, не менее важным элементом, является присутствие некоего "ничто" в человеке. "Ничто" – это некий барьер, который не позволяет увидеть и почувствовать то самое "нечто", благодаря которому возможно ощущение и видение настоящего положения вещей. Для того, чтоб освободить себя от этого "Ничто", нужно осознать то, что это дефект, от которого нужно избавляться. Он делает нас несовершенными. Вещи которые окружают нас – это несовершенные предметы. И только пробуждение и открытие в себе этого "нечто", означает освободить себя от всякой мысли, образа и страха

перед ничто-небытием.. "Ничто" – как своего рода призма, через которую возможно лицезреть лишь внешнюю оболочку в виде "нечто". Будучи совершенной призмой "Ничто" через себя может проявить "что-то", можем открыть самые ценные знания, но только в статусе своей "ничтожности": безграничности, абсолютности, онтологического совершенства.

Мейстер Экхарт учит тому, что все, что человеку необходимо – уже есть внутри него, и посредством самопознания, самоулучшения он может почерпнуть все необходимые знания из себя, поскольку вместе с "что-то" в человеке присутствует и "ничто". Мистическое учение Мейстера Экхарта – это процессуальность в освобождении от фундаментальности "Ничто" и в то же время восхождение по нему как углубление в-самого-себя: побег за пределы материального как приход к не-материальности-себя в "искорке". Это попытка раскрытия пути познания абсолютного, через отказ/отстранение от "Ничто" и проявление личностной абсолютности. Каждый разумный акт, есть действием Бога внутри человека. Именно этот акт делает толчок из-нутри, который призван приглушить иные образы, которые делают человека несовершенным. Для того чтобы Бог проявился необходимо осознание/отстранение своего "ничто" ибо пока оно в душе человека, Богу места там нет.

Є. В. Сідоріна, канд. філос. наук, ДНУ "ІМЗО", Київ
eugenia.sidorina@gmail.com

СТРАТЕГІЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ГРАНИЦІ ДУХОВНОЇ ПРАКТИКИ ІСИХАЗМУ

Послідовна розробка антропологічного вчення ісихазму завершується практикою трансформації людини внаслідок обожнення. Адже ісихастське вчення про людину постає не лише як певна антропологічна модель, а й як стратегія перетворення людини, без якої ісихазм був би неможливий і яка виступає кінцевою метою всього вчення загалом. І це цілком закономірно, бо поєднання з Богом залишається недосяжним для людини у її теперішньому стані. Лише подолання своєї старої природи уможливило повернення людини до Божественного.

Як пише І. І. Євлямпієв, головним завданням ісихазму є не стільки констатація теперішнього стану людини, або зображення теперішнього зв'язку Бога та людини, скільки висунення низки вимог до людини, у відповідності до яких остання повинна здійснити радикальне перетворення свого буття. Та шлях до цього перетворення доволі складний. Тут дослідник виокремлює три основні етапи. На першому етапі людина повинна зрозуміти, що теперішній її стан – це стан недосконалий, що вона перебуває на найнижчому щаблі свого розвитку. Для подолання цього стану важливою є констатація та прийняття власної недосконалості та недосконалості світу після гріхопадіння. Людина повинна забажати відмовитися від такого існування заради істинної мети свого життя. Саме для цього була розвинута духовна практика чернецтва, де людина

відмежовується від будь-яких контактів з зовнішнім світом, для того щоб налаштуватися на світ Божественного. Як пише І. І. Євламπίєв, "человек должен уйти в себя, разорвать всю систему привычных взаимосвязей с миром и, преодолев господство над собой мировой необходимости, в своем одиночестве, через духовную концентрацию, добиться выявления в себе своей сопричастности божественным энергиям. Душа человека, замкнувшегося в себе, ушедшего от мира в одиночество и молчание, должна стать сферой наиболее полного раскрытия, явления в земном мире божественных энергий во всей их мощи" [Євлампиєв І.І. Традиция исихазма в русской культуре: От Андрея Рублева до Андрея Тарковского // Verbum. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. – СПб.. 2000, с.86].

Таке розкриття Божественних енергій в душі людини і є другим етапом ісихастського шляху до Бога, на якому відбувається поступове перетворення людини на особистість. Духовне зусилля завершується вищим становленням людини, де вона перевершує свій стан і повертається в світ оновленою: "Если раньше человек был подчинен миру, заключен в оковы мировой необходимости, занимал чисто пассивную, "страдательную" позицию, то теперь он осознает всю глубину своей свободы от мира, свое онтологическое "превосходство" над миром и, что самое главное, свою способность творчески преобразить мир в соответствии с замыслом божественного совершенства, к которому он теперь твердо и окончательно причастен" [Там само, с.90].

Третя, завершальна стадія обожнення, за словами Євлампієва, полягає в творчому перетворенні того, що оточує людину. Адже остання, навіть досягнувши Богоспількування, не може залишатися осторонь від цього світу. Визнаючи недосконалість та невідповідність останнього замислам Творця, людина прагне здійснити Божественний задум власними силами. Перетворення себе, своєї душі, призводить зрештою до перетворення і самого світу у відповідність до Божественної волі. Сходячи по щаблинах духовної "драбини", людина втілює ідею Божу про себе у реальність, спів-творить себе, перетворюючи і світ навколо себе у відповідність до Божественного промислу. При такому сходженні Бог постає як зовнішнє Джерело, якого прагне людина. Та не лише ісихазм пропонує стратегію трансформації людини в результаті виходу за межі свого теперішнього існування, тобто до певної антропологічної границі.

Дослідженню різних типів антропологічної границі, присвячені праці С. С. Хоружого. Він виділяє три основні типи останньої. Так у представників психоаналізу неможливо не побачити спрямування до границі і концентрацію на ній. Остання ж розуміється як межа безумства, кордон, по той бік від якого знаходиться несвідоме і за який не може проникнути свідомість. В окрему групу можна виділити різноманітні віртуальні практики, сфера і вплив на життя людини, яких значно зростають у наш час. Віртуальна реальність також є своєрідною антропологічною границею. Проте зараз ще немає досить чіткого уявлення про те, що можна відносити до віртуальної антропологічної границі. Проте з назви стає зрозумі-

мілим, що йдеться про реальність, яка не отримала частину властивостей дійсної, повної реальності. Така віртуальна реальність є недовтіленою і розгортається навколо реальності повноцінного досвіду. Третю групу становлять безпосередньо духовні практики і близькі до них явища. Досвід духовного сходження ісихазму отримує хвилю нової зацікавленості серед сучасних дослідників, оскільки являє собою одну із стратегій антропологічної границі, що дозволяє поглянути на нього під новим кутом, розуміючи, що саме зараз стратегії виходу до антропологічної границі особливо актуальні.

Таким чином, С. С. Хоружий визначає такі частини антропологічної границі, що мають різну природу: границя, яку освоюють віртуальні практики, границя, що відмежовує процеси, які йдуть з несвідомого (неврози, комплекси, фобії) і границя, що відповідає духовним практикам як процесам, що призводять до онтологічної трансформації людини. У відповідності до цього виділяються різноманітні види стратегії границі: віртуальні стратегії, стратегії несвідомого, духовні практики. Визначальною рисою, яка відрізняє ці стратегії одна від одної, стає спосіб виходу на границю. Для практики ісихазму таким способом виходу є синергія, яка забезпечує залучення енергії Джерела, що знаходиться за межею будь-якого людського емпіричного досвіду. Для стратегії несвідомого саме несвідоме виступає цим джерелом, проте зв'язок з ним проявляється в різних комплексах та неврозах. В віртуальних стратегіях вихід до антропологічної границі досягається за рахунок відсутності звичайно необхідних в структурі повного досвіду емпіричної реальності типів енергійних зв'язків.

Оскільки тут присутні різні типи антропологічних стратегій, цілком зрозуміло, що і тип антропологічних границь буде також різним. Із всіх вищезгаданих антропологічних стратегій лише духовна практика орієнтується на вихід до іншого горизонту буття. У випадку ісихазму прямо констатується онтологічна прірва між Богом та людиною, яку ніколи неможливо остаточно подолати, проте можливо позбутися своєї "старої" природи і набути енергійного поєднання з Богом. Практика ісихазму звертається до онтологічної границі, досягнути яку неможливо без повної трансформації людини. Стратегії несвідомого визначають онтичну границю. Остання виявляється в тому, що, навідміну від онтологічної границі духовних практик, слугує границею для відмежування сущого, а не буття. Віртуальні стратегії також не виводять людину до онтологічної границі, тому тут також йдеться про онтичну границю. Проте існує відмінність між онтичною границею несвідомого і віртуальних практик, оскільки в останніх відсутній зв'язок з будь-яким зовнішнім джерелом [Див. Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия / <http://iph.ras.ru/page51136777.htm>].

Таким чином антропологічна стратегія ісихазму визначає таку межу, яку людина весь час намагається перейти задля поєднання з Богом. Це означає, що мова йде не стільки про антропологію, скільки про мета-антропологічну стратегію ісихазму. Такий погляд на ісихазм дає можливість казати про переваги даного вчення і сприяє загостренню інтересу

до цієї містико-аскетичної практики. Адже саме тут йдеться про таку стратегію, де людина набуває повноти і завершеності у зв'язку з Джерелом, на відміну від інших стратегій, де людина не розкриває себе, а, навпаки, руйнує. Саме ісихастська стратегія дає можливість найбільш повно розкрити потенціал людини та допомагає останній набутти повноти і цілісності власного існування.

***А. В. Стиславский, студ., ДНУ им. Олеся Гочара, Днепропетровск
oleksiy_stislavskiy@ukr.net***

КОСМОГОНИЯ ПЛАТОНА

Платон в своём диалоге "Тимей" совершил качественный поворот в античной космологии и философии. В отличие от религии и мифологии, искавшей объяснение явлений окружающего мира во вмешательстве внешних сил (богов, демонов и т.д.), философ попытался объяснить строение мироздания через само себя, в отрыве от древних традиций. Виден переход от архаических представлений о богах-стихиях к абстрактным категориям.

Новаторскими являются взгляды на материю. Под материей Платон понимает "восприимницу и кормилицу всякого рождения"; не массу, заполняющую пространство, а само пространство. Он не называет её тем, из чего возникают вещи, а тем, в чём возникают вещи: тела образуются в силу того, что некоторые части пространства объемлются формами четырех элементов (стихий); они не возникают из телесной массы. Истинными элементами материального мира являются не земля, воздух, огонь и вода, но два вида прямоугольных треугольников: один, составляющий половину квадрата, и другой, составляющий половину равностороннего треугольника.

В платоновской картине мира несомненно влияние пифагорейства, а именно идей математической гармонии, музыкальности и пропорциональности строения вселенной. Диалог пронизан ощущением абсолютного совершенства мироздания, созданным благим существом в соответствии с его благими целями.

Гармоничное устройство мира (макрокосма) вкупе с гармоничным государством, описанным в одноимённом диалоге, и гармоничным человеком (микрокосмом), образуют абсолютно целостную, гармоничную, совершенную и самодостаточную систему, не нуждающуюся ни в чём извне. Таким образом, можно прийти к выводу, что, в отличие от досократиков, Платон даёт нам одну из первых разветвлённых, гармоничных и законченных философских систем.

При этом, однако, Платон признаёт, что его идеи не могут быть признаны неоспоримой истины, т.е. оставил простор для возможной корректировки своей космогонии, что и может быть обнаружено при отслеживании дальнейшей истории античной и средневековой астрономии.

Концепция Платона стала прорывом в античной науке и астрономии, повлиявшим на весь ход развития человеческой мысли в этом направлении.

ЖІНКИ МЕЙСТЕРА ЕКХАРТА

Для розвідок із середньовічного містицизму складно знайти більш привабливу постать, ніж Йоганн Екхарт. Власне, така популярність часто призводить до того, що лише він і сприймається як канонічний німецький містик, усі ж інші його попередники й попередниці, сучасники й особливо сучасниці витісняються на маргінес інтелектуального пошуку. Деяким дослідникам зручно вдавати, що Екхарт знав про них так само мало, як знаємо зараз ми.

"Демонументизація" Екхарта як "правильного" містика й великого пантеїста, яким він здавався дев'ятнадцятому століттю, зрушилася, коли дослідники згадали, що Мейстер Екхарт аж ніяк не типовий містик (він жодного разу не пише про те, що сам переживав містичний досвід чи мав видіння), до того ж, містик він рівно настільки, наскільки й схоласт. М. Л. Хорьков, аналізуючи цей інтелектуальний поворот, вказує, що з першої позиції (тільки містик) усе вчення Екхарта здавалося геніальним прозрінням, відірваним від сутнісної для нього домініканської мисленнєвої традиції, від Альберта Великого й Томи Аквінського, таких само схоластів, як і сам Екхарт Хоххаймський [Хорьков М. Л. Средневековая немецкая мистика как возможный объект религиозоведческих исследований: к критике историографических стереотипов // Мистицизм: теория и история. М.: ИФРАН, 2008. – С. 101-103].

Найбільш провокаційним викликом, який висунуло до досліджень містицизму XX ст., стало встановлення ролі, яку відіграв жіночий містичний досвід у культурі християнського Заходу. Якщо таким персоналіям, як Хільдегарда Бінгенська, Катерина Сієнська та Бірґітта Шведська було відносно нескладно відстояти теологічну спроможність своїх містичних одкровень (вагому роль відіграла в цьому схвальна позиція католицької церкви щодо соціально-політичної та моральної діяльності цих святих – двох із них було удостоєно титулів Учителів Церкви), то від питання про впливи жіночої містики на вчення Мейстера Екхарта більшість дослідників досі кидає в жар.

Ніхто не сумнівається в тому, що жіноче оточення важило багато для Мейстера Екхарта. Як домініканець, він мусив опікуватися жіночими обителями свого ордену, а також морально-духовним наглядом за бегінками (мирянками, переважно міщанками, які обрали собі аскетичне й непорочне життя, близьке за уставом до чернечого, а за ідеалами – до апостольського). Деякі з його проповідей, наприклад, "Про Марію та Марфу", прямо звернені до жіноцтва, ніби у спробі вгамувати екстатичні пориви, що охопили мешканок Тюрингії, Саксонії та Брабанту. Проте питання їх доктринальних впливів на Мейстера Екхарта є більш неоднозначним.

Однією з причин, чому Мейстеру Екхарту відмовляють у духовній спорідненості з авторами-жінками, крім тривіальної мізогінії, є те, що у

1312 р. бегінський рух було визнано єретичним, а лише нещодавно позбавлена від звинувачень в ересі репутація великого рейнського містика не потребує нових випробувань.

Найвизначнішими бегінськими містичками вважають Мехтільду Магдебурзьку, Хадевейх Брабантську та Маргариту Порет. Символічно, що у творах кожної із них дослідники знаходять співзвучність із вченням Мейстера Екхарта. При цьому було в безглуздо говорити про прямі запозичення, за влучним висловом Б. МакГінна: "...цікаво зрозуміти... не те, чому Мейстер Екхарт міг *навчитися* у авторів-бегінок, а те, чим він міг *поділитися* з ними" [McGinn B. Introduction / Meister Eckhart and the Beguine Mystics / ed. by B. McGinn. – NY. – P. 4].

Усі ці авторки писали народними мовами: Мехтільда – середньовісньонімецькою, Хадевейх – середньонідерландською, Маргарита – старофранцузькою. Їхня творчість може бути охарактеризована як "куртуазна містика": тенденції куртуазного діалогу й формули поезії трубадурів притаманні як книзі "Струменіюче світло Божества" Мехтільди, так і видінням, листам і особливо стансам Хадевейх і трактату Маргарити Порет "Зерцало простих душ".

Маргарита Порет – найбільш трагічна фігура у згаданій тріаді. Бегінку підозрювали у причетності до ересі Вільного духу, кілька разів вона захищала себе і свій твір перед інквізицією, проте безуспішно – твір було публічно спалено, а потім у 1310 році саму Маргариту страчено на вогнищі. Сучасні дослідники ствердилися в думці, що Мейстер Екхарт читав "Зерцало простих душ", швидше за все вже після інквізиційного процесу над Маргаритою, у свій останній візит до Парижа (1311-1312) [Lichtman M. Marguerite Porete and Meister Eckhart: The Mirror of Simple Souls Mirrored // Meister Eckhart and the Beguine Mystics / ed. by B. McGinn. – NY. – P. 70]. М. Ліхтман вважає, що найбільш очевидним знайомство з цим текстом стає у 52 проповіді Мейстера Екхарта про злиденність духом, де остання пояснюється як не лише відмова від бажань, а ще й як зречення від власної волі в ім'я волі Господа. Істинна злиденність духом розуміється як спустошеність, звільнення від тварної волі: людина має стати такою, "...якою вона була тоді, коли її ще не було" [Ib., P. 72]. За Маргаритою, душа також має втратити себе, повернутися до першобуття, того, яке мала в творінні, тобто – повернутися до "ніщо".

На думку Маргарити, самої лише любові для пізнання Бога недостатньо, хоча її книга – це діалог між розумом і любов'ю, вона позбавлена екстатичності й символіки шлюбного містицизму, притаманного, наприклад, Мехтільдї, що дає підстави дослідникам проводити паралелі зі спекулятивним містицизмом Мейстера Екхарта. Містика Маргарити – апофатична. Душа має з любові зануритися в "ніщо" – не знати нічого й не бажати нічого, відмовитися від вправлення у чеснотах і таким чином зазнати повної анігіляції. Це падіння в "ніщо" стає для душі способом для звільнення від буття: "Душа більше нічого не може зробити для Бога... Чому? Бо Він є, а її немає... бо вона без існування, там, де була до того, як вона була... Там вона не молиться, не так як молилася тоді,

як була... Це не турбує її, бо що вона любила найбільше, найбільше й ненавидить. Це шлях... Вона не має дна, оскільки не має місця; якщо немає місця, отже, не має й любові..." [Marguerite Porete. *The Mirror of Simple Souls*. – NY.:Paulist Press, 1993 – P. 218]. Аналогія із Екхартівим вченням про відстороненість, за яким "відстороненість вище всілякої любові", є очевидною. Відсторонена людина Екхарта, так само як знищена душа Маргарити, не сприйнятлива до мирських речей, мертва для світу, її не може стривожити будь-що минуле [Мейстер Екхарт. *Об от-решености / Трактаты. Проповеди*. М. : Наука, 2010 – с. 76].

Звичайно, грандіозний філософський і теологічний спадок Мейстера Екхарта не може бути аналізований лише в цьому напрямку, проте ігнорувати зв'язок його творчості із бегінською містикою, і передусім із книгою Маргарити Порет, було б необачно.

Реконструкція заплутаного середовища середньовічного містицизму, особливо в період становлення народних мов, буде неповною без визнання двостороннього інтелектуального зв'язку між авторами жінками й авторами чоловіками.

T. V. Trush, PhD, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
tv73trush@gmail.com

ACTUALITY OF POLITICAL PHILOSOPHY BY AUGUSTINE

The notion "medieval political philosophy" itself is connected with the notion "Christendom". The latter represents the unity of Church (spiritual sphere) and a state (worldly sphere), which existed in the Middle Ages. Somewhat simplifying, one can say that the medieval political philosophy is a theoretical dispute which was conducted during the whole medieval studies. The dispute about the fact whether these spheres have to form the unity and what their relations have to be like. That is, does Church have to preside over a state? If so, what does this "supremacy" mean? Perhaps a state is a necessary evil and perhaps it's a necessary good?

Augustine, Thomas Aquinas, Occam, Marsilius of Padua are the representatives of the four main positions of the medieval political thought in the question of relationships between Church and a state. Solving these relationships directly depends on solving the issue about the relation of faith and reason in their philosophical concepts. Faith and reason are the two principal components of the Christian life. If faith was considered to be above reason it is likely that Church will be regarded as dominant. If reason is higher, a state plays a leading role. If faith and reason are the single whole, Church will be inseparable from a state, but if they are separated from each other, a state and Church have to exist separately.

Augustine of Hippo can be regarded as the founder of political philosophy of the Middle Ages. The philosopher states that there are two ways of obtaining knowledge – reason and authority (faith). Faith consists in relying on authority, the faith is ahead of any knowledge. In the philosopher's

opinion faith is primary in time in the sense that it is a source of understanding: there is no faith without understanding. As faith leads to understanding, faith and reason are in harmony with each other, they cannot be separated from each other. So on the example of political philosophy by Augustine we can investigate the hypothesis that there is direct dependence between understanding faith and reason cooperation and understanding of cooperation of Church and a state.

One of the principles of the political philosophy by Augustine is a restriction of political life within certain frames: a Christian waits for earth peace from a state, not justice. He stresses that if a Christian's purpose lies beyond the earthly world, a state's domain and its goals have certain limitations. A state is a small part of a human life, it takes care of carnal pleasures and peace in a City of the human. But the temporary world is created under the laws of the eternal world. As eternal happiness is unachievable in the frames of the temporary world (immortality of the soul, familiarity with God and love to Him, communion with other people in the unity with God) it indicates imperfection of political philosophy. A human reaches abundant life via the Revelation, faith and theology. That is, the temporary world has to be built under the laws of the eternal world: the body has to be prepared for the immortal life of soul, and a temporary society should be organized according to an eternal society. As a human soul is immortal, the political philosophy has to take into the consideration the eternal; i.e. the political philosophy has to admit a natural orientation of the temporary world towards the eternal world. Thus, the restriction of political philosophy is available.

Augustine of Hippo set up a tradition which stresses the need to restrain the power of a state, because a human being is transcendent towards a state. As the purpose of a state is the earthly world, and the purpose of a human life is the eternal one, Augustine strictly restricts submission of an individual to a state. He mentions one more reason to restrain the power of a state – it is to resist deification not only an emperor but a state as well. No political person in a country can call himself a God's vicar on Earth. Such thought is of great current interest nowadays. First of all any official has a status of a public servant. And it means that he *serves* people and doesn't glorify himself. Thus, the main topic of political philosophy by Augustine, first of all, is a human person and his free choice. This is the choice between means of knowledge and the choice between a City of God and a City of Earth. A state will always be subordinate to passions, in any case it will increase slavery. So Augustine was right to restrain the power of a state due to a control by mind over it.

Augustine of Hippo is a committed Christian. That's why, in his opinion, only God is able to change people. But even in this boundless love to God Augustine admits that the sin exists in the community of visible Church, so the philosopher makes difference between Church and a City of God. He doesn't glorify the power of Church. Church doesn't have to be the source of

worldly power. In his works there is no appeal to hand over power from a state to Church. Augustine tranquilly tries to avoid church despotism as well. In Augustine's opinion, at Church there is no domination of some people over others. Priests are servants, not masters. Therefore, the philosopher comes to harmonious relationships between a state and Church. Because they make common cause: serve people. At the same time each one uses its own means: church – *faith*, and a state – *reason*. And faith and reason are restrictive means for human desires, decisions and deeds.

Augustine of Hippo made his contribution not only to medieval philosophy, but he remains of great interest for the time being. As, in the philosopher's opinion, a state isn't a natural formation, but a result of sin (submission of some people to others) a state has to have an institution, which will take upon itself the process of spiritual education of a human being. This is Church which is the source of suppression of human passions both in the Middle Ages and contemporary world. It is unlikely that today in our world of high technologies we can speak about harmonious relationships between Church and a State. But Church nowadays can create a leading educational role both for citizens and those ones who serve people of a country.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
amo-ergo_sum@ukr.net

СПЕЦИФІКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ПОГЛЯДУ НА ЛЮБОВ У ПРОМОВІ ПАВСАНІЯ

"Любити краще відкрито, ніж таємно"
[Symp.182d]

Платонівський діалог "Бенкет" – це перший в західній цивілізації твір, що являє собою унікальний "сплав", компендіум філософських думок, легенд, наративів стосовно природи та сенсу любові у житті. Одним з учасників розмови про любов є Павсаній Афінський, ключові аспекти промови якого [Symp.180c-185e], стали фундаментом для розуміння сутності та значення любові на віки.

Павсаній, немовби зупиняє промову Федра в тому контексті, що перш ніж хвалити любов (ерос) та його значення для світу та в житті людини необхідно зрозуміти про яку саме. І саме у "Бенкеті" завдяки промові Павсанія чітко вже вводиться градація любові на "земну" та "небесну". Тому, є помилкою вважати, що такий амбівалентний поділ любові, які протирічать одна одній – є плід християнства. Відповідно ще античне суспільство зрозуміло, що говорити та застосовувати слово любов до всього є грубою помилкою. Імпліцитно ж, думка про двох Афродіт існувала в міфології, точніше сказати в давньогрецьких епосах [Hom.II.V 370; Hes.Theog. 189-194], проте як концепція вона чітко відображена саме в цій промові.

Порівняльний аналіз двох Афродіт (Еротів), який лунає з вуст Павсанія для зручності можна зобразити у вигляді таблиці:

№ п/п	Критерій	Афродіта Небесна	Афродіта Земна
1	Предмет любові	Тільки чоловіки	Жінки і чоловіки
2	Що люблять в предметі любові?	Душа	Тіло
3	Яких люблять?	Розумних	Дурних

Те, що Платон вустами Павсанія віддає перевагу гомосексуальній любові над гетерогенній – не є дивиною для тогочасного суспільства. З цього приводу, відома зарубіжна дослідниця А.А. Тахо-Годі зазначає, що існують дві причини такого ставлення до любові:

1) "Багато тисячоліть матриархату, який залишив помітний слід у всьому стилі грецького життя аж до класичної епохи, зумовили своєрідну реакцію в міфологічних уявленнях греків і в їх соціальному бутті. Добре відомі, наприклад, міф про народження Афін без матері з голови Зевса або трилогія Есхіла "Орестея", в якій молоді олімпійські боги Аполлон і Афін доводять перевагу чоловіків, героя і вождя роду. Відомо також, що жінка не володіла жодними політичними права в грецькому класичному суспільстві. Відомі гетери, освічені, розумні, хоча і користувалися повною свободою поведінки, насправді стояли поза сферою офіційного суспільства.

2) Водночас вся античність принципово відрізняється від новочасної Європи ще недостатньо розвиненим усвідомленням неповторності особистості, задавленою спочатку родовими, а потім і полісними авторитетами чи на Сході необмеженим пануванням деспота, перед яким мільйони людей були всі на одне обличчя і падали лицем на землю (Див.: "Персів" Есхіла). Звідси у Персії особливо була поширена одностатева любов, і саме з цієї країни цей звичай перейшов до Греції, коли між цими країнами зав'язалися тісні взаємостосунки. Через це уявлення про вищу красу, яка втілена в тілі, причому неважливо, в якому саме, в чоловічому або жіночому, але швидше в чоловічому, оскільки чоловік – повноправний член держави, він мислитель, видає закони, він воює, вирішує долі поліса, і любов до тіла юнака, який уособлює ідеальну красу і силу суспільства, прекрасна". Ось чому Павсаній і наголошує першим у діалозі, що саме Афродіта Небесна є покровителькою любові до юнака, в атлетично-прекрасному тілі якого втілена вища краса. Афродіта Пандемос ("груба", букв. "Всенародна") допомагає любові до жінки, яка за природою є нижче і покликана народжувати лише дітей (а це все-таки треба для продовження роду), але не думки і не ідеї, якими живе суспільство і заради яких чоловік-герой йде на подвиг і навіть на смерть. [Тахо-Годі А.-А. Комментарии к диалогам // Платон. Сочинения в 3 тт.. – Москва: Мысль, 1970. – Т. 2. – С.519-520].

Однак, слід зауважити, що в ренесансну добу дану думку Павсанія тлумачать всупереч традиційному античному уявленню про чоловіків та жінок. Так відомий італійський послідовник платонізму, М. Фічіно у коментарі на даний діалог наголошує, що "Якщо хто-небудь, більш прагнучи до задоволення чуттєвої пристрасті, нехтує спогляданням, або віддається цій пристрасті надмірно з жінками чи, всупереч природному порядку, з чоловіками, або форми тіла воліє красу душі, то він воістину зловживає гідністю любові. Це зловживання любов'ю і засуджує Павсаній. Той же, хто правильно нею користується, той, звичайно, хвалить форму тіла, але завдяки їй сприймає більш піднесену красу душі, розуму і бога і більше палко кохає її і захоплюється нею. Борг же продовження роду і плотського з'єднання він виконує настільки, наскільки наказують природний порядок і цивільні закони, що були встановлені розсудливими людьми" [Фичино М. Комментарии на Платонов "Пир"/ М. Фичино / Эстетика Ренессанса в 2 тт. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – С.157-158].

Також у промові Павсанія досить цікавою є думка стосовно феномену любовної клятви. Даний учасник діалогу про любов підкреслює, що тільки закоханим прощається недотримання своїх обіцянок/клятв. Логічно буде, якщо виникне питання "чому це так?". Відповідь можна знайти у Р. Барта, який пише наступне в "Фрагментах мови закоханого": "все і всі надихають того, хто любить, йому дозволені всі засоби (благати, плазувати), які іншим суворо забороняється; закоханий, який досяг успіху, цінують, того, хто зазнав поразки, покривають ганьбою; тільки закоханим боги прощають порушення клятви. [Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неизданные страницы) / Р. Барт / Электронный ресурс. Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2.html].

Необхідно відзначити, що в принципі даний феномен пов'язаний не стільки з романтичною культурою любові, скільки з куртуазною. Як відомо, куртуазна любов зазвичай тримається в таємниці, але іноді вона перетворюється в мініатюрну драму, за якою стежать всі придворні. В кінці-кінців, кохана має відкинути шанувальника, пояснюючи своє рішення політичними чи особистими мотивами. Після цього прихильнику (закоханому) залишається лестити, висловлювати любовні клятви, переконувати, сумувати або здійснювати подвиги для того, щоб все ж добитися уваги своєї коханої.

Таким чином, розглянувши погляд на любов в контексті промови Павсанія у платонівському "Бенкеті", можемо зробити висновок, що саме в ньому лунають ряд моментів філософії любові, що справили фундаментальний вплив на її розуміння не лише в філософському дискурсі, але й і у суспільній свідомості.

НЕСКІНЧЕННЕ ТІЛО І НЕСКІНЧЕННЕ НАЧАЛО В 5 РОЗДІЛІ ІІІ КНИГИ АРИСТОТЕЛЕВОЇ "ФІЗИКИ"

1. Загальновідомо, що Аристотель визнавав існування нескінченного лише як можливості, відмовляючи йому в дійсному існуванні (див., наприклад, Фізика, ІІІ, 7: 204b). Як наслідок, в його фізичному вченні ми стикаємося з таким незвичайним для сучасної людини твердженням, як, наприклад, тезою про неможливість збільшувати до нескінченності на тлі можливості поділяти до нескінченності (Фізика, кн. ІІІ, розд. 7: 16-17). Не розбираючи докладно саме цієї тези, слід визнати загалом, що вчення Аристотеля багато в чому належить його епосі й далеко від теперішніх поширених уявлень. Класичні відкриття Аристотеля привчили нас до того, що він – майже наш сучасник, але в багатьох випадках це враження оманливе. Наприклад, сьогодні дехто теж може стверджувати, як і Аристотель, що деякі люди – раби "з природи" (ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι – той є з природи рабом, хто здатен залежати від іншого"; Політика І, розд. 2: 1254b 21-22). Такі теоретиками можуть знайтися в країнах, де рабство й досі існує як нормальний життєвий уклад, наприклад, у Мавританії (див. http://www.bbc.co.uk/worldservice/specials/1458_abolition/page4.shtml). Але сьогодні такі погляди навряд чи будуть визнані прийнятними й цивілізованими.

2. Таким чином, досліджуючи текст Аристотеля, сучасний читач має бути готовий до несподіванок. Однією з таких несподіванок є, на мій погляд, твердження з 5-го розд. ІІІ-ї книги Фізики, що ототожнює нескінченне як начало і нескінченне як тіло. Варто відтворити загальний хід міркування Аристотеля: а) Нескінченне як таке (τὸ ἄπειρον ... αὐτὸ τί ὁν ἄπειρον) невіддільне від чуттєвих речей (τῶν αἰσθητῶν), а тому "як таке" й не існує. б) Воно не існує дійсно "як таке" (τὴ αὐτὸ ἄπειρον) ще й тому, що притаманне числу й величині, але ті не існують як такі; отже, нескінченне й поготів не може реально існувати "як таке", "саме по собі" тощо. с) Воно не існує ані як дійсне буття, ані як сутність, ані як начало (ὡς ἐνεργεία ὄν καὶ ὡς οὐσίαν καὶ ἀρχήν). 4. Отже, воно існує лише як властивість (κατὰ συμβεβηκός) чогось іншого, бо не може неподільне і позбавлене частин дійсно існувати як таке.

3. Але чи може існувати в природі тіло з такою властивістю, як "нескінченність"? Аристотель далі в різний спосіб доводить неможливість реального існування нескінченного в чуттєвих предметах, а саме – "нескінченного тіла" (τὸ ἄπειρον σῶμα). Нескінченних тіл, що сприймаються чуттями, за Аристотелем, бути не може. "Тілами" він вважає всі стихії, жодна з яких не нескінченна, бо інакше знищила б решту стихій.

4. Однак деякі давні "фізики" вважали "нескінченне" не однією зі стихій, а окремим "началом" (ἀρχή), з якого народжуються інші стихії. Однак Аристотель, згадуючи цю концепцію, знову визнає це окреме начало,

джерело природних "стихий", "тілом" (Фізика, III, 7: 204b 24-35). Якщо ж воно і може бути не тілесним, то лише як "матерія" (ύλη), буття якої – "позбавленість" (отέρησις; 208a 3-4).

5. Виникає питання: чому Аристотель так переконаний, що в чуттєвому світі можуть існувати лише тіла, що стихії можуть породжуватися "нескінченням" лише як "нескінченням тілом"? Невже він не міг визнати це "нескінчення" чимось особливим, відмінним від тіла? Зрештою, Аристотелів учитель Платон (і деякі інших попередники) створювали саме концепції нетілесних начал тілесного. Але Аристотель з ними був не згоден.

6. Можливо, Стагірит висуває якусь абсолютно неспростовну аргументацію? Та навряд чи можна назвати неспростовними концепцію природного місця всякого тіла (205a 10-35) чи "природного" центрального місця Землі у Всесвіті (205b 12-13). Або вже згадане вчення про неможливість зростання до нескінченності. Навряд чи сучасні математики схвалили б спробу заборонити, наприклад, математичне поняття актуально нескінченного простору. Або теза про неподільність нескінченного (204a 27-28) через те, що його частини теж мають бути нескінченними. Як вона сумісна із звичним для нас поняттям потужності множини? І з тим що є нескінченні множини, які поєднують у собі інші нескінченні множини різної потужності. З висоти сучасних досягнень наук зазначені погляди Аристотеля видаються наївними. Їхня "переконливість" зводиться до суто абстрактних міркувань, проти яких в IV ст. до н.е. ще не існувало справді "вбивчих" аргументів.

7. Але це не означає, що Аристотелеві вдалося переконати геть усіх своїх сучасників-філософів. То чому він був переконаний в еквівалентності "нескінченного начала" й "нескінченного тіла", а піфагорійці, яких він критикує, ні?

8. На мій погляд, ключову роль тут відіграла його базова концепція існування, яку можна прийняти тільки як аксіому. Зокрема, саме те вчення про сутність (за всієї неоднозначності цього поняття в Аристотеля: [Баумейстер А. Теорія субстанції в Аристотеля // *Sententiae*. – V. 22. – 2011. – № 1. – С. 3-62]), яке сформульоване в "Категоріях": "Сутність, коли мовиться як найголовніше і перше, і найвище, не мовиться про жодний підмет і не перебуває в жодному підметі – як. скажімо, деяка людина або деякий кінь. Другими ж сутностями називаються [такі], в котрих як у видах перебувають сказані по-перше сутності... як-от деяка людина перебуває у виді людина, а родом цього виду є жива істота" [Аристотель. Категорії (Присудження) 1-5 // Філософська думка. – 2012. – № 1. – С. 39–40].

9. На мій погляд, Аристотель отожднює нескінченне начало з нескінченням тілом передовсім через те, що існувати можуть лише деякий кінь, деяка людина. Отже, і нескінченна стихія, щоб існувати, теж має бути окремим нескінченим, "ось-цим нескінченим", "сутністю-нескінченням", тобто тілом. І нескінченне як властивість має бути в чуттєвому світі саме властивістю якогось тіла!

10. З позицій Аристотеля цілком справедливо, що якби існувала нескінченна стихія (стихія-"апейрон"), то вона мала б існувати поряд з усіма своїми проявами й окремо від них (приклад: вода як така, мала б існувати поряд з усіма конкретними морями, озерами, річками, калюжами, краплями тощо), а це абсурдно з точки зору здорового глузду.

11. Але аргументи Аристотеля мають силу тільки в межах його системи, тобто, якщо ми визнаємо справедливість реального існування тільки окремих речей. Визнаємо аксіоматично. Якщо ж не визнаємо, то сила аргументів Аристотеля зникає. Адже зовсім не обов'язково розуміти реальність лише як реальність одиничного. Ми живемо у світі Шредингерового кота, де все не так однозначно, як у стрункому космосі Аристотеля.

12. На основі цього міркування можна зробити ще один, побічний, висновок. У контексті існуючих перекладів Аристотеля краще й Анаксимандрів термін ἀπειρον перекладати як "нескінченне" (а не "апейрон"), бо може скластися враження, що це ще одна "стихія", поряд з "водою", вогнем" тощо. Насправді ж ідеться про "нескінченне" як атрибут.

А. І. Шадріна, студ., КНУТШ, Київ
anastasiashadrina@mail.ru

ПИТАННЯ СТОЇЦИЗМУ У ТВОРАХ ІУСТИНА ФЛАВІЯ

Ставлення раннього християнства до філософії є досить неоднозначним. Ми можемо звернутися до одного з найбільш авторитетних ранньохристиянських джерел – "Послання апостолів" – і прочитати в ап. Павла величезну кількість красномовних висловлювань, в яких ясно проглядається навіть не скептичне, а негативне ставлення до "мудрствування лукавих". Мудрість людини неосвіченої, інколи – юродивого, але просвітленого через самого Бога, ставиться безумовно вище будь-якого земного знання. По суті, саме знання стає доступним тільки через віру в Господа. Із плином часу до подвижників нової віри почали приєднуватися також люди освічені, що закономірно потягло за собою більш лояльне сприйняття філософії як такої. Від неї брали найбільш цінне – метод – щоб згодом втілити в апологетику й використати в якості можливого підходу до прихованої в Писанні істини.

З цієї точки зору є беззаперечно цікавими праці Іустина Флавія. І не лише тому, що його твори виявилися найбільш давніми із збережених апологетичних творів. Період активної діяльності проповідника і смерті (його стратили) випав на час правління одного з найбільш значущих державних діячів часів Ранньої Римської імперії – Марка Аврелія – не лише імператора, але, передовсім, філософа, знаменитого послідовника течії пізнього стоїцизму. Протистояння Аврелія і Флавія – це не лише конфлікт самодержця, що намагається зберегти порядок в імперії, і "вільнодумця", що цей порядок розхитує. Це конфлікт різних ідеологій (та чи таких вже різних?), різних життєвих парадигм, різних рефлексій

над культурою – тим, що залишилося від минулого у вигляді загально-визнаних філософських вчень, і тією поживою для розуму, котру постачала їм сучасність: криза надмогутньої держави, всезагальний вітальний занепад, втрата будь-яких орієнтирів й самого себе в умовах небувалого космополітизму.

Окрім того, праці Іустина Флавія цікаві ще й тим, що являють собою порівняльну характеристику та навіть певний синтез християнської філософії, котра лишень почала зароджуватися, і наявної греко-римської філософської традиції. Іустин – освічена та заможна людина – прийшов до християнства не внаслідок розгубленості, відчаю, бажання отримати розраду в круговороті суворих життєвих перипетій, але через пошук ціннісних орієнтирів та істини – і не простий пошук, а філософський. Пройшовши через ознайомлення з теоретичними основами найбільш значущих філософських шкіл і напрямів, він свідомо й вільно обирає світоглядну основу ранніх християн. Прикметно, що першим напрямом для вивчення і, відповідно, для критики, стала школа стоїків.

Як розповідає сам Іустин в "Діалозі із Трифоном Іудеем", саме представник стоїчної школи став першим його наставником: "...я сам...отдал себя в руководство стоика..." [Св. Иустин философ и мученик. Творения/Библиотека отцов и учителей Церкви. – М., Благовест, 1995, – С.135]. Там само він додає і головне світоглядне питання, на підґрунті якого погляди учня та вчителя кардинально розійшлися: : "...но когда я прожил с ним довольно времени и познание мое о Боге нисколько не возросло (ибо он сам не имел, да и не считал такого познания необходимым), то я отстал от него, и обратился к другому..." [Там само. – С. 135].

Розуміння Бога, божественної благодаті відразу ж стає тим каменем спотикання, котрий згодом роз'єднав Флавія із філософськими системами стародавності та привів в результаті до мудрості світу християнського. Закономірно, що навколо цього аспекту розгортається головна його полеміка (втім, на той момент доводилося полемізувати більш не із працями, а з фізичною розправою та переслідуваннями), спрямована до адептів Стої. Іустин критикує не лише нестачу уваги до божественного, але й окремі позиції, що приймалися стоїками в якості постулатів. Він наполягає на вічності й безумовній вищості Бога над усім, що є: "Так называемые стоические философы утверждают, что и сам Бог разрешится в огонь, и после такой перемены, говорят, снова произойдет мир. Мы же думаем, что Бог, Творец всего, превосходнее вещей изменяемых" [Там само. – С. 50-51]. Апологет впевнений: "Бог есть Бог блага...И...Он сотворил род человеческий и способен избирать истины и делать доброе...Если же кто не верует, то Бог печется об этом, тот, хотя и не прямо, отвергает бытие Его..."[Там само. – С. 111, 114]. Він також вказує, що "згоряння світу" відбудеться через вогонь у Судний день, але не так, як це розуміють стоїки: "Так – утверждаем мы – будет сгорание мира, а не как думают стоики, на основании своего учения о превращении всех вещей одной в другую; что, очевидно, весьма нелепо... из этого открывается несостоятельность их учения о началах и о

бестелесных вещах..." [Там само. – С. 112-113]. Прикметно, що в наведеному висловлюванні Іустин наполягає на явній помилковості позиції стоїків, закарбованої в розділі фізики, що саме по собі є серйозним замахом на першооснови цього вчення.

Втім, мислитель не концентрується на мимохідь зачепленому предметі та повертається до питань, що випливають із християнського розуміння Божественного, наприклад, до осмислення феномену свободи волі. Ось як він пише про це: "И не по судьбе люди действуют или терпят случаемое с ними, но – думаем – каждый делает добро или грешит по своему выбору...но стоики, не понимая этого, учили, что все бывает по необходимости судьбы. Ибо если они скажут, что действия людей происходят вследствие судьбы, то должны будут сказать, – или что Бог есть не что иное, как то, что возвращается, изменяется и всегда разрешается в то же самое, и таким образом окажется, что они имеют понятие только о тленном, и что сам Бог как в частях, так и в целом участвует во всяком зле; или что и порок, и добродетели – ничто: но это противно всякому здравому понятию, разуму и уму" [Там само. – С.112-113]. Тут вже напрощуд ясно видно розхитування найбільш важливих тез стоїків, адже з їх учення про те, що відбувається з необхідністю, випливають постулати етики, котру розуміють не лише як набір моральних правил, але як спосіб життя взагалі.

Фізика та етика стоїків, таким чином, опиняються під серйозною загрозою критики. В цьому місці заново впливає питання: наскільки відрізняються між собою християнська та стоїчна парадигми, і якщо так, то що впливає із цього розрізнення? Звісно, суперечливі, конфліктні частини вчень тут помітні одразу. Однак розглядати феномен стоїцизму як щось неспроможне було б величезною помилкою філософського дослідження. Адже вся суть у тому, що постулати цієї течії були відправними позиціями для рефлексії апологетів, з одного боку – як те, що слід було б сприйняти в якості омани та розрушити, а з іншого – те, чому із необхідністю потрібно надати альтернативу. Саме обґрунтування християнських концептів як гідної альтернативи, використання прив'язки до вже існуючих фактів та вдосконалення відповідей на духовно-культурні потреби в рамках християнства дозволило останньому вийти на якісно новий рівень.

До того ж, специфіка філософування Іустина Флавія полягає ще й у знаходженні своєрідного "компромісу" між різними поглядами греко-римського світу. Він розробляє вчення про істину-Логос, елементи котрого внаслідок благодаті Господа були в тій чи іншій мірі дані кожному філософському напрямку античності, але повністю втілилися лише в Ісусі Христі. Іустин надзвичайно цінує ретельно відібрані "зернята істини" й не втомлюється примирливо підкреслювати єдність людської спільноти, нехай навіть і розкиданої по різних сторонах барикад. Про стоїків Флавій говорить: "...они были прекрасны в своей нравственной системе..." [Там само. – С.113], безумовно зберігаючи та підкреслюючи їх гідність.

ПЛАТОН ПРО СОЦІАЛЬНУ СПРАВЕДЛИВІСТЬ В ДІАЛОЗІ "КРІТОН"

Ідеї про державу та роль справедливості у ній Платон викладає у формі діалогів, учасниками яких є Сократ, який із своїми опонентами виражав думки Платона. Характерні особливості Платонового вчення про державу групуються навколо таких основних переконань: а) Платон визнавав неписані божественні закони братами людського писаного закону. Звідси випливає, що цінність писаного закону не можна вимірювати тим приємним чи неприємним враженням, яке закон справляє на інших громадян; б) становище громадянина в суспільстві визначається не його особистим егоїстичним розрахунком, а справедливістю; в) Найвище звання царя або правителя може належати тільки тому, хто піднісся до досконалого пізнання ідеї справедливості; г) досконала ідеальна держава повинна бути організована для доброчесності і через доброчесність; е) людські держави повинні бути влаштовані так, щоб їм відкривалася можливість наближатися до цієї ідеальної, досконалої держави. У цих принципах Платон загалом розкрив своє розуміння держави і законів. Для прикладу розглянемо діалог "Критон".

Загальна ідея твору полягає в тому, що стосунки особи з державою і відношення до законів не повинні вимірюватися за особистим враженням. Приводом до розкриття цієї думки слугував судовий процес над Сократом, який відбувся в Афінах у 399 році до н. е. За результатами судового процесу Сократ був засуджений афінянами на смерть і у в'язниці чекав вироку. З метою уникнути смерті друзі радили йому втікати з в'язниці. Однак, такий вчинок з боку Сократа, здавався йому самому, був би несправедливий, і він починає обговорювати питання: чи добре, чи справедливо він учинить, якщо втече із в'язниці, як радять йому друзі?

Сократ переконаний, що ніколи не треба чинити незаконно. Навіть на несправедливість не треба відповідати несправедливістю, як це вважає більшість, бо ні в якому разі не слід чинити неправедно. На думку Сократа, робити комусь зло – це означає бути несправедливим. Отож не треба ні відплачувати за несправедливість несправедливістю, ні робити комусь зло, навіть якщо хтось тобі зло заподієв.

З цієї метою він уособлює сам афінський закон, дає йому мову й примушує його говорити. Цей уособлений закон відповідає на Сократове питання, що задумана втеча – поганий та несправедливий вчинок. Сократ вважає, що він не має морального права утікати із в'язниці навіть і тоді, коли держава скривдила його і засудила несправедливо, бо він зобов'язаний афінському закону усім своїм існуванням. У разі його втечі з в'язниці закони йому скажуть: "Сократе, невже так ми з тобою домовилися? Невже ти ладен не вважати чинними судові рішення (вироки) держави, хоч які вони є?" А коли ми здивуємося цим словам, вони напевно скажуть: "Не дивуйся, Сократе, нашій мові, але відповідай нам,

тому що це твій звичай питати й відповідати. То що ти закидаєш нам, нам і державі, за що намагаєшся нас занапастити? Найперше, чи це не нам ти завдячуєш своїм народження, хіба це не ми освятили шлюб твого батька з твоєю матір'ю і дозволили йому сплодити тебе? Кажи, чи ти можеш засудити тих із нас, що усталює шлюб? Чи ти вважаєш, що ці закони погано складені? Отож, якщо ми, вважаючи це справедливим, вирішимо вкоротити тобі віку, а ти в міру своїх сил спробуєш заподіяти смерть нам, Законам, і Батьківщині і при ньому скажеш, що чиниш справедливо, ти, який воістину повинен дбати про чесноту! Отож ти, вважаючи себе за мудрого, не відаєш, що треба шанувати Батьківщину більше, ніж матір, більше, ніж усіх предків, що вона над усе дорога; над усе священна, що вона посідає найвище місце в помислах богів і розумних людей, отож її треба шанувати, їй поступатися, їй коритися.

По силі такого значення закону для Сократа він зобов'язаний слухатись його, як син, як слуга. Якби навіть афінський закон був несправедливий стосовно нього, то й тоді було б украй невдячно з боку Сократа платити за несправедливість несправедливістю, адже не дозволено сердитися на батька, коли він несправедливий щодо сина.

Закон каже далі, що Сократ підкорився афінському закону цілком вільно, бо як афінський громадянин, який брав участь в урядуванні, він мав повну можливість у свій час або спромогтися до скасування цих законів, або ж прийняти їх. Якщо він не спромігся до скасування, то, таким чином, він прийняв їх цілком вільно; тому порушувати закон втечею не слід; це означало б порушувати договір, – що несправедливо й ганебно. Афінський закон складає частину світового закону, тому, якби він урятував своє життя втечею, то порушив би афінський закон, а з ним і всі людські й божеські закони внаслідок їх тісного зв'язку між собою.

Наслідком такого порушення було б те, що Сократа скрізь стали б уважати ворогом законів, спершу за кордоном – людські закони, а потім і після смерті – божеські закони. Отож, задуманий план урятувати життя втечею не міг бути прийнятий з трьох причин: по-перше, своєю втечею Сократ висловив би крайню невдячність до свого добродія – афінського закону; по-друге, порушив би вірність договору і, по-третє, образив би все законодавство божеське і людське. "Отож, Сократе, послухай нас, своїх вихователів, і не цінуй нічого вище за справедливість – ні дітей, ні життя, ні нічого іншого, аби з'явитись в Аїд, ти міг усе це сказати на свій захист перед його володарями".

У цьому творі Платона виявився весь античний погляд на державу та закони. Стосунки особи й закону ґрунтуються тут не на абстрактному усвідомленні обов'язку, а на почутті справедливості, честі й особистої мужності.

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

Д. В. Бабаева, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
dasha.anavrin@yandex.ru

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД ГЕГЕЛЯ

Основной целью Гегеля в его диалектике является установить существование логической связи между различными категориями, которые участвуют в становлении опыта. Он учит, что эта связь такого рода, что любая категория, если ее рассматривать тщательно, с достаточной осторожностью и вниманием, может привести нас к другой категории. Таким образом, используя первую категорию в каком либо вопросе, отрицая использование второй, мы приходим к противоречию. Далее категория приводит нас этим путём к третьей, и процесс продолжается до тех пор, пока мы не достигнем цели диалектики этой категории.

Если рассмотреть процесс более подробно, можно увидеть, что этот процесс происходит не на прямую, а путем перемещения из стороны в сторону, подобно тому, как корабль лавирует против попутного ветра. Самая простая и наиболее известная форма этого перемещения состоит в следующем. Исследование определенной категории приводит нас к тому, что, утверждая о каком либо объекте, мы вынуждены найти противоположное утверждению. Это подводит к абсурду, так как утверждение двух противоположных атрибутов одной вещи в одно и то же время нарушает закон противоречия. При дальнейшем рассмотрении двух противоположных категорий, Гегель видит примирение в высшей категории, которая сочетает в себе содержание обоих утверждений, которые не просто находятся бок о бок, но поглощаются в более широкой идее, как моменты или аспекты, в которых они могут существовать без противоречия.

Идея синтеза противоположностей наиболее широко характеризует всю систему Гегеля. Она, безусловно, одна из самых труднообъяснимых. Единственным способом понять то, что подразумевал Гегель, это исследовать в деталях его метод и то, каким образом низшие категории частично изменяются и сохраняются в высшей так, что значение обеих можно найти в единстве, которое следует.

Таким образом, две противоположные категории могут быть одновременно истинами субъекта. Поскольку они одновременно должны быть правдой, можно прийти к заключению, что как бы мы не использовали первую категорию, мы всегда можем перейти к использованию третьей, так как только она может удалить противоречия, в которые мы будем вовлечены в противном случае. Эта третья категория, однако, в свою очередь рассматривается как единое целое, так же раскрывая,

что ее предикация включает в себя эти противоречия. И Тезис, и Анти-тезис, таким образом, должны решаться в Синтезисе. Мы не сможем избежать противоречия, пока не достигнем конца лестницы категорий. Она начинается с Истинного Бытия, простейшей идеи человеческого разума. И заканчивается категорией, которую Гегель называет высшей – Идея, которая признает себя во всем.

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

ГЕГЕЛІВСЬКИЙ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЕКТ: PRO ET CONTRA

Вітчизняна університетська традиція надто часто давала привід розглядати (і викладати) історію філософії як дисципліну самостійну й гідну поваги, але не достатньо творчу. Основні функції котрої досить часто, незаслужено, редукуються до філологічної добросовісності, уможливлення методичного вивчення і збереження величних учень. Саме на ґрунті цього упереджливого ставлення формується стереотип меншовартості історика філософії супроти філософа, як просто викладача супроти мислителя.

Утім сам факт тематизації й проблематизації учинений І. Кантом в його славнозвісній "Критиці чистого розуму" стосовно історії філософії як необхідної і повністю не реалізованої компоненти критичної філософії, повністю підтверджує її виключно філософський статус. Інший, не менш впливовий, представник німецького ідеалізму – Г. Гегель повністю обґрунтовує її науковість.

Незначний проміжок, котрий відділяє Канта і Гегеля, став періодом радикальної зміни позиції філософії стосовно власної історії. У Гегеля історія філософії не просто трансформується із факультативної пропедевтики до вивчення філософії в необхідну і сутнісну її частину, але й підноситься в статусі від історичної науки до філософської. Як слушно зауважив, свого часу, К. Ясперс, відбулось перетворення на "філософію історії філософії". Відкидаючи, майже одночасно з Ф. Шелінгом, модель історії філософії в якості "експозиції антикваріату" Гегель переконливо доводить, що історія філософії є системою, яка саморозвивається, володіє автономністю відносно науки та релігії, а також потребує переосмислення свого викладу. Вся історія філософії була пояснена Гегелем як необхідний історичний процес складання єдиної системи абсолютного філософського знання, яке реалізувалось у висновку про перехід філософії з історичної форми в логічну, де відбувається зняття багатоманіття всіх попередніх філософських учень. В межах свого історико-філософського вчення Гегель піднімає питання співвідношення вічного й тимчасового, єдності й багатоманіття, відтворення й осмислення історичного процесу. Також він проводить чітку демаркаційну лінію між істориком та філософом історії філософії. Оскільки викладати історичний рух філософської думки в аспе-

кті її емпіричної багатоманітності та ряду випадковостей може саме історик. Тоді як філософ історії філософії досягає через розум в історичному процесі те, що в ньому самому було розумним і необхідним, іншими словами, він відтворює логіку процесу, не виходячи за межі предмету філософії з її спекулятивно-розумним методом.

Грандіозність геґелівського історико-філософського замислу перетворилась на іронію долі. По-перше, реалізуювши ідею історії філософії в якості філософії мислитель перетворив її на методологічну пастку, всі хто вважав за необхідне і можливе мислити історію філософії філософським чином, не спромоглися уникнути орієнтації та опертя на Г. Геґеля. По-друге, мислитель мимоволі спровокував абсолютно протилежний результат спрямування розвитку історії філософії – замість переходу історичного до логічного історичне переважило. Чим не оминули скористатися послідовники й опоненти, що вилилось в декілька векторів подальшого просування історико-філософської науки. Зокрема, історія філософії переростає в історичну історію філософії, де дослідник-філософ перебуває на позиціях "Іншого" відносно контексту вчень, минуле й сучасне фактично не перетинаються, а над самим поступом філософії нависає "Дамоклів меч" ідеї кінця філософії.

Однак, слід відмітити, що подолання певних упередженостей геґелівської історико-філософської парадигми, відкрили нові горизонти історико-філософської науки. Одним з чи не найяскравіших підтверджень цьому став досвід філософської компаративістики.

М. П. Голяш, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
ms.golyash@mail.ru

ПРИНЦИП "СВОБОДИ- НЕОБХІДНОСТІ" У ФІЛОСОФІЇ Ф.ШЕЛЛІНГА

Філософія історії у німецьких філософів кінця XVIII початку XIX ст. займала чи не основне поле зацікавлення і дослідження. Сьогодні у процесі інтеграції сучасної української філософської думки до світового інтелектуального простору особливо гостро постає потреба переосмислення та розвитку основних складових філософії. Такою, чи не в першу чергу, виступає філософія історії, яка, починаючи з XVIII ст., є необхідною самостійною частиною будь-якої розвиненої філософської системи. Та попри самостійність та самоцінність філософії історії, вона залишається такою сферою філософського знання, де завжди мала і матиме місце велика кількість невирішених проблем. Чимало у пошуках побудови неокласичної філософії може дати філософсько-історичне вчення Ф.Шеллінга, де особлива цінність філософії історії полягає в наявності в ній великого гуманістичного потенціалу, який міг би значною мірою прислужитись як для подолання негативних наслідків технократизації суспільства зокрема, так і для інтеграції людства взагалі.

Дійовою особою історії, на думку Шеллінга, виступає людина, наділена свободою волі. Але, підкреслює філософ, "розумна істота, що

перебуває в повній ізольованості, не може піднятися до свідомості свободи, не в змозі дійти навіть до усвідомлення об'єктивного світу. Лише наявність інших індивідів і взаємодія з ними веде до самоусвідомлення себе. Мова, отже, йде про суспільну природу свідомості і діяльності людини. Мораль і право регулюють відносини індивіда і суспільства" [Шеллінг Ф. Система трансцендентального ідеалізму // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С. 227–490, С. 352]. Шеллінг приймає кантівський категоричний імператив ("Ти зобов'язаний хотіти тільки те, що можуть захотіти все розумні істоти взагалі") як принцип поведінки людини, приймає кантівську ідею початкового зла в людині і закладених у ньому задатків добра, які повинні взяти гору в результаті морального виховання. Моральність відповідає природі людини. Але її мало. Для того щоб повністю усунути можливість знищення індивідуальності в ході її взаємодії з іншими індивідуальностями, потрібен ще примусовий закон. Над першою природою повинна бути споруджена друга, яка існує виключно заради свободи. Друга природа – правовий лад.

Історія, за Ф. Шеллінгом, – це сфера прояву свободи, яка постає як результат божественного одкровення. А оскільки Бог є одночасно і суб'єкт, і об'єкт, то "історія не протікає ні з абсолютною закономірністю, ні з абсолютною свободою", але в ній "з нескінченними відхиленнями реалізується єдиний ідеал, причому так, що з ним збігаються якщо не окремі риси, то весь образ в цілому". В історії немає певного плану. "Отже, в історії править свавілля". І в той же час Ф. Шеллінг підкреслює, що "своєрідність історії становить тільки поєднання свободи і необхідності" і поступового досягнення ідеалу. Таким ідеалом, на думку філософа, є всесвітній "правовий лад", "правовий устрій", до якого прагне людський рід. Тому критерієм історичного прогресу є недосягнення "в області моралі і в галузі науки і техніки, а постійне наближення до цієї мети" – всесвітньому правовому влаштуванню [Шеллінг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах// Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.2 – С.86–158, С. 135].

Таким чином, слідом за І. Кантом Ф. Шеллінг бачить ідеал суспільного устрою у встановленні загального правового ладу, який повинен поширюватися на відносини між державами. Рух суспільства до всесвітньо-цивільного устрою- в цьому і полягає зміст історії. Тут переплітається вільна діяльність людей з історичною необхідністю. "Людина хоч і вільна у відношенні безпосередньо своїх вчинків, але у підсумку залежить від необхідності, яка проявляє себе навіть у розгортанні самої свободи" [Шеллінг Ф. Система трансцендентального ідеалізму // Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С. 227–490, С. 346]. Тому, зазначає Ф.Шеллінг, що правовий устрій є умовою свободи, так як без нього "свобода гарантована бути не може". "Свобода повинна бути гарантована порядком, настільки ж явним і незмінним, як закони природи". Досягнення такого правового устрою є необхідна умова досягнення свободи. "Проте і його створення є цілком і повністю справою свободи" [Шеллінг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы

и связанных с нею предметах// Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.2 – С.86–158, С. 121]. Заслуга Ф. Шеллінга полягає в тому, що він представив історію як арену діалектики свободи і необхідності, в якій свобода і необхідність історично змінюють себе, не втрачаючи значення закону історії. Що ж розуміє під свободою і необхідністю Ф. Шеллінг в історичному процесі? Адже, наприклад, природа є по відношенню до людини зовнішня "несвідома необхідність".

Проблема свободи і необхідності, за Шеллінгом, є завданням практичної філософії, оскільки проявляються через діяльність людської волі. Свободу він пов'язує з велінням людини, яка підпорядковується свідомості. Під необхідністю він розуміє те в людині, що проявляється несвідомо, мимоволі. Під необхідністю він розуміє також історичні умови та обставини, створені попередніми поколіннями, які теж впливають на свідомість конкретного індивіда. Створена історична необхідність минулого повинна бути освоєна у формі культури, бо без цього вона не може стати передумовою нового майбутнього, новою історичною необхідністю. Отже, свобода передбачає відповідальність за свої дії. У той же час через свободу людина прагне усвідомити і створити собі свою долю. "Поки людина ще вільна, вона твердо стоїть під ударами могутньої долі. Лише істота, позбавлена свободи, може підкоритися долі" [Булатов М. Немецкая классическая философия. Часть 1. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стило, 2003. – С. 122-137, С. 128]. Таким чином, Ф. Шеллінг розуміє історичний процес не тільки як реалізацію сили провидіння, але і як діалектику свободи і необхідності. Він підкреслює взаємозумовленість свободи і необхідності. "Свобода повинна бути необхідністю, необхідністю вільною". Необхідність реалізується тільки через свободу, якщо сама дія за твердженням, творенню необхідності у формі свободи стає необхідністю.

***І. М. Гоян, докт. філос. наук, проф.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ivi1970@mail.ru***

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ В.М. КАРПОВА

В історії вітчизняної філософії є постать, водночас і прославлена – але не власною думкою, а репрезентацією поглядів іншими філософами, – і вкрай маловідома саме своїми ідеями та роздумами, які, при ближчому знайомстві, виявляються напрочуд актуальними, хоча їхній вік – щонайменше півтора століття. Йдеться про "найкращого перекладача творів Платона", як його характеризує Н. Мозгова, – Василя Миколайовича Карпова (1798–1867) [Мозгова Н.Г. Найкращий перекладач творів Платона // Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819–1820: Філософський спадок. – К.: Книга, 2004.].

Цей філософ, дійсно, не так часто постає у центрі дослідницької уваги істориків філософії. Але не можна не згадати майже 300-сторінкову докторську дисертацію, присвячену творчості В. Карпова, яка була за-

хищена у 1987 р. у Мюнстерському університеті німецьким дослідником Андреасом Фрітше [Fritzsche A. Philosophieren als Christ: zur russischen "geistlichen Philosophie" am Beispiel V.N. Karpov. – Münster : Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, 1987. – 292 p.]. До 200-річного ювілею філософа з'явився також докладний нарис його життя та діяльності, написаний Архимандритом Августином (Нікітином) [Архимандрит Августин (Никитин). Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности (к 200-летию со дня рождения русского философа) // Вече. – Вып. 11. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 59–97.]. Доречно згадати й недавні перевидання творів Василя Карпова в Росії [Карпов В.Н. Избранное. – СПб.: Академия самопознания "Тропа Троянова", 2004. – 304 с.] та початок їх тритомного видання в Україні.

У даній невеличкій розвідці ми зачепимо тільки один аспект філософської "системи" київсько-петербурзького професора – а саме, питання щодо співвідношення філософії та психології. Нагадаємо, що ХІХ століття пройшло під знаком поступового розмежування філософії та психології, виокремлення останньої в самостійною науку, а подекуди й намагання підмінити філософію психологією, представити останню в якості основної філософської дисципліни (що, власне, можна охарактеризувати як філософський психологізм).

Попередніми дослідниками творчості В. Карпова вже відзначалась певна його схильність до психологізму. Зокрема, А. Абрамов писав: "Особливою цариною метафізичних досліджень <...> визнавалася людина і оточуючий її світ тією мірою, якою від здатен відобразитися в людині, а оскільки відображення в людській свідомості бувають правильні і неправильні, то виникає потреба у певному критерії, яким можуть бути лише притаманні людській природі норми. З цього антропологізму зростає роль психології, яка, на думку Карпова, має стати основою всієї енциклопедії філософських наук, адже має своїм джерелом внутрішній досвід, вільний від будь-яких упереджених думок. Разом з цим цілком чисте досвідне дослідження є неможливим, вважав Карпов, тому у психологічних дослідження необхідно керуватися святоотцівським богоодкровенням вченням про людську природу. Філософський психологізм Карпова був тісно пов'язаний із його логіцизмом онтологічного характеру <...>" [Абрамов А.И. Русское духовно-академическое философствование как феномен русской философской культуры // Абрамов А.И. Сборник научных трудов по истории русской философии / Сост., подгот. текста, предисл. В.В. Сербиненко. – М.: Круг, 2005. – С. 88.].

Не можна у цьому контексті й оминати оцінку В. Карпова Густавом Шпетом (останній відомий своїм граничним скептицизмом у ставленні до представників ранніх етапів розвитку філософії в Росії взагалі, та "теїзму і спиритуалізму"), зокрема: "Він більш науково строгий, ніж Сідонський, більш систематичний, і він більш розумний, ніж Надеждін, Кедров, Дроздов" [Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Вступ. ст. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-

во Урал. ун-та, 1991. – С. 400.]. Але, звичайно, проводячи в даному випадку послідовну гуссерліанську лінію, Шпет піддав критиці психологізм Карпова. Перш за все, він відзначає симпатію Карпова до німецьких кантіанців Круга і Рейнгольда, "але при усуненні кантіанства, що знебарвлює їх, і з перебільшеним захопленням психологізмом" [Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Вступ. ст. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 393.]. У цьому відношенні Шпет солідаризується з тим самим В. Белінським, який вже у своїх перших рецензіях знайшов у Карпова "мертву психологію", побачивши її джерело у "метафізичному", тобто, за Шпетом – у "спірітуалізмі", який "завжди психологістичний" [Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Вступ. ст. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 393–394.]. Варто ще раз наголосити, що оцінка Густава Шпета в даному випадку не може вважатися сповна об'єктивною – вона є гранично антипсихологістською, і у цьому відношенні, як засвідчує подальший розвиток філософії у ХХ ст., однобічною. Але тоді постає питання більш адекватного тлумачення позиції Василя Карпова стосовно співвідношення філософії та психології.

Карпов спирається на Платона у твердженні, що "істинна наука має ґрунтуватися на філософії, а істинна філософія – полягати у самопізнанні". З часів Вольфа це $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\iota\tau\acute{o}\nu$ "утворилося в окреме філософське вчення, відоме у нас під назвою психологія, або загальніше – антропологія" [Карпов В.Н. Введение в философию // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 56.]. При цьому, якщо інші науки відокремлювалися від філософії, то "наука самопізнання постійно діяла у сфері філософських розшуків і майже завжди була їм основою" [Карпов В.Н. Введение в философию // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 57.]. Виходячи з вольфіванської традиції розрізнення раціональної та емпіричної психології, Карпов – це важливо відзначити – відрізняє психологію як "лише дослідження досвідних явищ психічного життя" (яку німецькі філософи – зокрема Рейнгольд – розглядали в якості пропедевтики філософії) від "науки самопізнання" – як, очевидно, не пропедевтики, а основи філософії. Втім, і емпірична психологія, на його думку, "не може не бути наукою філософською, тому що в ній необхідно мають викладатися основи Філософії, отже, її істотна частина" [Карпов В.Н. Введение в философию // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 57., прим.].

Отже, логіка розвитку філософського знання, за Карповим, полягає в тому, що наука самопізнання є не тільки підставою виокремлення та

розвитку наук про природу, які пов'язані з потребами людини, але й залишається основою філософії, або взагалі є філософією як такою (Карпов часто використовує ці терміни як синоніми) – вона "не може вийти зі сфери наук філософських, не знищивши сутності самої Філософії і не зруйнувавши системи всіх людських знань" [Карпов В.Н. Введение в философию // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 58.].

Таким чином, якщо у Карпова й було прагнення поставити психологію у центр філософського знання, то це аж ніяк не була та емпірична психологія, яку вже в середині XIX століття, з огляду на її тяжіння бути точною наукою на відміну від непевного філософування, багато хто почав розглядати як магістральний шлях розвитку філософії, внаслідок чого не тільки губилася власне філософія, але й формувалась суто позитивістська "психологія без душі". Насправді можна стверджувати, що "психологізм" Карпова є споріднений Гуссерлеву антипсихологізму саме тим, що він, фактично, виходить з Декартової свідомості як першої безсумнівної філософської істини, проголошуючи положення "я усвідомлюю" як одночасно і суб'єктивну, і об'єктивну сторону початку філософії [Карпов В.Н. Введение в философию // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 77,80.].

Ключовим у тлумаченні предмету та значення філософської психології (радіше буде таке визначення, ніж Вольфове "раціональна психологія") є нарис Карпова "Про самопізнання", надрукований у 1860 р. У дусі Гуссерлевого "епохе", але додаючи при цьому елементи моральної оцінки, він розпочинає свій аналіз із "винесення за дужки" всього, що є зовнішнім для людини, що насправді не є нею самою – матеріальними благами і примарами зовнішнього блиску, досягненнями наук та мистецтв і пустими задоволеннями. "Знаючи" свої зовнішні характеристики (і часто хизуючись ними) людина насправді "знає не себе, а своє, але це своє, піддаючись якійсь морально-оптичній омані, приймає за себе" [Карпов В.Н. О самопознании // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 258–259.]. Філософ прокладає рішучу і недвозначну межу між цими двома видами знання: "Отже, егоїстичне знання себе у своєму не тільки не є самопізнанням і протилежно йому – це два ворогуючих начала, в одній і тій самій душі несумісні і такі, що виганяють одне одного" [Карпов В.Н. О самопознании // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 259.].

Отже, філософська психологія (власне, й філософія як така), на відміну, вочевидь, від будь-якої науки, у тому числі й психології емпіричної, згідно думки Карпова, не розвивається послідовно-прогресивно – вона "ніколи не підкоряється закону поступового розвитку, але завжди послуго-

вує виразом морального стану того народу, в якому виявляється, і того часу, коли відбувається" [Карпов В.Н. О самопознании // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 265.] (чимось це нагадує Геґелево: "Філософія є епохою, вираженою у думці"). Ще раз у цьому зв'язку відзначимо, що самопізнання у представника духовно-академічного теїзму вочевидь має моральний, ще глибше – релігійно-християнський сенс (що й відштовхувало феноменолога Шпета). Тобто, філософська психологія Карпова – це, власне, пізнання глибинної моральної природи ("космосу") людини. Це пізнання може лише спотворити "туманна атмосфера душевного життя" – людські бажання, почуття, пристрасті. Навпаки, це пізнання просвітлює віра: "При світлі цього Божественного фаросу наука самопізнання ніколи не ухилиться від істини і, наскільки можна людині бачити, побачить і відгадає тайни душевного життя, адже в цьому випадку людина буде бачити себе не самою собою, а безкінечним розумом Того, Яким існує і рухається" [Карпов В.Н. О самопознании // Сочинения: в 3 т. Т. 1 / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А. – Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – С. 268.].

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

ПОШУКИ УНІВЕРСАЛЬНОГО МЕТОДУ У ФІЛОСОФІЇ Я.КОМЕНСЬКОГО

Філософські та наукові погляди Яна Коменського, християнського філософа, теолога і вченого XVII ст., сформувались на зламі двох епох. Грунтуючись на філософії Ренесансу, творчість чеського мислителя відповідала характерові його власного часу – добі бароко. [Чижевський Д.І. Коменський і західна філософія // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – К.: Смолоскип, 2005. – Т.3. – С.145]. Не випадково у своїх працях Коменський звертається до вчень Ф.Бекона і Т.Кампанелли, намагаючись гармонійно поєднати їх з бароковим універсалізмом, вихідним пунктом якого виступає людина у її зв'язку з Богом.

XVII ст. – це період формування нової філософії та науки, що відзначається прагненням до енциклопедичності, тенденцією започаткованою ще в епоху Відродження. Стрімке зростання інтересу до енциклопедичної освіти сприяло появі вчених-енциклопедистів, серед яких називають імена Л.Вівеса, І.Альштеда, Г.Ляйбніца та ін. Пансофічні праці Коменського написані під безпосереднім впливом енциклопедистів XVI–XVII ст. Тому закономірним є його прагнення до систематизації знань та пошуку єдиного методу. Адже сам Бог, як зауважує мислитель, чекає від людини встановлення універсального порядку. Пізнання Бога, світу і самопізнання людини мають вести до однакових наслідків. Коменський негативно ставився до "клаптикового" вчення, зазначаючи, що знання

повинні утворювати систему і, власне, його "Пансофія" має стати "загальною мудрістю", уособленням універсальної енциклопедії, яка об'єднає знання всього людства. Підтримку своїх думок чеський мислитель знайшов в особі Ляйбніца, який подібно до Коменського говорив про примирення християнських конфесій, держав та народів на основі універсальної науки, універсальної мови та єдиного методу.

Світогляд Коменського формувався у період переходу від середньовіччя до Нового часу. Варто зауважити, що найважливішою особливістю інтелектуальної революції початку доби Модерну стала зміна уявлення про будову Всесвіту та місце людини у ньому. З прагненням до встановлення нового порядку пов'язана головна ідея епохи – пошук вірного методу або ж шляху, який приведе людство до вдосконалення розуму та глибокого пізнання як світу, так і самого себе. Так, у методології нової науки Бекон пропонує застосовувати індуктивний метод. На його думку, правильний метод – найкращий провідник до істини, тому у пізнанні варто слідувати шляху безперервного і поступового сходження до найзагальнішого. Проте, при його використанні потрібно бути вкрай обережним, адже "индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь... Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений" [Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е, испр. и доп. изд. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С.61].

Так само, як і Бекон, Коменський вимагає вивчення конкретних фактів та виведення загальних висновків виключно на їх основі. Адже за допомогою індукції можна відділити істину від хиб, корисне від шкідливого. Проте, чеський мислитель звертається до індуктивного методу лише як до такого, що досліджує природу. Він зауважує, що "открытая славным Веруламием искусная индукция, которая поистине заключает в себе путь для проникновения в тайны природы... Нам же при построении пансофии эта индукция мало поможет, потому что она рассчитана лишь на раскрытие тайн природы, а у нас речь идет о действительности в целом" [Коменский Я. А. Предвестник всеобщей мудрости // Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. Т.1. – М.: Педагогика, 1982. – С.506].

Коменський хоча і схвалює індукцію, бо вона дозволяє людині наблизитись до таємниць природи, проте вважає її недостатньою для повноцінного дослідження. У роботі "Загальна порада про виправлення справ людських" він стверджує, що пізнання відбувається завдяки трьом методам: синкретичному, аналітичному та синтетичному. Найкращим прикладом їхньої ілюстрації є дія дзеркала, телескопу та мікроскопу. Використовуючи синкретичний метод, ми ніби користуємося дзеркалом, бо подібне можна бачити лише у подібному. При аналітичному – мікроскопом, оскільки частини речей складають ціле і, щоб його зрозуміти, ми повинні розглянути складові цілого. Наступний метод – синтетичний, тобто поєднуючий. Коменський вважає, що прагнення зрозуміти щось

більше, завжди починається з меншого. Основою синтетичного методу є правило: які частини, таке і ціле. Тому закономірним є порівняння цього методу з телескопом.

На відміну від Бекона, який вважав, що особливість індуктивного методу – це аналіз, тобто розчленування природи в процесі її пізнання, чеський мислитель пропонує поєднати всі три методи – "это божественным образом проявленное троичное провидение и троякий метод действуют в нас для того, чтобы мы полностью использовали мастерскую света" [Коменский Я. А. Всеобщий совет по улучшению дел человеческих // Антология чешской и словацкой философии. – М.: Мысль, 1982. – С.103]. Будучи доречним в одній галузі, метод може виявитися абсолютно марним в іншій. Адже аналіз та синтез взаємопов'язані і, як зауважує Коменський, їхня мета – дослідження природи, для якої характерний постійний рух. Прагнучи до встановлення загального порядку у всіх сферах діяльності? чеський мислитель намагається віднайти вірний шлях або ж універсальний метод, який би допоміг пізнати реальний світ на основі чуттєвого сприйняття. Для отримання вірного шляху він звертається переважно до індуктивного методу, проте не відмовляється і від дедуктивного, як це робить Бекон. Намагаючись органічно поєднати методи, Коменський розробляє універсалістську пансофічну програму, систему універсальної мудрості, спрямовану як на вирішення конкретних життєвих питань, так і на всебічне реформування життя.

А. С. Донець, асп. НУХТ, Київ
anetka_.92@mail.ru

МАТЕРІАЛІЗМ У ФІЛОСОФІЇ Л.ФЕЙЄРБАХА

Людвиг Фейєрбах (1804 – 1872) – видатний німецький філософ, матеріаліст і атеїст. Л. Фейєрбах був першим філософом, який піддав критиці філософську систему об'єктивного ідеалізму Гегеля з позицій матеріалізму. Його філософія є нетрадиційною як у самій постановці проблем, так і в їх вирішенні, і в цьому полягає її своєрідність.

Він вважав, що єдиними об'єктивними реальними речами є природа і людина. Філософія Фейєрбаха є нетрадиційною як у самій постановці проблем, так і в їх вирішенні, і в цьому полягає її своєрідність. У філософському розвитку Фейєрбаха розрізняють два періоди. Перший, коли він певною мірою дотримувався філософських поглядів Гегеля і його послідовників, та другий, коли перейшов на позиції філософського матеріалізму. Засуджуючи ідеалістичне тлумачення мислення як надприродної і надлюдської сутності, Фейєрбах дійшов висновку, що питання про відношення буття до мислення є питання про сутність людини, тому що мислить лише людина. Отже, на його думку, філософія, оскільки вона вирішує питання про відношення мислення до буття, повинна бути антропологією, тобто вченням про людину, в існуванні, в діяльності якої це питання знаходить своє фактичне, реальне вирішення. Фейєрбах робить спро-

бу, виходячи з антропологічного матеріалізму, розглянути різні форми суспільної свідомості і передусім релігію. Не Бог створив людину, а людина Бога. Божественна суть, стверджує Фейєрбах, це не що інше, як людська суть, звільнена від індивідуальних меж. Тому в центрі філософії Фейєрбаха поставлена людина, людина як природна істота, а не тільки як розум. Люди є вищим проявом природи, саме в ній виявляється єдність буття і мислення. Він розвиває лінію матеріалістичного сенсуалізму. Реальний світ, за Фейєрбахом, є дійсністю, що чуттєво сприймається, і саме завдяки чуттєвому сприйманню лише і можливе його пізнання. Вихідним у процесі пізнання Фейєрбах вважав відчуття, які дають людині безпосередньо і опосередковано всі відомості про об'єктивний світ. Проте все це здійснюється не без участі мислення. Отже, висуваючи на перший план досвід як першоджерело знання, Фейєрбах підкреслював взаємозв'язок чуттєвого споглядання та мислення в процесі пізнання. Виникає наступне питання: "Яким же чином встановлюється істинність наших понять?". На думку Фейєрбаха, це здійснюється шляхом порівняння понять з даними чуттєвого досвіду. Таким чином, чуттєве споглядання виявляється у Фейєрбаха критерієм істинності мислення, тобто мислення має узгоджуватись з чуттєвим сприйманням.

Філософія Фейєрбаха називалась "новою філософією" і безперечним досягненням її є те, що вона відтворила матеріалістичні принципи і тим самим справила значний вплив на розвиток філософської думки. Реальний світ, за Фейєрбахом, є дійсністю, що чуттєво сприймається, і саме завдяки чуттєвому сприйманню лише і можливе його пізнання. Антропологічний принцип Фейєрбаха в теорії пізнання виражається у тому, що він по-новому інтерпретує поняття "об'єкт". На його думку, поняття об'єкта спочатку формується в досвіді людського спілкування. Першим об'єктом для будь-якої людини є завжди інша людина. Філософська система Фейєрбаха стала вихідним пунктом формування і становлення марксистської філософії. Вона виділила людину як основу філософії і співвіднесла вирішення головних питань через пізнання самої людини. Фейєрбах так визначив сутність людини "... я – дійсне, чуттєва істота: тіло входить в мою сутність, більше того, тіло в повноті свого складу і є моє Я, становить мою сутність". Людина повинна бачити в іншій людині Бога, ставитися до неї як до Бога, а не поклонятись вигаданій нею сутності. Це, на його думку, повертає людині всю повноту її буття.

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

МОВА ЯК СПОСІБ ВИРІШЕННЯ СУПЕРЕЧНОСТЕЙ КОНЦЕПЦІЇ ДЖ. ЛОКА

Однією з головних проблем філософії Нового Часу, без усялякого сумніву, є дуалізм між матеріальною та духовною субстанцією. Відсутність переконливого пояснення того, яким саме чином речі реального

світу перетворюються на ідеї розуму, бентежила та була викликом для таких філософів як Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза, Н. Мальбранш. Кожен з них намагався подолати згаданий дуалізм, однак ці спроби навряд чи можна визнати повністю задовільними. У кінцевому результаті, кожен з них був змушений апелювати до ірраціонального пояснення за допомогою існування Бога. Та сама проблема стояла і перед Дж. Локком, який, втім, намагався у "Досвіді про людське розуміння" не вдаватись до цього улюбленого раціоналістами прийому.

Визначення Дж. Локом матеріальної субстанції є надзвичайно розпливчатим та позбавлене майже будь-якої конкретики. Він спочатку стверджує, що існує певний субстрат або субстанція, яка "підтримує або стоїть за" [Locke, John. An Essay concerning human understanding. – London: William Tegg, 1860, – 654p. p. 208] нашими ідеями. 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 за нашими сприйняттями, однак не маємо ніякої можливості переконатись у їх правдивості. Тому ідея матеріальної субстанції – завжди невизначена, нечітка.

Слабкі місця такої теорії помітні неозброєним оком. В першу чергу, таким є той простий факт, що матеріальна субстанція є точно такою ж ідеєю нашого розуму, як і будь-яка інша. Тому немає жодних підстав говорити про те, що вона позначає або адекватно передає щось, що реально існує у світі. Ще одним незрозумілим моментом цієї теорії виступає те, що незрозуміло яким чином людина виокремлює з згаданого "субстрату" одиничні речі та якими є механізми їх переходу з стану субстанції до царини ідей. Класичні для Нового Часу шляхи вирішення цієї дилеми – апеляції до прямого втручання у цей процес Бога у раціоналістів, заперечення існування матерії у Дж. Берклі та Д. Г'юма.

Причиною, за якою Дж. Лок визнає матеріальну субстанцію є достатньо простою – здоровий глузд підказує, що речі оточуючого світу реально існують і наше пізнання має до них відношення. Саме слово "thing" є ключем до розуміння локової матерії. Він шукає обґрунтування для визнання реальності речей. Якщо більш уважно подивитись на те, яким чином людина сприймає речі, то можна прийти до висновку, що вони є нічим іншим, як сталим набором своїх якостей. Саме неповторність останніх дозволяє нам вирізняти одні речі з поміж інших та ідентифікувати їх. Не слід забувати і про той факт, що наше мислення прив'язане до засобів мови. Тому кожному набору характеристик присвоюється власне ім'я, яке є її знаком. Людина володіє певним переліком таких знаків, за допомогою яких ідентифікує речі, з якими має справу. Частково це розумів і сам Дж. Лок, пишучи, що "общее и всеобщее не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для его собственного употребления и касаются только знаков – слов или идей" [Locke, John. An Essay concerning human understanding. – London: William Tegg, 1860, – 654p., p. 331]. Втім, це правило він не розповсюджує на прості ідеї, пишучи "имена простых идей и субстанций

указывают на реальное существование" [Locke, John. An Essay concerning human understanding. – London: William Tegg, 1860, – 654p., p. 341]. Як ми вже зазначали, під реальним існування британський автор мав існування речей.

Таким чином, імена простих ідей та субстанцій вказують ні на що інше, як на набір характерних ознак, які ми називаємо тим чи іншим іменем. Це формулювання є небезпечно близьким до пастки соліпсизму – адже досі ми, за прикладом Дж. Лока, не розглядали нічого, окрім одиної людини та її ідей. Існує спосіб, який дозволяє легко її уникнути. Таким є звернення до комунікації та мови. Здоровий глузд підказує, що речі існують зовні по відношенню до людини. Однак, ми не маємо жодних засобів окрім слів для їх описання. Чи не можна уявити, що місцем цього існування є мова та поле комунікації між людьми? Така гіпотеза знімає проблему дуалізму, адже перехід від знаку до ідеї відбувається за допомогою засобів мови. Також це пояснює наявність сталих розумінь речей і такі прості факти як той, що по всій планеті люди мають однакове розуміння таких слів як "золото", "небо", "сонце", тощо. Заразом, віднаходиться і більш ґрунтовний фундамент для існування речей – вони знаходяться зовні стосовно людини, перебуваючи у загальнолюдському досвіді, який знаходить своє втілення у мові.

Г. В. Ільїна, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
galyna.ilyina@gmail.com

"НЬЮТОНІАНІЗМ ДЛЯ ДАМ": КАРТЕЗІАНСЬКО-НЬЮТОНІАНСЬКИЙ КОНФЛІКТ В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ ПРОСВІТНИЦТВА

Картезіансько-ньютоніанський конфлікт у сфері оптики виходить на авансцену інтелектуальних дискусій у XVIII столітті, коли експериментальна філософія та ньютонівська наукова методологія стають предметом пильної уваги представників Просвітництва. Одним зі зразків інтелектуальної "драми" у сфері оптики стала праця Ф. Альгаротті "Ньютоніанізм для дам" ("Il Newtonianismo per la damme, 1737), яка набула особливої популярності в англійському перекладі, вийшовши під назвою "Філософія сера Ісаака Ньютона, пояснена для використання дамами. В шести діалогах про світло і колір" ("Sir Isaac Newton's Philosophy Explain'd For the Use of the Ladies", 1739). Бестселер свого часу надзвичайно виразно, мальовничо й почас іронічно викладає основні переваги теорії І. Ньютона порівняно з картезіанською та фактично закликає до ньютоніанства.

Представник просвітницького періоду, полімат, відомий літератор і мислитель свого часу, Ф. Альгаротті в протиставленні картезіанства і ньютоніанства вбачає можливість виявити істину наукового і методологічного характеру, а разом із тим і поширити "світло істини" та розуму. Праця Ф. Альгаротті – це шість діалогів, які послідовно викладають пояснення природи світла і кольору, показують основні принципи оптики, а також вказують на недоліки картезіанської системи. У діалогах

наявний справжній драматичний конфлікт: учасники діалогу – маркіза-картезіанка та шевальє, який переконує маркізу в істинності ньютоніанства. Останній послідовно показує, як І. Ньютон "зрубує голови" "картезіанської гідри" на шляху до формування експериментальної філософії [Algarotti F. *Sir Isaac Newton's Philosophy Explain'd for the Use of the Ladies: in Six Dialogues on Light and Colours*. – L. : St John's Gate, 1739. – С. 231.]. Ось як виглядає розв'язка останнього діалогу: "Як, – вигукнула маркіза, – я так зрозуміла, що я повинна вчитися в невіданні?" "Світло ньютоніанізму розсіяло Картезіанські Фантоми, які вводили в оману ваш зір. Тепер ви справжня Ньютоніанка, і це така маленька Перевага для Істини, що ви тепер нею є" [Algarotti F. *Sir Isaac Newton's Philosophy Explain'd fir the Use of the Ladies: in Six Dialoges on Light and Colours*. – L. : St John's Gate, 1739. – Р. 98]. Отже, шевальє рятує прекрасну даму від загроз незнання та від хибного методу.

Витоки вирішення подібних завдань в практичній сфері оптики досить обґрунтоване для свого часу. Візуальне сприйняття стає об'єктом особливого інтересу в добу Модерну – ілюзії зору приводять до питання про його природу. Серед причин і джерел вагомості візуальних досліджень можна визначити й нові розвідки в сфері оптики, які відіграють в філософсько-методологічних конструкціях даного періоду не останню роль. Так, Рене Декарт говорить про світ як про відображення на сітківці ока, і це, очевидно, має безпосередній зв'язок з його недовірою до даних візуального сприйняття, а, відтак, до побудови гіпотетико-дедуктивної методології. Ісаак Ньютон, відомий як послідовний критик картезіанства, заявляє про недовіру до гіпотез, а його оптика переносить увагу з картезіанського взаємозв'язку "око-світ" на проблеми емпірії поза дихотомією тіла і розуму. Картезіансько-ньютонівський конфлікт, який зароджується в сфері оптики, продовжує власний поступ в раціоналізмі та емпіризмі даної доби, здобуваючи методологічного виміру. І проблеми оптики лежать не тільки у сфері *scientia*, але й є сферою постановки філософського питання про можливості розуму, про істину, епістемологічні та методологічні засади філософського мислення.

У час, коли І. Ньютон створював свою теорію, найважливішою фігурою в світі тогочасної натурфілософії й методології був Р. Декарт. У той же час, "*Principia Mathematica*" та "*Opticks*" І. Ньютона заявили про експериментальну філософію та про правила філософування, які протилежні раціоналізму. "*My Design in this Book is not to explain the Properties of Light by Hypotheses, but to propose and prove them by Reason and Experiments*" – "Мій проект у цій книзі – не пояснити властивості світла шляхом гіпотез, але запропонувати і довести їх за допомогою розуму та експериментів" [Newton I. *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*. Based on the fourth edition London 1730. – N. Y. : Dover Publications, Ins. – 1952. – Р. 1.], – цими словами І. Ньютон починає свою "Оптику" (1704). Проблема первинності експерименту мала вагоме значення для розвитку емпіричної філософії та здійснила надзвичайно вагоми вплив на Просвітництво XVIII століття.

Маніфестації ньютоніанства в добу Просвітництва були своєрідною тенденцією: поширенням ньютоніанства займаються Д. Дідро, проблеми оптики розглядає Вольтер в "Elements de la philosophie de Newton" (1738) та Емілі дю Шатле в "Institutions de Physique" (1740). Існували й інтелектуальні спільноти, які визнавали і поширювали ідеї І. Ньютона – наприклад, друзі й гості при дворі Фрідріха II, та інші просвітники, які однаково заперечували як авторитети античних дослідників природи, так і гіпотетико-дедуктивну методологію Р. Декарта. Хоча назва праці італійського просвітника Франческо Альгаротті "Ньютоніанізм для дам" вказує, що робота адресована дамам, проте робота мала ширшу аудиторію й, поряд з іншими працями періоду, перетворила І. Ньютона на інтелектуального героя доби. Ньютоніанство зіграло важливу роль у формування наукового світогляду XVIII ст., ставши повсюдним явищем. Просвітники по обидві сторони Ла-Маншу повторювали слова А. Поупа: "Nature, and nature's laws lay hid in night. God said, Let Newton be! and all was light".

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

НАПЕРЕКІР ЕПІФЕНОМЕНАЛІЗМУ: ПЕРЦЕПТИВНА КОНЦЕПЦІЯ АНРІ БЕРґСОНА

Початок XX ст. був ознаменований піком "берґсонівського культу", так званий "*le Bergson boom*". Одним з найважливіших творів філософа є книга "Матерія та пам'ять", у якій не лише розвивається гносеологічна та антропологічна концепція, але й представлена метафізика Берґсона з його онтологічним вченням. Філософ викладає у цій роботі своєрідну концепцію досвіду, сприйняття, яка пізніше буде покладена в основу створеного ним інтуїтивізму. Саме тут помітно звучить критика інтелекту, чия діяльність орієнтована на досягнення практичних результатів. Розглядаючи зовнішню реальність він приходив до висновку, що в ній немає першопочаткового розділення на конкретні тіла. Він формулює ключову гіпотезу про свідомість, пізнання та реальність, яка знаходить свою конкретизацію у гіпотезі природи людського сприйняття.

Мислитель аналізує поняття чистого сприйняття та пам'яті, спираючись на дані фізіології. За Берґсоном, сприйняття людини орієнтується переважно на практичну дію, оскільки пізнання спрямоване від початку на вибір способів дій з речами, які свідомість виокремлює із навколишнього середовища. Тому він розробляє широку концепцію реальності, розглядаючи не тільки людську свідомість "із середини", але й її відношення із зовнішнім світом, яке здійснюється через тіло людини та через органи відчуттів: "Все відбувається так, ніби в тій сукупності образів, яку я називаю всесвітом, щось дійсно нове могло б виникнути тільки за участю особливого виду образів, зразок яких дає мені моє тіло" [Берґсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн., 1999 – С. 417].

Всі образи можна відносити до свідомості та матерії. Отже, можемо стверджувати, що вони є одними й тими ж, але з умовою, що всі образи мають відмінність в залежності від того, в якій із двох систем вони розглядаються: "Під "образом"...ми розуміємо певний вид суцього, який є дещо більшим, ніж те, що ідеаліст називає уявленням, але одночасно є меншим ніж те, що реаліст називає річчю,- вид суцього, який розташований на півшляху між "річчю" та уявленням" [Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн., 1999 – С. 425]. Тобто, маючи на увазі якийсь матеріальний світ, ми вже сприймаємо за даність якусь сукупність образів, між якими здійснюються динамічні взаємодії. Ці динамічні взаємодії є чистим сприйняттям. Таке сприйняття є абсолютно безпосереднім та вихідним. Його можна уявити у вигляді силових ліній, які проходять через всі центри сил істоти. " J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps" [Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. (1939). Première édition : 1939. Paris: Les Presses universitaires de France, 1965, 72e édition – P. 13].

На думку Бергсона, мозок людини теж є певним образом, проте з нього не можна вивести образ універсаму. Виникає питання: звідки в людині виникає образ всесвіту? Бергсон відповідає, що беззаперечно наявність образу всесвіту в людині можна визнати, лише при умові, що всі уявлення обумовлені не мозком, і що тіло не в змозі породжувати уявлення: "Переді мною зовнішні образи, потім моє тіло, потім, нарешті, зміни, які вносяться моїм тілом в оточуючі образи. Я бачу як зовнішні образи впливають на образ, який я називаю своїм тілом: вони передають йому рух. Я бачу також як це тіло впливає на зовнішні образи: воно повертає їм рух. Отже, у цілому матеріального світу тіло моє є образ" [Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн., 1999 – С.419]. Виходить, що роль мозку полягає не в тому, щоб створювати уявлення, а в тому, щоб визначати, розподіляти та розрізняти їх, перетворюючи отримані подразнення в дії. Отже, *сприйняття* – це певні динамічні відношення, які поєднують центри реальної дії з оточуючими предметами. Роль його полягає не у пізнанні предметів, а у виділенні частин матерії на які можна впливати.

Якщо мозок та нервова система в цілому – це лише апарат, який не породжує уявлень, то при будь-якому їх розвитку, при будь-якому ускладненні системи реакцій живої істоти нічого по суті змінитися не може. Саме тому є необхідним введення інших припущень. Якщо свідомість не пов'язана з мозком, то звідки вона з'являється? Бергсон відповідає наступним чином: "Будь-яка спроба дедукувати свідомість була б вчинком занадто самонадійним, але в даному випадку в цьому немає необхідності" [Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн., 1999 – С.433]. Тоді виходить, що ми спираємось на наявність свідомості як на якусь даність. Це підтверджується першою бергсонівською гіпотезою: якщо є даним матеріальний світ, то так само дана і сукупність образів. Він не дедукує свідомість, а фактично розглядає питання про те, які умови необхідні для того, щоб сприйняття набуло свідомий характер.

Сприймати всі впливи з усіх точок усіх тіл означало б опуститися до рівня матеріального предмету. Сприймати свідомо – означає обирати, і роль свідомості й полягає в цьому практичному розрізненні. А вибір людиною будь-якої реакції залежить від її попередніх досвідів. Чисте сприйняття першопочатково є безликим, тому саме пам'ять, після тіла, надає сприйняттю суб'єктивний характер.

Як виявилось, деякі висновки Берґсона випередили свій час. Вони можуть бути об'єктивно оцінені лише зараз, у світлі пізніх філософських уявлень про свідомість. Сучасні філософсько-психологічні дослідження розвивають ідею "функціональних органів" індивіда, тобто здатностей, які формуються під впливом діяльності. У цьому ракурсі по-новому висвітлюється ідея Берґсона про те, що мозок не створює уявлень, саме тому стає очевидним його спроба розглянути свідомість, наперекір епіфеноменалізму, як особливу реальність зі своїми специфічними характеристиками, а також значення проведеного ним аналізу вкоріненості свідомості у світі за рахунок первинних "тілесних" способів діяльності, рухової активності, яка дає свідомості орієнтацію.

Ю. В. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл., ЖНАЕУ, Житомир
closophia@mail.ru

ОПОЗИЦІЯ "РОСІЯ – ЗАХІД" В РОСІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ XIX СТОЛІТТЯ

Звернення до національних витоків соціокультурної традиції характерне у XIX – XX ст. не лише для західноєвропейської філософії, воно стало засадничим і для російської філософської традиції означеного періоду. Співвідношення між традицією і новацією, традицією і революцією, Заходом і Сходом стало предметом дослідження таких російських філософських напрямків, як західництво, слов'янофільство, євразійство і неоевразійство. Такий інтерес до осмислення функціонування традиції у сфері культури зумовлений орієнтацією російської філософії, зокрема неакадемічної, на розкриття теми Росії як предмету практично всіх типів філософського дискурсу. Мається на увазі дослідження проблеми історичної, релігійної, культурної, соціальної, метафізичної, екзистенційної ідентичності російського народу. З огляду на це, визначається й центральна опозиція у російській філософії: Росія – Європа.

Російська філософія привнесла у процес осмислення традиції цілком новий ідеологічний підтекст. Попри засвоєння західного протиставлення традиційного інноваційному, в російській філософії формується модель осмислення традиції через протиставлення "ми і вони", "Росія – Захід". При цьому історичні традиції Росії й Заходу розглядаються як антагоністичні цінності. Це пояснюється тим, що російські мислителі і на початку становлення російської філософії, і в період її зрілості відзначали не лише визначний досвід західноєвропейської культури, а й суперечливі сторони її розвитку. Особливо яскраво це протиставлення просте-

жується у російській філософії XIX ст., представники якої чітко розмежовували минуле і теперішнє, що засвідчує часове сприйняття традиції. Натомість осмислення протистояння Росія-Захід зробило можливим просторове розмежування феномену традиції. Водночас російська філософія, використовуючи досвід європейської, увібрала в себе і раціоналістичне осмислення традиції, і її консервативне возвеличення. Російські мислителі ставили завдання, використовуючи національні традиції, уникнути негативних результатів суперечливого досвіду буржуазного прогресу, цілком від нього не відмовляючись. Цікавим є й те, що російські традиціоналісти ставили завдання пройти шлях необхідних перетворень, не протиставляючи традицію і новацію, а поєднуючи їх.

Поряд з цим російська парадигма осмислення феномену традиції містить й деякі суперечливі положення. Зокрема, у ній протистояння Росії й Заходу часто репрезентувалось як універсальне явище, як онтологічне протистояння двох світів: минулого і майбутнього, благодаті і закону, Христа й Антихриста. Для російських мислителів властиве й звернення до утопічного міфу про ренесансний розквіт російської культури. В такій інтерпретації теперішнє оцінюється через призму протистояння з минулим. З огляду на це, навіть відродження національної своєрідності російської культури завжди розглядається у парадигмі протистояння "осяяної духовності" російської ідеї із "загниваючим, бездуховним" Заходом.

Так один з провідних слов'янофілів О. Хомяков розглядав Захід як і "країну святих чудес". Натомість інший слов'янофіл К. Аксаков називав його "ворогом, який півтора століття прагне втягнути Росію на шлях загибелі". До нашого часу в російській самосвідомості панує подвійний підхід, з однієї сторони Захід – це ворожі вони, інші, чужі, їх світ – сфера розпаду, криз, руйнування, дегенерації, занепаду, світ егоїстичного індивідуалізму, бездуховності, розбещеності, світ насилля, хаосу, з іншої сторони – Захід нас розуміє, відкликається, рятує, показує правильний шлях, захищає духовні цінності, культуру, традиції. Це світ права, закону, суверенітету й порядку. Фактично, яки свого часу не відбулося зіткнення Росії з європейськими цінностями, то й не було б виникнення російського традиціоналізму в межах дискусії між західниками й слов'янофілами. Потреба в російській національній ідеї виникає якраз в результаті її входження у світ європейської культури і цивілізації.

Особливістю російської філософії є й те, що традиція розглядалася у ній не лише як фундамент стабільності суспільства, а й як засіб вирішення соціальних проблем. Власне у такому контексті відбувалося осмислення сутності традиції у межах дискусії двох магістральних напрямків російської суспільної думки XIX століття – західництва і слов'янофільства. Якщо слов'янофіли обстоювали ідею самоцінності російської традиції і саме в ній вбачали основу розвитку Росії, то західники, звертаючись до історичного досвіду Європи, вбачали необхідність у поєднанні російських традицій з західними.

ДЕЯТЕЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ "Я" КАК ПЕРВОПРИЧИНА ОБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Й. Г. ФИХТЕ

Фихте начинает своё учение с рассмотрения деятельного субъекта, который понимается как источник внешнего мира и содержит в себе всё, что может быть мыслимо. Это подразумевает, что наш "дух", наша личность является причиной существования внешнего мира и определяет, как именно этот мир должен существовать. Очень сложно постигнуть это обыденным рассудком, ведь большая часть человечества привыкла считать объективную реальность, внешний мир данностью, существующей вне нашего мышления и без нашего влияния. Однако Фихте предлагает другой взгляд на эту проблему, а именно: сознание человека первично, из него проистекает бытие. Т.е. наша внутренняя духовная сущность определяет наше физическое существование в мире и сам мир. Если мы посмотрим на эту проблему глубже и применим её к повседневности, то осознаем (или же не осознаем, если мы привержены материализму) что все объективные материальные предметы окружающего мира, обстоятельства, люди – это все порождения нашего "Я". Как мы почувствуем себя в этом мире, если поверим Фихте? Мы осознаем себя создателями, почувствуем всю тяжесть ответственности за все происходящее в мире, ведь это всё – наше создание, и, получается, в наших силах все исправить.

"Я" – это творческое начало, т.к. оно творит мир вокруг себя, но делает это не механически, а творчески, индивидуально, не по какому-то заданному образцу, а из себя, из своей сущности.

Каким образом сознание творит мир – осознанно или бессознательно? Я считаю, что этот процесс может быть как сознательным, так и бессознательным. Изначально он бессознателен, однако по мере духовного развития "Я" ситуация меняется: чем более высокого уровня оно достигло, чем больше осознало свою способность творить мир, тем значительнее и весомее его роль в формировании действительности. Т.е. мы, наше сознание, наше "Я" в любом случае создаём реальность, сознаём мы это или нет.

Человек – это активный участник создания объективной реальности, понимая это, он может приводить её в соответствие с собственными желаниями, стремлениями, мечтами. "Таким образом, то, что я называю Я, есть не что иное, как только известная модификация сознания, которая называется Я именно потому, что она есть непосредственное сознание, возвращающееся в себя и не направленное вовне". [Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990., с.19]

Весь окружающий мир – это порождение меня самого. Человек не просто преобразовывает то, что ему дано изначально, нет – он силой своего духа из себя создаёт, порождает действительность. Возникает

вопрос, как он из себя может породить то, чего нет в нем самом. Например, физические и химические реакции, электричество и другие процессы, не имеющие аналогов в человеке. Мне кажется, здесь главное в общности сути, а не в разнообразии проявлений. И то, и то есть движение, движение – это жизнь, а жизнь – это духовность. Следовательно, хоть явления внешнего мира природы и внутреннего мира человека не всегда имеют внешнее подобие, их внутренняя причинность показывает их единство. Т.о., "Я" творит мир в соответствии со своим внутренним состоянием, внешние же проявления сотворённого могут принимать различный вид, но внутренне он соответствует "Я". "Нигде нет ничего постоянного, ни вне меня, ни во мне, есть только непрерывная смена. Я нигде не знаю никакого бытия, не знаю даже своего собственного. Нет никакого бытия. Я сам вообще не знаю и не существую. Есть образы: это единственное, что существует... Я сам один из этих образов..." [Фихте. Научение в его общих чертах. Соч.: в 2 т. – т.2. – Спб, 1993, с.90].

Как только человек начинает действовать, возникает "Я" и "не-Я". Под "Я" понимается непосредственно то, что находится в границах моей деятельности, то, с чем я взаимодействую, что непосредственно воспринимаю. Под "не-Я" понимается то, что находится за пределами моей деятельности, то, с чем я не соприкасаюсь непосредственно, то что "вне меня". Таким образом, "Я" – это моя повседневная реальность, всё то, что окружает меня. А "не-Я" – то, что не относится к моей актуальной жизнедеятельности. Человек сам выбирает свою реальность, сам определяет тот мир, в котором он хочет жить и деятельность, которой хочет заниматься. Т.е. он сам определяет границы собственного "Я". При желании эти границы можно расширить: познавая новое, открывая для себя другие виды деятельности, мы претворяем "не-Я" в "Я", расширяя его. У меня сложилось представление, что активное "Я" – это шар вокруг человека, всё, к чему прикасается этот шар, вовлекается в него, а то, с чем этот шар не взаимодействует – это "не-Я". Стремление к расширению своего "Я", и, как следствие уменьшению, поглощению "не-Я" – характерная особенность "Я". И чем больше "Я" побеждает "не-Я", тем больше оно крепнет, приобретает силу. Но как же другие люди – могут ли они составлять наше "Я"? Или они всегда будут для нас чуждым "не-Я"? В отношении природы и внешнего неодушевленного мира в целом определённо ясно, что наше "Я" способно поглощать и преобразовывать их в силу их пассивности. Но ведь другие "Я" – это тоже активные начала, можем ли мы их включать в сферу своего "Я"? Я считаю, что глубокие межличностные отношения предполагают взаимопроникновение индивидуальных "Я", следовательно, мы способны частично преобразовывать "Я" других людей из "не-Я" в "Я". Пределом или же идеалом расширения "Я" является окончательное вытеснение не-Я, его растворение в "Я". В результате этого должно было бы получиться такое Я, которое не нуждалось бы в не-Я для самосознания, являлось бы бесконечным и не расколотым на сознательную и бессознательную деятельность – его Фихте называет "абсолютным Я".

Может показаться, что "Я" и "не-Я" – это разные полюса, чуждые друг другу, но тем не менее взаимодействующие между собой. Однако их подлинный смысл в их единстве, в том, что и наши индивидуальные "Я" и внешний мир "не-Я" имеют один источник, оба они – это проявления одного Абсолютного "Я".

*Я. І. Купчик, канд. істор. наук, КНУТШ, Київ
yana_kupchik@mail.ua*

НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ПРОЕКТ У "НОВІЙ АТЛАНТИДІ" Ф. БЕКОНА

Філософська концепція Ф. Бекона надає нові настанови та уявлення про роль та призначення наукового пізнання. В умовах науково-технічної революції Ф. Бекон пропонує абсолютно нове у порівнянні з античністю та середньовіччям розуміння науки. Справжню її мету він вбачає в тому, щоб приносити користь людині, збагачувати її життя новими винаходами. Лише завдяки науці людина може оволодіти силами природи. Адже, Бекон мріяв не стільки про науковий прогрес, скільки про можливість науково-технічними засобами творити природу на зразок Бога. Не даремно він поділяє "практичну" частину науки про природу на механіку та магію, де магія не чаклунство, а досягнення дива науково-технічним шляхом.

Показовою в цьому питанні є праця Ф. Бекона "Нова Атлантида", яка побачила світ вже після його смерті у 1627 р. Саме тут автор показує можливості, які відкриває науково-технічний прогрес перед людиною. Свою успішну та квітучу країну Бекон розміщує на прихованому від сторонніх очей острові Бенсалем. На постамент успішного розвитку суспільства він піднімає науку, а головним її центром – своєрідну академію наук Дім Соломона. Метою Дому Соломона, зі слів одного з його членів, було "... пізнання причин і прихованих сил усіх речей; і розширення влади людини над природою, доки все не стане для неї можливим" [Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х т. – М.: Мысль, 1978 – Т.2. – С. 509]. Бекон наполягає на тому, що знання та наука – це не кінцева мета. Кінцева мета – це принесення користі людям від отриманих знань. Тобто, при "науковому товаристві" існує виробництво, для невідкладного втілення наукових результатів у життя.

Кількість членів Дому Соломона складає 36 осіб. Їх роботу налагоджено за зразком мануфактури, з ретельним розподілом праці, що відповідало організації виробництва в тогочасній Англії. Дванадцять членів займалися збором наукової інформації в чужих країнах "... звідусіль привозять нам книги, матеріали та опису дослідів". Решта працює в академії, обробляючи інформацію та проводячи експерименти, а визнавшись із найголовнішими, використовує в подальших більш головних дослідженнях. Діяльність Дому Соломона носить закритий характер – "... на наших нарадах ми вирішуємо, які з ваших винаходів й відкриттів повинні бути оприлюднені, а які ні" [Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон

Ф. Сочинения: в 2-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 516-517]. Тобто, Дім Соломона нагадує сучасні органи керівництва держави: це і кабінет міністрів, і академія наук, і центральне розвідувальне управління.

Соціальний статус членів Дому Соломона цілком відповідав пануючій ролі цієї організації в суспільстві. Про це яскраво свідчить опис зустрічі одного з дванадцяти "академіків", який прибув з відрядження: "Його везли в розкішному візку без коліс, на зразок ноше з двома кіньми з кожного боку, в розкішно розшитій збруї синього оксамиту [...] За візком вслід йшли головні посадові особи міста і старшини міських цехів. Прибулий сидів один на розкішних подушках, критих синім плюшем..." [Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 507-508].

Важливу роль Ф. Бекон відводить проблемі підготовки нових кадрів. За для підтримання наукових традицій Дім Соломона постійно поповнювався новими учнями. Академія ретельно піклувалася про своїх винахідників – щоразу їх винаходи та цінні вдосконалення заохочувались щедрими дарами.

Ф. Бекон, маючи достатньо політичного та юридичного досвіду, приходить до переконання про необхідність не просто консенсусу між наукою та владою, а злагодженої взаємодії між ними. Саме тому Дім Соломона, як центр розвитку науки, займає виняткове місце в державі. Його поради та розпорядження приймають з глибокою повагою та є обов'язковими для виконання.

Френсіс Бекон описує безліч фантастичних технічних нововведень, винайдених на острові Бенсалем. Частина з них згодом дійсно була втілена в життя (мікрофон, телефон, мікроскоп, літак, слухові апарати, тощо), інші так і залишилися в області фантазії, але поки що (вічний двигун, прилад для отримання думок). Бенсалевиці, озброєні розумом, науками та технікою, видобувають руду для виготовлення металів з наперед заданими властивостями, застосовують складні механізми для виробництва енергії, використовують силу вітру, водоспадів, сонячну енергію, конструюють підводні човни та літальні апарати, користуються різноманітними добривами у сільському господарстві, вирощують нові сорти рослин і нові види тварин. Вони піклуються про здоров'я, виховання, моральність громадян, стежать за дотриманням законів. Все це свідчать про непереборну віру Бекона в силу людського розуму, а також про геніальну інтуїцію філософа. Саме він мріяв про те, що певного виду промені зможуть проникнути в непроникаюче середовище, що літаки будуть рухатися зі швидкістю звуку тощо. Таким чином, Бекон пророкує панування людини над природою не тільки в XVI-XIX ст., але й в XX-XXI ст. та ще в багатьох наступних століттях людської цивілізації.

Варто відзначити, що праця Ф. Бекона "Нова Атлантида" не завершена. Зовсім не розроблено соціальну сторону утопії. Нам лишається тільки здогадуватись, чи мав на справді на меті Бекон досліджувати соціальний устрій його утопічної держави, чи головним завданням було поставити науку на виняткове місце в суспільстві? Одне ми з упевненіс-

тю можемо сказати, що утопія Ф. Бекона майже стала реальністю: наука є найважливішою основою усіх розвинених країн світу і надзвичайними темпами просувається вперед.

В. В. Курбала, магістр, НаУКМА, Київ
ya.valentincka@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ТІЛЕСНОСТІ В МЕТАФІЗИЦІ XVII СТ.: ДЕКАРТ, СПІНОЗА, ЛЯЙБНІЦ

В наш час епоха Нового часу викликає чи не найбільше зацікавлення дослідників, адже саме тоді були закладені підвалини західної цивілізації, яка сама стала плодом новочасних ідей. Незважаючи на небувалий розквіт науки, засадничою парадигмою інтелектуального життя XVII ст. залишалася метафізика. Саме метафізичні ідеї справили вирішальний вплив на формування розуміння нового типу людини, який ще й досі залишається панівним. Головну роль в цьому процесі відіграла метафізична відмова від тіла, саме відмежовуючи тілесність від розуму, втрачаючи своє тіло, виникає новочасна людина. Тому дослідження ставлення визначальних фігур новочасної метафізики до проблеми тілесності є надзвичайно важливим для розуміння концепту людини, характерного для західноєвропейської традиції.

Засновником психофізичної проблеми, як її розуміють ще й у межах сучасної філософії, справедливо вважається французький філософ Р. Декарт. Саме він кардинально відокремив тілесну, матеріальну субстанцію, єдиним атрибутом якої є протяжність, від розумної, нематеріальної, атрибутом якої є мислення [Декарт Р. Метафізичні розмисли / Рене Декарт. – К.: Юніверс, 2000. – С.62]. При цьому Декарт стверджував, що сутність людини складає мислення, саме воно може переконати нас у власному існуванні, тоді як тілесність людини є чимось непевним, в чому ми постійно сумніваємося. Наявність у нас розуму не викликає жодних сумнівів, тоді як для доведення існування нашого тіла немає жодних об'єктивних критеріїв. Таким чином, метафізика французького філософа є цілковито дуалістичною: душа й тіло є двома незалежними субстанціями, які в своєму існуванні абсолютно не потребують одна одної. Хоча загалом питання про те, чому душа все ж таки поєднується з тілом і яким чином відбувається цей зв'язок, у Декарта не знаходить належного розв'язання, проте філософ досить ґрунтовно досліджує проблему впливу тілесності на мислячу душу. Основними властивостями мислячої душі є сприйняття розуму, розуміння та дія волі [Декарт Р. Первоначала філософії / Декарт Р.// Собр. сочинений: в 2 т. / Р. Декарт. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.327]. В обох випадках тілесність перешкоджає мисленню: по-перше, чуттєве пізнання є дуже сумнівним, органи чуття часто вводять нас в оману, тим самим заважаючи ясному пізнанню речей за допомогою мислення; по-друге, тілесність є джерелом багатьох пристрастей (любов, ненависть, бажання), які обмежують

волю людини, спонукають душу бажати того, до чого прагне тіло [Декарт Р. Страсти души / Декарт Р. // Собр. сочинений: в 2 т. / Р. Декарт. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С.499]. Що стосується загалом розуміння Декартом тіла, то воно для нього є машиною, автоматом, який цілковито підпорядкований природній необхідності й діяльність якого обумовлена розташуванням органів.

Ще одним мислителем Нового часу, який приділяв значну увагу проблемі тілесності є Б. Спіноза. Незважаючи на те, що сам філософ вважав себе послідовником Декарта та розробляв його ідеї, саме в питанні десоматизації людини, вилучення тілесності із її сутності Спінозу можна вважати теоретичним опонентом як французького філософа, так і модерної метафізики загалом [Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Ольга Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – С.39]. Основний концепт філософії Спінози – субстанція – може мати декілька атрибутів, проте серед них мислення та протяжність є засадничими для буття. Проте, на відміну від Декарта, нідерландський філософ переконаний, що ці два атрибути є абсолютно рівноправними та рівнозначними способами вираження людської сутності, яка в одному випадку виступає як мислення, а в іншому – як протяжність [Спиноза Б. Этика / Б.Спиноза // Собр. сочинений: в 2-х томах / Б. Спиноза. – Т.І. – М.: Госсударственное издательство политической литературы, 1957. – С.458]. Таким чином, на місце Декартівського дуалізму стає психофізичний паралелізм Спінози. Душа не може існувати без тіла, так само як і тіло не може існувати без душі, вони потребують один одного. З цього Спіноза робить висновок, що для пізнання недостатньо одного розуму, навпаки, розуміння залежить від того, наскільки дії тіла сприяють йому. Крім цього, важливого значення набуває чуттєве пізнання за допомогою тілесних органів, оскільки воно наближає людину до Бога [Спиноза Б. Этика / Б.Спиноза // Собр. сочинений: в 2-х томах / Б. Спиноза. – Т.І. – М.: Госсударственное издательство политической литературы, 1957. – С.606].

Оригінальне трактування проблеми тілесності представлено також у філософії Г. Ляйбніца. Він погоджується з Декартом, що всі речі є субстанціальними, проте субстанції у Ляйбніца є не духами і не тілами, а силами. Цим самим німецький філософ відкидає протиставлення між мислячою та протяжною субстанцією, оскільки сила постає як нематеріальна, яка уподібнюється до духа, але при цьому вона тісно пов'язана з тілом, адже є його активним принципом, який уможливорює форму і рух [Фишер К. История новой философии / Куно Фишер. – Т.3.- М.: Директ-медиа Пабблишинг, 2008. – С.357]. Принциповим положенням для Ляйбніца, яке контрастує із модерною думкою, є нерозривний зв'язок душі та тіла. Згідно з його монадологією кожна монада, в тому числі й людина, є простою неподільною сутністю, а тому неможливо уявити, щоб душа та тіло могли розглядатися як відокремлені незалежні сутності. Таким чином, тіло становить механічну, а душа – живу сутність, кожне тіло є живою машиною. Машина – тому що в ньому є механічні сили, жива – тому що в ньому наявні також твірні цілеспрямовані сили [Garber

D.Leibniz / Daniel Garber // Jolley N. The Cambridge Companion to Leibniz. – Cambridge University Press, 1994. – P. 273].

Таким чином, можна зробити висновок, що проблема тілесності займала важливе місце в новочасній метафізиці, а шляхи її розв'язання таким постатями як Р. Декарт, Б. Спіноза та Г. Ляйбніц стали впливовими як для їхніх сучасників, так і для наступних поколінь філософів і ще й досі залишаються предметом для дискусій у сучасному філософському дискурсі.

***М.В. Курусь, студ., НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ
pechenushca@i.ua***

МІСЦЕ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕТЕРМІНОВАНOSTІ В СТРУКТУРІ ВЧЕННЯ ПРО АФЕКТИ Д. ЮМА

Одним з ключових понять в філософській системі Д. Юма є поняття "враження", оскільки і людська природа і структура людського досвіду і вчення про причинність так чи інакше дотичні даній проблемі. Враження (impression) є тією безпосередністю, яка забезпечує заснування нової науки про людську природу і розгортання всієї філософської системи Д. Юма.

Сприйняття розуму поділяються на два види: менш сильні та живі – думки та ідеї і дійсно "живі" та "активні" сприйняття, які Д. Юм характеризує як враження. Враження – це те сприйняття, що виникає, коли людина відчуває (переживає) афект чи емоцію або отримує образи зовнішніх об'єктів, які людині надходять з її органів відчуття. Враження – це "початковий" матеріал, який потім промислюється людиною. Враження "живі" та "сильні" в силу того, що вони з'являються в моменти "активності" людини, тоді коли вона слухає музику, дивиться фільм, переживає відчуття ненависті, бажає чогось та ін. Враження – це не лише дані органів відчуття, але й емоційні стани та переживання людини. Враження формують два типи відчуттів. "Зовнішні враження" – це первинні відчуття, їх джерелом є зовнішні чуття та внутрішні враження, як духовні якості, на які вказують емоції, бажання, акти волі та переживання.

Чуттєві враження перевершують сприйняття розумом. Причина таких вражень незбагненна для людського розуму: ніколи достеменно не вдається встановити – чи то враження походять безпосередньо від об'єкта і є породженням творчими зусиллями, інтелектуальною силою здатності до мислення людини; чи враження є "зверх-зумовленістю".

У своєму основному творі "Трактат про людську природу" Д. Юм провів межу між чуттєвими враженнями та ідеями: чуттєві враження складають основу будь-якого пізнання, причому заявляють вони про себе з такою живою силою, що виявляються просто єдиними у своєму роді. За допомогою почуттів можна випробувати враження синього кольору, на підставі ж цього враження можна отримати ідею цього кольору, за допомогою якої потім його можна буде викликати в пам'яті.

Якщо виходити з юмівського уявлення про емоції та афекти. То, в першу чергу слід зауважити, що цікавість складає той факт, що виходя-

чи з даної системи, індивідуальні емоції виявляються сумісними з загальними відношеннями і оціночними визначеннями окремих вчинків, з наступним зведенням в систему оцінок, однотипного поведінкового характеру. З даного твердження, можна вивести ту обставину, що афекти, які переживають різні люди можуть бути варіативними, але той факт, що одні й ті ж афекти переживають різні люди, засвідчує загальність витоків афективної складової людини. Інстанція розуму людини сприяє вибудовуванню ланцюга причин, які викликають той чи інший афект, за тих чи інших обставин. В свою чергу, даний факт підводить до висновку про зовнішню детермінованість (обумовленість обставинами) афекту. "Коли я помічаю дію афекту в голосі чи жестах іншої людини, мій дух одномоментно переходить від цих дій до їх причин і утворює живу ідею вказаного афекту, що в той же час перетворюється в сам афект" [Юм Д. Об аффектах / Д. Юм // Трактат о человеческой природе. – Мн.: ООО "Попурри", 1998. – 720 с. (С. 612–613)]. В свою чергу емоції є "збудником" та "пусковим механізмом" раціонально-рефлексивних дій. Емоції є мотивом певної моральної (якщо вона так оцінюється самою людиною) поведінки, в міру того, яким буде "моральна" самооцінка та "моральні" уявлення самої людини. Емоції, в своєму засновку на пряму пов'язані зі звичкою та соціальною детермінованістю. Кожна людина формує власну "емоційну звичку" під тиском розрізнення корисність/шкідливість для суспільства, а в той же час симпатію схваленням/осудом. Якщо в "спільноті" де живе канібал поїдання іншої людини схвалюється, то звісно це буде нормою, коли подібні дії будуть викликати "схвалення", симпатизувати іншим членам спільноти, ці дії можуть не викликати жодних емоцій, бо це є звичною справою.

В даній роботі, ми більше увагу, хочемо приділити "егоїстичному афекту", оскільки він більш точно дає змогу висвітлити проблемний аспект заданої теми. "... егоїстичний афект, не може стримуватися жодним іншим афектом, окрім самого себе, але лише за умови зміни свого вектору спрямування; зміни ж з необхідністю постають за умови найменших розмислів. Адже очевидно, що даний афект набагато краще задовольняється, якщо його стримувати, ніж, якщо давати йому волю, і що, зберігаючи спільноту, ми в більшій мірі забезпечуємо собі набуття власності, ніж тоді, коли перебуваємо в самотності та безпорадності, які з необхідністю сліднують за насиллям та всезагальною розгнужданістю". [Юм Д. Об аффектах / Д. Юм // Трактат о человеческой природе. – Мн. : ООО "Попурри", 1998. – 720 с. (С. 615)]. Розуму людини не властиво породжувати афекти, але він здатен спрямовувати їх в правильне русло, він стимулює до вивірених вчинків. Розум виступає тією інстанцією, що детермінує і водночас впорядковує "незручні" для суспільного існування поведінкові стани. Таким чином, можна сказати, що афекти людини, детерміновані її розумовою діяльністю, яка власний рівень визначає "середовищем". Окрім розуму людини, стримуючим фактором афектів виступають також емоційно забарвлені стани людини, так звані "симпатії" та "антипатії", що в свою чергу теж детерміновані соціальніс-

тю. Важко не погодитися з тим, що не кожній людині властиво замислюватися над суспільними інтересами та розмірковувати над своїми діями в його інтересах, тобто стримувати ті чи інші афекти. Однак кожна людина помічає дії інших – справедливості/несправедливості як приклад. Людина симпатизує справедливості і виказує відразу до несправедливості. Таким чином, як зауважує Д. Юм, людині властиво екстраполювати вчинки інших щодо своїх власних. Таким чином, стримуючи той чи інший афект, людина мотивує себе "справедливістю" стосовно іншого. Звісно, це може бути не універсальною формулою/схемою, що працює безапеляційно в кожному окремому випадку, однак суспільна детермінованість виступає стримуючим фактором афективних станів та дій які можуть з них слідувати. Навіть, якщо той чи інший афект знайшов вихід в конкретному випадку, то це ще не (обов'язково) повинно засвідчувати системність, оскільки людина наділена розумом, який може не допустити "наступного разу".

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

ЧИМ Є EGO ДЕКАРТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ: EGO COGITAN/EGO EXISTANS

Уважний читач творів Рене Декарта відзначив для себе, що з'ява у часі текстів французького філософа, головним чином, тих, що розкривають положення його метафізики, характеризується усталеним переліком звичних сюжетів щодо гіперболічного сумніву, значливості ролі Бога, вічних істин та ідей, народжених з его, розрізнення тілесної природи та розумної природи, нарешті самого его. Уважний та прискіпливий читач, рухаючи свій хвацький погляд від змістів "Дискурсії про метод..." (1637), через "Медитації про першу філософію..." (1641) до "Принципів філософії..." (1644) надібує яскраву незбіжність фігур першої у часі певності, безсумнівної очевидності та одного з головних принципів декартової філософії – его. Йдеться про такі фігури его як "Je pense, donc je suis" ("Я мислю, отож я є"), "Ego sum, ego existo" ("Я є, я існую") та вже знайому фігуру "Cogito ergo sum" ("Я мислю, отож я є") відповідно. Чи має ця хода образів его значущість для збагнення ресурсів філософії Декарта? Дозволимо собі припустити, що має.

В четвертій частині "Дискурсії про метод..." ми знаходимо дещо спрощену схему виявлення его: намір розкрити фундамент філософування, сумнів щодо всіх ідей, уміщених в умі, аргумент сну і виявлення першої певності: "Але одразу згодом, як я звернув увагу, що під час мого воління мислити, що все було хибним, обов'язково необхідно було, аби я, хто це мислив, був якою-небудь річчю. І відзначаючи, що ця істина, *я мислю, отож я є*, була в такій мірі твердою та гарантованою (*assurée*), що всі найбільш безглузді припущення скептиків не були спроможні її розхитати – я судив, що без вагань міг її прийняти за пер-

ший принцип філософії, яку шукав" [АТ VI, 32: 15-23]. Ми бачимо, що аби мислити – необхідно бути, однак протилежне не є необхідним. Разом з тим, его і мислить, і є, чому воно поняттєво мусить бути початково тим, що мислить, а не тим, що є? Зрозуміла річ, що буття не імплікує мислення, та постулювання твердості та гарантованості істини *я мислю, отож я є*, вимагає розкриття підстав, чому щоб бути его потрібно саме мислити, а не сумніватися, до прикладу, і в чому це мислення полягає? Буття его, яке засумнівалося не обґрунтовує себе як мислення, а, оминаючи цей крок, субстанціалізує себе: "Я дізнався звідси, що я був субстанцією, вся сутність чи природа якої є лише мислити і що аби бути вона не потребує жодного місця і не залежить від якої-небудь матеріальної речі. Так що це я, тобто душа, через яку я є тим, що я є, цілком відмінна від тіла і її набагато простіше пізнати, ніж тіло і попри те, що воно може нічим не бути, душа не припинила б бути тим, чим вона є" [АТ VI, 33: 4-7]. Надалі ця субстанціалізація лише виявляє риси самодостатності. В "Дискурсії..." оприявнюються сюжети про безкінечність досконалостей Бога – його істинність, незмінність, могутність та ін., які утверджують буття світу таким, який він є – так звана теорія тривалого творення (збереження речі та її творення відрізняються лише в поняттєвій площині), про розокремлення істинного від хибного, про істинність збагненого ясно та чітко, про безсумнівну певність геометричних істин – так звана теорія створення вічних істин, визначення душі, яка є природою чи сутністю его, як раційної душі (*l'âme raisonnable*), розкриття змісту рації душі: "<...>що я говорю про нашу рацію і нічого про нашу уяву чи наші чуття" [АТ VI, 39: 29-31].; і звісно ж пасаж, в якому йде мова про те, як відрізнити его як складену природи від тварини-машини: "Вивчаючи дії, які могли бути в цьому тілі, я віднаходив всі ті, що можуть бути в нас без того, щоб ми ними мислили і які душа, тобто та відмінна від тіла частина, про яку говорилося, що природа її в тому, щоб мислити, туди вносить; які є цілком однакові з тими, в яких тварини без рації нам подібні, але без того аби я міг знайти в них яку-небудь з тих, які нам належать, оскільки ми – люди" [АТ VI, 46: 15-23]. Наважимося на попередній висновок, що образ его в "Дискурсії..." стосується деякої обчислювальної функції, нехай і гарантованої Богом, нехай і недосконалої через складеність, але такої, що здатна до науки, якщо зобов'язується слідувати методові. Припустимо, що образ "*Je pense, donc je suis*" з "Дискурсії..." стосується деякого механістськи-орієнтованого его, попередника Ньютонівського "відстороненого читача книги природи", его, якому можна увідповідальнити інструменталістське ставлення до природи.

"Медитації про першу філософію..." дають відповіді на означені питання щодо змісту "Дискурсії...". Друга медитація Декарта пропонує іншу фігуру его – "Его *sum, ego existo*". Тут діє знайома схема, підсилена новими аргументами: гіперболічний сумнів – запитування чи існує взагалі світ, введення гіпотези "могутнього, злостивого ошуканця", і лише як подолання цієї гіпотези – засвідчення его самого себе. Це засвідчення стосується певності, що в світі все ж таки є дещо – не знати

що: воно сумнівається, воно ж не знає нічого певного, окрім того, що воно є. Перед нами постає моє еґо, яке не знає, ким воно є, яке силується знайти в цьому світі принаймні щось серед того, перебуває під сумнівом. Еґо перебирає всі відомі засоби пізнання, якими воно послуговувалось доти, доки рішенням волі не визначило як сумнівне все те, що наповнювало ум раніше: рацію, здатність розуміти, виображувати, відчувати і виявляє, що всі вони не можуть бути відділені від нього: "Я є річ, що мислить, себто сумнівається, стверджує, заперечує, мало, що розуміє, багато чого не відає, воліє, не воліє, а також виображує та відчуває" ["Медитації" Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень... Пер. з фр. і лат. – К.: Дух і Літера, 2014. – с. 176]. А в перекладі французькою мовою ще додається такі два способи мислити як "<...>любить, ненавидить<...>". Цілковита відмінність від раційної душі, яка не має стосунку до уяви чи чуттів – природи відчуженого еґо з "Дискурсії...", здатного опанувати природу. Ми бачимо, що річ, яка мислить робить це в різний спосіб – способи мислити є поєднаними і здійснюють впливи одне на одне. Аналіз грудки воску витончено виказує, що способи мислити, спрямовані на світ матеріальних речей, не годяться для того, аби засвідчити його. Декарт вводить розрізнення пасивної дії ума чи душі – здатності розуміти та його активної дії – вільного розсуду. Авжеж, вільний розсуд в даному випадку може призвести лише до заблуди, адже все, що видавалось прийшлим зовні – виявлялось протяжною річчю, яка збагається умом – запах, щільність, колір, звук та інші якості воску досяжні для наших відчуттів зникли під дією тепла, проте віск не перестав від цього бути воском. Отож моє еґо дізнається про буття воску, якщо він дійсно є, цілком пасивно, – виявляючи в собі ідеї речі, що мислить та протяжної речі, закладені Богом. Можемо припустити, що еґо "Медитацій..." – це моє еґо, природа якого так само полягає в мисленні, проте це мислення незрівнянно багатше, ніж обчислювальна функція відчуженого еґо "Дискурсії...", це мислення силується відвернути ум від чуттів, а не знецінити їх, воно залишає простір для зворотнього руху "ум – (по)/(від)чуття".

В "Принципах філософії" ми надibuємо фігуру "Cogito ergo sum", яка розкриває потенціал еґо не лише як мого персонального, але як будьчийого: "Під словом мислити, я розумію все, що робиться в нас в такий спосіб, що ми це миттєво сприймаємо; тому не лише розуміти, бажати, виображувати, але також відчувати є тією ж річчю тут, що і мислити. Отож якщо я кажу, що я бачу чи йду, я висновую з цього, що я є" [АТ IX, 28:16-19], плюрального, відкритого, здатного до будь-яких предметно-галузових самоздійснень, такого, що рвучко поривається безкінечністю волі, обмеженою здатністю розуміти, до образу Бога в собі.

Це еґо годиться для виведення корпусу науки, проте не як засобу споживання, адже радість ума від збагнення безкінечної досконалості Бога, втіленні в практиці такого еґо, яке без Бога не існує, не дає інструменталістськи ставитись до природи, але проливати світло на всі можливі способи свого здійснення: "Глупа худоба, яка не має нічого, окрім тіла, для збереження, тривало переймається пошуками чим би себе прогудувати; але люди, головна частина яких є ум, мали б застосовувати їх голо-

вні турботи для пошуків мудрості, що і є для них істинним харчем; і я себе переконаю також, що більшість серед них цього не проґавила б, аби мала надію здобути деякий успіх в і якби знала міру, в якій вона на це здатна" [АТ IX, 4: 1-9]. Можна припустити, що его "Принципів..." є вільним обирати, відкритим до поля практик, здійснення яких саме є чесною.

В якості попереднього висновку можна визначити, що образ его Декартової філософії є неоднорідним і синхронно рухається в течії Декартової думки. В "Принципах..." его постає найбільш антропоморфним, таким, що мислить (*cogitans*) в тій мірі, якою існує (*existans*), як моє его чи чие-небудь персональне его, як его яке обирає, будучи найбільш досконалим з усіх творінь Бога, як саме здійснювати в практиці присуд бути "виробом" Майстра.

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

ЛІНГВІСТИЧНІ ПАРАМЕТРИ ІДЕЙ У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА

Проблематика філософії Нового часу нерозривно пов'язана з очищенням існуючої людської мови, або побудови абсолютно нової мови згідно з визначеним ідеалом. Відповідно концепції Дж. Локка для тлумачення мови необхідно відповісти на питання – що таке абстрактні і загальні поняття, і як вони виникають. За Локком, слова набувають загальний характер, тому що використовуються як знаки загальних ідей. Також слово стає загальним, складаючись з багатьох простих ідей, які мають спільні якості.

Істотне полягає тут в тому, що на відміну від одиничних ідей модусів, які охоплюють річ і якості, якими вона наділена (первинні якості або вторинні якості), загальна ідея є результат операції абстрагування, а саме, розрізнення окремих якостей і подальше їх збирання в одну ідею. Щоб докладніше показати, що має на увазі філософ, говорячи про загальні ідеї можна розглянути вимоги до загальної ідеї трикутника, які він наводить в "Досвіді про людське розуміння". Дж. Локк говорить про поняття трикутника в сенсі розумового залишку отриманих у сприйнятті відчуттів. Загальна ідея є ідея, отримана не в результаті процесу сприйняття, а в результаті рефлексії розуму. Загальне і універсальне – це створення розуму. Говорячи про недосконалість абстрактної загальної ідеї Локк стверджує, що загальна ідея не може існувати як реальний предмет. Згідно Локку, якщо підняти завісу і подивитися на те, що за нею ховається, і якщо залишити осторонь словесні звороти, поставити собі завдання, уважно розглянути самі явища, котрі позначатися певними оборотами, виявиться величезна порожнеча, темрява і плутанина, прямі протиріччя стосовно явищ і словесних оборотів, якими вони позначаються.

Дж. Локк надає використанню мови подвійне значення, він зауважує, що коли людина використовує слова, просто записуючи свої думки, це призводить до кращого розуміння, водночас комунікативне використання мови за своєю суттю схильне до помилок, тому що слова лише умовно підключені до нашої ідеї, а також, мають непрямий зв'язок з речами.

З'єднання між словами з одного боку і речей, а також ідей про них з іншого боку – недосконалість мови. Недосконалість мови, на думку Локка, залежить від таких причин: коли ідеї висловлені словами занадто складні і складаються з багатьох простих ідей з'єднаних разом, коли ідеї не складаються в природний зв'язок між собою, коли вони відносяться до недоступного нам предмету, коли значення слова не відповідає сутності предмета. Таким чином, уявлення про речі завжди непрямі. Але в той же час ідеї за своєю суттю представляють речі.

Але наші ідеї не розкривають нам все про властивості своїх предметів, непомітними є деталі, непомітні частинки. Ідеї, безумовно – ефекти об'єктів, а не їх причини. Теорія ідей Локка передбачає, що в якості ідей-модусів виступають ознаки об'єктів. Теорія ідей одночасно виправдовує використання слів як знаки речей. За рахунок використання лише одних імен ніхто не має можливість спілкуватися, сприймати нову інформацію про конкретні речі, і таким чином, використовувати мову для поліпшення знань. Для того, щоб виконати свої функції запису та передачі, мова повинна використовуватися в цілому, а також з конкретними іменами. Це впливає із концепції Локка про значення імені або терміну, які повинні позначати свої об'єкти. Зловживання мовою також залежить від різних причин: від вживання слів, з якими не пов'язано ніяке ясне уявлення, від засвоєння слова раніше ніж зрозуміле його значення, від вживання одного і того ж слова в різних значеннях. Ознаки загальних ідей, на думку Локка, формуються шляхом виключення з дуже складної ідеї простих ідей, конкретних особливостей (модусів) об'єкта, які визначають його суть. Локк говорить, що у формуванні абстрактних ідей ми відокремлюємо від наших ідей види і особливості речей, які залежать від них, а саме, первинні і вторинні якості. Кілька схожостей між окремими об'єктами включаються в будь-яку абстрактну ідею. Процес абстрагування обмежений тільки кінцевими межами простих ідей, які не можна поділити. Таким чином, абстрактні ідеї і отже, загальні ідеї можуть бути створені з будь-яких подібних ідей, які можна знайти серед відомих ідей і згрупувати їх в класи, які проявляють ці подібності. Але, що ще більш важливо, абстрактна ідея повинна бути відображенням інтелектуального вибору подібностей між окремими об'єктами. Зміст концепції Локка в тому, що – 1. Нічого не можна сказати про речі без ідей про них. 2. Речі визначаються тими ідеями, які можемо сприйняти від них. В більш широкому сенсі це твердження, що ідеї є основою значення слів, і висновок, що речі тільки вторинні, уявлення речей є непрямім.

Таким чином, згідно Дж. Локку, мова розуміється як сукупність знаків, які згідно деякому зв'язку вказують на загальні ідеї і їхні модуси. Також з цього впливає, що між знаком і означуваним зникає ставлення відповідності та подоби. На погляд Локка, сплутаність мови не виникає від простого нехлюйства в дискурсі, а від помилкових припущень про значення. Проект Локка полягає в заміні припущень на більш точну інформацію про значення імен, особливо загальні умови та класифікаційні ознаки понять і суджень. На основі цієї теорії, Локк фіксує недосконалість у використанні мови, які притаманні філософії. Таким чином, страте-

гія Локка комплексна: він хоче унеможливити філософську плутанину, що виникає з помилкового використання мови, але він не виключає в ідеалі досконалої комунікації за допомогою мови, так як у нас немає ніякого іншого носія для спілкування.

В. Ю. Попов, докт. філос. наук, ДонНУ, Вінниця
porovtak@mail.ru

"WELTANSCHAUUNG" ЯК БРЕНД НІМЕЦЬКОГО РОМАНТИЗМУ

Намагатися дати повне й чітке визначення, тому духовному явищу, що отримало назву Романтизму, є досить невдячною справою. В науковій та мистецтвознавчій літературі нараховується понад 150 дефініцій цього терміну. Можна згадати кумедний випадок, коли Ф. Шлегель не зміг відправити поштою своє визначення слова "романтик", з огляду на те, що пошта не прийняла його опус з 125 аркушів. Романтизм найчастіше асоціюється з чистим коханням, неприйняттям буденності, наслідуванням природі, індивідуалізмом, вільним творчим духом...

Втім, Романтизм як один із провідних напрямів у філософії, літературі й мистецтві, що виник наприкінці XVIII ст. у Німеччині, Англії й Франції був пов'язаний з докорінною зміною всієї системи ідеологічних орієнтацій і цінностей. Визначальним для нього стало заперечення раціоналізму доби Просвітництва та проголошення культу почуттів. Концепт "Anschauung" (інтуїція, споглядання), який є одним з ключових у кантівській філософії, переосмислюється в ірраціоналістично-містичному дусі. Романтизм піддає нищівній критиці Розум Просвітництва разом з Кантом, але з інших філософських позицій. Намагання романтиків "бачити незриме" (Новаліс) спонукає їх до повернення до безпосередньої природності чуттєвості (споглядальності), звернення до поезії, яка повинна стати голосом всезагального, його божественної таємниці і зануреності (Ф.Шлегель). Самі романтики називали цей досвід "почуттям поезії" (Новаліс), "живим спогляданням" (Ф.Шлегель) тощо. Прагнення до чуттєво-безпосередньої єдності з божественним і таємничим споріднює романтиків з німецькими містиками М.Екхартом та Я.Бьоме.

Тому не випадковим є звернення романтиків до кантівського новоствору "Weltanschauung", який ми зазвичай перекладаємо як "світогляд". 1799 рік став роком, коли це нове поняття починає триумфальну ходу в філософських колах, захоплених новим духом романтизму. Саме цього року з'являються дві роботи в яких відбувається інкорпорація цього терміну в романтичний філософський дискурс: книга Ф. Шляєрмахера "Про релігію. Промови до освічених людей, які її зневажають" та невелика робота Ф. Шеллінга "Перший нарис натурфілософської системи". У першій роботі зазначений термін використовується чотири рази, причому у досить різноманітних значеннях. Шляєрмахер пише про світоспоглядання давніх єгиптян, що стало основою їх релігії, "ursprünglichen Weltanschauung (первісний світогляд)" християнства, про порядок, який відкривається нашому світоспогляданню (Weltanschauung) тощо, але

запобігає від будь-якого визначення цього нового терміну [Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи. – М.; К.: REFL-book – ИСА, 1994].

Ф. Шеллінг також не дає жодних дефініцій та пояснень. Але судячи з контексту "Weltanschauung" для нього це – здійснюваний самостійно, продуктивний засіб бачення світу; він також звертає увагу на те, що світогляд не потребує засобів теоретичної науки, але містить певні усталені схеми, що дозволяють упорядковувати і конструювати світову цілокупність. Зокрема він пише: "Інтелігенція продуктивна подвійно: або сліпо і несвідомо, або вільно і свідомо; несвідомо вона продуктивна в спогляданні світу, свідомо – у створенні ідеального світу)" [Шеллінг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – с.182]. Зазначимо, що "споглядання світу (Weltanschauung)" Шеллінг однозначно пов'язує з продуктивною діяльністю несвідомого підґрунтя "інтелігенції" тобто мислительної діяльності, воно є передумовою певного філософського осмислення дійсності.

Погляди Ф. Шеллінга були філософським осмисленням загальних ідей німецького Романтизму. Світ, що розумівся ним як універсум, являє собою не застиглу, завершену систему, а нескінченна зміна та становлення "Я", що відбивається в різних світоінтуїціях, що змінюють один одного. Один з лідерів цього духовного руху, відомий під прізвищем Новаліс, який помер в молодому віці 1801 року, проголошував "Die Welt ist Resultat eines unendlichen Einverständnisses, und unsere eigene innere Pluralität ist der Grund der Weltanschauung. (Світ – це результат нескінченних домовленостей, і наш власний внутрішній плюралізм є основою світогляду)" [Novalis (Friedrich von Hardenberg). Gedichte und Prosa. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Herbert Uerlings. – Düsseldorf – Zürich, 2001. – s. 86].

Але на початку XIX сторіччя поняття "Weltanschauung", яке використовується в досить вузькому сенсі як первинна світоінтуїція, ще не здобуває остаточної перемоги в німецькому гуманітарному дискурсі. В цього поняття незабаром з'являються терміни-"конкуренти": Weltansicht, Weltsich, Weltbild... Зокрема той же Шляермахер у другій своїй роботі "Монологи" один з розділів називає "Weltansicht", хоча цю назву зазвичай перекладають як "Світогляд". Вище вказувалося про використання цього ж слова Шеллінгом. Згодом, В. Гумбольдт створює свою концепцію мовного світогляду або картини світу (Weltansicht). Ця концепція загалом була в руслі філософії романтизму, особливо німецького, який намагався знайти підґрунтя культурного націоналізму у специфіці національного характеру, етнічному "Volksgeist". Поняття картини світу, обумовленого мовними особливостями (яку В. Гумбольдт називає "Weltansicht"), наближене за сенсом до більш пізньої категорії "менталітет". Воно отримало поширення здебільшого в межах антропологічних та лінгвістичних теорій: наприклад послідовник Гумбольдта Л. Вайсгербер розподіляв мовну картину світу за підходами до її опису на статичну (Weltansicht) та енергетичну (Weltbild). Хоча останній термін (Weltbild) знайшов своє використання більшою мірою у філософії та

історії науки. В сучасній німецькій мові можна казати про більш-менш чітке розмежування значень та визначення царин використання термінів "Weltansicht", "Weltbild" та "Weltanschauung". Перший означає мовну "картину світу" з використанням у лінгво-культурологічних студіях, другий – наукове "світобачення", або "картину світу", притаманну тій чи іншій науковій парадигмі, третій – має більш широке значення: від особистих переконань (релігійної віри) до філософської доктрини або політичної ідеології. На початку XIX сторіччя цього чіткого розмежування ще не було й інколи ці поняття змішувалися й накладались один на одне.

Втім, на початку 1840-х років слово "Weltanschauung" завдяки романтикам вже перетворюється в стандартний елемент німецького філософського словника, позначаючи глобальний погляд на життя й світ, термін майже тотожний терміну "філософія", але без раціональних претензій останньої. Ця перемога відбулася й у звичаєвому дискурсі, про що свідчить такий епізод. Якоб Буркхардт скаржиться в листі Готфріду Кінкелю: "Раніше кожен був вісюком на свій страх і ризик й залишав світ у спокої; тепер, навпаки, будь-хто вважає себе „освіченим“, підлаштовує собі "світогляд (Weltanschauung)" й давай щосили проповідувати його ближньому" [Briefe Jakob Burckhardts an Gottfried (und Johanna) Kinkel. – Taschenbuch, 2013. – s.72].

И. В. Пронин, студ., ДНУ им.О.Гончара, Днепрпетровск
ultimate1212@mail.ru

СОЗНАТЕЛЬНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ КАК ПАРАДИГМАЛЬНО-ОРТОДОКСАЛЬНАЯ УСТАНОВКА В ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ Б.СПИНОЗЫ

Личностная задача человека – обретение осознанной, подлинной свободы в окружающем мире, так как она, по мнению Б.Спинозы, основание истинной человеческой нравственности. Не случайно он назвал свой основной труд "Этикой", ибо этика – это борьба за свободу, схватка за её обретение. Спиноза полагал, что свобода и необходимость взаимно не исключают друг друга, и утверждал первое на основе второго. Свободу он противопоставлял не необходимости, а принуждению и насилью. Непринужденной и действующей только в силу своей собственной необходимости, в силу своей причины в самой себе (в отличие от модусов), то есть свободной, мыслитель называл субстанцию (природа / Бог). Однако, он делает исключение лишь для одного модуса – человека. "Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой (принужденной) называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по определённом образу" [Спиноза Б. Избранное. – Минск, Изд-во: Попурри, 1999. – С.316]. Быть свободным – значит обладать способностью к самоопределению действия, поступать ввиду необходимости своей собственной природы и обнаруживать положение, когда наличествует осознание от-

существования внешней зависимости от других в своей экзистенции – это три главные характеристики свободы у человека.

По мнению Спинозы, решающую роль в превращении необходимости в свободу играет ясное, всё постигающее познание. Для этого человек должен направлять познавательную деятельность своего разума не только на внешний мир, но и на самого себя, на свои аффекты. Спиноза утверждал, что свобода, достигаемая деятельностью сознания, содержит в себе амфиболию. С одной стороны, свобода пассивна: первая ступень движения к свободе преодолевается, когда человек приводит порядок и связь своих идей (то есть понятий) в соответствие с порядком и связью внешних вещей. Поэтому люди должны стремиться не к тому, "чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они природе" [Спиноза Б. Богословско-политический трактат. – М.: Соцэкгиз, 1935, – С.102]. С другой стороны, свобода активна: на второй ступени движения к ней человек добивается совпадения порядка своих идей с порядком всей природы, и тем самым индивид получает возможность привести состояние своего тела в соответствие с порядком и связью вещей. В результате, человек достигает господства над собой, над своими аффектами – пассивность свободы сменяется её активностью. Однако, как подчеркивал Спиноза, это господство не может быть полным, и, следовательно, обретение абсолютной свободы недостижимо. Люди с необходимостью оказываются подвержены внешним воздействиям, и эти воздействия могут достигать такой силы, что индивидуально их переработать – невозможно. По словам Спинозы, "мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и нашей судьбе" [Спиноза Б. Избранное. – Минск, Изд-во: Попурри, 1999. – С.471]. Это происходит из-за властвующих над человеком, и принуждающих его, аффектов (у Спинозы аффект равнозначен современному понятию эмоции), определяемых как "состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают её" [там же, С.417]. Стать свободным можно лишь освободившись от аффектов, следуя разуму. Без разума у человека возникает иллюзия свободы, в нём отсутствует волевое начало, так как он осознаёт свои желания, но не осознаёт мотивы этих желаний: разгневанные хотят разрушать и знают как, но не знают почему хотят. Комментируя положение Спинозы о бессознательной мотивации, Э.Фромм писал, что "проблему свободы воли нельзя решить, пока мы не поймем, что наши действия определяют неосознанные силы", даже если мы думаем, что способны выбирать. И без разума выбор несостоятелен; на основании ощущений и восприятия нельзя адекватно выбрать действие, что обеспечит развитие духовно-психического. Поэтому нужно работать над укрощением страстей на пути к свободе как осознанной необходимости, которая оформляет моральность сознания: "люди, управляемые разумом, то есть люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны"[там же,

С.506]. В государстве, реализуя данную свободу, "такой человек, отличаясь, как правило, твердостью духа, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят самомнением"[там же, С.550].

По концепту Спинозы, существует три вида познания в достижении свободы – чувственное, рациональное и интуитивное. На ступени чувственного познания (представление или воображение) человек способен воспринимать только несущественные признаки предметов, которые, воздействуя на тело человека и органы его чувств, вызывают чувственные образы – смутные, неадекватные идеи. Но это не значит, что они абсолютно ложные, ибо, отражая объективную, не зависящую от человеческого сознания природу вещей, содержат и известные элементы Истины. Смутность чувственных образов "происходит от того, что дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого, и не отличает известного от неизвестного..." [там же, С.294]. Смутность порождает недоверительность и ограниченность, приводит к фрагментарности сознания и идей. По мысли Спинозы, "когда мы о какой-либо вещи утверждаем нечто, не содержащееся в понятии, которое мы с ней образуем, то это указывает на недостаток нашего восприятия, то есть на то, что наши мысли или идеи отрывочны или неполны" [там же, С. 298-299]. Вне сомнения, что опытное знание самое масштабное из всех, ибо без него немыслима жизнь человека, чувствующего субъекта, и способно констатировать наличие вещей, но оно не способно раскрывать их эссенцию. Такое знание – это лишь первая ступень к истинной, но ещё призрачной свободе. Человек думает иначе, и это мешает ему. "Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают" [там же, С.393]. Т.о, идея их свободы состоит в не знании причин своих действий и когда они говорят, будто их действия зависят от свободы, то это слова, с которыми люди не соотносят никакой идеи.

Вторая стадия, рациональное познание, приводит человека к подлинной свободе через рассудок и разум. Критерий системности, основанный на логической связности, разумности, отличает адекватную истинность рассудка от частичной истинности представления. Познание чувствами определяется внешними вещами, но рациональное "определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами изнутри, именно вследствие того, что оно рассматривает сразу много вещей. Так как во всех тех случаях, когда человек определяется изнутри, он созерцает вещи ясно и отчётливо..." [там же, С.390]. Именно самостоятельность, отчётливость понимания разума двигает к осознанной свободе. Другими словами, человек приводит в связь своих идей, и состояние своего тела в соответствие с порядком и связью вещей – он восторжествовывает над своим Я.

Третий, последний и высший вид познания по Спинозе – это интуитивное познание. Будучи рационалистом, не доверяя органам чувств в познании субстанции, её атрибутов, Истины, философ считал способность к логическому мышлению врожденной способностью человечес-

кого ума, що знаходить своє вираження в інтелектуальній інтуїції, яка передполагає сама себе. С допомогою інтуїції як цілостного знання, даючого поняття об'єкта, можливо розумне пізнання частини. В то ж час вона дозволяє повністю виявляти абсолютний характер Істини, доводячи її, і показувати адекватність ступенів, що до неї ведуть. Інтуїтивний спосіб пізнання і єсть неопосередковане усвідомлення Істини без яких-либ посередників.

Чоловік залежить від зовнішнього світу, але він вільний тільки тоді, коли здатний самоопреділятися до діяльності, а не коли він керується ззовні; тільки тоді, коли поставив страсти під контроль і зрозумів, що все здійснюється з необхідністю. Осознанная свобода не приходить чудесним способом по першому бажанню. Це шлях колосального праці: "Він і повинен бути складним, бо його так рідко знаходять. В самому справі, якщо б порятунок був у всіх під руками і міг би бути знайдено без особеного праці, то як же могли б майже всі пренебегати їм? Але все прекрасне так же складно, як і рідко" [там же, С.590].

*Н. С. Щербина, студ., КНУТШ, Київ
ns_s15@bigmir.net*

ПОВАГА ЯК СКЛАДОВА МОДЕРНОЇ МОДЕЛІ ВИХОВАННЯ У ПРАЦЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Виховання є частиною процесу соціалізації дитини, тому воно нерозривно пов'язане з вимогами суспільства і його основними спрямуваннями, пов'язане з мораллю та цінностями. Проте з розвитком суспільства змінюються погляди на мораль та норми, а тому корегуються і принципи виховання дітей. Всі педагоги закликали виховувати у дитині відчуття справедливості, почуття миру, доброти та інші чесноти, виховуючи її моральні якості, проте окремо хотілося б сказати про місце поваги у вихованні з точки зору західних філософів. Роботи, у яких містяться їхні погляди на виховання, чудово ілюструють процес еволюції моралі. Найважливіші аспекти майже не змінювались з часом, починаючи з античних мислителів, філософи закликали виховувати у дитині справедливість, розум, дисципліну та фізичну активність. Незважаючи на це, погляди філософів Античності відрізняються від поглядів філософів Середньовіччя, які, в свою чергу, відрізняються від поглядів модерних філософів та філософів сучасності. Поняття "Західна філософія" тут використовується відповідно до позиції Б. Расела у його праці "Історія західної філософії", де автор викладає своє бачення історії філософії. Згідно з Б. Раселом, сучасна філософія починається з Р. Декарта [Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел // Новосибирск: Сибирское университетское издательство. – 2001. – С. 12]. Ідеї лібералізму, який ґрунтується на моральній складовій соціальних відносин людей, з'явилися саме у Новий час, у працях Т. Гобса, Дж. Лока та інших. Це демонструє роль новочасних філософів у формуванні специфіки сучасної моралі. У цих тезах звернемо увагу на одну з відмінних рис філосо-

фії Нового часу та сучасності, а саме поняття "поваги" яке стає предметом дослідження в епоху модерну. У цей період воно посідає своє місце й у думках філософів щодо моделі виховання. Звісно повага як етична категорія розглядалася і раніше, проте предметом дослідження філософів щодо царини виховання вона стає лише у Новий час. Проблемами виховання займалися численні мислителі, серед яких і Платон, Аристотель, А. Августин, П. Абеляр, Тома Аквінський, Т. Гобс, Дж. Лок, Ж.-Ж. Русо, Е. Шефтсбері, К. Гельвецій, І. Кант, Дж. Дьюї та інші.

Оскільки виховання займало важливе місце у суспільстві та західній філософській думці ще за часів Античності, тому не дивно, що навіть у Платона можна знайти дослідження цієї проблематики. Ідеться про діалоги "Філеб", "Софіст", "Федр", "Теетет", "Політик", "Держава" та ін. Платон приділяв особливу увагу вихованню, наголошуючи на необхідності поєднання фізичного та духовного виховання громадян.

Середньовіччя характерне релігійним спрямуванням і монастирями як центрами освіти, а, отже, зосередженістю виховання дітей на вивченні Святого писма та християнської моралі як основних джерел духовної культури людини. Звісно, вивчалися інші науки, але моральне спрямування мала саме релігійна освіта. Про виховання у той час писали такі філософи як Аврелій Августин, П'єр Абеляр (у праці "Так і ні"), Тома Аквінський ("Про вчителя") та ін. Оскільки виховання мало зазначений характер, слово "повага", якщо і зустрічалося у працях філософів того часу, то лише у похідному сенсі, як обов'язковий елемент спілкування з дорослими.

У Новий час набуває поширення поняття "джентльмен", яке спочатку позначало чоловіка з благородним походженням, але згодом стало позначати чоловіка, який є уособленням розуму, моральності, фізичної розвиненості та гарних манер. Цей термін має латинське коріння, походить від латинського слова "gentilis" – той, що належить до роду. Англійське "джентльмен" має французький, іспанський та німецький аналог, які мають те саме значення. Вперше був згаданий у XII сторіччі, але поширення набув набагато пізніше. Джентльмен – це людина, яка поважає себе і оточуючих її людей, про це казали не лише філософи, але і численні письменники та педагоги. Про повагу почали говорити у Новий час, коли у суспільстві з'явилися ідеї лібералізму.

Окремо варто згадати британську традицію виховування джентльменів, яка згодом поширилася і в США, обидві належать до англійської традиції. Фундаментальну працю з основ виховання джентльмена створив Дж. Лок, давши їй назву "Думки про виховання". На думку Дж. Лока, головна мета виховання – створити джентльмена. А важливим аспектом виховання джентльмена є повага до сина, яка, у свою чергу, прив'є дитині і повагу до батька, а також до оточуючих людей у майбутньому. Ось, що каже Дж. Лок з цього приводу "Враховуючи, наскільки великий вплив суспільства і як ми всі, особливо діти, схильні до наслідування, я дозволю собі звернути увагу батьків на наступну річ: хто бажає, щоб його син ставився з повагою до нього і до його приписів, той має сам ставитися з більшою повагою до свого сина" [Лок Дж. Мысли о воспитании / Дж. Лок

// Сочинения в трех томах: Т. 3.- М.: Мысль, 1988. – С.465]. Основні принципи виховання джентльмена майже не змінилися з того часу. Зараз так само виховують джентльменів, що передбачає поєднання моральності, розуму, фізичної сили, а також відмінне знання етикету. І досі провідні ВНЗ цих країн, такі як Гарвард, Оксфорд, Кембридж пишаються тим, що виховують джентльменів, до яких ставляться з повагою, а також прищеплюють їм повагу до традицій, людської гідності та самих себе.

Ж.-Ж. Руссо, також представник новочасної думки, у своїй праці "Еміль, або Про виховання" наголошує на тому, що у дитині необхідно виховувати працелюбність та філософське мислення, що дасть дитині повагу до працелюбних людей, повагу до праці загалом. "Щоб не бути таким ледарем, як дикун, він повинен працювати, як селянин, і думати, як філософ. Велика таємниця виховання полягає в умінні так поставити діло, щоб вправи тілесні та духовні завжди служили один для одного відпочинком" [Руссо Ж.-Ж. Еміль, или О воспитании / Ж.-Ж. Руссо // Педагогические сочинения: В 2-х т./Под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий. – М.: Педагогика, 1981. – Т.1. – С.160.]. Тобто тут повага відіграє роль необхідної умови для дитини в усвідомленні цінності праці, справедливості, самостійності та рівності оточуючих людей.

Також, у цьому контексті, варто згадати погляди Е. Шефтсбері та К. Гельвеція. Не зважаючи на те, що у їх працях не зустрічається докладний аналіз поняття "повага", але позиції зазначених філософів аналізуються багатьма істориками філософії та спеціалістами з педагогіки як такі, що тісно корелюють з цим поняттям.

Якщо ж звернутися до більш сучасних авторів, то тут чудовим прикладом є робота Дж. Дьюї "Демократія та освіта". Дж. Дьюї, як представник сучасної філософії, йде ще далі і, погоджуючись з Р.В. Емерсоном, прямо наголошує на необхідності поваги до дитини, поваги як до рівного собі індивіда з потенціалом та вільного обирати свою долю, проте також треба поважати і себе, допомагаючи дитині зберегти свою особистість, направляючи її та тренуючи її здібності [Dewey J. Democracy and education / J.Dewey // New York: The Macmillan Company, 1916. – P. 63].

Новий час є часом перевероту у людській свідомості, тоді вплив церкви зменшується і мораль стає світською сферою, яка залежить лише від людей, а не від Бога. Філософи починають говорити про місце людини у світі та її величезний потенціал. Все це виявило зв'язок моралі зі сферами, які раніше вважали вільними від неї. Тому не дивно, що сфера моралі зазнає глибокого аналізу та переосмислення, розвитку. У цей час і виникає якісно новий погляд на роль поваги у суспільстві, праві, освіті та інших сферах. Це відобразилося і на працях тогочасних мислителів та науковців. Повага є природною особливістю людини як моральної істоти, яка спирається саме на модерне розуміння людини. Саме тому, на нашу думку, Новий час можна вважати часом нової хвилі дослідження концепту поваги як необхідного елементу багатьох теорій виховання.

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

***Yu O. Azarova, PhD in Philosophy, Associated Professor,
V. N. Karazin Kharkiv National University
azar2005@yandex.ru***

**THE LOGICAL AND POETICAL DIMENSIONS OF THE METAPHOR
IN PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHY**

"Each metaphor is the poem in miniature"
Paul Ricoeur

Metaphor is a unique phenomenon of the culture. Metaphor gives the good key to understanding of our imagination, thinking and creation. Metaphor can express any human experience: religious, artistic, theoretical or intellectual. Metaphor is the best, graceful and perfect instrument of the language.

The multitude of the expressive means of the metaphor interests not only poets, painters and scientists, but also philosophers. Aristotle, J. J. Rousseau, G.W. F. Hegel, F. Nietzsche, E. Cassirer, J. Ortega-y-Gasset, M. Black, D. Davidson and J. Derrida carefully studied metaphor. Great contribution to the development of the theory of the metaphor makes Paul Ricoeur.

In his brilliant book "The Rule of Metaphor" Paul Ricoeur deep and detail explores the philosophical, linguistic, aesthetic and psychoanalytic aspects of the metaphor. Studying the discursive operations, which are laid in the basis of the metaphor, he offers an original interpretation of this phenomenon.

For Ricoeur, metaphor is not only a trope or a rhetoric figure. Metaphor is the very essence of the language. Metaphor indicates the formation of word's meaning, the development of the semantic ranges and the process of conceptualization. Metaphor opens epistemic access to the concept, creates zone of predication and defines the objects of the high degree of abstraction.

What is the metaphor? As metaphor is born? Why one metaphor is beautiful and the other metaphor is not so good? Aristotle claims: a creation of the good metaphor is a finding of the similarity (*Poetics, 1459a*). A finding of the similarity between two dissimilar things is an opening of their *identity and difference at the same time*. Here is played amazing dialectics.

This identity within difference demonstrates us the relation between two different things in one, absolute unpredictable and unexpected, semantic point. Metaphor shows us: A is B (*Rhetoric, 1410b*). In this paradoxical formula *identity and difference are not unite, but rather resist each other; they represent a "disjunctive synthesis"*.

Elaborating Aristotelian idea, Ricoeur notes that such logical paradox determines the work of metaphor. Comparing two different things metaphor reveals their overall quality, characteristic or property. This predicative assimilation forms a new figural meaning. Although there is a clear

distinction that resist to assimilation, this figural meaning exist autonomously and independently.

Thus, for Ricoeur, metaphor is *unusual predication*. The similarity in metaphor is a way of the predication of property to object, but is not a way of the substitutions of names. This *predication explains why logically distant objects becomes semantically closed, i. e. why is formed the semantic pertinence*.

How metaphor represents one object through another? This representation is constructed in a specific way. When we say "A is the same as B, although not in all, but in one properties", then we build the peculiar perspective or the point of view that shows us an "invisible" connection between A and B.

Such perspective reveals to us what we have not seen within the old categorization. This wonderful moment Ricoeur call *insight*. "Insight is a moment when my consciousness creates new semantic structure that destroys or transforms old semantic configuration". Insight gives birth to the metaphor.

Insight is not a mystical act. It is rather a logical act. Destruction of the old semantic relation (literally word's meaning) and construction of the new semantic relation (figurative word's meaning) implies the *deferment* or the *temporary neutralization* of the usual view of the world. Here is something like to the *epoche* in Husserlian phenomenology.

Insight requires a special type of the perception or a conscious finitude that finds the pre-generic resemblance of the things and fixes such resemblance in the signs, images, symbols, metaphors. Here we see mechanism that H. G. Gadamer in his book "Truth and Method" calls the "primordial language's metaphoricity".

Indeed any notion or concept takes its roots in the metaphor. Only metaphor demonstrates the man's ability to find and present similarities between the different objects and even between the classes of objects. Metaphor that marks new type of semantic proximity not over differences, but in contrast to the differences, has a great interpretative force.

Explaining the first object by the second object, metaphor provides its conceptualization by analogy with the already established system of the concepts. Metaphor that illuminates one thing in the light of another thing allows us to use knowledge from the one domain or theoretical region for research problem in the other domain. So extends knowledge from one paradigm to another.

Metaphor has a large heuristic potential. Metaphor initially sets our vision of the object and proves the algorithm of the thinking about it. Metaphor models understanding and description of the object in many symbolic systems (for example, in the well known systems of the everyday, poetic and scientific languages).

Metaphor seriously develops and enriches the usual language. Metaphor gives a chance to formulate and to say something that cannot be expressed directly. "Poetic discourse, writes Ricoeur, enters in language such aspects and values of reality which not penetrates into ordinary descriptive language

and which can be implemented only through a complex play of the metaphor and transfer of the typical sense of our word".

Although the reference of the ordinary descriptive language is often called the first-order reference and so the reference of the poetic language is considered as the second-order reference, in fact the *poetic reference is a primordial reference because it reveals the fundamental basis of reality beyond all usual logical and categorical distinctions*.

Metaphorical reference, insists Ricoeur, opens the most profound level of reality that phenomenology calls "pre-objective" and that, accordingly to Heidegger, forms a common basis for different ways of being in the world. Metaphor exposes in language what Husserl calls *Lebenswelt* and Heidegger – *In-der-Welt-Sein*.

Metaphor that deconstructs a traditional vision of the world is very difficult for interpretation. "Metaphorical exegesis, writes Ricoeur, requires a more powerful intellectual abilities which I call a *stereoscopic vision*: a vision of the two points of views simultaneously". It makes the best panoramic focus.

This double vision generates the *split reference* that incorporates a fissure between ordinary and poetic language and conduct a tension or a voltage between truth and fiction. The phrase, taken literally, may be false, but interpreted figuratively it is true. Metaphor paradoxically transforms a false statement in true.

Metaphor is an ambivalent object. It includes the image and the notion. Metaphor is a synthesis of the *logos* and *aesthesis*, or of the mind and feeling. Also it is a unity of the *poesis* and *noesis*, or of the creation and cognition. Metaphor has a big palette of expressive means that gives us the shortest and most non-trivial way to understand the world.

Д. А. Барабаш, н.с. НДЦ сучасної філософії, Київ
c3-po@ukr.net

ФУКІАНСЬКА ВЛАДА НЕВИДИМИХ СИЛ АБО ЯК БАРТІВСЬКИЙ АВТОР СТВОРЮЄ АЛЬЯНСИ СЛІВ

Чим більше зв'язків між виразами тим сильніший вираз. Кожна фраза немов говорить від імені попередніх. Хтось ці вирази інтерпретує, промовляє ними та замість них. Завдяки іншим виразам автор стає ближчим до "законів", "правил" та "структур". Він використовує інших відповідно до цих "правил", які начебто самостійно осягає, виконує і лише потім приймає. Автор верифікує "правила" і може скластися враження, що вони мають практичну перевірку. Але насправді сутністим для Автора буде не сама верифікація чи практичність тих чи інших законів, та й не самі закони, а намагання стверджувати будь-що не засновуючись на жодному з фактів, виводити "все" майже з нічого, командувати, підкоряти, ієрархізувати, поглиблювати, домагатися переваги, збирати слова воедино і утримувати їх в тісному просторі, знаходити компаньонів/однодумців.

Твердження створює окремий світ. Воно виражає ті сили, з яких складається. Воно промислює себе, підкорює власній вигоді всі інші сили та намагається змусити прийняти саме ту версію, яку дане твердження, обирає в якості власної позиції. Позиціонування кожного окремого твердження відбувається за рахунок насилля: задля "власної" вигоди, одне ґвалтує інше, протягом більшого або меншого проміжку часу. Будь-який вираз може бути мірою всіх інших або їх джерелом. Небажаючи бути виміряною, сила, натомість намагається вимірювати, постійно переводячи, але не будучи переведеною. Наразі мова йде не про те, що одні сили активні, а інші пасивні, а про те, як може діяти сила стосовно іншої більш пасивної, здатної до підкорення. Вислів не може ствердитися сам по собі, йому не залишається нічого, окрім як вступити в асоціації(ю). Сила належить тому, хто змушує створювати еквіваленти. Множинна дія це єдине ціле. Усі дискурси, тексти самі по собі нічого не варті. Щоб одна асоціація стала більш вагомою та значущою, доводиться шукати союзників та відповідні аргументи. Діяти подібним чином доводиться тому, хто визначає систему вимірів/координат, що дозволяє виробляти еквівалентності та турбується щоб один вислів був поряд з іншим. Всі редукції, спрощення, ієрархізація, тоталітаризація, знищення додають стільки ж розбіжностей, скільки в змозі їх стерти. Коли одна сила набуває більшої вагомості, вона зберігає за собою привілейоване право визначати асоціативний ряд.

У всіх доказів є одна загальна форма: одна фраза слідує за іншою, третя стверджує, що перша та друга тотожні, хоча вони такими можуть не виявитися. Другу ставлять на місце першої та за допомогою п'ятої фрази (виразу) стверджують, що друга та третя тотожні, хоча... Тим самим фраза переміщується, автоматично перетворюється, нібито без зайвиз "порухів" в ній самій і начеб-то зберігає вірність оригіналу. Одна фраза слідує за іншою, потім третя стверджує, що друга вже містилася в першій, тільки імпліцитно, або була у неї під владою. Коли порівнюють між собою велику кількість фраз, залишених тим не менш різними фразами/виразами в якості шматків, вони вкладаються в першу, про яку кажуть, що вона передбачає їх всі. Саме таким чином і за рахунок цього відбувається створення "образних/влучних"/"впадаючих-в-око"/"гучних" фраз. Керуючись такою "гучною" фразою автори вважають, що можуть вивести з неї все інше. Той, хто міркує за інших, той хто криється за маскою притворства, хто ніби то витягує одну фразу з іншої, як білого кролика з капелюха – фокусник або шулер. Він наперед визначає умовивід, який розвиває за рахунок впорядкованих аргументів, які змушує витікати один з іншого, чим приховує заплутану історію, що змусила один аргумент співпрацювати з іншим, а тимчасовому зчепленню рухатися відповідним напрямком.

Не існує вірного коментаря. Повторення не коментар; коментуванням промовляє щось інше, тобто щось, що переведено та передано. Тлумачі множать тлумачення, які знаходяться під владою тексту, щоб їх можна було обґрунтувати та виправдати. Причинно-наслідковий зв'язок

у тексті – це всього лише справа вагомих аргументів, що знаходяться в нього під владою. Ніяке слово не може бути причиною будь-якого іншого. Вони живуть розбіжно і лише інші фрази роблять одне слово причиною, а інше – наслідком. Ніщо саме по собі не являється протиріччям, протирічить завжди щось інше. Протиріччя – це ресурси, якими ми оперуємо, щоб все перінакшити на власний розсуд.

Коли мовець починає говорити, він має враховувати, що інші вже пограли зі словами до нього. Роки, століття вони стверджували певні зв'язки між звуками, складами, фразами та аргументами, можливі і неможливі, правильні і неправильні. Не існує прямого чи переносного смислу в словах, є лише слово, з якого можна редукувати його смисли, союзи і змусити його прислужувати іншому. Ніщо не є логічним чи не логічним. Як тільки ми висловились, тобто зв'язали слова, інші альянси стають, або більш, або менш досяжні. Оскільки сила залежить лише від зв'язків, доказ підсилюється, підлаштовуючи залежно до своєї вигоди все з чим має справу. В будь-якому випадку можна змусити читача визнати, що та чи інша фраза абсурдна або суперечлива щодо неї, до тих пір, доки співвідношення сил не зміниться знову, доки не знайдеться хтось, хто зробить нелогічним атакуючий довід. Перемогу отримують лише окремі фрази. Слова ніколи існують окремо, якщо вони не були б оточені іншими словами, вони залишилися б непочутими. Ніхто не в змозі встановити той факт, що автору додають сили ті, над ким він має владу.

Існує схильність надавати привілеїв мові. Замість того щоб покінчити з її привілеєм та передати її більш вагомим силам, котрі все переводять/ранжують и котрі переводить в певний ранг вона сама. Фраза не володіє змістом, оскільки вона істинна. Ми вважаємо її істиною, оскільки вона володіє змістом. Що вона містить? Цілу купу всячини. Чому? Тому, що вона зв'язана з більш надійними/обгрунтовано-беззмістовними/але вагомішими, ніж вона сама. Тепер вже ніхто не може похитнути її, не зачіпивши все, що вона створює. Вибрати фразу/цитату/статус... – стати сильнішим чи слабшим.

Вести мову стосовно "чогось" – бути офіційним представником, перекладачем, дослідником, та інтерпретатором. Всякий автор поширює навколо себе кола промов: ті, хто буде говорити від свого імені; ті, від імені яких він буде говорити; ті, кому він буде говорити; ті, про кого він буде говорити; кінець-кінцем, ті, кого він вирішив зробити німими або кому дозволив висловлюватися. Силу завжди набуває влада, тобто той голос, що промовляє від імені мовчазного натовпу. Для того кому, доводиться розкривати свої "карти" та доводити свою владу, існує лише одне правило: заставити говорити тих, від чийого імені вони говорили, і показати, що вони говорили те ж саме. Так що мовить не сам мовець, а ті інші, думку яких він передав вірно.

Ми обманюємо один одного відносно дійсності сил; ми завжди приписуємо силу тим, кому її всього лиш делегували. Ми вважаємо її чистою, тоді як вона виявляється безсилою. Слова слугують для того, аби приховати справжню дію сил.

Не існує ніяких знань – та й що це могло б означати? – лише вміння. Інакше кажучи, мистецтва та ремесла. Ми не мислимо, у нас немає ідей. Скоріше, ми пишемо – а це така ж конкретна діяльність. Немає вищого та нижчого знання. Якщо необхідно зберегти це слово, можна сказати, лише що є біль або менш високі знання, тому що в результаті змови одні піднеслися над іншими.

Л. С. Боднарчук, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
bodnarchuk.luba@gmail.com

ІСТОРІЯ ЯК "ВІДНОШЕННЯ ТЕПЕРІШНЬОГО ДО МИНУЛОГО" У ДОСЛІДЖЕННЯХ Б. РАССЕЛА

Б. Рассел звернувся до історичної проблематики в наступних працях: "Політика Антанти 2904-14" ("The Policy of the Entente 2904–14" (1915); "Свобода та організація 1814-1914" ("Freedom and Organisation 1814–1914", 1934); "Німецька Соціальна Демократія" ("German Social Democracy", 1896), "Хвала неробству" ("In Praise of Idleness", 1935) і "Непопулярні Есе" ("Unpopular Essays", 1950), а також в статтях: "Про історію" ("On History", 1904), "Як читати та знати історію" ("How to Read and Understand History", 1943) та "Історія як мистецтво" ("History as an Art", 1954).

В історичному дослідженні неможливо прослідкувати жодних закономірностей, зазначає Б. Рассел, адже в історії багато обставин "незначного та випадкового характеру є актуальними". Історія жодного разу не може повторитись з абсолютною точністю. Філософ стверджує, що "наукові висновки" історії на практиці не можливо перевірити, і відповідно, вони можуть вважатись "інтелектуально сфальсифікованими" [Russell B. History as an Art [текст] / B. Russell // The Collected Papers of Bertrand Russell: Man's Peril, 1954 – 55. – London : Routledge, 2003. – Vol. 28. – 792 p]. Історія як наука також стикається з надзвичайно складною перешкодою – особливістю індивідуальності кожного окремого взятого історика. Значна частина істориків, як зазначає Б. Рассел, прагне до "знищення перед документом історика", запобігання "вторгнення власної особистості" в наукове дослідження, таким чином, намагаючись дозволити фактам "говорити самим за себе", і тим самим домогтись об'єктивності. На практиці ж, вважає філософ, це є абсолютно неможливим. Завданням істориків є висвітлення або повідомлення тих чи інших історичних фактів, проте в кожному окремо взятому дослідженні кожен окремо взятий дослідник зверне увагу на інші історичні факти та висвітлить їх відповідно до особливостей свого дослідження. Таким чином, Б. Рассел визнає історії як науку надто суб'єктивною і впевнено називає її "мистецтвом" в праці "Історія як мистецтво". Сам характер історичних досліджень в певну епоху філософ схильний вважати не стільки визначення та описом фактів минулого, скільки свідченням про стан науки, політичну ситуацію, домінування цінностей і т.д., які панують в тому чи іншому суспільстві саме в період здійснення даного історичного дослідження.

Таким чином, історія, на думку Б. Рассела, є радше показником "відношенням теперішнього до минулого", і відповідно, "майбутнього до теперішнього", аніж наукою [Russell B. History as an Art [текст] / B. Russell // The Collected Papers of Bertrand Russell: Man's Peril, 1954 – 55. – London : Routledge, 2003. – Vol. 28. – 792 p]. Разом з тим все ж історія розглядається британським філософом і в позитивному напрямку: вона вчить поміркованості в житті. Для історика, вважає Б. Рассел, необхідними якостями повинні бути особливий стиль автора та "жвавість його аргументації". Філософський аналіз історії Б. Расселом ґрунтується на переконанні, що все ж історія як "сума людського досвіду" може вважатись з усіх досліджень, якими займається інтелектуальна співдружність, однією з найнеобхідніших, адже дає можливість людству вчитись терпимості.

А. И. Булай, студ., ОНПУ, Одесса
aska_maska2015@ukr.net

ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НИЦШЕ И ВАГНЕРА

Основой для раскрытия этой проблемы стали книги Фридриха Ницше [Казус Вагнера(1888), Рождение трагедии из духа музыки(1871)].

В "Рождении трагедии из духа музыки" Ницше пытается понять жизненное кредо древних греков. Для современных ученых древние греки являются символом жизненных сил и оптимизма, однако Ницше доказывает, что они являлись типичными пессимистами. В качестве аргумента он приводит то, что в то время когда на их судьбу выпадали несчастья – они радовались, а когда все утихало – они горевали. Почему так? Это связано с древнегреческой идеей "катарсиса" – очищения через страдания. Древние греки считали, когда боги посылают на них несчастья – они их прощают, а когда все хорошо – наказывают.

В наблюдения Ницше попало так же и то, что, не смотря на свое молодое существование, греки добились многого в науке, военном искусстве и творчестве. И такое стремительное развитие без правильного расчета сил и возможностей привело их в упадок, и уже тогда они начали это чувствовать, и пытались взять от жизни, как говорится "все". Они устраивали шумные застолья, которые постоянно сопровождалась музыкой и вином, балансируя между светлым Аполлоновским началом и темным Дионисийским. Баланс оказался не в пользу греков, и Ницше назвал их пессимистами.

Аналогом Аполлона, покровителя муз, для Ницше стал Вагнер. Для Ницше не только наставником, но и другом, примером для подражания, почти Богом. Творческую жизнь Ницше можно поделить на две части "До встречи с Вагнером" и "После". Настолько знаменательна для Ницше стала эта встреча.

Но что мы видим в книге "Казус Вагнера"? Само название показывает, что Вагнер где-то "проколотся" перед автором. Ницше был под большим влиянием Вагнера, из-за него он тоже начал писать музыку. Но спустя

годы Ницше увидел, что в Вагнере пропало то, что так влекло и завораживало философа. Настоящего Вагнера больше не стало, он, как и многие поддался давлению общества, общепринятого, "нормального". В нем угас диссидент, что для Ницше, как человека, который стремился к более возвышенному и отдаленному от общепринятых канонов нормальности, и хотел достичь чего-то нового, стало предательством.

В упрек композитору Ницше ставит в пример множество других современников, описывая их произведения как нечто высокое, легкое и прекрасное. Несмотря на Аполлоновский образ Вагнера, исследование показывает, что Ницше видел в Вагнере скорее Дионисийское начало, разрушающее общепринятые нормы. А вот когда Вагнер стал действительно официальным, легальным покровителем муз как Аполлон – он утратил для Вагнера свое очарование.

Кроме культурологического в этой проблеме есть еще и важный психологический аспект. Такое ярое желания Ницше видеть в своем наставнике нечто большее, чем человека, говорит об одной наиболее выраженной проблеме – Ницше рано потерял своего отца, когда ему было всего 4 года и детское, наивное желание приобрести отца, превратилось в некую манию, и извращенно идеализированную модель отца. Исходя из этого – Ницше и Вагнер – это не просто друзья, они достигли отношений отца и сына, но по всей видимости так думал только один из них, для другого это была часть саморазвития, становления себя как учителя, советчика, он не хотел, становится нянкой, для кого-то бы то ни было. И снял с себя всю ответственность, продолжая делать то, что считал нужным для себя.

Резюмируя, можно отметить, что в культурологических исследованиях Ницше, в его яростной критике Вагнера мы видим, что великий философ – это иногда всего лишь ребенок, лишенный отцовского крыла. А Великий композитор, конечно, польщен идеей быть для кого-то символом "разрушителя стереотипов", темного и свободного Дионисийского начала. Но быть модным, общепопулярным и традиционным представителем Аполлоновского начала, востребованным в обществе, ему нравится гораздо больше.

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

ПОЛЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ XIX- XX СТ.: ВІД КОНЦЕПЦІЙ ПОЛЬСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ ДО ПРОЕКТУ НАУКОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

У XIX ст. філософія набуває особливого значення для поляків – її починають розглядати як важливий чинник національної ідентичності, як інтегративну складову польської культури. Зусилля польських філософів (Б.Трентовського, К.Лібеля, Г.Каменського, А.Цешковського та ін.) були спрямовані на створення польської національної філософії

(Filozofia narodowa), яка б відповідала польському характерові й була, водночас, відмінною від філософії інших народів. Вважалося, що національна філософія, максимально наближена до життя, спроможна вирішити головне філософське питання – подолання кризи, у якій опинилась Польща, й відновлення незалежності. Ідея відродження Великої Польщі, що підживлювалась романтичним патріотизмом, стала наскрізною для польської культури першої половини XIX ст. Польська національна філософія тісно переплітається з літературою та поезією. Тому не випадково, що її розробка розпочинається у роботі А. Міцкевича "Книги народу польського та польського пілігримства" ("Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego", 1832), на сторінках якої він проголосив особливу місію польського народу. Філософський месіанізм, властивий для польської філософської рефлексії XIX ст., призвів до абсолютизації та універсалізації польських питань. Проект польської національної філософії виявився не надто успішним: на межі XIX-XX ст. Польща залишалась економічно та політично розділеною країною.

Головними особливостями тогочасної польської філософії можна вважати песимізм, статичність, спіритуалізм та спекулятивність. Джерелами філософського натхнення для польських мислителів тривалий час були філософія Німеччини та Франції. При цьому з переважаючим впливом німецького ідеалізму, зокрема Канта та Гегеля. Втрата Польщею власної державності обумовила зосередження уваги на збереженні національної культури, а також на пошуках шляхів культурної незалежності. Польська філософія, із характерним для неї національним та месіаністичним забарвленням, була зорієнтована переважно до минулого: культивування власної філософської спадщини, представленої насамперед в університетах Кракова, Вільнюса, Львова, Варшави, переважало над пошуком нових рішень. Традиційне католицьке підґрунтя також помітно впливало на польську думку.

Обриси польської філософії поступово починають змінюватись на початку XX ст. У цей період відбувається бурхливий розвиток соціальних та гуманітарних наук. У 1907 р. у Варшаві було засновано Польське психологічне товариство, першим керівником якого став Е. Абрамовський, польський філософ та соціолог. Важливим центром наукової діяльності стає Львівський університет, де успішно розвиваються природничі та технічні науки. Загальне піднесення наукових досліджень у Польщі на початку XX ст. збігається із науковою переорієнтацією польської філософії.

Започаткування сучасної польської філософії пов'язують насамперед із формуванням Львівсько-Варшавської філософської школи. Вступ на посаду завідувача кафедри філософії Львівського університету К. Твардовського (1895), створення Польського філософського товариства (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1904), заснування часописів "Przegląd Filozoficzny" („Філософічний огляд", 1897), "Ruch Filozoficzny" („Рух філософічний", 1911) – події, які позначили новий вимір польської філософії. Діяльність Львівсько-варшавської школи, заснованої Твар-

довським, випускником Віденського університету, який продовжив наукові традиції свого вчителя Ф.Брентано (і у галузі філософії, і у галузі психології), стала "першим значним у європейському масштабі успіхом польської філософської думки" [Сломский В. Польская философия: особенности и перспективы. [Електронний ресурс] // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2008. – Вип. 35. – С.181-191. – Режим доступу до журн.: http://zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_35_18.pdf].

Твардовський зробив надзвичайно багато для популяризації польської філософії. Завдяки його наполегливій науковій та педагогічній діяльності у Польщі відновлюється інтерес до вивчення філософії. Він став організатором польського наукового життя. Створену ним школу називали "школа Твардовського" або "Львівська школа". З його ініціативи було проведено три з'їзди польських філософів – у Львові (1923), Варшаві (1927) та Кракові (1936). Як талановитий вчений і педагог, Твардовський спрямував свої зусилля на організацію наукової роботи студентів. Функціонування філософського (з 1897) та педагогічного семінарів (з 1921) на філософському факультеті Львівського університету, сприяло активізації дослідницьких пошуків студентів. Доповідаючи та обговорюючи результати власних наукових досліджень, студенти опановували методiku наукового дослідження і здобували навички наукової дискусії [Лещак Т.В. Штрихи до педагогічного портрету Казимира Твардовського // Вісник Житомирського педагогічного університету. – 2003. – Вип. 13. – С.215].

У вступній лекції, прочитаній 15 жовтня 1895 р. у Львівському університеті, Твардовський акцентував увагу на необхідності реформування філософії на наукових засадах. Викладаючи філософію, він радив студентам вивчати математику, тим самим закладаючи фундамент для подальшої співпраці між польськими філософами і математиками, які працювали в галузі логіки. Твардовський культивував повагу до історії філософії та заохочував студентів до історико-філософських досліджень. У своїх учнях професор Твардовський бачив насамперед колег, тому Львівсько-варшавська філософська школа від самого початку сформувалась як інтелектуальна спільнота науковців, головними критеріями діяльності якої стали точність, ясність, логічна строгість і доказовість, спільний стиль наукових досліджень, переконання у спорідненості наукового та філософського способів мислення. Напрямки досліджень представників школи свідчили про розмаїття їхніх наукових уподобань.

Реалізуючи проект наукової філософії, Твардовський надавав основоположного значення: 1) розумінню філософії як автономної сфери щодо політики та світогляду, 2) відкритості до впливу різних філософських напрямів та їх урівноваженню. На міжнародному рівні Львівсько-варшавська школа здобула статус однієї з найвпливовіших логічних шкіл. Водночас на національному рівні вона забезпечила внутрішню безперервність розвитку польської філософії, заклавши якісно нові стандарти професійного філософування, вплив яких відчувався у Польщі впродовж усього ХХ ст. Відтак, сучасна польська філософія асоціюється з плеядою відомих імен

(Е.Абрамовський, Р.Інгарден, Я.Лукасевич, К.Айдукевич, Т. Котарбінський, Ю.Бохеньський, К.Войтила, Ф.Знанецький, Л.Колаковський, З.Бауман та ін.), які здобули визнання не лише на своїй батьківщині, але й поза її межами. Щоправда, входження кожного з них до світового інтелектуального дискурсу відбувалось різними шляхами. Наприклад, К.Твардовський та Р.Інгарден писали свої праці західними "конференційними" мовами, іншим, як це сталося у випадку з Ю.Бохеньським, Я.Лукасевичем і А.Тарським, довелось емігрувати. Вагомі наукові здобутки сучасних польських філософів стали можливими завдяки дискусіям початку ХХ ст., коли першорядного значення набули питання про стан, специфіку та майбутній розвиток польської філософії.

К. В. Гончаренко, НаУКМА, Київ
arrabioaren.k@gmail.com

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ТЕОРІЇ "ЗІТКНЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ" С. Ф. ГАНТІНГТОНА

З часів публікації книги "Зіткнення цивілізацій і перебудова світового порядку" ("The Clash of Civilizations and Remaking of World Order") концепція "зіткнення цивілізацій" мала широкий резонанс в політичному та інтелектуальному просторах. Здебільшого концепція використовується у політичних та соціологічних науках, адже з цих точок зору є доволі простою і робить поясненням майже будь-який факт політичного (чи навіть геополітичного) або глобального суспільного життя. У світлі подій, що відбуваються на території Європи та Азії протягом останніх років, концепція набуває нової значущості, і, як і раніше, здобуває своїх прихильників та противників. Як одні, так й інші, апелюють до історії і з однаковим успіхом доводять правильність своєї позиції. Питання про можливість чи навпаки неможливість зіткнення цивілізацій видається спекулятивним, і, напевно, ризикує таким і лишитись, якщо не вийде за політично-соціологічні рамки. Отож, з цим і пов'язана необхідність дослідження історико-філософського підґрунтя концепції "зіткнення цивілізацій".

С. Гантінгтон, спираючись на праці О.Шпенглера, М.Вебера, Е.Дюркгейма, А.Тойнбі, П.Сорокіна та ін., пропонує власне, нове, розуміння цивілізації та "цивілізаційного" в цілому. Цивілізації – це насамперед культурні цілісності, а вже потім – політичні; цивілізації в собі можуть містити або одну, або й більше політичних одиниць, які, цілком природно, відрізнятимуться територіальним устроєм та формою правління [Huntington Samuel. Ph. "The Clash of Civilizations and Remaking of World Order". New York : Simon & Schuster. – 1996. – 375 p.]

У визначеннях ключовим словом все ж лишається "культура", причому, слід зауважити, культура переважним чином духовна, за якою можна характеризувати і співтовариства, і спільноти людей. Тут цивілізація є найвищим рівнем культурної спільності різних суб'єктів: окремих людей чи країн, соціальних груп, націй, народів і т.д. С. Гантінгтон виок-

ремлює мову, історію, звичаї, інститути і релігію як об'єктивні критерії – це найбільш загальні і найбільш ґрунтовні ознаки, притаманні всім цивілізаціям. Ще одним, не менш важливим, маркером є філософія, бо "сучасні цивілізації мають від своїх попередниць не лише територію, а і філософію" [Huntington Samuel. Ph. "The Clash of Civilizations and Remaking of World Order". New York : Simon & Schuster. – 1996. – p. 34]. Окремо підкреслюється роль релігії, адже "впродовж тривалого часу філософія була складовою релігії, обґрунтовувала її" [Huntington Samuel. Ph. "The Clash of Civilizations and Remaking of World Order". New York : Simon & Schuster. – 1996. – p. 51]. В контексті теорії "зіткнення цивілізацій" варто наголосити на тому, що "релігійні відмінності призводять до конфліктів через центральну роль, що її відіграє релігія у конституюванні індивідуальної та групової ідентичності" [Stein, Sabina. *Competing Political Science Perspectives on the Role of Religion in Conflict*. Zurich: Politorbis. – 2011. – №. 52. – p.22].

Стверджуючи можливість окреслення ідентичності всередині певної цивілізації з огляду на вищезгадані мову, історію, релігію та ін., С. Гантінгтон фактично стає на позиції субстанціалізму, або примордіалізму (від *primordial* – "споконвічний"), в основі якого лежить ідея про те, що певні соціальні категорії з властивими їм ознаками є природними, немінучими з огляду на присутність в історії та незмінними фактами соціального світу. Ці категорії є закріпленими радше людською природою, аніж соціальними домовленостями і соціальними практиками [Buckley, Sandra. "Remaking the World: Reflections on Huntington's Clash of Civilizations." – *Theory & Event*, – 1998. – P. 1-24].

Звідси випливає і те, що кожній цивілізації притаманна її власна "філософія", тобто філософські погляди і цінності [Ed. Harrison, Lawrence and Samuel P. Huntington. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. – New York: Basic Books, – 2000. – 348 p.]. Ідентичність, характеризується мовою, історією та звичаями, може бути означена і філософією, а саме її проблематикою (чи, краще сказати, проблемами і питаннями, з якими та працює), основними течіями, школами, стилем, концепціями, поняттями та ін. Цілком зрозуміло, що ці речі мають певну динаміку в часі, але в цілому їм властива тяглість, відсутність різких переходів та когерентність. Навіть в тому випадку, якщо виникають суперечки і конфлікти всередині певної філософської традиції, зазвичай це дискусія, що відбувається довкола однієї проблеми, але з різними поглядами на неї і шляхи її розв'язання. Так, наприклад, Західна цивілізація успадкувала раціоналізм, латину, християнство та індивідуалізм, Східні цивілізації, на противагу Західній, тяжіють до колективізму, конфуціанської системи цінностей, м'якого авторитаризму чи обмежених форм демократії. Ісламська цивілізація повністю заснована на релігійно ісламу з її особливостями соціальної і культурної поведінки [Huntington Samuel. Ph. "The Clash of Civilizations and Remaking of World Order". New York : Simon & Schuster. – 1996. – 375 p.].

Поряд з цим, С. Гантінгтон мало приділяє уваги взаємодії цивілізацій, у випадку філософії це взаємопроникні впливи одних філософських систем в інші, запозичення термінології та ін. "Цивілізації", мовою Гантінгтона, не є монолітними, незмінними та ізольованими одиницями. Множинність, зміна та осмос – ось терміни, які краще охоплюють динаміку цивілізацій [Stein, Sabina. Competing Political Science Perspectives on the Role of Religion in Conflict. Zurich: Politorbis. – 2011. – №. 52. – p.21 – 27.].

Зрештою, концепція "зіткнення цивілізацій" С. Гантінгтона з історико-філософської точки зору видається складнішою, ніж з точки зору геополітики, політології чи соціології. Більше того, на сьогоднішній день в академічному та науковому просторах ще не так багато праць і досліджень, присвячених даній проблемі, з чим пов'язані труднощі, але разом з тим окреслюються і перспективи даної тематики.

В. А. Гончаренко, студ., ЧНУ ім.Б. Хмельницького, Черкаси
36rebel66@gmail.com

ТРАНСГРЕСИВНИЙ ДОСВІД І ВІРТУАЛЬНИЙ СВІТ: ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ

В час панування гіперреальності або ж тотальної симуляції (Ж.Бодрійяр) прагнення людини до трансгресивного виходу у невідоме стають вельми еклектичними. Трансформація релігійних уявлень, граничного досвіду екзистенції та різноманіття переживання себе як іншого у віртуальному світі вже не видається чимось новим. Проте, чи можна вважати ці речі корелятивними? Щоб проілюструвати цю думку детальноше, звернемося до інтерпретації Жоржа Батая.

На думку Батая, містичний або ж "внутрішній досвід" являє собою переживання цілковитої оголеності, звільненої від будь-яких умовностей, досвіду, що веде у абсолютну невідомість. Закріпаченість досвіду релігійними догмами не додає йому санкціонованості, а лише утримує від самоздійснення. Так, заперечуючи необхідність релігійних догм для переживання трансгресії, мислитель вважає, що можливість говорити про справжні глибинні переконання з'являється лише там, де відсутні усілякі вірування. Сам досвід тут інтерпретується як "палка і тужлива постановка під питання (на випробування) усього, що відомо людині про справу буття" [Батай Жорж. Внутренний опыт / Пер. с франц., послесловие и комментарии С.Л.Фокина. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с. – с. 18]. Мислитель апелює до того, що подібний досвід не варто аналізувати, оскільки наявність переживання чогось подібного є самоцінною, а, отже – досвідом варто просто жити, не домислюючи зайвих дескрипцій. Сама драматичність людського існування уможливорює переживання містичного досвіду. Трансгресія як зверненість на межу, межовість людського екзистування виходить і обумовлюється незнанням як основним та онтологічно наперед заданим модусом існування. Вірогідно, що у намаганні концептуалізувати трансгресивний

досвід, ми завжди змалюємо і надто схематизуємо те, що хочемо сказати, оскільки лише сама пов'язаність досвіду з "неможливим" не дозволяє нам інтерпретувати його як досвід, що має відношення до дійсності (Ж.Дерріда). Аналогічним чином глибинно екзистенційний досвід створює ситуацію принагідно до мови, що виявляється у тому, що "наявні мовні засоби не можуть бути адекватними для вираження трансгресивного досвіду, оскільки неминуче те, що Батай називає "замішанням слова", а Фуко – "запамороченням мовного суб'єкта" [Можейко М.А. Трансгрессия // Всемирная энциклопедия: Философия/ Главн.науч.ред. и сост. А.А.Грицанов: – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с. – с. 1090]. Трансгресивність досвіду заперечує думку про проєктивність людського буття. Якщо внутрішній досвід є своєрідним викриттям спокою, викидання людини зі звичних їй умов перебування, невідворотної закинутості її за так звані "межі можливого", стає очевидно, що суб'єкт не може не змінюватися до невпізнанності, сам досвід робить його іншим для самого ж себе. Це те, що абсолютно обеззброює нас, залишаючи по собі лише оголену безпосередність. Таким чином, трансгресивний досвід надає людині можливість цілковитого забуття, але і, певним чином, радикалізує налаштованість бути. Йдеться навіть не про переживання "запаморочливої присутності Бога" (Г.Марсель), але й про екзистенційну комунікацію між людьми. "Будь-яке глибоке життя несе в собі тягар неможливого" [Батай Жорж. Внутренний опыт / Пер. с франц., послесловие и комментарии С.Л.Фокина. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с. – с. 114]

Враховуючи те, що ми живемо в час панування інформаційних, цифрових технологій, сучасна людина вже не мислить себе без використання підручних девайсів, що і обумовлює її картину світу на рівні буденної свідомості найрадикальнішим чином. Однак, чи є підстави говорити про те, що людська свідомість наскільки піддалася глобальній технологізації, що кожен раз потрапляючи у віртуальну реальність вона переживає це як досвід перебування в інобутті? Насамперед, йдеться про те, наскільки наявність віртуального світу, інтернет-мережі конституює людську особистість або ж сприяє глибинному переживанню її ідентичності. Чи маємо ми отожднювати себе з підручними засобами, якими послуговуємося? Чи не змалює це людину? Багато дослідників поділяють точку зору про те, що віртуальна реальність допомагає людській істоті самоідентифікуватися. Наприклад, Ерік Девіс вважає, що " взаємозалежність культури і технології означає, що технології старого світу, навіть уявленнями найбільш логічними, майстерно виготовленими об'єктами, тим не менше повинні ділити космічну сцену з богами, дивами та анімістичними силами" [Дэвис Э. Техногнозис:миф, магия и мистицизм в информационную эпоху [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=102873>]. Тобто, впадання в симуляційну реальність стає засобом конструювання людського Я, а інформація набуває містичного ореолу безтілесності. Безумовно, що сучасні технології дозволяють людині зануритися у невідомі раніше можливості, що збагачує

культуру візуального сприйняття. Що стосується глибоко екзистенційних переживань та питань, людина в змозі витіснити незручні, але критичні для усвідомлення питання на користь привабливого симулякру, але чи віднайде вона там смисл? На нашу думку, не варто упосліджувати себе шляхом обожнення ірреального. Гіпостазування інформаційних технологій у нашому житті демонструє зведення людської сутності до чогось суто інструментального. Чим би ми не користувались і щоб не відкривали, ми – це завжди більше, ніж ми про себе думаємо. Трансгресивний досвід завжди залишатиметься концептуально не з'ясованим, не об'єктивованим, більше того, екзистенційне переживання граничних ситуацій докорінно змінює людське світовідношення. Віртуальний же світ і і операції, з ним пов'язані являють собою швидше один із найдовершеніших зразків імітації буття, з яким ми вимушені мати справу.

М. И. Горина, студ., КНУТШ, Киев
neprostomaria_08@mail.ru

ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В КОНЦЕПЦИИ ДЖУЛИО ЧЕЗАРЕ АНДРЕА ЭВОЛЫ

Барон Юлиус Эвола являлся, без сомнения, одной из ярчайших личностей прошлого века. Воспитанный, по его собственным словам, на отрицании преобладающей на Западе традиции – католицизма, с юности протестующий против современного демократического мира с его потребительской культурой, Эвола в одной из своих последних работ "Оседлать Тигра" сформулировал идею индивидуального пути для "обособленного человека", которая во многом, на мой взгляд, сродна с гностическими идеями.

Ощущение десакрализации мира является общим для концепции Эволы и гностиков. В гностицизме причина этого – изначальная сотворённость мира невежественным Демиургом, вследствие самодовольственного отпадения от Отца и Плеромы, являющихся идеальными. Для Эволы же разрыв ключевых связей с трансцендентным – следствие отхода человека от мира Традиции. Под Традиционным подразумевается то общество, все сферы которого ориентированы на высший мир, на индивидуальное бытие, и которое руководствуется сверхчеловеческими принципами. Сам Эвола называет свою мировоззренческую позицию активным нигилизмом – здесь просматривается сходство с гностицизмом. В обеих концепциях воссоединение с подлинным бытием представляется достижимым, хотя и вследствие сложного процесса. Отрицание обывательского мира, ниспровержение моральных норм и ценностей происходит от осознания их ложности (у Эволы это ценности выхолащенные, низменные, буржуазные, присущие "слишком человеческому" обществу; у гностиков – законы и нормы, порожденные невежественным Архонтом, укрепляющие человека в сетях зла и незнания, препятствующие его освобождению). Но полное обесценивание не

является конечной целью – напротив, за ним следует нахождение истинного пути. Здесь ключевым становится понятие избранности.

Для Эволы избранность может быть обнаружена в трёх случаях: как "врожденное достоинство", некое изначальное осознание в себе стремлений к трансцендентному бытию; как чувство, приобретенное вследствие потрясений и кризисов, приводящих к "резкому экзистенциальному и онтологическому разрыву уровня" [Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2005. – С. 436]; как сила, переданная при инициации в соответствующем обществе. У гностиков же избранность определяется наличием в человеке пневматической составляющей (в противовес гилической и психической, принадлежащим невежественному миру и затягивающим в него светлую часть). Пробуждению пневматиков способствует некий Зов, воплощённый в Спасителе, но также исходящий из самой пневматической природы. Согласно некоторым учениям, пневматическая "искра" присуща не каждому, спастись могут не все: "...и когда все избранные оставят животное естество, тогда свет уйдет к своей сущности" [Фома Атлет. Собрание гностических текстов 2014. – С. 145]. Иные же тексты говорят о потенциальной возможности спасения для каждого ищущего и познающего, не утверждая заведомых разделений: "...тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего" [Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II. М., 1979 – С. 116]. Важным является также отношение "избранных" к морали и понятию греха. Для гностиков грех – прежде всего, незнание истины, непросвещенность (вообще дуализм тьмы и света – один из ключевых). Христианский Первородный грех у них заменен на предкосмический, присущий не человеку, а Демиургу. Знающий свою истинную природу не способен грешить. Касаемо моральных норм, их нарушение как проявление некоего бунта против порабощения, ига Архонтов, является одним из допустимых способов поведения (второй же – протест через аскезу, отречение от ложных мирских ценностей). Так, секта каинитов считала аморальное поведение необходимым, способствующим целостному познанию. О синтезировании истинного знания из познанных противоположностей сказано в гностических текстах: "Если кто-то не пребывает во Тьме, тот не может увидеть Свет"; "Для того, кто не познает корня всех вещей, они останутся сокрытыми. Некто, кто не познает Корня Злости, сам не чужд ей" [Беседа Спаситель, Собрание Гностических текстов 2014. – С. 200].

Следовательно, для гностиков подлинное знание требует выхода из системы координат морального мира (особенно, если многие нравственные аспекты касаются телесных и чувственных сфер жизни, обреченных на смерть), становление по ту сторону Добра и Зла. Эти взгляды созвучны взглядам Эволы в контексте его Пути. Обостренному осознанию подлинного "Я" у него сопутствует "суровая дисциплина и аскетизм, вырабатывающиеся в крайних испытаниях на путях как добра, так и зла, неумолимость по отношению как к себе, так и к другим" [Эвола

Ю. Оседлать тигра. СПб.: ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2005. – С.100]. Исправить изначальную экзистенциальную потерянность может лишь установление в качестве внутреннего ориентира и закона собственной нормы. Преодоление морального уровня достигается при выстраивании поведения исходя из знания причин и следствий. Тогда "грех" здесь заменяется "ошибкой". "Для человека, центр которого расположен в трансцендентности, понятие "греха" имеет столь же мало смысла, как общепринятые и относительные представления о добре и зле, о законном и незаконном" [Там же. С. 143].

Гностический путь познания и путь к трансцендентному "Я" Эволы имеют как теоретическую, так и практическую составляющую и оба стремятся к переживанию трансцендентного опыта в земном существовании. По словам Эволы, "сущее" традиционной "внутренней доктрины" не мыслится гипотетически и не принимается на веру, но является объектом непосредственного "интеллектуального" переживания, чувственного опыта. Это не другая реальность, а другое, доступное переживанию, измерение. Кульминацией процесса выявления этого измерения должно стать "суверенное бытие, абсолютная личность" [Там же. С. 221]. В гностицизме же стремление к воссоединению с божественным Абсолютом также направлено не только на потусторонний мир, но и на переживание при жизни – мистическое богопознание, *gnosis theou*, проявляющее трансцендентное в имманентном. "Посвященный, аскетически подготовленный, является во всех отношениях скорее восприимчивым, чем деятельным. С распадом прежнего себя он выходит вовне, за свои пределы в другое бытие. Процесс доходит до кульминационного момента и заканчивается экстатическим опытом обожения" [Ионас Г. Гностицизм (гностическая религия). Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958 – СПб.: "Лань", 1998. – С. 166].

Таким образом, неконформизм "обособленного человека" Эволы и гностиков способствует, на мой взгляд, обретению личностной силы и веры, преодолению зависимости от "чужого" мира посредством открытия подлинного бытия в себе самом. В то же время ориентация на трансцендентное измерение не приводит к эскапизму, но позволяет использовать возможности земного мира для достижения высшей цели.

*А. Ю. Долгочуб, асп., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
kasugano_midori@mail.ru*

ТРИ "ХВОРОБИ" СУЧАСНОСТІ ТА ІДЕАЛ "АВТЕНТИЧНОСТІ" (ЗА ЧАРЛЬЗОМ ТЕЙЛОРОМ): УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Окреслити характер сучасної епохи намагались і намагаються достатньо багато дослідників в рамках різних сфер знання. Одні з них виступають з гострою критикою її (наприклад, Ж.Бодрійяр, Д.Агамбен), інші стають на її захист (наприклад, Ф.Фукуяма, З. Бжезинський). Проте є ті, хто

не займає крайніх позицій, обираючи третій шлях – шлях виваженого аналізу проблем і досягнень модерної доби, спроби не тільки і не стільки засудити її, скільки зрозуміти. Цим шляхом пішов видатний канадський філософ Чарльз Тейлор, відомий в Україні роботами "Етика автентичності", "Джерела себе", "Секулярна доба" тощо. Тут ми хочемо зупинитись на тому, як "хвороби" сучасності виділяє філософ і як їх трактує.

Ч.Тейлор зауважує, що ці "хвороби" добре відомі завдяки сучасним ЗМІ, які досить часто їх обговорюють. Тим не менш, вони далеко не прості і визначають нашу сучасність, тож про них не тільки варто, а й необхідно говорити. Окреслимо їх в загальних рисах:

1) Індивідуалізм. Хоча індивідуалізм і сприймається більшістю людей головним надбанням сучасності, він має і негативний бік. Справа в тому, що сучасну свободу було здобуто ціною звільнення від старих моральних засад, а це призвело до того, що люди не бачать себе більше частиною більшого, космічного порядку. Відтепер людина втратила своє конкретне місце, отримавши разом з тим можливість його обирати. Тим не менш, Ч.Тейлор вважає, що усталений порядок надавав смислу нашому світові та соціальній діяльності. Фактично, каже філософ, ми втратили героїчний вимір життя: була втрачена вища мета, заради якої можна й померти. Причиною цього є зосередження на своєму приватному житті, без відчуття причетності до інших чи суспільства в цілому.

2) Пріоритет інструментального мислення. Суть цієї "хвороби" полягає в тому, що люди розглядають інших істот (і не тільки тварин, але й оточуючих людей) як інструмент або сировину для досягнення свого щастя і добробуту. Врешті, ми приходимо до суспільства, де чи не все оцінюється з точки зору ефективності або аналізу "витрат-прибутку": "Йдеться про те, що, ґрунтовні, тривкі, часто значущі об'єкти, котрі слугували нам у минулому, відкидаються заради нетривких, штучних товарів, якими тепер ми оточуємо себе" [Тейлор Ч. Етика автентичності/ Ч.Тейлор; пер. з англ. А.Васильченко. – Вид.друге. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С.11].

3) Втрата свободи. Ця "хвороба" проявляється в двох основних формах:

а) інституції й структури в індустріально-технологічному суспільстві сильно обмежують наш вибір: в рамках такого суспільства важко притримуватись певного індивідуального стилю життя, якщо він відрізняється від загальної течії. Можна помітити, що навіть деякі міста облаштовані під специфічний вид транспорту;

б) атомізація суспільства: люди все більше перетворюються на осіб, які не хочуть брати участь в самоуправлінні, перекладаючи цю роботу на уряд своїх країн. Ця форма відбирає той незначний залишок свободи, який ще є в рамках чітко інституалізованого суспільства. А.Токвіль зауважував, що це в свою чергу відкриває небезпеку "м'якого" деспотизму, за якої всім життям індивідів буде керувати "безмежна опікувальська влада".

Виділивши ці три "хвороби" сучасності, Ч.Тейлор пише, що навіть за умови палких дискусій навколо них, варто визнати наступне: культура, яка їх породила, має свої мінуси, але й має певні надбання, на які ми не маємо права заплющувати очі. До мінусів можна віднести релятивізм, втрата

можливості сприйняття проблем, які виходять за межі особистих інтересів тощо. Тим не менш, сучасна культура має могутній моральний ідеал, що стоїть за самоздійсненням – "бути чесним перед собою, у специфічному сучасному розумінні цього слова" [Тейлор Ч. Етика автентичності/ Ч.Тейлор; пер. з англ. А.Васильченко. – Вид.друге. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С.18]. Ч.Тейлор називає його терміном "автентичність". Основа цього ідеалу полягає в тому, що людина має моральне почуття, яке дає змогу відрізнити добро від зла. Тобто, для самоздійснення людина мала тепер не шукати правди деінде, а знайти її всередині себе. Більше того, ніхто, окрім мене, не може допомогти мені в цьому пошуку.

Однак, сучасні форми автентичності zdeградували, виродившись у егоцентризм та "нарцисизм", тож їх критикують інтелектуали всіх мастей. Ч.Тейлор ж наполягає, що це девіантні форми ідеалу автентичності, а наша основна задача – направити розвиток у напрямку його найкращих перспектив, намагаючись уникати девіацій.

Хотілося б зазначити, що незважаючи на те, що Ч.Тейлор намагається виважено зрозуміти ідеал сучасного західного суспільства, все одно в його роботі відчутно бажання виправдати цей ідеал.

На наш погляд, "хвороби", які виділяє Ч.Тейлор у своїх роботах, більш характерні для західного світу. Проте разом з позитивними змінами завдяки вестернізації зокрема в українському суспільстві поступово починають проявлятися також і вони. Після суспільно-політичних подій 2013-2014 років наша громадськість частково зрозуміла, наскільки важливим є контроль за діями владних чиновників, а також те, що люди не мають права делегувати їм свою свободу. Також дані події дали змогу зрозуміти багатьом, де їхнє місце у теперішньому світовому порядку і тільки-но сформованому громадянському суспільстві, а комусь надали ціль, заради якої можна загинути. Тому можна зробити висновок, що в українському суспільстві трагічні події останніх років дали змогу перемогти деякі "хвороби", з якими намагається боротися Захід. Тим не менш, пріоритет інструментального мислення все ще залишається вагомим проблемою сучасного українського суспільства, з якою варто і необхідно боротися.

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

ВИКЛИКИ ЧАСУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНЦЕПЦІЇ ТОМАСА ЕРІКСЕНА

Час постійно нав'язує нам свої субстантивациї. Час як епоха, час як єдність минулого, теперішнього і майбутнього, час як підходящий момент, час як період, час як вік, всі ці визначення ніби намагаються довести первинність темпоральності, яка має бути основою всіх перерахованих та інших проявів. Ми не можемо звільнитись від часу, бо неможливо звільнитись від епохи, чи від пори року, від тимчасовості нашого перебування

в світі, зрештою від смерті. Історія філософії сповнена інтерпретацій кож-на з яких, досліджуючи тему часу, розкриває чи то один і той самий пред-мет, чи багатоманіття його модусів, серед яких: час як рухомий прообраз вічності, як число руху, як протяжність душі, як послідовність ідей, як апі-орна форма чуттєвості і продуктивна сила уяви, як життя і свідомість, як буття і турбота, як розмірена тривалість, як творчість.

Норвежський філософ-антрополог Томас Хюлланд Еріксен у своїй книзі "Тиранія моменту. Час в епоху інформації" розгортає дослідження, присвячене катастрофі браку часу в умовах інформаційного суспільства, і постає перед питанням, доволі риторичним, – як підкорити плин часу, що з розвитком інформаційних технологій лише пришвидшує свій темп.

Т.Х. Еріксен розглядає проблему хронічної нестачі часу в екзистенцій-ному вимірі і вказує на те, що головною проблемою людини ХХІ століття є не стільки дефіцит часу, скільки незворотні зміни способу нашого життя, фундаментальним ресурсом якого є час. Отже, одним з наслідків виник-нення інформаційного суспільства стало пришвидшення темпів нашого життя. Часозберігаючих технологій і пристроїв щодня стає більше, а кіль-кість вільного часу невпинно зменшується. "Ми отримали доступ до інфо-рмації в колосальних об'ємах, та водночас додумати думку до кінця прак-тично неможливо" [Еріксен Томас Хюлланд. Тиранія момента. Время в епоху информации. – М.: Изд. "Весь Мир", 2003. – С.5].

Справа в тому, що час в якому ми живемо якісно змінився, він став надто стрімким, в порівнянні з часом попередніх поколінь. Основною характеристикою часу Еріксен вважає фрагментарність і пояснює, що проживаючи будь-яке враження чи заняття, ми заздалегідь усвідомлю-ємо його швидкоплинність і перетворюємось на глядачів власного життя зі сторони. Глибокі розмисли постійно перериваються фрагментарними інформаційними повідомленнями, а переважана пам'ять позбавля-ється від обтяжливого минулого.

Потік інформації в незворотному плинні часу поступово заповнює всі паузи і наше життя перетворюється в серію переважаних епізодів, коли стає неможливим відокремити "до" від "після", наступний момент раптово змінює попередній, і людину переполює відчуття цілковитої загнаності. Головним товаром, засобом впливу і навіть зброєю стає інформація, запаси якої постійно збільшуються і атакують, а людина не перестає боротись за контроль над власним часом. Критерієм якості і успіху стає швидкість, яка захоплює життєвий простір і забирає у нас неквапливий хід часу. "Порожній" час ми стараємось наповнити користю і робимо декілька справ одночасно, та в цілому це веде до дефіциту культури, бо показники кількості витісняють показники якості. Тому сьо-годні найрізкіснішою власністю в розпорядженні людини є її вільний час. Лінійність змінюється фрагментованою синхронністю, а потік інформації створює асоціативний, уривчастий спосіб мислення. Ключовою характе-ристикою сучасної епохи є моментальність. Момент яскравий, мінливий і поверхневий. Коли момент стає основною цінністю заради якої ми живемо, минуле відходить на другий план, не залишається місця і для

майбутнього як проекції розвитку. Бо все, що очікує на людину – це добожевілья переповнений момент.

Мислитель дещо переформулює парадокс Зенона і називає його "парадоксом Еріксена": "коли лінійний час роздріблюється на найменші інтервали, то перестає існувати як тривалість і перетворюється на ланцюг моментів, які без упину поглинають один одного" [Еріксен Томас Хюл-ланд. Тиранія момента. Время в эпоху информации. – М.: Изд. "Весь Мир", 2003. – С.150]. В таких умовах ідентифікація особистості стає чимось подібним до збору конструктора Lego з однаковим набором деталей, проте, без інструкції: робота і кар'єра, сім'я, звички, смаки, політичні погляди, організація вільного часу і цей процес самотворення не припинається ні на секунду. Перед сучасною людиною постає дилема, вирішити яку вона зазвичай не в силі: творити власну узгоджену цілість з множини фрагментів або перетворити життя на колаж подій, вражень, спонтанності і випадковостей, не пов'язаних єдиним напрямком.

В силу прискорення ритму життя, культура разом з цими змінами втрачає точку опори, а питання про передачу мудрості наступним поколінням стає риторичним. Молодь стає вільнішою у виборі життєвих цінностей і орієнтирів і про те, чи добре це, можна судити лише з погляду моралі. Новою чеснотою, спроможною врятувати для нас трохи часу в інформаційну епоху, можна назвати неспішність, котра потребує нашого захисту і балансує на межі калейдоскопу вражень і порожньої тривалості. Справжнім викликом для сучасної людини є вберегти свою увагу і свідомість від зайвого засмічення. Тому ми потребуємо ефективних фільтрів, створених смаком, інтересами, інтуїцією, моральними цінностями, здобути які можна тільки неспішно.

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

ДІАЛОГІЗМ М. М. БАХТІНА В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ Ю. КРІСТЕВОЇ

Система поглядів М. М. Бахтіна, яка почала закладатися в 1920-х роках, стала надбанням та предметом загального обговорення лише у 1960-х роках ХХ століття. Серед низки варіантів рецепцій ідей філософа ми хочемо зосередити свою увагу на прочитанні бахтінських робіт французькою дослідницею Ю. Крістевою. Це зумовлено тим, що, по-перше, саме Ю. Крістева стала першовідкривачем робіт філософа на Заході, зокрема у Франції. По-друге, Ю. Крістеву привабила в роботах М. М. Бахтіна своєрідна та принципова розробка поняття "текст". Саме бахтінські висновки щодо діалогічної сутності текстів зіграли неабияку роль у теоретичних розробках дослідниці. Зокрема, осмислюючи бахтінський діалогізм дослідниця підходить до формулювання поняття "інтертекстуальність", яке полягає у розгляді будь-якого тексту як результату безкінечного діалогу з іншими текстами, являючись складовою частиною

всезагального "культурного тексту", тобто суми всіх друкованих текстів, які утворюють культурний спадок "західної цивілізації".

Бахтінський підхід дав змогу розглядати висловлювання не як точку (стійкий сенс), а як місце пересікання текстових площин, як діалог різних видів письма – письмо самого письменника, письмо адресата (або персонажа) і, нарешті, письмо, яке утворене теперішнім або попереднім культурним контекстом. Саме такий розгляд текстового аналізу надає можливість, на думку Ю. Крістєвої, динамізувати структуралізм. М. М. Бахтін включає текст в життя історії та суспільства, в свою чергу розглядаючи їх в якості текстів, які письменник читає і, переписуючи їх, до них підключається. В світлі такого бачення, лінійна історія виявляється однією з можливих абстракцій [Крістєва Ю. Бахтин, слово, діалог и роман / Юлия Крестева // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму: [пер. с фр., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С.428].

Для Ю. Крістєвої, інтертекстуальність – це, по своїй суті, пермутація текстів, яка свідчить про те, що в просторі того чи іншого тексту, декілька висловлювань, які взяті з інших текстів, взаємно пересікають та нейтралізують одне одного. Текст – це комбінаторика, місце постійного обміну між різними фрагментами, яке письмо знову і знову піддає перерозподілу [Пьеге-Гро Н. Введения в теорию интертекстуальности / Пьеге-Гро Натали [Пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова]. – М.: ЛКИ, 2008. – С. 51]. Новий текст створюється із попередніх текстів, інформований ними, а також власним культурним контекстом читача. Інтертекстуальність об'єднує письмо як по суб'єктивному, так і по комунікативному принципу, де "будь-який текст будується як мозаїка цитатій, будь-який текст – це вбирання та трансформація якогось іншого тексту. Тим самим місце поняття "інтерсуб'єктивність" займає поняття "інтертекстуальність", і виявляється, що поетична мова піддається подвійному прочитанню" [Крістєва Ю. Бахтин, слово, діалог и роман / Юлия Крестева // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму: [пер. с фр., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С. 429].

Підкреслимо, що Ю. Крістєва відкинула міркування про "авторські впливи" та "текстові джерела". Літературна праця є не продуктом одного автора, а продуктом його відношень з іншими текстами та з будовою мови. Завдяки взаємній співвідносності, у зв'язку з тим, що вони знаходяться в загальному міжтекстовому просторі, окремі твори набувають смислової повноти.

Інтертекстуальність, таким чином, є способом пояснення літературних матеріалів без звернення до традиційного поняття авторства.

Ю. Крістєва підкреслює несвідомий характер "інтертекстуальної гри", обґрунтовуючи постулат імперсональної "безособистісної продуктивності" тексту, яка породжується наче сама по собі, поза свідомою діяльністю індивіда. Таким чином, текст наділяється здатність автономного існування та здатен "прочитувати" історію. Неможна не погодитися з І. П. Ільїним, який вважає, що концепція інтертекстуальності "тісно пов'я-

зана з проблемою теоретичної "смерті суб'єкта", яку оголосив ще М Фуко, а Р. Барт переосмислив як "смерть автора", і "смерті" індивідуального тексту, який розчинений в явних або неявних цитатах, а в підсумку, "смерті" читача, цитатна свідомість якого така ж нестабільна та невизначена, як безнадійні пошуки джерел цитат, які складають його свідомість" [Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Модернизм / Ильин Илья Петрович. – Москва: Интрада. – 1996.С. 225].

Як бачимо, позбавляючи текст від суб'єкта та наділяючи його автономією, Ю. Крістева тим самим відходить від бахтінського погляду на діалогізм та на текст. Якщо для М. М. Бахтіна, діалогізм – це в першу чергу взаємодія суб'єктів, а текст постає як своєрідний місток для цієї взаємодії. то французька авторка зводить текст до, як вже було сказано, знеособленої мозаїки цитатій. Текст у Ю. Крістєвої постає як продукт вибирання та зміни певного іншого тексту.

Однак саме інтерпритація бахтінського діалогізму Ю. Крістєвою, а також запропонована нею на основі цієї інтерпритації теорія інтертекстуальності отримала визнання та значне поширення в постмодерністській літературній критиці. Поняття "інтертекстуальність" до цього часу цікавить вітчизняних та зарубіжних науковців.

По суті, завдяки інтерпритації ідей М. М. Бахтіна Ю. Крістєвою французькі дослідники, правда в іншому ключі, відмінному від філософсько-культурологічного бахтінського, починають активно цікавитися тою ж проблемою, що і М. М. Бахтін – взаємодією "свого" та "чужого" слова.

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

БУТТЯ ТВОРУ МИСТЕЦТВА У ПІЗНІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ М. ГАЙДЕГГЕРА

Гуссерлівське відкриття мовного виміру світу закладає неабиякі можливості для утвердження герменевтичної версії феноменологічної традиції, у площині якої відбувається онтологізація мови в її універсалізуючих характеристиках дотеоретичного зв'язку досвіду світу та досвіду мови. Мовна репрезентація світу набуває статусу герменевтичного універсуму, у якому особливий акцент поставлено на парадигмальність естетичного досвіду та утвердження естетичного відношення до світу. Феноменологічно орієнтований естетичний дискурс розкриває художнє слово як іпостась та рід буття. А тому М. Гайдеггер пов'язує онтологію естетичного не з поняттям прекрасного чи чуттєвістю в цілому, а з буттям твору мистецтва, з реальністю художнього творення, з якого "виджерелюється" істина сущого, бо "творіння, відбудовуючи світ та створюючи землю, веде суперечку за нескоритість сущого, за істину" [Хайдеггер М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер. – М. : Акад. проект, 2008. – С.167].

Витлумачення твору мистецтва отримуємо в онтологічно-герменевтичних інтенціях пізнього М. Гайдеггера у проблемному полі "іншого". Осмислення феномену "іншого" відбувається у контексті аналізу онтологічних підвалин мистецтва та пошуку витоків художнього твору. Твір мистецтва ("художнє творіння" за перекладом А. Михайлова, "твір мистецтва" за перекладом О. Верникова) пов'язаний з особливістю його буття у внутрішньо світовому перебуванні й потребою подолання протиріччя між суб'єктом та об'єктом, формою та матерією. Тут вводиться новий вимір естетичного крізь призму інтегрування твору мистецтва в онтологію в статусі "іншого", що порушує аналогію і є невидиме, неконтрольоване нами, обумовлене його онтологічною основою.

Згідно з М. Гайдеггером, естетичне вибудовується над певним фундаментом, речовинністю. А тому, визначаючи її як носія властивостей, єдності розмаїття відчуттів та оформленого матеріалу, філософ розрізняє природну річ, виріб, створений людиною та естетично-художню річ. Саме для останньої характерне "одкровення іншого", щось особливе, адже вона "говорить ще про дещо інше порівняно з тим, чим є сама по собі річ" [Хайдеггер М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер. — М. : Акад. проект, 2008. — С.87], "сповіщає про інше", вибудовуючись над речовинним. Ця інакшість "іншого" проявляється своєрідним чином в суперечності світу та землі, маніфестуючи проявленість буття сущого. Таке розкриття буттєвого відбувається в здійсненні істини-алетейї як несокритості, а тому буття мистецтва "стає подією, одкровенням, тим даром, що перевертає все попереднє, звичне, — тоді розгортається світ, якого не було дотепер" [Хайдеггер М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер. — М. : Акад. проект, 2008. — С. 250]. Спосіб проявлення істини через покладання у твір мистецтва супроводжується не просто розривом між розкритим світом та самозамкнутою землею, але й взаємопроникненням протиправних сил, що не дає можливості розпаду, а приводить у світ нове суще.

Це той варіант, коли буттєве вступає у проявленість, це "спосіб, яким існує істина-несокритість" незалежно від митця, це, урешті, досвідне пізнання істини не тільки твору мистецтва, а й буття в цілому. Власне, осмислюється не сам твір, а крізь призму твору відбувається наближення до події істини. А, відтак, мислитель приходить до висновку, що тільки через твори мистецтва здійснюється відкритість з найбільшою проявленістю, а досяжність сущого артикулюється шляхом осмислення речі, що викликає довіру, надійність та безпосередню близькість з людиною.

У цьому контексті мистецтво не створює істину, а стає тією площиною, у якій здійснюється і оприявнюється істина. Намагаючись зрозуміти онтологічну структуру твору на основі феноменів світу та землі, М. Гайдеггер здійснює своєрідну інтерпретацію мистецтва. Способом буття істини в художньому творі, що обумовлює його цілісність, автор називає взаємозв'язок і суперечливість відкритості світу та самозамкненості землі, відсутність відкритості світу без можливості його вираження на

землі. Напруга "відновлення світу" і "поставу землі" приводить до проявленості несокритості, "сіяння проявленості є прекрасним", а суще в просвіті буття стає довірливо-близьким, несокритим, правильно пізнаним. І саме те, що засвічується у художньому творі і складає сутність буття в цілому, а суперечка розкриття і приховування – це не тільки істина творення, але істина всього сущого.

М. Гайдеггер вважає, що варто відновити роль мистецтва у вираженні істини буття та здійснити специфічне термінологічне конструювання мови мистецтва, на відміну від категорій естетичного. Для цього він використовує міфопоетичну символіку для витлумачення художнього твору (суперечність світу та землі), мови (небо і земля, могутність глибин і висот), справжності (земля, небо, смертне і безсмертне). Символічність пізнього М. Гайдеггера викликає інтерес у багатьох філософів. Зокрема, С. Ставцев акцентує увагу на трактуванні концепції становлення істини в її боротьбі "між прихованим і відкритим, неістинним та істинним" [Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб. : Лань, 2000. – С. 162].

Так, поєднання зустрічно протилежних світових сфер: неба і землі, могутності глибин і висот ("Хліб і вино" Гельдерлін) дозволяє проявлятися сущому, показувати себе. Символічна четвериця виводить понятійно-теоретичне мислення на поетичний рівень, утверджуючи естетичну безпосередність переживання. Сутність істини в цьому сенсі є передусім "суперечка" істини (відкритості) і неістини (закритості), що явлені "суперечкою" "землі" і "світу". Зокрема, у гайдеггерівській праці "Річ" встановлення автентичності речі, виокремлення її від інших здійснюється за допомогою містичної єдності землі, неба, смертного і безсмертного, що забезпечують "чашечність чаші" та її справжність поза будь-якими грошовими еквівалентами [Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления / Мартин Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С.17]. Тут альтернативою метафізичному раціоналістично-понятійному дискурсу є переживання досвіду буття та прояснення смислу через вслуховування в семантичне багатство слова, в "тишу", що оповиває річ, в "поклик буття", який необхідно чути й розуміти як послання і нести як дар.

Таким чином, буття привідкриває себе, окликає людину, розкриваючи суще. Воно потребує мислителів та поетів, щоб надати слово, крізь призму якого звістка буття передається світу. Відтак, найбільш адекватним способом наближення до буття є мистецтво, у якому реалізується істина і розкривається прихованість сущого, бо мистецтво за своєю сутністю є поезія, а поезія – утвердження істини як дару. Саме поет дає можливість слову промовляти його, тим самим нести світу послання буття. І як посередник між буттям та людьми, він повинен у поетичному сказанні пережити досвід мови і слова, досягнути відношення між словом і річчю.

СИТУАТИВНИЙ АНАЛІЗ В СТРУКТУРІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У "Діалектичній логіці" Е. Ільєнков зауважує, що "критично-революційне відношення до сучасності, до встановленого історично порядку речей – передумова, без якої немає і не може бути дійсно об'єктивного, історичного підходу і до минулого" [Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1984, с. 256]. Радянський мислитель відмовляє філософії в ейфорії та самозаспокоєнні, її стимул – ентузіазм підозри та революційна жага. Ми звертаємося до революційного пафосу радянської філософії, щоб здійснити певну "реактивацію відкладень" – основних положень зорієнтованої до науковості філософії, витіснення яких є передумовою легітимації сучасного філософського дискурсу в українському науковому просторі. Ознакою цього витіснення є нав'язливе прагнення відмежувати філософію від ідеології як тягаря і спадку радянської епохи. Така сублімація і нейтралізація філософської критики призвела до того, що ця критика втратила координати власної соціальної релевантності, відсахнувши зв'язки з актуальністю сучасного історичного процесу. Філософії бракує засобів для того, щоб констатувати актуальне відношення між історичним і логічним.

Особливо принциповим вирішення зазначеної проблеми є у сфері історії філософії як найбільш вразливої до певних викривлень у конструюванні зв'язків між історичним і логічним у комплексності власного предмету: необхідності подолання парадигмальних розбіжностей всередині філософії, визначення місця філософії в системі наук, конституювання відношення філософії до конгломерату світоглядних формацій – релігії, ідеології, мистецтва, повсякденної свідомості. Історико-філософська думка приречена на пошук власного предмету, конкретність якого завжди вже втрачена, деформована в колізії ідеології та науки. Хиткість філософської гри як "творення концептів" (Ж. Дельоз), часто зумовлена принциповим відривом філософської свідомості від конкретності суспільного буття, у сфері історії філософії призводить до регресивного конституювання в якості вихідної теоретичної диспозиції сублімованої історії ідей, доксографічної версії історичного структуралізму. Доксографія в історико-філософському вимірі є модифікацією релятивістського догматизму в актуальній філософській критиці, яка втратила цілісне бачення власного предмета. Умовами збереження цілісності предмета історії філософії є актуалізація зв'язків філософування з його культурним контекстом. У сучасному українському академічному історико-філософському дискурсі майже неможливо зустріти приклади контекстуального або ситуативного аналізу першоджерел і змістовного узагальнення рефлексивних текстів. Домінування "репродуктивних"

жанрів філософської історіографії породжує симулякр засвоєння філософем, позбавлений проблематизації контекстів створення текстів і їх конкретної рецепції.

Горизонтом для оновлення методології контекстуального і ситуативного аналізу в межах історико-філософського дослідження є соціологія знання, яка в умовах інформаційного суспільства отримує нові джерела розвитку. Проте, для соціології знання проблематичним є фокусування на індивідуальних об'єктах – окремих текстах, авторах, подіях.

У розбудові власної дослідницької позиції ми орієнтуємося на фактори "всебічної інтерпретації тексту як об'єкта історико-філософського дослідження", визначені класиком вітчизняної історико-філософської науки В. Горським: "дотримання вимог, які ставляться під час виконання комплексу процедур тлумачення, дескрипції та пояснення історико-філософського феномена, який є об'єктом аналізу; осмислення об'єктивованих у тексті ідей у контексті творчості мислителя і при врахуванні соціально-історично детермінованої ситуації, що зумовила характер підходу до вирішення проблем, які хвилювали філософа минулого, і спосіб викладу отриманих ним результатів у відповідних творах складають достатні підстави для здійснення об'єктивного розуміння сукупності ідей мислителя і оцінки його місця й ролі в історії філософії" [Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – К.: "Наукова думка", 1981, с. 196]. Ключовою залишається проблема артикуляції способу відношення між філософськими і не філософськими формами мислення.

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

МАВПИ, ЩУРИ, І.КАНТ В ПРАГНЕННІ СПРАВЕДЛИВОСТІ, ЩАСТЯ, ТРАНСЦЕНЗУСА: ТРАВМА РЕАЛЬНОСТІ

На відео [<https://www.youtube.com/watch?v=c-nXRgDNT3w>] – одна з мавп кидає в експериментатора огірком, оскільки її працю не було гідно оцінено і вона не отримала симетричну винагороду – виноград. Франс де Вааль [Франс де Вааль. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. – М., 2016. – 376 с.; Франс де Вааль. Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов. – М., 2016. – 272 с.] вважає, що у мавп, як і у слонів і т. д. – наявні моральні почуття і зародки моральності. Як результат вищенаведеного експерименту – виявлення відчуття справедливості/несправедливості у приматів.

Щури у "Всесвіті 25" Джона Калхуна [<http://www.cablook.com/mixlook/eksperiment-vselenaya-25-kak-raj-stal-adom/>; <http://tomax7.com/HeyGod/misc/MousePopulationStudy.PDF>] так і не дочекавшись соціального щастя, відкривали для себе те, що задоволення всіх потреб у власноруч окреслених реальності, не веде до гармонійного співіснування. Оптимальні та комфортні умови не стали запорукою відсутності агресивності, конф-

ліктності, егоцентризму, деградованості, і як результат аутичної поведінки з наступним вимиранням популяції. [http://muz4in.net/news/dzhon_b_kehrkhun_povedencheskaja_kloaka/2015-03-02-37886]. Щурам, імовірно, не вистачало розваг, як в експерименті Брюса Александера [Йоганн Харри. Человек в крысиной клетке. Опыты Александра Брюса // <http://aekedonga.livejournal.com/47307.html>] з шурячим парком. При чому, чим менше там було розваг і свободи пересування – тим більш шури ставали наркотично залежними. Або чим менше надавати розваг і свободи пересування щурам – тим більша вірогідність формування в них нарко-залежності. Єдині в прагненні того, що лежить за межами їх реальності. Але, що знаходиться той бік?

I. Кант, маючи потаємне бажання зазирнути по-той-бік реальності, подолати розрив між феноменами/Phänomen (φαινόμενον, як те що "являється") і "річчю самою-по-собі"/"das Ding an sich" (νοούμενον – мислиме), трансцендентним/transzendental – прагне "трансцензусу" (transcendence), трансгресії (transgression). Це своєрідне бажання відновити справедливість, зануритись в знання щодо упорядкування всесвіту, здобути спосіб досягнути щастя.

Спільне між мавпами і щурами те, що вони не знають, що є чистою експерименту, є піддослідними. Кант пропонує матрицю сприйняття реальності, в якій він вважає, що знає. Чи це означає дещо вище за рівень просвітленої мурахи у нас на долоні? Як можна бути впевненим у власному пізнавальному горизонті? Чи знає експериментатор про те, що над ним також може проводитись експеримент – і так до нескінченності [Фільм Кристофера Нолана "Жук-скакун" / <http://www.kinopoisk.ru/film/81803/>]. Яка крайня інстанція в "причинно-наслідковому" ряду глядачів одне за одним, режисерів, що знімають кіно, в якому знімається кіно і т. д. [Фільм Квентина Дюпье "Реальность" (Réalité) / <http://www.kinopoisk.ru/film/707569/>]

Чи є реальність такою, якою її сприймає мавпа, щур, I. Кант? Чи для кожного з них існує своя реальність, своя матриця реальності [Ірвин У. "Матрица" как философия. – Екатеринбург, У-фактория, 2005. – 65 с.]. Кожен з філософів, створюючи концепт, насамперед має справу з "планом іманенції" (plan d'immanence) без апеляції до трансцендентних реалій [Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб. : Алетейя, 1998. – 280 с.], заперечує узвичаєне сприйняття реальності, але неодмінно створює власну матрицю сприйняття цієї реальності, наприклад, завдяки жестам "детериторизації", "ретериторизації". Що лежить поза альтернативними філософськими всесвітами і повсякденністю? Хто стоїть за межами Реальності?

Реальність у сприйнятті дівчинки на ім'я Реальність [Фільм Квентина Дюпье "Реальность" (Réalité) / <http://www.kinopoisk.ru/film/707569/>] – "сестри" Аліси Керрола, чи альтернативна злодійська соціальна реальність [Фільм Михаэля Ханеке "Забавные игры" (Funny games) / <http://www.kinopoisk.ru/film/79544/>] – яка кількість реальностей має з'явитись для упевнення в їх можливості. Шари реальності Дюпье (перепле-

тіння сну і реальності, множення персонажів, непослідовність подій) – реальність, яка демонструє те, що вона може бути інакшою, навіть у випадку того, що вона нереальна чи неможлива, нездійсненна. Така реальність стає дійсною разом із її сприйняттям, відбувається занурення до іншої реальності. Ця, нова реальність засвідчує наявність багатьох можливих реальностей, наявність багатьох можливостей бачення по-іншому.

Аналогія справедливості/несправедливості мавп корелює із справедливостю/несправедливістю розподілу суспільних благ [Ролз Дж. Теорія справедливості. – Новосибірськ, Изд-во Новосиб ун-та, 1995. – 407 с.], але посередником між експериментатором і мавпами є мас-медіа. Алгоритм діяльності влади не співпадає з алгоритмом, представленим владою в медіа. Уявлення про щастя не справджуються разом із задоволенням нав'язаних, нав'язаних бажань.

Мавпи, щури, І. Кант – всі засмучені недосяжними мріями. Розчарування мавп в справедливості, щурів в щасті, І. Канта в трансцензусі, можливостях людського пізнання. У всіх цих істот є щось спільне – як мінімум спільне відчуття розчарування. Знічені, розлучені, з нестерпним, болісним смутком і сумом – непроникні до іншої сторони Реальності, не в змозі "увімкнути" уявлення і потрапити по-той-бік буття.

I. V. Klochkov, cand. filosof. s. doc., NUFT, Kiyv

EXISTENTIAL CONTEXT OF THE HUMAN BEING IN THE FRENCH PHILOSOPHY: STATUS QUO OR NEW PROBLEM?

The situation in the modern European philosophy cardinally changed for the recently years. By the way, we can observed, that totally modifications of the classical metaphysics term like ("essence", "eternity", "inner subjectivity scope", "knowledge" etc.) changed and existence revealed into the new lights or more correctly – constructive semantic modifications. The fundamental origin of this type the problem does not connect only with theoretical ground. For example, such scientific branch as a phenomenology, discourse in post-modern context, psychological issues is it only the "one side of the Moon". Sometimes tentative stone are very dangerous. I mean that core of the modern thinking disclosed with oppression to the previous anti-democratic view's that established non-criticized the totalitarian message – landscape for the antagonistic period. As normally reaction – back door question about human subjectivity. Maybe appeared the tautologies, bur this pronunciation stayed on the edge of razor. Near with it opened another perspective. It is the memories dealing with the disasters what destroyed all illusions about rational, harmoniously developing process of unending progress in history. This illusion was replaced by a feeling that human existence was meaningless, that there was no future for the historical process and that no one could do anything about it. This feeling was intensified during the Second World War and has

predominated in people's minds ever since [The place person in the social life. – W., 1991. – P. 245]. The dilemma of this situation has another origin. We can subscribe situation into specific definition. Classical existentialism has been able to describe and at the same time justify feeling of the pointlessness of existence, this self-alienation, the way in which man sees himself as becoming increasingly alienated, estranged from his own essence to such an extent that he begins to question this essence. For this reason existentialism has for nearly half a century been the predominant form of irrationalism. Its main exponents are Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre and Albert Camus in France. As we know the route of the French existentialism has at least three main sources. First, it develops the ideas of Danish philosopher S. Kierkegaard, who proposed the actual concept of existence. His philosophical premise differs radically from scientific objectivity. Secondly, existentialism borrows from the German philosopher Edmund Husserl the "phenomenological method" based on intuition that takes as its object the intrinsic structures of pure consciousness, which in this context turns out to be the point of departure of both cognition and its objects. And thirdly, existentialism inherits the irrationalism of the philosophy of life, relying especially on Fr. Nietzsche.

In the modern context, out-look principle of French existentialism assertion that existence precedes essence or the same thing that one must begin from subjectivity, received another life. We well know, recently and attentively rereading brilliant Sartre's book such "Being and Nothingness", novel "The Vomit", trilogy "The Ways of the Freedom". This glorification treatise point cardinally changed the old recollections. But unsolved problem – man subjectivity may still alive. The govern rule of the existentialism asserts that even the subject itself cannot be known by means of rational cognition, existence is that which never becomes the object, it is the origins from which "I" think and act, about which "I" make statements in developing the course of my thought, which knows nothing. But why cannot existence be the object? Why is it rationally unknowable? In the first place, say the existentialists, because it is individual, whereas rational knowledge demands the universal. And secondly, existence is I myself; but "I" cannot look at myself from outside as "I look" at objects when "I am" engaged in scientific research. Hence the contradiction between classical science and ontological mystery. Another, non atheistic, but catholic distinction was drawn by Gabriel Marcel, such as a "problem" and "mystery". There is the essential difference that a "problem" is something which "I encounter", which "I find" in its entirety before me, but which "I" can consequently take in and under my control, whereas a "mystery" is something in which I myself am involved, and which is therefore conceivable only as a sphere in which the distinction of that which is in me and that which is before me loses its significance and initial value. While an authentic problem obeys a certain technique with the help of which it can be clearly defined, a mystery by definition transcends all conceivable techniques. If I can, say, solve a mathematical equation by using a technique that is known to me, anyone who knows this technique will

agree with me and accept my solution. But the mysteries of being–death and immortality, the existence or nonexistence of God, love, truth, and not the truth that is learned by heart but the truth for which men sacrifice their lives–cannot be separated from my own self, from my personal decision; they cannot become general knowledge. As we see, important questions concerning human life and knowledge are raised here. But in tackling them existentialism rules out from the start the objective, above all, the social, religious meaning of these questions. In place of a scientific solution it offers the religious idealist solution. Does not the very fact of our life or human life imply for everyone who thinks about it in depth, the existence of a kind of metaphysical Atlantis, which by definition cannot be explored but whose presence in reality confers on our experience its volume, its value, and its mysterious density? "Atlantis" is God, whose existence, according to Marcel, is constantly felt by man. Anyone who has experienced the presence of God not only has no need of proof but will perhaps go so far as to regard the idea of proof as an affront to that which for him is sacred evidence. From the standpoint of the philosophy of existence it is a similar type of evidence that provides its central and irreducible datum. Now we can answer the question posed by Marcel: "Who is to blame?" Existentialism replies firmly, clearly and–wrongly: "No one is to blame" [Marcel G. Homo Viator and other selected works. – N. Y., 2014. – P. 380]. Marcel opposes possession to existence. Thus Marcel discovers in "possession", that is to say, in property, the source of the inhumanity of the world of private property. But how is man to be liberated from this bondage to property, to things.

О. В. Колісник, докт. філос. наук, проф., КНУКіМ, Київ
olesya_kolesnik@yahoo.com

АСПЕКТИ РОЗГЛЯДУ МОРАЛІ СУЧАСНОЮ АМЕРИКАНСЬКОЮ ФІЛОСОФІЄЮ

Самоосмислення, що спрямоване на пізнання повноти своєї власної суті є вагомою потребою сучасності, коли людина, перебуваючи у мультикультурному просторі різноманітних моральних систем, намагається виділити для себе головне, й відділитись від непотрібного.

Якісна зміна засад соціального функціонування призводить до появи нових критеріїв морального оцінювання, що починає домінувати у спільноті. Проте, ці зміни достатньо обмежені вузькими ціннісними пріоритетами людини й коливаються у межах абсолютизації певних ідей та видів світосприйняття. Цілком характерною особливістю перехідних часів є модель паралельного співіснування і абсолютизованих ідей, і світоглядних систем.

Пояснюючи, чому особа веде себе як моральний суб'єкт, американський філософ Р. Холмс говорить: "...те саме зацікавлення, яке мотивує індивіда притримуватися нормального та впорядкованого життя, має примушувати так само створювати й підтримувати умови, при яких таке

життя є можливим" [Холмс Р. Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность. – М., 1995. – С. 72]. Наступний американський філософ А. Макінтайр відносно до сучасних йому моральних ідіом вважає, що сучасна мораль лише створює ілюзію раціональності, а в дійсності панує свавілля волі та влади. Дослідник підкреслює, що жоден з принципів не є соціально нейтральним, й людьми керує наразі не моральна раціональність, а практична доцільність, що означає перехід від моральних мотивів до мотивів утилітарного характеру. Філософ розглядає це на прикладі такого соціального феномену як справедливість, слушно стверджуючи, що це явище може існувати лише як певна практика у межах конкретно-історичного контексту, а не як абстрактний принцип.

Для А. Макінтайра мораль є голосом суспільства в індивіді й однією з головних загроз моралі в ліберальному суспільстві він відзначає процес індивідуалізації морального життя, вважаючи, що посилення уваги до особистості породжує такі явища, як споживацтво, розрізненість, утилітаризм, залежність від неусвідомлених мотивів й т. ін. [Macintyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., Duckworth, 1981. – p. 232-278]. Індивідуалізоване суспільство, таким чином, постає для нього позбавленим єдиних моральних принципів. Дослідник джерелом моральних цінностей вважає соціальні зобов'язання, із якими мають себе ідентифікувати представники окремо взятого соціуму, домінуюче цілепокладання загалу.

Як комунітарист в своїх роботах філософ апологізує мораль минулого, якою вона постає в традиційних суспільствах. Проте, це не повинно означати, що мораль майбутнього повинна бути такою ж самою. Як відомо, практика завжди багатша за найдосконаліші теоретичні побудови. Тому, цілком можливо, що мораль майбутнього суттєво відрізнятиметься від моралі минулого.

Дослідження сприйняття моралі з позиції утилітаризму, без акцентування в цьому явищі тільки на негативі, здійснює в американській філософії фДж. Ролз у своїй теорії про справедливість, намагаючись поєднати утилітарні та абсолютні принципи вирішення питань моралі у сучасних соціальних інститутах. Подібну тенденцію можна знайти й у політичній філософії та філософії моралі Ф. Фукуями. Дослідник пояснює сприйняття моралі також на утилітарному рівні через логіку зростання взаємної довіри, стверджуючи, що наслідком поширення більш менш масового прояву етичного у соціальних реаліях є підвищення рівня останньої, що має принципове значення у всіх сферах суспільного життя, у тому числі й в економіці, де відношення людей виглядають найбільш відчуженими від будь-яких уявлень особистості, окрім її корисної зацікавленості.

Але довіра не єдиний аспект розгляду моралі утилітарно. Сюди також можна віднести питання, як зазначає Ф. Фукуяма у праці "Великий розрив", що пов'язані з подоланням соціального конфлікту, виявленням вдячності, зростанням ролі "соціального капіталу" у створенні норм моралі на рівні універсальних раціональних (самоорганізаційних), спонтанно-створених (природних), ієрархічних (політичних), ірраціональних

(релігійних) правил та принципів. Філософ стверджує, що останнім часом найбільше норми продукуються на рівні самоорганізаційному та ієрархічному (правлячої влади), саме самоорганізаційні норми, що часто виникають між малознайомими людьми, дають можливість налагодження атмосфери довіри, соціального зв'язку, які в інформаційному суспільстві є головним підґрунтям та показником зростання усвідомленості серед представників соціуму.

Крім того, дослідник приділяє велику увагу мотиваційним впливам на людину, аспекту відчуття емоційної привабливості чи відрази, які впливають на мозок, й здійснюють вибір єдино можливого варіанту на даний момент серед багатьох інших. Проте Ф. Фукуяма у зазначеній роботі звертає увагу і на те, що поруч із повсякденною мораллю у сучасному світі має місце і шокуюча аморальність, як умова моралі у вищих прошарках соціальної організації: "Бажання подобатись, викликати любов та повагу оточуючих, готовність підкорятись приводить індивідів в умовах пагубної політичної системи до того, що вони виконують самі жорстокі накази" [Фукуяма Ф. Великий Разрыв. – М., 2008. – С. 320].

Отже, не дивлячись на релятивність проявів моралі, її умовність по відношенню до багатоманітних людських бажань, вона є способом отримання комфортного та захищеного буття (в сучасних умовах це може бути організація роботи конкретних соціальних інститутів, бізнесу й т. ін.). Різноманітність бачення сучасної моралі та способів її вияву представниками американського філософського дискурсу змінює певні штампи у їх сприйнятті, й є свідченням того, що наразі відбуваються вагомі трансформації моральних парадигм в бік індивідуального свідомого вибору громадянами власних варіантів присутності людини у світі згідно цінностей громадянського суспільства, зростання поваги до індивідуальних способів самоздійснення.

О. В. Костов, ДонНТУ, Красноаміський
oleksandr.kostov@ukr.net

ЛЮДИНА І ВІДЧУТТЯ АБСУРДУ (Ж.-П. САРТР, А. КАМЮ)

Проблема абсурду у сучасному світі набуває все більшої актуальності. Цьому сприяють декілька чинників: велика кількість суперечностей у суспільному житті, які не підлягають раціональному поясненню, збільшення та загострення військових конфліктів у світі. Загроза атомної війни є проявом абсурду у глобальному масштабі, бо самознищення людства, яке може стати результатом такої війни, не властиве живим істотам. Витоки абсурду походять з християнської філософії, в рамках якої Тертуліаном був запроваджений принцип "вірую, бо абсурдно". Потрясіння ХІХ століття призвели до появи ірраціоналістичного напрямку в філософії, де зароджуються ідеї філософії абсурду, яка склалася у французькому екзистенціалізмі, а саме у філософських творах, есе та романах Ж.-П. Сартра і А. Камю у кінці 30-х – початку 50-х рр. ХХ ст. Серед низки робіт з аналізу

філософського аспекту абсурду у Сартра і Камю, та пов'язаними з нею проблемами смислу життя та смисловтрати, відчуження людини, велике значення мають праці таких дослідників, як К. Долгов, С. Великовський, М. Киссель, С. Кузнецова, Є. Лобанова, Р. Москвіна, Є. Миропольська. Проте, цим дослідженням не вистачає глибокого аналізу механізму переживання людиною відчуття абсурду. В контексті сучасної ситуації у світі потрібно здійснити рефлексію філософських ідей Ж.-П. Сартра і А. Камю як головних теоретиків філософії абсурду, спираючись при цьому на вже напрацьований матеріал і досвід попередніх дослідників. Стає необхідним опис послідовності зустрічі людини з абсурдом, який допоможе краще зрозуміти його сутність, та виявити шляхи подолання негативних проявів відчуття абсурду у житті людини.

Сартр розуміє абсурд як ірраціональність життя [Кандалицева Л. Е. Проблема свободы в социальной философии Франции (А. Камю, Ж.-П. Сартр) : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Кандалицева Л. Е. – Моск. гос. техн. ун-т им. Баумана. – М., 2000. – С. 10]. За Сартром, відчуття абсурду виникає у людини раптово, коли вона усвідомлює свою самотність, відсутність смислу, відчуження, зайвисть. Важливу роль у французького філософа відіграє свобода, яка тісно пов'язана з поняттям абсурду. Свобода – екзистенціал людського існування, який ми усвідомлюємо, коли руйнується наша віра в існування вищого смислу [Чиркова С.В. Философско-антропологический анализ идеи свободы: на материалах французского экзистенциализма XX века: Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Чиркова С. В. – М., 2006. – С. 13]. Прикладом набуття такої свободи є герой роману "Нудота" Антуан Рокантен: "Я вільний: в моєму житті немає більше ніякого сенсу, каже Антуан, – все те, заради чого я намагався жити, зруйновано, а нічого іншого я придумати не можу [Сартр Ж.-П. Тошнота / Сартр Ж.-П. // Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. – М.: АСТ, 1992. – С. 191]". Таким чином, Сартр акцентує увагу на безглуздість людського існування, відсутності вищого смислу. Життя виявляється децентрованим. Свобода – це "ніщо", яке ми переживаємо, коли усвідомлюємо що ми існуємо, а це дає нам можливість вибору того, ким ми будемо у майбутньому. Цей вибір відбувається на основі "ніщо" і тільки такий вибір є вибором цінностей та смислу. Людина, усвідомлює свою занедбаність та абсурдність існування. Вона вільна, але свобода "нагадує смерть ["]". Абсурдність буття закріплює особистість на життя у рамках "устремління до смерті" [Сартр Ж.-П. Тошнота / Сартр Ж.-П. // Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. – М.: АСТ, 1992. – С. 191]. Подолати цю установку у Сартра призваний екзистенціал відповідальності. Обираючи себе, людина бере відповідальність не тільки за своє існування, але і за існування інших: "Я відповідальний...за себе самого й за всіх, та створюю певний образ людини, який обираю; обираючи себе, я обираю людину взагалі" [Сумерки богов / [Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод]. – М.: Политиздат, 1990. – С. 324]. Сартр відкидає самогубство як вирішення абсурду – смерть теж абсурдна за своєю сутністю. Лише акт усвідомлення й обрання свого "Я" надає людині значення та смисл. Подолати

абсурдність буття спроможна й творчість за допомогою діалогу "художника і глядача".

Камю дає своє розуміння абсурду і його характеристикам, визначаючи абсурд як те, що "неможливо", або "суперечливо". Абсурд у автора "Стороннього" постає однією з найважливіших проблем людства, а основним питанням філософії стає "питання про самогубство". Людина може зіткнутися з абсурдом як раптово, так і поступово, але після цього зіткнення забути про абсурдність життя вже неможливо. "Просто я раптово відчув, що мені потрібно неможливе. На мій погляд, існуючий порядок речей нікуди не годиться" [Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 1 / А. Камю. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 258]. Так Камю описує виникнення відчуття абсурду у Калігулі – героя однойменної п'єси. Все починається з того, що людина усвідомлює свою стандартизовану індивідуальність, до неї приходить розуміння, що життя монотонне, адже кожний день відбуваються однієї й ті ж самі події [Великовский С. И. Грани несчастного сознания. / Великовский С. И. – М.: "Искусство", 1973. – С. 78-81]. За таких обставин людина відчуває "втому" від життя, що є першою ознакою того, що насувається відчуття абсурду. Ця втома – початок бунту проти існуючого положення, і "в цьому бунті...виявляє себе абсурд" [Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 2 / А. Камю. – Харьков: Фолио, 1997. – С. 16]. Наступний етап на шляху до абсурду – сприйняття людиною інших людей в їх механістичному прояві, в їх позбавленій смислу діяльності, в їх чужості один одному. Остаточно індивід усвідомлює абсурдність життя, коли до нього приходить розуміння своєї кінцевості. Однак, хоча цей світ в підсумку і не має значення, з точки зору Камю, розуміючи це, ми набуваємо свободи [Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 1 / А. Камю. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 264]. Вільна людина приймає абсурд, але лише прийняти його не достатньо, бо "вся справа в тому, щоб в стані абсурду жити" [Камю А. Сочинения: в 5 т. Т. 2 / А. Камю. – Харьков: Фолио, 1997. – С. 38]. Стаючи спроможною жити у стані абсурду, "людина абсурду" готова до наступного кроку – до метафізичного "бунту". Здійснюючи бунт проти світу, людина як би нагадує про своє існування, надаючи цінність своєму життю. Бунт, який проявляється у творчості спроможний допомогти людині вирішити питання про смисл існування.

Отже, в контексті філософії Сартра і Камю абсурд є світоглядом, за наявності якого людина усвідомлює та приймає відсутність абсолютного смислу життя, необхідності діяти тут і зараз, при чому діяти рівноправно з іншими людьми. Приймаючи до уваги схожість поглядів Сартра і Камю на феномен абсурду, ми можемо виділити декілька етапів зіткнення людини з абсурдом. На першому етапі людина вперше зустрічається з почуттям абсурду. Це відчуття може з'явитися в одну мить, при виникненні будь-якого протиріччя, або накопичуватися послідовно. Другий етап – чітке освідомлення і прийняття абсурдності свого існування. Це ключова мить у житті людини, коли вона набуває абсолютної свободи. На третьому етапі необхідно нівелювати "діру" у своєму існуванні, наповнити своє життя смислом, обираючи своє "Я", щоб уникнути самогубства та протягом життя вичерпати себе без залишку.

**ПРОБЛЕМА САМОПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ М. БЕРДЯЄВА:
ТЕОРЕТИЧНО-ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТ**

Самопізнання є необхідною умовою самотворення особистості. Воно лежить в основі таких процесів, як самоідентифікація, самовизначення, в тому числі і професійне, та самореалізація. На сьогоднішній день ми маємо величезний масив теоретичних доробок з питань самопізнання. Однак не в усіх концепціях чітко можна визначити механізм практики самопізнання, тобто що потрібно реально робити, аби пізнати себе, встановити тотожність із самим собою, суспільством та долею. На наш погляд, однією з таких концепцій самопізнання, що дає відповідь на це питання є концепція представника релігійного екзистенціалізму (надалі персоналізму) М. Бердяєва. Тож пропонуємо розглянути його практично-орієнтовану теорію самопізнання.

Вітчизняний філософ М. Бердяєв у своїй праці "Самопізнання" говорить про те, що самопізнання не можна вважати самоціллю, а треба його розуміти як засіб становлення людини як особи, як творця [Харченко В. Теоретичний аналіз підходів щодо визначення поняття "самореалізація особистості" у психологічній літературі / В. Є. Харченко // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія : Психологія і педагогіка. – 2014. – Вип. 30. – с. 125]. Безпосередньо, у праці "Самопізнання" мислитель ставить перед собою завдання "здійснити акт екзистенціального філософського пізнання себе, осмислити свій духовний шлях". Аналізуючи процес пізнання як такий, мислитель приходить до висновку, що він є активним. В ґносеологічному протиположенні пізнання та буття неможливо допустити, що пізнання лише пасивно відображає буття, цілковито визначається буттям, як світом створеним. В пізнанні привноситься щось від вільної активності. Пізнання не є лише відображення, воно є творче преображення [Бердяєв Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990. – с. 180].

Таким чином, пізнання виступає як різновид творчого акту, яке повинно базуватися на свободі та виходити із свободи. В цьому пізнання схоже із творчістю. М. Бердяєв зазначає, що він розуміє під творчістю "не створення культурних продуктів, а потрясіння і піднесення всієї людської сутності, націленої до іншого, вищого життя, до нового буття" [Бердяєв Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990. – с. 244]. Пізнання як і творчість схожі в тому, що їм притаманні: свобода, за допомогою якої можливо створення чогось нового; дар Божий та наявність вже створеного світу, в якому й трапляється творчий акт. Творчість є джерелом мук, незадоволеності людини собою, але саме через творчість людина виправдовує своє призначення в світі [Білянська О. Екзистенціалізм у

теорії пізнання М. Бердяєва / О. Білянська // Філософські пошуки. – випуск XIV, 2002. – с. 247].

Важливим моментом при розгляді бердяєвської концепції самопізнання є розрізнення двох життєвих шляхів, що постають перед особою: об'єктивація та екзистенційна суб'єктивація.

Філософ вважає, що "об'єктивність" не може бути справжньою реальністю, першо-реальністю. Об'єктивація є відокремленням духу від самого себе, екстеріоризація, здійснювана самим суб'єктом... Рабство об'єктивності є рабство, породжене самим суб'єктом.

Тому, об'єктивація – це шлях "викидання людини назовні, шлях рабства", тому, що при об'єктивізації світу, його таємничість для людини втрачає сенс. Вона просто не бачить цієї таємничості. І тоді людина починає переживати "найстрашніші часи, коли здається, що все є плоским та кінечним, що немає глибини та безкінечності, немає таємниці. Це і є "развержение" небуття [Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990. – с. 184]. Тоді людина відчуває небувалу тугу, екзистенційну тугу у середині своєї душі, хоча, нібито, в об'єктивному плані у неї все має бути добре.

Проблема в тому, що йдучи шляхом об'єктивації світу і себе в ньому, людина не може пізнати себе у глибинному розумінні. А отже, справжня творчість людини повинна у героїчному зусиллі прорвати царство об'єктивації, що полонить її, покласти йому край і звільнитися, вийти на свободу, до світу екзистенційної суб'єктивності та духовності, тобто справжності, до царства людяності, яке може бути лише царством боголюдяності.

Людина має в собі сенс всіх речей, вона є мікrokосмом. Однак, для того, щоб не загубитися у цьому житті (завдяки об'єктивації світу, в першу чергу) та віднайти себе, їй потрібні опора і певний "фундамент" – і це є Бог. Тому, шлях самопізнання є шлях пізнання універсуму, світу, через Бога, коли людина "йде по життю" разом із Богом, сумісно творячи цей світ (божественна творчість – як Першопочаток, людська творчість – як Божа воля) у царстві любові, у цілісності. Тоді відбувається "духовне звільнення людини" [Білянська О. Екзистенціалізм у теорії пізнання М. Бердяєва / О. Білянська // Філософські пошуки. – випуск XIV, 2002. – с. 252], що призводить до справжньої творчої свободної самореалізації особистості, при якій людина більше не відчуває екзистенційну тугу, бо вона вже не сама, а з Богом.

Таким чином, творчість є практикою самопізнання, його механізмом, у бердяєвській концепції. Споглядаючи свою творчість, як сам момент креації, так і його результат, людина споглядає себе.

Отже, концепція самопізнання М. Бердяєва може слугувати опорою в процесі осмислення та самоідентифікації людиною самої себе, встановлення тотожності із самою собою, суспільством та своєю долею.

ФЕНОМЕН СВІДОМОСТІ: ДОСВІД АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Послугуючись метафорою Д. Деннета, яку він виголосив у своїй книзі [Dennett D. *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*. – Cambridge: MIT Press, 1981], на сьогодні проблема свідомості є чимось на зразок "brainstorms" не тільки в площині аналітичної філософії, а й на маргінесі когнітивних, суспільно-гуманітарних та природничих наук [The Blackwell companion to consciousness. – Blackwell Publishing, 2007. – 768 p.]. Доречно сказати про те, що проблематика свідомості не є новою для філософського та наукового дискурсу. Загугульованість же філософської та наукової аналітики проблеми свідомості у ХХ ст. зумовлена, зокрема, й появою та потребою дослідити та осмислити перспективи та здобутки розвою "штучного інтелекту", когнітивних наук тощо.³ Важливість і невимірюваність поняття свідомості породжує чимало точок зору аби наблизитися до розв'язку цієї давнішої проблеми, "останнього бастиону традиційної філософії".

Особливо необхідно актуалізувати увагу на проблемі свідомості у її реалістській та антиреалістській репрезентації. Чому постає питання такого характеру? На нашу думку, осмислення та усвідомлення реальності як такої із необхідністю передбачає існування суб'єкта пізнання. Відтак, розуміння об'єктивної реальності як незалежної від поглядів, думок, вподобань тощо суб'єкта пізнання вимагає поставити питання про онтологічний феномен свідомості, визначення істиннісних значень висловлювань, що містять ментальні терміни.

Аналітика феномену свідомості не є новою, у ній ми можемо виокремити декілька основоположних стратегій або парадигм, які акцентують увагу на тому чи іншому аспекті його дослідження. Так, зокрема, О. Косілова [Косилова Е. В. *Философия и психология о сознании* / Е. Косилова // *Методология и история психологии*. – 2009. – Т.4. Вып.1. – С. 25-45.] виокремлює декілька парадигм у філософії свідомості: картезіанську, трансцендентальну; феноменологічну і "сучасні наукові парадигми" (логічний біхевіоризм, матеріалізм, діяльнісний підхід, психоаналіз, аналітичну філософію свідомості тощо). Авторка певна того, що аби дати адекватну дефініцію поняттю "свідомість", необхідно розрізняти суб'єктну та безсуб'єктну складові психіки. Редукуючи філософські теорії свідомості до той чи іншої психологічної школи, О. Косілова висуває, що психологія як емпірична наука принципово не може вивчати таку здатність свідомості, як трансцендування, яку вона віддає на поталу філософії. Відтак, зауважується, із чим не можна не погодитися, що

³ В цьому контексті проблема свідомості постає не тільки як спекулятивна, а здебільшого – як практична, розв'язок якої можливий, на нашу думку, лише у міждисциплінарній синтезі науки та філософії.

як для психології свідомості, так і для її філософських теорій, необхідна побудова такої "базової" парадигми, яка б враховувала принципову неповноту у дослідженні феномену свідомості.

Д. Дубровський [Дубровский Д. И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей / Д. Дубровский // Проблема сознания в философии и науке. – М.: Канон⁺, РООИ "Реабилитация", 2009. – С. 5-52.] поставлену проблему розглядає з універсалістської позиції, заaktuалізовуючи її у класичній термінології ідеалізму, дуалізму та матеріалізму. Тим не менше, пропонування ним "інформаційний підхід" є оригінальною концепцією, яка посідає чільне місце в традиції осмислення феномену свідомості та суб'єктивної реальності, вістря критики якої направлене в тому числі і на здобутки аналітичної філософії свідомості [Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект / Д. Дубровский. – М.: ИД Стратегия-Центр, 2007. – 272 с. та Дубровский Д. И. Проблема "сознание и мозг": Теоретическое решение / Д. И. Дубровский. – М.: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2015. – 208 с.].

О. Г. Льовкіна, докт. філос. наук, проф., НУДПСУ, Ірпінь
peggy@ukr.net

ТЕКТОЛОГІЯ О.О.БОГДАНОВА ЯК ЗАГАЛЬНА ТЕОРІЯ ОРГАНІЗАЦІЙ

Одним з видатних наукових досягнень ХХ ст. стала побудова О.О.Богдановим тектології (з грецької мови це слово перекладається як "вчення про будівництво"). Основне завдання тектології вчений вбачав в систематизації організаційного досвіду природи і суспільства. Такі спроби робилися й іншими мислителями, проте тектологія вигідно вирізняється від усіх інших подібних теорій тим, що являє собою цілісну і завершену теорію, із сформованою методологічною основою й розробленим понятійним апаратом. Тектологія не обмежується пошуками одного універсального принципу, а містить моделі різних типів і форм організації. На думку засновника тектології, світ у цілому являє собою єдину організацію, яка не лише існує, але й постійно розвивається. Він зазначав, що закони організації інваріантні для всіх об'єктів. Відповідно, в психічних та фізичних комплексах, в живій та неживій природі, в стихійних силах та свідомій діяльності людей О.О.Богданов виявляв єдність організаційних принципів. Він тлумачив процеси формування, боротьби та взаємодії систем різних типів (насамперед, біологічних і соціальних), як процеси взаємодії об'єктів, що відрізняються між собою насамперед за рівнем своєї організованості. Загалом, увесь всесвіт являє собою розгортання різних форм, типів та ступенів організованості, починаючи з мікроелементів, і закінчуючи людськими колективами. Наприклад, періодичні коливання або хвилі, є загальною моделлю для незліченних процесів неорганічного й органічного світу. Такими є пульс і дихання, пильнування і сон організмів, зміна поколінь і т. ін. Учений відстоював ідею, що за допомогою наукових знань суспільство зможе поставити під свій контроль всі умови життя. Необхідно

лише віднайти такі пізнавальні форми, які були б водночас і пластичними, і змогли б охопити все розмаїття прогресуючих форм життя.

Створення ефективних форм організації людей є складною теоретичною і практичною проблемою, оскільки її вирішення вимагає дій як на рівні окремих особистостей, так і на рівні колективів. Адже в колективах діють стихійні й руйнівні сили. Самоорганізацію людства О.О.Богданов називає боротьбу з його біологічною і соціальною стихійністю. О.О.Богданов стверджує, що організаційний стиль мислення зародився разом з мовою і мисленням, оскільки вже перші слова-поняття слугували для позначення людських трудових дій, а від них згодом пішли тисячі інших слів. Організатори завдяки мові акумулювали трудовий досвід свого співтовариства" [Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. В 2-х книгах. — Кн. 2. — М.: Экономика, 1989. — 304 с. — С. 103]. Планування, систематизація й узгодження дій вимагало утворення нових понять, які були похідними від слів, що означали дії. За допомогою цих понять організатор передавав інформацію про необхідність виконання того чи іншого фронту робіт та їхню послідовність. Яскравим прикладом організаційного стилю мислення стала віра в силу заклинань, в їхню здатність впливати на предмети зовнішньої природи. Як людські дії визначаються вказівками керівників, так і дії природної стихії підкоряються словам "духів-організаторів".

У релігійному світогляді авторитарних епох знайшов відображення певний тип організації. Досвід людства організовувався на схемах, що інтерпретувалися як приписи вищого божества. Боги організовують людей, речі органічної та неорганічної природи за однаковим алгоритмом. Виникає і стверджується ідея закономірності всіх дій, що відбуваються як у людській спільноті, так і в природному оточенні. Організаційний досвід передавався через заповіді предків, божественні перекази, у вигляді традицій, звичаїв або правил, що відносилися і до практики, і до мислення людей. Авторитет систематизував стихійно вироблені колишніми поколіннями організаційні схеми і методи, а організація ідей і речей розумілась за виконання божественних велінь. На думку Є.Б.Корицького, історична обмеженість організацій авторитарного типу зумовлена тим, що вони характеризуються "абсолютною залежністю організаторської функції від індивідуальності авторитету, тоді як масштаб організаційного життя стає... колективним" [Корицкий Э.Б. Организационные идеи Богданова и их резонанс / Российский журнал менеджмента. — 2003. — № 2. — С. 127-140. — С. 135].

Зі збільшенням обсягу накопиченого досвіду авторитарний метод систематизації перестав працювати, що сприяло виникненню спеціалізації сфер досвіду. Останній феномен пов'язаний із розподілом праці, в ході якого людська діяльність поділяється на окремі галузі, кожна з яких автономно розвивала свої методи й акумулювала спеціальний досвід. Спеціаліст доповнював і передавав своїм наступникам технічно-організаційні прийоми і знання в своїй сфері діяльності, а в інших галузях досвіду він задовольнявся мінімальними знаннями задля ведення господарства і

підтримки зв'язків з іншими членами суспільства. Накопичення спеціалізованого досвіду сприяло зростанню продуктивності праці. Досвід організується й акумулюється в окремих науках, де переважали методичність і логічні зв'язки. Згодом спектр наукового знання розширюється, виникають науки математичні, логічні, природничі, соціальні і т. ін.

О.О.Богданов розглянув у контексті тектології такі фундаментальні проблеми як можливість побудови універсальної методології пізнання та створення прийомів підвищення ефективності діяльності. Теоретичну базу тектології складають принципи неперервності, компліментарності (принцип додаткових співвідношень), причинності, рівноваги і подолання логічних суперечностей. Фундаментальними в тектології також виступають ідея ланцюгового зв'язку і закон сходження та розходження форм. Крім того, вчений дослідив основні організаційні механізми: формування систем, механізми стійкості і розвитку, механізм криз, універсального регулювання (позитивного та негативного підбору) та ін. О.О.Богданов прагнув практично використати організаційне знання. Зокрема, його ідеї були використані під час підготовки перших п'ятирічних планів в СРСР. Таким чином, створення концепції тектології дозволило звести універсальні організаційні принципи у єдину науку й, по-суті, стало першою вдалою спробою застосування системно-кібернетичного підходу до аналізу функціонування соціальних структур та управління ними.

***D. S. Makarenko, stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
dmytro.m.s@gmail.com***

THE WAY OF ACHIEVING AND OVERCOMING THE IDEA OF NATIONAL PHILOSOPHY: SLAVIC EXAMPLE

Undoubtedly, it is rather naïve to talk about possibility of Slavic philosophy in the 21st century. Not only the times of Panslavism has long gone, but also any kind of national philosophy grounded on ethnicity or language doesn't have much chances to be noticed. Philosophy is a matter of thought and a thought must be convertible into other languages, for it is universal, rational and so on.

Surely, there are philosophies that use their language resources to create new kinds of language games. For example, let us take French Post-structuralism. This philosophy is hardly translatable (enough to mention Derrida's 'différance') and in thus way it is purely French philosophy. But French philosophy was established and formed long ago. It is hard to imagine some kind of Ukrainian Dasein being recited among either world academic or non-academic philosophers. 'Srodra pratsia' remains just Ukrainian scholarly cliché, nothing more.

Therefore, it looks like the obvious way for Slavic philosopher to be included into world philosophical context is either to choose other language, other tradition like Slavoj Zizek or Julia Kristeva, or to develop rational,

universal kind of philosophy, that is not national in principle. The obvious example is Analytic philosophy, that is mostly written in English, not because it is English national tradition, but because it is more universal.

I propose rather simple solution to the problem of the possibility of Slavic philosophy. My solution is driven by rather reversed logic of development of national philosophy. Instead of romantically thinking of a national community as having an innate essence, which is to be explored, developed and opened to the world, we can think of this essence as already present in the world. This essence of us as the Slavic peoples has been noticed by other peoples, even if we think of us the other way. The most obvious way to detect this essence is through language. We can explore and see which Slavic words are widely used in other world languages. Some of them can be used for philosophical purposes, some of them not. I want to show just one of the possible ways in which it might work.

Let us take the word 'robot'. It is of Czech origin. But this word is very characteristic of the whole Slavic world, in particular, in the 20th century. First of all, it is connected with the hypothesis of the origin of the very word 'Slavic'. It is considered to be connected with 'slaves'. The word 'robot' has evolved since the time of its origin in 1920. But its initial meaning proposed by its creator Karel Čapek was humanoid machine, thinking machine. Basically, it is a slave to do hard work. The very word 'robota' means work in many Slavic languages. Robots as the characters of Čapek's play rebel and human race is destroyed as the result. This plot is quite connected with the fate of the Slavic peoples in 20th century, since all of the Slavic states have had Communist revolution and were Communist regimes. With all the proletarian pathos of work and industrialization we can easily say it is our Slavic plot, for we know about it the best, starting from our mythical origin and finishing with the recent events.

But there are some other words. Ukrainian 'steppe' is closely connected with the image of Ukraine as no man's land of Voltaire and Byron. It is marginal and mystical territory and step by step this our steppe transfers Slavic boundaries with the famous word 'Cossack'. Here again the motifs of liberation, weirdness and at the same time relatedness. It is like we have come to boundaries of the very human. It is human, but again not quite human – the same as with the robot. Other weird word 'perestroika' refers to something not revolutionary and not evolutionary, and something not quite human. The very recent word 'troika' is connected with the Greek crisis and the group of American president advisers. Although it has political connotations, but at the same time, this superimposed power of troika is connected with the religious sense of trinity, somewhat secularized. Here is this mystical boundary again.

Probably, it is easy to say they are just words or mere concepts. It is also possible to connect them with some well-known isms of world philosophy. But that is not our point. On the contrary, we would not like to reduce it to anything familiar, for, obviously, that would not make it original or Slavic. Basically, the proposed way of thinking about Slavic philosophy

can be applied to any kind of notion about national philosophy. But the whole point is not about constructing national philosophy, but rather about overcoming it by finding its otherness, its reflection in universal form. That is the way to know more about us through these notions, expressed in common words, but still noticed as something original about us, something that can be added to universal significance. Well, it has already been noticed, but probably not developed.

В. В. Макогонова, канд. филос. наук, ДНУ, Днепропетровск
makogonovavlada@mail.ru

Р. РОРТИ О ФИЛОСОФИИ КАК ЖАНРЕ ЛИТЕРАТУРЫ

Каждая новая историческая эпоха, новый период в истории, изменяя сопутствующий контекст, с неумолимым постоянством ставит перед философией одну и ту же задачу – определить свое место и роль в жизни общества. Сегодня трудно не согласиться с теми, кто утверждает, что современная философия переживает кризис как академическая дисциплина. Во всем мире существует тенденция к вытеснению гуманитарных наук, в том числе философии, из общественного и академического обихода. Повышению академического статуса философской науки не способствует всегда имевшее место, но особенно широко распространившееся именно в современной культуре, представление о философии как виде искусства. Воплощением тенденции к размыванию границ между философской и художественной рефлексией является, к примеру, концепция современного американского мыслителя Ричарда Рорти. Основное содержание концепции Рорти может быть сведено к следующим положениям:

1. Всякая интеллектуальная деятельность изначально подразумевает необходимость положительно или отрицательно ответить на вопрос о существовании истины. Вопрос, который формулируется приблизительно так: а) можно ли полностью и окончательно постичь, как устроен мир? б) что это постижение даст нам знать о том, как жить, что нам делать? Существование истины как некой совокупности научных теорий о природе – вполне предствимый идеал. Другое дело "искупительная истина", то есть "совокупность верований, которые должны завершить раз и навсегда размышления о том, что нам делать с нами самими". Потребность человека в "искупительной истине" обслуживают религия, философия, литература [Рорти Р. От религии через философию к литературе // *Вопр. философии*, 2003, №3, С.30 – 41. – С.31].

2. Упование на искупительную истину – частный вид того явления, которое М.Хайдеггер назвал "жаждой подлинности" – стремление быть самим собой, а не простым продуктом своего образования или среды. Интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: сначала надеялись получить искупительную истину от Бога, потом – от философии, теперь – от литературы. В религии надежда на искупление

основана на том, что человек вступает в договорные отношения с над-человеческой личностью, обладающей высшей силой. Философия начинает утверждать себя в качестве соперницы религии со времен Сократа, заявившего, что истина находится в нас самих, а не в над-человеческих сущностях. Исходное предположение философии заключается в том, что у всего существующего есть некое "доподлинное существование", независимое от преходящих потребностей и интересов людей. Познание этого "доподлинного существования" имеет ценность искупления. Философы заняты поисками такого контекста, в котором человеческая жизнь может быть явлена в истинном свете. "Истинно ли это?", "что такое бытие?", "что такое человек?" – вопросы, которые принято называть "вечными", "последними", "проклятыми". Рорти называет эти вопросы "дурными". Более осмысленным он находит вопрос: "есть ли у кого-нибудь какие-нибудь новые идеи относительно того, что нам людям, можно и должно делать с нами самими?" [Там же – С.33].

3. С точки зрения литературной культуры, преобладающей сегодня среди интеллектуалов, религия и философия – жанры литературы; литературная культура отвергает исходное положение, общее и для религии, и для философии, о том, что "искупление обретается через отношение с чем-то, что не есть всего лишь сотворенное человеком". Если переход от религиозной культуры к философской был обусловлен распространением представления о человеке как носителе истины как таковой, то переход к литературной культуре связан с представлением о том, что человеческие существа различны между собой настолько, что бессмысленно делать вид, что в них находится истина, одна на всех. "Сократическую идею само-исследования литературный интеллектуал заменяет идеей расширения своего "я" через знакомство со многими другими способами существования. Литературный интеллектуал не верит в искупительную истину, но верит в искупительные книги". [Там же – С35].

Признание философии литературным жанром, рассмотрение философии как ступени между религией и литературой, как "переходного этапа в том процессе, по ходу которого постепенно возрастала уверенность человека в своих силах" вряд ли можно считать корректным. Всякое сравнение философии и литературы, философии и религии, философии и любой другой формы духовной деятельности должно исходить из понимания двойственности положения философии в культуре. Философия вырабатывает средства рефлексивного отношения к любым проявлениям человеческой активности, в том числе и к самой себе. Философия есть часть культуры и в то же время ее целое – самосознание.. Искусство, наука, религия не направляют рефлексии на самих себя, поэтому вне философии культура не приходит ни к своему понятию, ни к своей полной действительности. Философское умозрение в этом смысле принципиально отличается от научной идеи, религиозного откровения, художественного вдохновения.

Рорти считает, что существование "литературной культуры" есть непреложный факт. Дело только в том, что некоторые оценивают этот

факт как благо, некоторые – как зло. Думается, что "литературная культура" – одна из форм взаимодействия философии и литературы, одно из проявлений непосредственной связи между философией и литературой. Связи, которая нуждается в обосновании и анализе.

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

КОНЦЕПЦІЯ ЕМПІРІОМОНІЗМУ А. А. БОГДАНОВА ЯК ЄДИНИЙ СВІТ ФІЗИЧНОГО ТА ПСИХІЧНОГО ДОСВІДУ

Питання щодо співвідношення фізичного і психічного хвилює більшість мислителів вже багато століть. Не дивлячись на новітні досягнення у галузі медицини, біології та фізики, це питання всеж залишається актуальним. Положення, які актуалізуються у межах данної проблеми стосуються можливості розрізнення та зіставлення фізичного та психічного досвіду людини.

Одним із глибоких філософських аналітиків даного кола проблем є видатний філософ Олександр Олександрович Богданов (1873-1928). Реконструктивний аналіз понять "фізичне" та "психічне" у філософському вченні А. А. Богданова є метою написання даних тез.

Окреслені вище поняття, ретельно аналізуються Богдановим на сторінках однієї з його провідних праць, що має назву "Емпіріомонізм". Саме ця праця буде слугувати відправним пунктом для нашого аналізу понять "фізичне" та "психічне" у філософській системі Богданова.

У філософії, ще з моменту її становлення, був поширений поділ дійсності на об'єктивний, фізичний світ, який не залежить від людини, та світ суб'єктивний, психічний, який залежить від людини, її діяльності та нервової системи. Природньо, що Богданов не зміг уникнути цієї дихотомії, та спробував вирішити це питання у своїй концепції емпіріомонізму.

Треба зауважити, що у своїй концепції Богданов здійснив рецепцію емпіріокритичних ідей Е. Маха та Р. Авенаріуса, що, в свою чергу, залишило відбиток на розумінні філософом фізичного та психічного досвіду. Це можна простежити у тому, що Богданов, слідом за представниками емпіріокритицизму, вважає, що елементи досвіду не є ні фізичними, ні психічними. Вони є нейтральними по відношенню до цього протиставлення, бо вони є однаковими як у фізичній, так і у психічній дійсності. Богданов обґрунтовує цю думку наступним чином: "... в высшей степени важно, что одни и те же элементы могут принадлежать "телам" как их "признаки" ("красное", "зеленое", "холодное" и т. д.) и входит в состав "восприятия" и "представлений" как собственное, "ощущения" (ощущение красного, зеленого, холодного и т. д.). "Красное" в телах и "ощущение красного" в их восприятии суть тождественные элементы опыта, которые мы только различно обозначаем" [Богданов А. А. Эмпириомонизм: Статьи по философии / Отв. ред. В. Н. Садовский. Послесловия В. Н. Садовского; А. Л. Андреева и М. А. Маслина. – М.: Республика, 2003. – 400с. – (Мыслители

XX века). – С. 7]. У своїй теорії "емпіріомонізму" Богданов прагнув до ще більш радикального (ніж у емпіріокритицизмі) подоланню психічного і фізичного. Філософ пропонував відмовитись від онтологічного (субстанційного) протиставлення цих процесів та зробити "головним питанням" філософії визначення і розрізнення їх організаційних характеристик. Фізичне у "емпіріомоністичному" тлумаченні виступає як колективний, "соціально-організований досвід", а психічне – як досвід суто індивідуальний, особистісний.

У "Емпіріомонізмі" Богданов наголошує, що загальною характеристикою "фізичної" царини досвіду виступає об'єктивність, тобто до фізичного світу ми зараховуємо виключно те, що вважаємо об'єктивним: "Постоянная характеристика всего "физического" – это его объективность. Никто не может представить себе физического тела или процесса, которые можно было бы обозначить как нечто "субъективное". Здесь нет никаких исключений" [Там само. – С. 14]. Об'єктивність фізичного, з яким ми зустрічаємося у власному досвіді, встановлюється на основі взаємної перевірки та узгодженості висловлювань. З цього слідує, що фізичний світ, на думку Богданова, – це соціально-узгоджений та соціально-організований досвід. Пізнання фізичного світу є моністичним. Щодо феномену "психічного", то він характеризується перш за все тим, що психічні переживання однієї людини не володіють загальнозначимістю по відношенню до інших людей. Ці переживання є "суб'єктивними", тобто вони не узгоджуються з переживаннями та досвідом інших людей і тому не мають для них "об'єктивного характеру". Вони позбавленні тієї соціальної організованості, яка властива фізичному досвіду. Психічний досвід – це індивідуально-організований досвід. Психіка постійно прагне узгодити свій "психічний" досвід з досвідом "фізичним". Богданов вважав, що царина психічного повинна прогресивно пристосовуватися до царини фізичного, гармонізуватися із нею, але не бути нею витісненою.

Таким чином, фізичне і психічне, на думку Богданова, перебувають у постійній взаємодії, вони не заперечують один одного а навпаки, підтверджують свій узгоджений онтологічний статус. З цього приводу Богданов наголошував: ""Психическое" исчезает в объединяющих формах, созданных познанием для "физического", но и физическое перестает быть "физическим", как только у него нет его постоянной антитезы – психического. Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания. Это – эмпириомонизм" [Там само. – С. 33]. Але тим самим Богданов стверджує, що фізичний та психічний досвід є принципово різними та їх не можна звести один до одного або об'єднати у якусь вищу закономірність.

ФИЛОСОФСКАЯ ЭССЕИСТИКА Э.ЧОРАНА: ОПЫТ КАТАРТИЧЕСКОГО ПЕССИМИЗМА

Творчество франко-румынского мыслителя Э. Чорана является выдающимся примером нового типа философствования, зародившегося в XIX веке как реакция на крах традиционных форм философского языка и нашедшего своё выражение в работах С. Кьеркегора и Ф. Ницше: речь об афористичном, лиричном, склонном к бессистемности и открыто личном по тону способе изложения мысли. Первостепенным становится теперь не объем философского произведения или его систематичность, а то, насколько эффективно схвачен и передан импульс мысли философа. Само явление афористики подразумевает побуждение читателя к вдумчивому чтению и последующему углублению в себя, к самостоятельному размышлению без развернутой аргументации со стороны автора. Чоран не ставит своей целью убеждение; метафорически обыгранная связь его идей и иронический характер их преподнесения обращены к уже понимающим, философ ставит задачу лишь углубить страдание из-за уже осознаваемого.

Проблемное поле философии Чорана можно обозначить темами индивидуальной и общественной болезни, иллюзий, страдания, падения человека, покинутости, смерти – эти категории присутствуют в каждом эссе мыслителя. Исходя из этого, в истории философии о Чоране закрепилось представление как о мрачном, пессимистически настроенном скептике, чьи афористические тексты безжалостны к нему самому и к человеку вообще. Но при ближайшем рассмотрении мы увидим, что тексты Чорана в основе своей направлены на преображение человека, порождение в нём великих изменений. По мнению Т.Сунича, Чоран является уникальным в своём роде мыслителем, пессимизм которого направлен на преодоление пессимизма как явления в целом; трезвый взгляд на безысходность и трагизм человеческой ситуации, на бессмысленность и ужас существования, сопровождающийся агонией и душевными муками – то единственное, считает Чоран, что способно "перекováть" человека. Страдание предстает у Чорана как очищающая и возвышающая сила: только дойдя до самых глубин разочарования, человек может заложить основы для новой жизни; лишь в страдании человек может быть собой от начала до конца, сознать своё сознание бодрствующим, быть в неспянности с миром. Переживание трагедии существования видится Чораном как вхождение сакрального в повседневность, чувство экстаза; и он критикует прежнюю философию за то, что та пытается скрыть за теоретическими построениями "крики отчаяния", ведь всякая метафизика, с его точки зрения, связана прежде всего с экстатическими состояниями. Сам Чоран в полной мере реализует вербализацию наиболее глубоких человеческих страданий, едко и

резко выражая их в своей эссеистике. Он убежден, что страдание оказывает катартическое воздействие в видении смерти: "...если бы я мог ввести все человечество в агонию, для того, чтобы реализовать очищение, начиная с самых корней жизни, я бы поднес к ним пламя выжигающее и всепроникающее" [Бовдунов А. Л. Больше не быть человеком. Эмиль Чоран и путь к новой метафизике // Традиция / Под ред. А. Г. Дугин. – Т. 4 из традиционализм. – ЦКИ Москва, 2012. – С.78].

В связи с этим значительное место в философии Чорана занимает проблема смерти. Под напряженным сочетанием жизни и смерти понимается вышеупомянутое понятие очистительной агонии. Чоран рассматривает смерть двойственно: она у него наличествует в самих живых, и в то же время виднеется в качестве неизбежного будущего, влияя на настоящее, преследуя человека образами грядущего небытия. Не каждое страдание, по Чорану, может быть очистительным: размышления о смерти могут как вылиться в озарение и вытеснение всего второстепенного, способствуя погружению во внутренний мир, так и замкнуть сознание в стенах бесконечного переживания несчастья, совершенно непродуктивного.

Идея самоубийства в этом ключе также является, по Чорану, способом самоосуществления человеком своей экзистенциальной свободы. Размышления о смерти не следует воспринимать как проявление слабости; напротив, признаком упадка сил можно считать неспособность человека вообразить, как можно помышлять о саморазрушении. Однако к самоубийству философ не призывает; он лишь утверждает, что такой контакт со смертью, когда она воспринимается словно "глазами художника", способен придать жизненные силы и избавить от страха перед неминуемым.

В своей эссеистической манере фрагментарного философствования Чоран стремится посеять сомнение у читателя, поколебать его принципы, не поучая и не обосновывая, но меланхолическими, исполненными тоски мыслями завлекая в исследование каждым бездны его собственного внутреннего разлада – неизбежного, как считает мыслитель. И критикуемый повсеместно пессимизм Чорана – только метод к пробуждению человека к подлинной жизни, лишенной "поверхностного оптимизма", но более не являющейся жизнью посредственности, которой закрыт пусть к реализации своего существования в его полноте.

***А. О. Марченко, студ., КНУТШ, Kuiv
thebestlogin@ukr.net***

КОНЦЕПТ "ВЛАДА – ЗНАНИЯ" В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

Питання взаємин влади і знання є надзвичайно важливим для М. Фуко. Влада, на його думку, виробляє знання, це вироблене знання і влада є взаємозалежними. Фуко висуває гіпотезу про взаємообумовле-

ність влади і знання, про їх взаємопроникнення, що дозволяє говорити про них як про якийсь стратегічний комплекс. Французький дослідник піддає сумніву позицію, згідно з якою знання може існувати тільки там, де призупинені відносини влади і розвиватися відповідно лише поза її вимогами та інтересами. Влада не блокує, а продукує знання, вона зацікавлена в його стратегічній ефективності; в концепції Фуко влада і знання передбачають та обумовлюють одне одного.

Влада породжує можливе знання, а знання, в свою чергу, поширює і зміцнює дії влади. Дельоз вбачає в концепції Фуко відстоювання пріоритету влади над знанням: "відносини знання зовсім не могли б інтегруватися, якби не існувало диференціальних відносин влади" [Делёз Ж. Фуко. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – с. 110]. Фуко відзначає глибоку взаємну обумовленість процесів отримання, формування знання і стратегій влади: ніяке знання не формується без системи накопичення, реєстрації, комунікації, трансляції, яка сама по собі уже є своєрідною формою влади; в свою чергу, ніяка влада не існує без отримання, засвоєння і присвоєння знання, без його розподілу та утримання. Виробництво істин, як зазначає Фуко, неможливо відокремити від влади і механізмів влади, тому що ці механізми влади роблять можливими і продукують це виробництво істин, а, з іншого боку, це виробництво істин саме завдає владних впливів, які часом зв'язують нас та обмежують нашу свободу.

Варто звернути увагу на застосування Фуко концепту "влада – знання" для аналізу реальних історичних трансформацій, які мали місце як в сфері власне знання, так і в царині соціально-владних відносин. Так, наприклад, передумови новоєвропейського наукового знання він віднаходить зовсім не там, де можна було б очікувати, тобто в філософії Відродження і Нового часу. Фуко відзначає подію "переведення" технічних засобів і методів, накопичених в практиці інквізиційного дізнання Середніх віків, в сферу "випробування" природних об'єктів на початку Нового часу. Ця подія, з точки зору Фуко, дозволяє наочно "зв'язати" істину пізнання з відносинами влади. Завдяки цій події стає можливою поява "методологічних" передумов "емпіричних наук": технологія дізнання, заснована на правах суверенної влади, утворює "юридично-політичну матрицю експериментального знання" [Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці. – К.: Основи, 1998. – с. 282].

На думку Фуко, "дисциплінарні інститути": школа, казарма, клініка, психіатрична лікарня – є "осередками" розподілу і класифікації індивідів, але водночас і місцями, де на основі нагляду й збору відомостей про них синтезується нове знання. З точки зору французького мислителя, на основі тієї ж "матриці" опитування-дізнання складається і система шкільної педагогіки. Техніка "огляду" тут трансформується в практику опитування-екзамену, який, починаючи з ХУІІІ-ХІХ ст. стає одним із рушійних "механізмів" всієї педагогічної "машини". Техніка екзамену здійснює контроль за отриманням, засвоєнням і трансляцією знань, а залежно від їх рівня – класифікацією тих, хто навчається. Таким чином, за допомогою екзамену здійснюється контроль за процесом навчання, і водночас відбувається об'єктивація учня як особи, яка пізнає і яку пізнають.

М. Фуко вважає за потрібне "зректись думки, що влада відбирає розум, натомість зречення влади – одна з передумов збагачення знанням. Скорше слід припустити, що влада витворює знання (а не просто сприяє йому, бо воно їй служить, застосовує його, бо воно корисне); що влада і знання безпосередньо пов'язані одне з одним, що нема ані владних відносин, які б не створювали відповідної царини знань, ані знань, які б водночас не залежали від владних відносин і не становили їх" [Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці. – с. 36].

У контексті проблематики влади і знання в межах фукольдiанської соціально-політичної аналітики важливо звернути увагу і на такий момент. Фуко прагне збагнути сутнісні характеристики влади та механізми її функціонування, прагне "знати владу" не заради її апології, а заради пошуку можливих шляхів боротьби з нею, її перетворення. А для того, щоб боротись, треба знати свого "ворога". Тому мислитель постійно наголошує на тому, що "слово "влада" завжди було пов'язане, та й у наш час пов'язується з уявленням про верховенство держави, тоді як... "влада" не є ні інститутом, ні структурою, ні державною владою, а представляє собою стратегічне місце, де зустрічаються всі відносини сил влади і знання" [Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – с. 287]. Фуко також зазначає, що від глибини і масштабу знань самої людини про себе залежить значною мірою її позиція в соціумі, а знання про владу дають можливість шукати шляхи боротьби з нею.

Отже, об'єктом розгляду Фуко стають різноманітні типи взаємовідносин влади і знання. На думку французького мислителя, владу робить сильною те, що її функціонування не зводиться до цензурування і заборон, примусу в його різних формах, оскільки влада справляє і позитивний вплив – вона виробляє знання. Знання, на переконання Фуко, є зумовлене конкретно-історичними обставинами, його зміст і функціональне призначення визначається тією чи іншою "соціальною механікою". Знання завжди вибудовується з врахуванням відносин влади; влада породжує знання, а знання є владою; влада і знання в силу такого взаємопроникнення та взаємообумовленості утворюють своєрідний стратегічний комплекс. Формування знання неможливе без системи влади, а з іншого боку, влада не в змозі існувати без отримання і засвоєння знання, без його розподілу й використання. Влада у французького мислителя проявляється і як влада "наукових дискурсів" над свідомістю людини. Іншими словами, знання, яке здобувається наукою, за посередництва владних інституцій, нав'язується свідомості людини в якості "беззаперечного авторитету", який змушує і спонукає її мислити уже готовими поняттями та уявленнями. Власне і політику Фуко розглядає не як відносини соціальних груп, а як специфічний культурний спосіб вироблення й поширення знання, дискурс в дії. Політика впроваджується не просто на рівні свідомості, уявлень і того, що вважають знанням, а насамперед на рівні, що робить можливим саме знання.

А. ШОПЕНГАУЕР: САМОТНІСТЬ ЯК СУТНІСНА ПОТРЕБА ЛЮДИНИ

Сучасну людину глибоко хвилюють проблеми, які стосуються особистісного виміру її буття. Однією з таких проблем є стан самотності, який відображає життєвий світ людини, її внутрішній духовний світ і світогляд загалом. Проблема самотності є сьогодні актуальною як і сотні років тому, адже вдосконалення техніки і технологій створює можливість більших комунікаційних зв'язків, але веде до емоційного занепаду. Відсутність емоційної складової у спілкуванні має своїм наслідком особистісну самотність. Щоб проаналізувати сутність людської самотності потрібно заглянути у її особливий внутрішній світ, зрозуміти психологічний і душевний стан та проаналізувати її індивідуальне світосприйняття.

Наука розглядає самотність як соціальний феномен, який володіє як позитивними так і негативними властивостями – самотність як проблема і самотність як потреба. Негативний вимір самотності характеризується суперечностями між людиною та її соціальним оточенням. І тут визначально самотність постає як результат суперечності людини із самою собою – це так звана екзистенційна самотність, яка призводить до втрати можливості цілісно бачити себе, внаслідок чого людина закривається у собі, і стає соціально відчуженою.

Позитивний вимір самотності знаходить своє особливе неklasичне розуміння у творчості видатного німецького філософа XIX ст. А. Шопенгауера. Розглядаючи її основу самопізнання, він стверджував, що тільки на одинці кожен може бачити себе таким, яким він є насправді. Найправильнішим шляхом до пізнання себе А. Шопенгауер називає усамітнення, до якого він закликає на сторінках "Афоризмів життєвої мудрості". Мислитель наполягає на привчання до самотності з юнацьких років, хоча визнає, що справді насолодитися самотністю можна тільки у зрілому віці і в старості. На думку А. Шопенгауера, гармонія для людини можлива лише тоді, коли вона перебуває на самоті з собою. Не з друзями і не з коханими, тому що різниця індивідуальності і настрою щоразу виробляє певний, хоч і незначний дисонанс. Як би тісно не пов'язувала людей дружба, любов чи шлюб, бути цілковито чесною людиною може тільки по відношенню до себе. Досконалого спокою духу, вищих земних благ можна досягти лише на самоті. "Хто не любить самотності – той не любить свободи, бо лише на самоті можна бути вільним", – пише А. Шопенгауер [Шопенгауер А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауер [пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин]. – Минск : Литература, 1998. – 1025 с.].

"Усі наші біди виникають від неможливості бути самотніми", – сказав Ж. Лябрюйер. Товарииськість належить до небезпечних, навіть згубних нахилів, так як вона приводить нас до зіткнення з істотами, більшість яких "морально неспроможні і розумово відсталі". Мати в собі стільки

змісту, щоб не мати потреби у суспільстві – це велике щастя, оскільки майже всі наші страждання "походять із товариства". Обмеження в їжі дає людині фізичне здоров'я, а обмеження в спілкуванні – душевний спокій [Шопенгауер А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауер [пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин]. – Минск. : Литература, 1998. –1029 с.].

Любов до самотності не може існувати як природна схильність, а виникає лише внаслідок досвіду і роздумів, що здійснюється в міру розвитку власних духовних сил, і в той же час з віком. Таким чином, схильність до товариськості перебуває у зворотньому відношенні з віком. Мала дитина підіймає боязливий крик і сльози, якщо її на кілька хвилин залишають одну. Юнаки охоче спілкуються між собою і "тільки більш шляхетні між ними вже шукають часом усамітнення", але провести на самоті цілий день для них ще важко. Дорослій людині це, навпаки, легко. Вона може вже довго залишатися на одинці, і тим довше, чим вона стає старшою. Старий, який пережив зниклі покоління, і до того ж частково переріс насолоди життя, деякі з яких для нього й зовсім зникли, знаходить на самоті свою справжню стихію. Але при цьому, в кожному даному випадку, схильність до відчуження і самотності зростає пропорційно розумовій цінності людини. Бо, як сказано, така схильність не є чисто природною, а скоріше, просто дія набутого досвіду і рефлексії, самого прозріння, і морального, і розумового [Шопенгауер А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауер [пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин]. – Минск. : Литература, 1998. –1038 с.].

Що ж стосується геніїв, то цілком природно, що страждання і самотність є основою їхньої діяльності. А. Шопенгауер задається питанням: хіба б Шекспір, Гетте творили б, чи Платон філософствував, чи Кант критикував би розум, якби вони знайшли задоволення у навколишньому світі і якщо б їм було в ньому добре, і їх бажання здійснилися? Тільки коли ми не задоволені своїм становищем у світі і виникає розлад з дійсністю, ми починаємо шукати задоволення у світі думки. Тому, генії ще з юності відчують себе відмінними від натовпу і намагаються відгородити себе від інших, як фізично, так і духовно. Самотність є жеребом усіх геніїв, вони іноді на нього нарікають, але постійно обирають усамітненість, як джерело щастя і спокою духу, бо тільки на самоті можна відчувати внутрішні пориви і творити щось якісно нове [Шопенгауер А. Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном: Сборник / Пер. с нем.; худ. обл. М. В. Драко / А. Шопенгауер. – Минск : ООО "Попурри", 2000. – 230 с.]. Усамітнившись людина може зануритись у найпотаємніші і найвіддаленіші куточки своєї душі, провести аналіз і зробити підсумок пройденого життя, пережитих подій, відпустити в минуле хвилювання, які б не хотіла переживати у майбутньому, очистити свою душу, стати самодостатньою. Коли людина визнає свою самотність, не тікає він неї і не боїться її, вона відчуває справжній смак життя, змінюється її світогляд і ставлення до світу. Лише побувавши на одинці із собою людина стає особистістю, отримує насолоду від спілку-

вання і цінує кожну хвилину, проведenu чи то на одинці, чи у компанії. Самотність виступає дороговказом і постає як прозріння для особистості.

В. В. Мацькив, студ., ОНУ им. Мечникова, Одесса
vas17ya@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД БЕРДЯЕВА ПОД ПРИЦЕЛОМ ФОРМАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Безусловно, философия является областью комбинаторного искусства, впрочем, как и литература, ведь основным их орудием является язык. Очень тонко это отмечает М. М. Бахтин: "Язык сам по себе ценностно индифферентен, он всегда слуга и никогда не является целью, он служит познанию, искусству, практической коммуникации" [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров. – М.: Искусство, 1979. – С.19]. Такое комбинаторство зависит от личности автора. Результат работы всегда и необходимо будет нести на себе отпечаток стиля автора, в нашем случае таким результатом является текст статьи "Кошмар злого добра" Бердяева. Какими же орудиями пользуется автор на пути к построению своего здания?

Бердяев как автор – апологет эмоции и питающего её воображения (или интуиции), но не логики с её бескомпромиссностью и непоколебимой статичностью. Поэтому мы предлагаем понимание метода Бердяева как "критического приема "наскока"". Первым элементом "критического приема "наскока"" являются обыденная речь и афоризмы. В тексте философского порядка, первая неуместна. У Бердяева она достаточно широко использована и несет в себе эффект неожиданности. Весьма мало шансов, встретить в произведении Аристотеля или И. Канта предложение: Платон, [При. авт. И. Ильин] "по-видимому, ломится в открытую дверь и производит буйство без всякой надобности" или "православие явно взято на прокат". В этом отношении вульгаризм обыденной речи служит эффектом неожиданности, который направлен на то, чтобы удивить читателя. Тем же свойством обладают афоризмы. Удивление является психологически предпочтительной почвой для внушения своих идей.

Вторым и третьим элементами "критического приема "наскока"" являются монологический диалог и разрушение идеи оппонента. Любопытно, что до 13 страницы, а их всего 16, вы не найдете ни одной цитаты из книги И. Ильина "О противлении злу силой". Бердяев сам проецирует все взгляды оппонента. Например, "И. Ильин как будто бы прежде всего борется против русской революционной интеллигенции. Но она ведь всегда признавала в значительной своей части сопротивление злу силой..." [Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (о книге Ильина "О сопротивлении злу силой") / Н. А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 4. – С.3]. Корни данного явления скрываются в том, что Бердяеву чужд диалог в классическом его значении. Это своего рода монологический диалог, который

ведется сам с собой и для себя, но имеет целью разрушить идею противника. В данной публикации союз "но" встречается 45 раз, в значении противопоставления и предостережения, он служит переходящим компонентом от мысли И.Ильина к мысли Бердяева. Он даже не делает попытки преодолеть оппонента путем разбора его системы на частицы и доказательства их несостоятельности. Нет, он не утруждает себя, возможно, главной работой философа. Вместо этого, путем противопоставления дает не аргументы, а утверждения. Этим Бердяев довольно часто проявляет себя, в отмеченных нами измерениях эмотивного.

Это выводит нас на четвертый и основной элемент "критического приема "наскока"" – вещание из истины. Бердяев по сути не пишет философию, которая предполагает усилие последовательного шествия мысли к истине, он дает утверждения, выдвигает гипотезы с великой верой в то, что он сам истина. Подобный стиль исключает взгляд, согласно которому наибольшая ценность истины состоит не в ее достижении, а в пройденном к ней пути. В возможности показать этот путь другим. Он слишком уверен в том, что "думает", чего "не понимает", чего "хочет" и "не хочет" и даже чего "хотел бы" И. Ильин. Бердяев решает, что И. Ильин "перестал быть философом" и он – "не русский мыслитель", но вместе с тем, "И. Ильин обречен быть философом и моралистом тех слоев русского общества, которые отодвинуты в прошлое и принуждены злобствовать..." [Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (о книге Ильина "О сопротивлении злу силой") / Н. А. Бердяев // Путь. – 1926. – № 4. – С.15]. Даже такое явное противоречие в собственных высказываниях не смущает Бердяева. Кроме того, его стилю присуще выдвижение многоярусного предположения, которое имеет следующую структуру: вопрос-предположение, утверждение из предположения, вывод из предположения.

В итоге Бердяев из отдельной статьи, имеет такие особенности философского стиля. Он "вещает из истины", не проходя сложный путь аргументации и доказательств, но делает выводы и утверждает, исходя из интуитивного прозрения. Такая позиция дает право разрушать, но не разбирать систематически чужие идеи. Она дает свободу не преодолевать оппонента, а просто противопоставлять ему свое как "истинное", которое все должны принять. Бердяев создает текст как поле встречи с другой точкой зрения, претендующей на истину и возможностью её преодоления. Это, в свою очередь, создает большое эмоциональное напряжение, изначально контролируемое эмотивное, но в дальнейшем эмоционально-экспрессивным фоном он сам себя поглощает во власть своих эмоций, где рассудочное начало теряет свою силу. Эмоциональность объясняет алогичное изложение мысли с постоянной претензией к чужой, и постоянным навязыванием читателю своей мысли. Такая позиция разрушает возможность логической последовательности аргументации.

Исходя из данной публикации, Бердяева весьма сложно назвать философом в том смысле, как это понимается со времен схоластики, он скорее публицист, который философствует. Принимая Бердяева "на

веру", окажется, что его философия оригинальнейшая, у которой можно выделить отличный от классической философии метод, особенную терминологию, остроту мысли и т.д. Тем не менее, выбор за каждым из нас. Насколько можно судить по одной статье о всем творчестве, остается неясным, но делать поспешные выводы мы не будем. Главная мысль нашей работы заключалась в том, что к анализу философии Бердяева нельзя подходить без лингвистического, стилистического и логического анализа его текстов.

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

СУЧАСНИЙ ГУМАНІЗМ ТА ЙОГО ПЕРСПЕКТИВИ ЗА ФРЕДОМ ЕДВОРДСОМ

Такий феномен, як гуманізм та світський гуманізм мають достатньо довгий шлях свого формування, але їхні чітко оформлені ідеї, принципи та завдання, які ми зараз спостерігаємо, встановлені досить недавно. До гуманістичних принципів почали звертатися ще в Античності, також яскравим прикладом поширення та встановлення даного феномену була епоха Відродження. Філософів даного періоду цікавила сама людина, її природа, самостійність, творчість, самоутвердження та краса. Тому головними цінностями для людських відношень гуманісти вважали любов, дружбу і взаємоповагу. Наступний етап у встановленні гуманізму є XIX ст., де саме вперше був використаний термін "гуманізм", як висвітлював певний погляд на життя і власну філософію (Г. Сибберен).

Головним кроком у поширенні та встановленні в суспільстві ідей і принципів гуманізму стає виникнення гуманістичних спільнот. Так перші незалежні організації виникли в 1929 р. у США. Також гуманістичні ідеї поширювались і в інших країнах таких, як Голландія, Німеччина, Індія та ін. На початку 50-х років відбувається міжнародне поширення гуманізму. Наразі у 1952 р. в Амстердамі засновується сім національних етичних і гуманістичних організацій: Голландська гуманістична ліга, Бельгійська гуманістична ліга, Австрійська етична спільнота, Британський етичний союз, Американський етичний союз, Американська гуманістична асоціація та Індійський радикальний гуманістичний рух та Міжнародний етичний і гуманістичний союз. Даний союз співпрацює з такими організаціями, як ООН, ЮНЕСКО і ЮНІСЕФ, які обговорюють питання навколишнього середовища, економіки, соціальних та культурних прав.

Що стосується світського гуманізму, то поширення та чітке встановлення меж його діяльності та функціонування відбувається після Другої світової війни, коли гостро постало питання становлення ідей демократії, громадянських свобод, законності та правопорядку поряд з розвитком знання, культури й техніки. Саме тоді й починають утворюватись організації, які цікавились даним видом гуманізму. Вони інтенсивно друкуються і випускають книги та журнали, які пропагують світський гуманізм.

Серед сучасних філософів, які звертаються до теми гуманізму виокремлюються звернемось до творчого доробку сучасного дослідника цього феномену Фреда Едвордса, який близько сорока років являється гуманістичним активістом і виконавчим директором Американської гуманістичної асоціації, також є редактором Гуманістичного журналу та національної директорії Об'єднаної Коаліції Розуму. Наразі в одній із статей "Що є гуманізм?", автор намагається з'ясувати природу гуманізму. Ф. Едвордс співставляє релігійний та секулярний гуманізм і доходять до наступного висновку:

- гуманізм – це одна із філософій для людей, які думають за себе;
- гуманізм – це філософія, яка сфокусована на людських засобах для розуміння реальності;
- гуманізм – це філософія мислення та науки в прагненні до знання. Тому, коли потрібно знайти надійні засоби для отримання знання, тут гуманіст заперечує владну віру, авторитетність, одкровення та зміни в положенні свідомості;
- гуманізм, філософія – тут і зараз. Це означає, що гуманіст розглядає людські цінності, які мають сенс в контексті людського життя, швидше ніж в перспективі передбаченого життя після смерті;
- гуманізм – це філософія співчуття. Тут мається на увазі те, що етика гуманіста пов'язана з людськими потребами та намагається знайти їх вирішення;
- гуманізм є реалістичною філософією. Гуманіст дотримується того, що існують моральні дилеми та потреба уважного і безпосереднього розгляду наслідків, які мають виникнути в майбутньому й тим самим мають моральні рішення;
- гуманізм є невіддільним від сучасної науки. Тут мова йде про те, що ми живемо в дуже великому природному світі, в якому проходимо через еволюцію протягом довгого періоду, а тому в нас вбудовані певні потреби, які є основою для виникнення людської системи цінностей;
- гуманізм пов'язаний з освіченим соціальним мисленням. Відповідно, гуманісти є прихильниками цивільної свободи, людського права, церковно-державного поділу, поширення участі демократії не тільки в уряді, а й на робочому місці та освіті. При цьому повинна зростати глобальна свідомість і обмін продуктами та міжнародними ідеями, що приводить до потреби вирішення соціальних проблем і підходів для перевірки нових альтернатив;
- гуманізм існує в гармонії разом з новітніми відкриттями в технології. Гуманісти готові взяти участь у нових наукових і технологічних відкриттях з метою здійснення морального впливу на ці революційні зміни, що відбуваються, особливо це стосується інтересів захисту навколишнього середовища [Fred Edwords. What is Humanism / Fred Edwords : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://americanhumanist.org/humanism/what_is_humanism].

Отже, узагальнюючи стає зрозуміло, що гуманізму – це філософія, любов життя. Гуманісти несуть відповідальність за власне життя й на-

магаються знайти нове знання. Вони вивчають нові можливості, та шукають відповіді на велику кількість питань стосовно життя й задовольняються тим, що мають вільний доступ до самого пошуку і до тих вільних відкриттів, які в результаті отримують [Fred Edwards. What is Humanism / Fred Edwards : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://americanhumanist.org/humanism/what_is_humanism/].

Таким чином, за Ф. Едвордсом гуманізм відстоює вільне дослідження, яке не повинно обмежувати дослідника науковими рамками. Тому в суспільстві мають переважати демократичні цінності, які будуть вести за собою міжнародні домовленості, а життя завжди буде йти поруч з новими пошуками та відкриттями в різних областях науки. Це означає, що в майбутньому гуманізм буде існувати пліч о пліч з новітніми відкриттями та забезпечувати краще майбутнє для кожної людини [Fred Edwards. The Humanism Philosophy in Perspective / Fred Edwards : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://americanhumanist.org/humanism/the_humanist_philosophy_in_perspective/].

О. Є. Оліфер, асп., КДП, Кривий Ріг
olifer.olena@kdpu.edu.ua

КОНЦЕПЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проблема ідентичності особистості розглядається в сучасних когнітивних науках, філософії свідомості та соціальній філософії. Вона стоїть на низки "вічних" питань, як-от: "Хто я такий? Де починається особистість? Що відбувається зі нею після фізичної смерті?". Хоч окреслена проблематика не нова, і витоки її можна знайти ще в давньогрецькій філософії, на сучасному етапі вона розглядається з урахуванням досягнень різних галузей знань: психології, соціології, інформаційних технологій. Так, Р. Мартін та Дж. Барресі виокремлюють три періоди в історії розвитку цієї проблеми: (1) від Платона до Д. Локка; (2) від Д. Локка до середини XX ст. і (3) сучасний етап, що починається з 1960-х років [Raymond M., Barresi J. Personal Identity / Raymond Martin, John Barresi. – Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. – Р. 2 – 3]. Під час першого періоду під ідентичністю розуміли тотожність людини чи держави самій собі (Платон, Аристотель) або неподільну нематеріальну субстанцію, душу (Августин, неоплатоніки). Починаючи з Нового часу, у філософії розвивається нова концепція, у якій ідентичність тлумачать як психічний процес, що зумовлений психофізичною єдністю. Цьому сприяв погляд Д. Локка на ідентичність, який вважав її внутрішнім процесом, що здійснюється завдяки пам'яті людини про свої вчинки.

Як зазначає Ш. Страйкер, основні засади сучасної теорії ідентичності особистості були закладені у тридцятих роках минулого століття представниками символічного інтеракціонізму [Stryker S. Identity Theory and Personality Theory: Mutual Relevance / Sheldon Stryker //

Journal of Personality. – № 75(60) – December 2007. – P. 1083–1102]. У подальшому теорія ідентичності широко обговорювалась в соціальній психології, зокрема

У. Джемсом, Е. Гоффманом, Е. Еріксоном, О. Кернбергом, Г. Теджфелом, Д. Тернером та ін. Результатом дискусій стала порушена Д. Вігсом "проблема поділу" (the fission problem), яка формулюється під час уявного експерименту, що зводиться до такого твердження: припустимо, що мозок людини можна поділити на дві частини, кожна з яких функціонує окремо і підтримує психофізіологічні процеси, а також містить усі спогади та досвід людини. Обидві половини пересадили в нові тіла, які за біологічними характеристиками побідні до особи Х. Реципієнти Y_1 і Y_2 при цьому отримують усі спогади та досвід від Х, тіло якого знищують.

Виникає запитання: "Чи будуть реципієнти та донор однією особистістю? Чи Y_1 і Y_2 тотожні один одному?"

[Korfmacher C. Personal Identity / Carsten Korfmacher // Internet Encyclopedia of Philosophy]. Намагання розв'язати цю проблему сприяло розвиткові трьох основних сучасних поглядів на ідентичність особистості в аналітичній філософії.

Перший погляд розвивається всупереч локківському уявленню про ідентичність, відповідно до якого особа, яка існувала вчора, є тією ж самою людиною, що і сьогодні, якщо вона зберігає пам'ять про свій вчорашній досвід. Подібна ідея в Новий час ґрунтувалася на єдності й безперервності внутрішнього досвіду, умовою якого була психофізіологічна цілісність. Однак з появою "проблеми поділу" згаданий критерій перестає бути єдиною достатньою умовою для пояснення ідентичності особистості. На сучасному етапі проголошується: особа, наявна вчора, буде тотожна тій, що є зараз, якщо інші люди пам'ятають про її минулий досвід і діяльність. Такий погляд широко представлений в соціальній психології у працях М. Джонсон, Б. Гарретта, Д. Льюїса, Т. Нагела, Г. Ноонана, Д. Перрі, С. Шумахера тощо.

Відповідно до другої тенденції, основним критерієм ідентичності особи залишається єдність внутрішнього досвіду, крім того, заперечується єдність психічного і фізичного. Однак представники цього напрямку (Д. Парфіт, А. Айерс, В. Картер, Д. Маккі, П. ван Іваген, Б. Вільямс) абсолютизують роль свідомості людини і підкреслюють її незалежність від тіла, що є лише необхідною умовою для існування свідомості. Його призначення – забезпечувати безперервність досвіду. Серед названих філософів найбільш радикальний погляд у Д. Парфіта, який вважає, що "ідентичність особистості не має значення", [Raymond M., Barresi J. Personal Identity / Raymond Martin, John Barresi. – Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. – P. 130]. На його думку, людина могла б скопіювати свою свідомість в інше тіло і при цьому немає різниці між копією та оригіналом. Дослідники розв'язують "проблему поділу" так: донор Х та особи Y_1 і Y_2 є тотожними.

Третя концепція ідентичності особистості заперечує традиційний тривимірний погляд на матеріальний світ, за яким кожен об'єкт має

лише протяжність у просторі (відповідно до цього трьома вимірами є довжина, ширина, висота), а часовий вимір не враховується. Згідно з тривимірною теорією ідентичності, на засадах якої розвивав "проблему поділу" і сам Д. Віггс, минуле, теперішнє і майбутнє – це три окремі не-пов'язані один з одним етапи. Людина має одну неподільну ідентичність, яка з плином часу розвивається. Якщо ми порівняємо індивіда в дитинстві і сьогодні, то можемо стверджувати, що ідентичність у минулому і наявна зараз якісно відрізняють. [Michael C. Rea. Four-Dimensionalism // The Oxford Handbook for Metaphysics / Edited by

Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman. – P. 246 – 280]. На думку прибічників чотиривимірної концепції, серед яких можемо назвати М. Геллера, Т. Сайдера, Д. Льюїса та Е. Олсона, ідентичність особи розгортається в часі, при цьому вона не є цілісним утворенням, тому одночасно можуть існувати кілька версій одного Я як складові частини ідентичності: Я-минуле, Я-теперешнє та Я-майбутнє [Sider T. Four Dimensionalism / Theodore Sider // Philosophical Review. – № 106. – 1997. – P. 197 – 231]. Розв'язуючи "проблему поділу", представники цієї концепції стверджують, що донор мозку – це лише етап становлення ідентичності, а не повна ідентичність.

Проблема ідентичності особистості широко представлена в сучасній аналітичній філософії і має значення не лише для соціальної філософії, але й для розвитку фундаментальних розділів філософського знання. Попри те, що сьогодні є чимало концепцій, які описують відповідне поняття, усе ще немає єдиного погляду на зазначену проблему. Перспективною, на нашу думку, є чотиривимірна концепція ідентичності особистості, ґрунтована на фундаментальних онтологічних засадах, оскільки її здобутки можуть бути впроваджені як в соціальних, так і в когнітивних науках.

V. O. Patsan (Eulogius, bishop of Novomoskovsk), Candidate of Theology

***O. Honchar, Dnipropetrovsk National University
ave_logos@mail.ru***

AMERICAN PERSONALISM: THE POSITION IN HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PROCESS

In the philosophical-humanitarian space of contemporaneity the personalist philosophy of the USA which was formed in the late nineteenth – early twentieth centuries and laid the foundations of North American philosophical consciousness manifests itself as a developing branch of thought marked with the dialogue openness to the interaction with emerging tendencies of philosophizing and involved in the search for the ontological basis of personhood problematized by both metaphysics and phenomenology and reduced to the problematic mode by deconstructing their principles.

The self-reflection of American personalism connects its position in the historical-philosophical process with its inner logic revealed by forming the doctrine of personality as the ultimate of being. Emphasizing the priority of the personalistic trend founded in the USA by B. P. Bowne (1847–1910), G. H. Howison (1834–1916) and J. Royce (1855–1916) for disseminating the philosophical discourse in the New World, Th. O. Buford, a prominent contemporary adept of personalist concepts on North American continent shares the definition of this national-historical branch of thought given in the mid-20th century by his compatriot W. H. Werkmeister, an authoritative expert in the history of ideas confirming that it was "the first complete and comprehensive system of philosophy developed in America which has had lasting influence and which still counts some of our outstanding thinkers among its adherents." [Werkmeister, W.H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, NY: Ronald, 1949. – P. 159]. According to this statement personalism determines the dominant orientations of philosophizing in North America of nowadays as the most consistent reflective form of establishing and expressing American mentality. Moreover, revealing the origins of the personalist philosophy in the tradition of philosophizing both founders and followers of personalistic thinking in the USA consider that this mode of thought has become the main result of the previous historical-philosophical process. Such vision was conceptualized by the Boston school giving the start to the rise of personalism in the New World under the auspices of B. P. Bowne. The teleological model of forming the personalist philosophy was introduced by A. C. Knudson (1873–1953), outstanding representative of this philosophical community and pioneer of research for the historical roots of the personalistic trend. He believed that the comprehension of personality as an ultimate reality was "the ripe fruit of more than two millenniums of intellectual toil, the apex of a pyramid whose base was laid by Plato and Aristotle." [Knudson A. C. *The Philosophy of Personalism*. – New York: Abington, 1927. – P. 34] Based upon defining the reflection of person's primacy as "one of the oldest and broadest currents in the history of human thought... organically and structurally related to the spiritual philosophy of all the ages" [Knudson A. C. *The Philosophy of Personalism*/ A. C. Knudson. – New York: Abington, 1927. – P. 34], this conception of generating the personalistic worldview reveals its national-historical application in the context of manifesting American initiative for the formation of personalism as a modern branch of philosophizing. The superiority of America in the field of philosophical exposure of the personhood as the principle of being was declared by B. P. Bowne in the letter to his wife dated by May 31, 1909. In this message the Methodist minister, recognized as the father of American personalism, presented himself: "I am a Personalist, the first of the clan in any thorough-going sense"[Gacka B. Z. *A Presentation of Personalism* – <http://www.personalism.pl/biannual/number-1/a-presentation-of-personalism/>.]

In such a way the idea of personalizing the ontology appeared in the USA at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth

centuries was affirmed as a key moment of developing the tendencies of personalistic thinking revealed by the classical philosophy appealing to spirituality into the non-classical philosophical trend disclosing the theistic basis of the human person. Formed in the sphere of "inner vision" of American personalism this understanding of its historical mission is supported by two significant factors defining the genesis of the personalist thought in North America. Firstly, in contradistinction to the radical departure from the tradition of philosophizing performed by the initiators of the European personalistic rejection of its impersonalist modes – E. Mounier (1905–1950), and J. Lacroix (1900 – 1986) – the apology of the sovereign personality in the USA was inspired by the reception of *philosophia prima* performed by the originator of the Bostonian hub of personalistic movement, his disciples E. Sh. Brightman (1884–1953), F. J. McConnell (1871–1953), G. A. Coe (1861–1951), R. T. Flewelling (1871–1960) and the Harvard philosophers W. James (1842–1910), W. E. Hocking (1873–1966) and Ch. Hartshorne (1897–2000) manifesting themselves as personalists. Moreover in the course of perceiving and interpreting the philosophical classics the thinkers involved in forming American personalism reduced the spiritual source of personhood to the personalized *ratio* breaking the soil for growing up the "family tree" of personalist philosophy embracing all the branches of rationalist thought accenting or implying cognitive attributes of the Self. Such intention of increasing the proper philosophical genealogy of personalistic mode of philosophizing was realized in the most consistent way by R. T. Flewelling. Defining the start of personalism in the history of ideas, he stated: "It is, in basic principle, as surely expressed in the affirmation of Heraclitus (536 – 470 B.C.) that the fundamental reality is mind because it alone, of all creation, has the power to differentiate itself from the objective world and even from its own experiences, asserting that this Logos is the permanent principle in a world of change. Anaxagoras (500 – 430 B.C.) showed the same personalistic trend in affirming mind to be the foundation of existence, the force that arranges and guides. Protagoras (480 – 410 B.C.) named this differentiating capacity of the person as the basis of all knowledge and science, expressing it in the famous phrase: "Man is the measure of all things, of things that are, that they are; of things that are not, that they are not." [Flewelling R. T. *Studies in American Personalism// Personalism. Science. Philosophy. Theology: Biannual.* – 2004. – №6. – P. 23 – 42]. Secondly, the appeal of personalist branch of philosophy risen in the USA to the ratiocentric mainstream of its tradition determined the semantic transformation of metaphysical and phenomenological (in Kantian actualization) concepts in the doctrine prioritizing "the personality as the ultimate explanatory, epistemological, ontological and axiological principle of all reality" [Williams Th. D., Bengtsson J. O. *Personalism* <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>] in the New World. "The textual activity" (R. Barthes) marking the development of American personalism involved it as an acting force into the intertextual dimension of philosophical discourse formed by the interaction of different modes of thought and

revealing the limits of rationality departed from spirituality at the contemporary stage of philosophizing defined as the formation of post-secular philosophy by its self-reflection.

Indicating the important features of rising the personalistic trend in North America these characteristics of its genesis don't exhaust its viability ensured by the capacity of modifying its constructs and interacting with other forms of thinking. It should be taken into consideration that dialogue openness and liberality of American personalist philosophy are determined by its Protestant basis devoided of dogmatic stability. Thus, the unsteadiness of theological foundations of this national version of personalism motivates its persistent search for new ways of identifying the personal providing succession, dynamics and progressiveness of developing the personalistic doctrine in the USA and involving it into the epicentre of problematizing the criteria of personality" substantiated by rationalism and exposing their unreliability in the context of the crisis of person's identity provoked by worldview and value eclecticism of postmodern.

В. М. Петрушов, докт. філос. наук, проф., УкрДУЗТ, Харків
vnpetrushov@yandex.ua

SOLA FIDE МАРТИНА ЛЮТЕРА

"Ти пишеш, що наче б то нічого не стверджуєш, а лише спів ставляєш різні думки. Так не пише той, хто повністю осягнув справу і правильно розуміє. Ось я у цій книзі не співставляю думки, а стверджую і не хочу, щоб хтось приймав рішення, але раджу всім підкоритись. Господь же – це Його справа – просвітить тебе і зробить з тебе сосуд, для пошани і слави". Такою настановою закінчує свою знамениту роботу "Про рабство волі" Мартин Лютер, яку він присвятив критичному розгляду твору Еразма Роттердамського "Діатриба, або міркування про свободу волі". (Див. Еразм Роттердамский. Философские произведения. Изд. Наука. Москва 1986). То був початок знаменитого 16 століття. На півдні Європи, в Італії уже майже двісті років бушувало Відродження. Різак знаменитих скульпторів, пензль не менш знаменитих художників зображали красу людського тіла. Пантеїзм цієї епохи, який сформувався як філософська позиція на ґрунті глибокого переосмислення неоплатонізму і аристотелізму створив можливість реабілітації природи, що логічно вело до реабілітації людського тіла. Людина поставала як прекрасна істота, що вийшла із рук Творця. І душа і тіло в єдності. Тіло не може бути не прекрасним. Воно – храм божий. І той факт, що гріхопадіння віддалило творіння від творця не віднімає головної світоглядної тези – людина образ і подоба Божа, тим паче, що пришествя Христа уможливило виникнення такого духовного простору в культурі, де формується конструкт ствердження людини людиною через механізм особистісного виправдання себе перед Богом, не дивлячись на те, що незворотно діє історична наперед визначеність. Адже жодна

волосина не впаде з голови людини без волі Божої. Як же повинен жити істинний християнин в умовах оновлення життя. Той ідеал істинної, дійсної людини – християнина, який сформулоало Середньовіччя – ідеал аскета вже не був таким популярним, а банкруство католицької церкви через продаж індульгенцій піднімало градус народного невдоволення. Накопичений досвід практичного життя був зовнішньою компресією самої світоглядної парадигми. Покірність Богу передбачала повне підпорядкування індивідуальної волі людини Божественній волі. І тут немає посередників. Взаємовідношення людини і Бога опосередковується лише вірою – особистісною вірою, як такий стан душі, коли відкривається людині невидиме у видимому і здійснюється можливість неможливого. Людина врятовується вірою, якщо її немає або вона слабка – ніякі добрі діла не допоможуть. Використовування Богом Авраама, який покійно готовий принести в жертву Ісаака ілюструє спасительну силу віри. Реформація була формою прояву Відродження, її ідеї були доступні масам населення і сприймалися як повернення до витоків вчення Христа. Новозавітний заклик "вірою людина стверджує себе як жива людина" виступає лейтмотивом оновлення християнства; *fide* доповнюється Лютером *Sola. Sola fide* – лише вірою. Ця формула відсікає ті нагромадження у справі спасіння, які накопичив католицизм. Саме ця формула пронизує пошуки і томління душі С. Кіркегора. А Лев Шестов надає їй визначального значення. У нього як і у Кіркегора віра виступає другим виміром мислення, яке відкриває людині можливість неможливого. Таке розуміння віри ми концептуалізували розробляючи теорію європейського адогматизму. (Див. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Видавництво УкрДАЗТ, Харків, 2007).

Sola fide Лютера стало для різновидів протестантизму тією духовною матрицею, яка врешті-решт зумовлює їхні рясні побудови набуття людиною тієї буттєвої спрямованості, яка закріплює стан віри і перед людиною-християнином відкриваються ті орієнтири, куди спрямовується її життєва активність. При всій різноманітності і ранні і пізні напрямки протестантизму орієнтуються саме на цей духовний конструкт. Лютер не повністю відкидає напрацювання християнських філософів і богословів попередніх віків, але він намагається очистити християнство, оновити його. Він ніде не підкреслює, що це оновлення викликано соціально-політичними, економічними та культурними змінами. І ми не можемо від нього цього вимагати. Він глибоко віруюча людина, людина 16 століття, його полеміка з Еразмом Роттердамським відображала особливості Північного відродження і зумовила у західноєвропейській культурі дві лінії ставлення до християнства як ідеології, яка всією своєю повнотою проголошує есхатологічний оптимізм знецінюючи чекаючу будь-яку людину смерть. Лютер своєю акцентацією на *Sola fide* випереджає ті процеси оновлення християнства, які почнуть пронизувати західноєвропейську культуру, втілюючись в пошуки істинного християнства. І Кіркегор і Шестов відкривалася глибина цієї формули, як найефективнішої

методологічної позиції, з якої вони розгортали свою критику раціоналізації християнства. Ця раціоналізація набула своєрідної пандемії у Гегеля, який у німецькому Просвітництві займає особливе місце. Недарма Шлейєрмах закрив йому дорогу до отримання звання академіка. Позиція Еразма виявляла себе в раціоналістичному осягненні Бога і врешті-решт закріплює позицію томізму і саме Гегель освітив світлом розуму, своїм панлогізмом дорогу раціоналістичного осягнення суті Бога, що викликало шалену критику його методу Сереном Кіркегором. Підводячи підсумки висловленим думкам підкреслимо, що у сучасних умовах, умовах наростаючого критицизму раціональності саме висунута нами і обґрунтована в процесі розробки філософії європейського адогматизму концепція інтегративного раціоналізму як органічного поєднання наукової, філософської та релігійної форм пізнання на основі визнання віри як ентелехії розуму, може слугувати ефективним теоретико-методологічним засобом здійснення історико-філософської рефлексії не лише релігійних трансформацій 16 століття, але й особливостей взаємовідношення віри і розуму у різноманітних теоретичних побудовах усіх століть. Наука демонструє досконалість, філософія виховує мудрість, релігія проголошує незаперечність людського життя.

В. Ю. Попов, докт. філос. наук, проф., ДНУ, Вінниця
popovmak@mail.ru

СВІТОГЛЯДНА ВІЙНА VS ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ СИМУЛЯКР: ДО ВИЗНАЧЕННЯ СУТНОСТІ КОНФЛІКТУ В ДОНБАСІ

В останні півтора роки збройний конфлікт на Донбасі став домінуючою темою у політичних дискусіях, балачках політично аґанжованих пересічних людей та політологічних й філософських розвідках. Досить зрозумілим є намагання розібратися в передумовах та сутності цієї війни для людей, які добровільно чи вимушено опинилися у її вирії, особливо безпосередніх її свідків та учасників. Це й військові та політики, що приймають участь у цих подіях, мешканці Донбасу, що залишилися на цій території та вимушені переселенців. Зрозумілим є й те, що вони вбачають сутність цих подій, що відбувалися перед їх очима на підставі своїх попередніх переконань, до того ж сильно емоційно забарвлених. На визначення пережитих подій впливають й ідеологічні та пропагандистські стереотипи, що постійно відтворюються СМІ та звичайними плітками. Саме тому неупереджений, об'єктивний аналіз цих явищ, не зважаючи на постійну соціально-політичну динаміку та більшменш адекватне їх визначення є необхідним для сучасної української соціально-філософської та політологічної думки.

В сучасних наукових політологічних та філософських розвідках, аналітичних звітах, політичних документах, міркуваннях у блогах та інтернет-мережах не бракує різноманітних визначень сутності східноукраїнського збройного конфлікту. АТО, "гібридна" війна, агресія, внутрішній

конфлікт, громадянська війна... Таке різноманіття понять, які використовуються, думок та оцінок, часом діаметрально протилежних, ускладнює розуміння ситуації.

Офіційна українська пропаганда називає цей конфлікт агресією з боку Російської федерації. Визначення агресії міститься в Резолюції 3314 Генеральної Асамблеї ООН 1974 року, що так і називається "Визначення агресії" [1, с. 181-182]. Відповідно до Резолюції, агресією є застосування військової сили державою проти суверенітету, територіальної цілісності чи політичної незалежності іншої держави або в будь-який інший спосіб, несумісний із Статутом ООН, як це викладено в Резолюції 3314.

У Резолюції міститься перелік дій, які в будь-якому випадку вважаються актом агресії:

1. Вторгнення або напад збройних сил держави на територію іншої держави, або будь-яка військова окупація чи анексія із застосуванням сили території іншої держави або її частини.

2. Бомбардування збройними силами держави території іншої держави або застосування будь-якої зброї державою проти території іншої держави.

3. Блокада портів чи берегів держави збройними силами іншої держави.

4. Напад збройними силами держави на суходільні, морські чи повітряні сили або морські чи повітряні флоти іншої держави.

5. Застосування збройних сил однієї держави, що знаходяться на території іншої держави згідно угоди з державою, яка їх приймає, в порушення умов, передбачених цією угодою, або будь-яке продовження їх перебування на такій території після припинення дії угоди.

6. Дії держави, яка дозволяє, щоби її територія, надана нею в розпорядження іншої держави, використовувалася цією іншою державою для здійснення акту агресії проти третьої держави.

7. Заслання державою чи від імені держави озброєних банд, угруповань і регулярних сил або найманців, які здійснюють акти застосування збройної сили проти іншої держави настільки серйозного характеру, що це дорівнює перерахованим вище актам, або її істотна участь в них [1, с. 182].

Однак, не зважаючи на те, що в діях РФ наявні певні риси з названих вище ознак (особливо пункт 7), на теперішній час міжнародне співтовариство прямо не визнало факту агресії з боку Російської Федерації по відношенню до України. Не зробили цього в індивідуальному порядку й провідні країни світу.

Інтерпретації подій на Донбасі офіційною російською пропагандою, стереотипами якої свідомо або вимушено дотримуються й російські науковці, також загальновідомою. Це "громадянська війна", розв'язана "нелегітимною" київською владою у відповідь на "протести" пересічних громадян Донбасу, викликаних "насильницьким захопленням влади" під час Майдану. Певні відмінності є у розумінні сутності цієї війни з боку російських комуністів, які розглядають її як імперіалістичну війну з боку України та національно-визвольну з боку самопроголошених "республік". Загальними для російського дискурсу є ідеологічні штампи "фаши-

зму (ліберал-фашизму, націоналізму)" та "антифашизму (патриотизму)" як маркерів сил збройного конфлікту.

У західній публіцистиці та політичній науці також не склалося єдиного визначення збройного конфлікту на Донбасі. Тут поряд з відтворенням вже вказаних стереотипів на кшталт "агресії" та "громадянської війни" з'явилися й нові метафоричні дефініції, з яких однією з найпопулярніших є термін "гібридна війна".

Визначення поняття "гібридна війна" відсутнє в міжнародно-правових документах. Більше того, такого поняття не існує й у Воєнній доктрині України, а також у воєнних доктринах Російської Федерації та Сполучених Штатів Америки. Термін "hybrid warfare", що українською перекладають як "гібридна війна" почали вживати окремі військові експерти Європи та США. Але в англійській мові слово "warfare" розуміється не як "війна" (для якого є слово "war"), а як механізм, метод або спосіб ведення збройного конфлікту проти ворога. Це те, яким чином ведеться війна [2].

Щоб розкрити сутність збройного конфлікту, свідками або навіть учасниками якого ми є, на наш погляд, треба звернутися до більш змістовних категорій. Саме такими, на наш погляд, є поняття "світоглядна війна" та "постмодерністська війна".

Так розглядаючи конфлікт на Донбасі, як приклад зіткнення цивілізаційних проєктів на локальному рівні, директор Київського відділення новоствореного Українського інституту стратегій глобального розвитку і адаптації Олександр Білокобильський заявив про те, що "це справжня **світоглядна війна** (підкреслене нами – В.П.), яка географічно не обмежується територією одного Донбасу. Насправді вона охоплює всю Європу, а також Росію" [3]. До його думки приєднується й директор цього ж інституту Віктор Левицький, який у своєму виступі на конференції "Шляхи вирішення конфлікту на Сході України", що відбулася у вересні поточного року у Римі стверджує: "Саме тотальні, світоглядні ідеології... ми вважаємо головною проблемою конфлікту на сході України" [4].

Дійсно у збройному протистоянні, що продовжується вже майже два роки ідеологічна ("світоглядна"), точніше пропагандистська складова досить чітко простежується. Деякі дослідники навіть вважають, що війна армій з використанням зброї відіграє тут другорядну роль, а головним "театром військових дій" стає свідомість або психіка людей. На це вказують й вітчизняні, й закордонні спеціалісти (зокрема вказуючи на особливості "гібридної війни"). Але молодим експертам з УІСГРИ треба бути трохи обережнішими з термінологією. Справа в тому, що поняття "світоглядна війна (Weltanschauung Krieg)" – це термін, що активно використовувався офіційною ідеологією та пропагандою нацистської Німеччини. При чому він мав специфічне ідеологічне забарвлення. Сам термін "Weltanschauung розглядався як специфічне національне містичне споглядання, бачення світу, засноване на єдності раси і крові. Навіть у "Ноті німецького МІДу" від 22 червня 1941 року, яке по суті було оголошенням війни СРСР, німецький уряд виправдовував її початок "діамет-

ральною протилежністю світоглядів націонал-соціалізму і більшовізму" []. В нацистській пропаганді війна Німеччини проти СРСР розглядалася як війна "європейського світогляду" проти "більшовицького варварства", інспірованого інтернаціоналістським, "єврейським" світоглядом.

Зрозуміло, що експерти УІСГРИ вкладають у термін "світогляд" зовсім інший сенс, ніж нацистська пропаганда. Більш того, вони пишуть про зіткнення "релігійно-мотивованого" (Русский мір) та "секуляризованого" (Європа) цивілізаційних проєктів, в основі яких лежать відповідні системи цінностей. Тобто світогляд розглядається як певна система цінностей, що має релігійне або філософське (світське) обґрунтування. Але й у такому разі виникає досить багато питань: чому проти прибічників "Русского міру", більшість яких складають представники секуляризованого сходу України та росіяни, які не відзначалися високою релігійністю, воюють достатньо релігійно мотивовані (а релігійність на заході та центрі України була завжди вищою ніж на сході та й в Росії) представники інших регіонів? Чому релігійна складова в українській пропаганді вище ніж у російській?

І нарешті звернемося до останнього досить своєрідного визначення конфлікту на Донбасі, розуміння його як "постмодерністської війни". До такої думки схиляються російські публіцисти В. Плотніков та О. Проскурін. Зокрема перший з них вважає, що "сучасні події в Україні – це один з найгучніших акордів в какофонії постмодернізму" [6]. Другий вказує, що більшість подій цієї війни є певними "симулякрами" СМІ та пропаганди, які створюють штучну, спотворену реальність [7]. Дійсно, свідомість (чи підсвідоме) багатьох людей визначається певними мовними стереотипами, що утворюють "реальність", в якій перебуває людина. Але за цими пропагандистськими та побутовими "симулякрами" знаходиться справжня дійсність – біль і страждання людей, які знаходяться в окопах цієї війни, в шпиталях, які залишаються на Донбасі, які вимушено виїхали звідтіля...

Я не візьму на себе сміливість остаточно визначити сутність конфлікту на Донбасі, який продовжує тліти, забираючи життя та руйнуючи долі людей. В ньому переплелися різні взаємосуперечні складові, які остаточно виявляться лише з часом. Наша ж справа сприяти найшвидшому його вирішенню й психологічному та духовному оздоровленню всього нашого народу.

А. М. Пронько, ДонНТУ, Красноармійськ
alinka-proniko@mail.ru

СУТНІСТЬ ТА ЗАСАДИ РЕЛІГІЇ (НА ОСНОВІ ЕСЕ Б. РАССЕЛА "ЧОМУ Я НЕ ХРИСТИЯНИН")

Англійський філософ, математик та логік Бертран Рассел – засновник неопозитивістського напрямку в сучасному західному вільнодумстві. Його позиція відносно релігії навіть зараз немає чіткого визначення: його називають атеїстом, агностиком, скептиком, не приходячи до єди-

ної думки з цього питання. Цьому, в першу чергу, сприяв еkleктизм поглядів вченого. Аналіз розуміння Б. Расселом сутності релігії є дуже важливим, бо він – один з теоретиків наукового і світського світогляду в ХХ ст. У своїй творчості Б. Рассел приділяє багато уваги проблемам релігії, її генези, співвідношення з наукою та філософією. Також праці філософа були направлені на боротьбу з клерикалізмом та догматизмом. Хоча деякі дослідники вказують на великий вплив Вольтера на погляди Б. Рассела, ми вважаємо, що найбільший вплив на критику релігії англійського вільнодумця надав Девід Юм: Б. Рассел у схожій манері вказує на неспроможність релігійної моралі, та намагається виявити головні засади релігії, її сутність і коріння [Быховский Б. Э. Атеизм Б. Рассела / Быховский Б. Э. Мееровский Б. В. // От Эразма Роттердамского до Б. Рассела. – М., 1969. – С. 268]. Цим проблемам присвячені роботи "Історія західної філософії", "Чому я не християнин", "Сутність релігії", "Містицизм і логіка" та ін. Головною з групи робіт Б. Рассела, які стосуються релігії, є есе "Чому я не християнин", де викладається розуміння сутності релігії англійським вченим.

Б. Рассел критично ставиться до так званих аргументів на користь існування Бога, наприклад: аргумент першопричини, аргумент природного закону, аргумент доцільності, моральні аргументи, аргумент спокутування несправедливості. Виступаючи проти теорії особистого безсмертя, Б. Рассел в ряді робіт, зокрема в книзі "Чи є життя після смерті", підкреслює, що він заперечує дуалізм душі й тіла. Розум є тільки серією випадковостей, обмеженою певними відносинами, такими як пам'ять, звички, звичаї тощо. Ці відносини пов'язані зі структурою мозку, який після смерті руйнується. Вчений на основі даних природничих наук відзначає малоймовірність того, що свідомість продовжує існувати після повного руйнування мозкових структур []. Слідуючи традиції неопозитивізму, Б. Рассел основне завдання людства бачить у розвитку науки. Він вважає, що тільки наука може допомогти подолати страх, у владі якого людство перебувало на протязі довгих століть.

Відправним пунктом, без якого неможлива поява релігійних почуттів та формування релігії, за Расселом, є страх [Колесников А. С. Свободомыслие Бертрана Рассела / Колесников А. С. ; [Ред. коллегия: В. И. Гараджа и др.]. – М.: "Мысль", 1978. – С. 111]. В праці "У що я вірю" вчений пише: "В основі релігійних догм, як і в основі багато чого іншого в людському житті, лежить страх. Страх перед людськими істотами (індивідуальний чи груповий) багато в чому управляє нашим громадським життям, проте релігію породжує страх перед природою" [Рассел Б. Во что я верю / Рассел Б. // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 68]. Але страх є лише початком, який приводить людину до віри у надприродне. Далі філософ наводить структуру релігії, називаючи її компоненти. За Б. Расселом, існує три основні компоненти релігії, які є її фундаментом, та без яких релігія неможлива. Ці компоненти наступні:

Перший основний компонент – поклоніння. Поклоніння, як зазначає вчений, важко визначити, тому що воно розвивалося і змінювалося в

міру зміни і розвитку людини. У нерозвинених релігіях воно могло бути викликано одним лише страхом. Вклонялися всьому, що володіло могутністю. Цей елемент існує і в поклонінні Богу, але і тут смирення викликається страхом і повагою до сили. Потім страх витісняється любов'ю, і в усякому розвиненому культі він вже повністю відсутній. Як тільки страх долається, приходять радість споглядання. Але поклоніння – це не тільки радість: поруч з ним повинні бути благоговіння і відчуття таємниці, які теж не просто визначити. Б. Рассел розбирає різновиди поклоніння, властиві релігії. Перш за все, існує поклоніння, яке вимагає, щоб його об'єкт був добрим, і не сприймає злого об'єкта. З іншого боку, існує неупереджене поклоніння всьому існуючому, незалежно від того, добре воно чи зле. Є поклоніння тільки існуючим в дійсності об'єктам, і є поклоніння тільки тому, що належить світу ідеалів. Їх можна назвати поклонінням дійсному і поклонінням ідеальному. Вони з'єднуються в поклонінні Богу, оскільки Бог існує в дійсності і втілює в досконалому вигляді ідеальне. Яке ж поклоніння існує в релігії? Згідно Б. Расселу, "Релігія ... є результат з'єднання двох різних видів поклоніння – виборчого поклоніння благу, оскільки воно є благим, і неупередженого поклоніння всьому існуючому. Перше є джерелом теїзму, друге – пантеїзму" [Рассел Б. Сущность религии / Рассел Б. // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 48]. Релігія постійно прагне подолати розрив між цими двома видами поклоніння.

Другим елементом, який властивий кожній релігії, на думку Б. Рассела, є смиренність. Смирення проявляється в різних видах: одне – перед нашими особистими бідами, інше – перед фундаментальним злом, існуючим в світі.

Любов – третій елемент релігії. Тут вчений показує відмінність любові до Бога і любові до людини. Він пише: "Любов до Бога споглядальна і сповнена шанування, тоді як любов до людини діяльна і сповнена служіння" [Рассел Б. Сущность религии / Рассел Б. // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 50].

Всі три елементи пов'язані між собою. Б. Рассел стоїть за створення якоїсь єдиної, універсальної, світової релігії без догм. Він підкреслює, що "... релігія, позбавлена догм, в деяких відносинах може бути величнійшою і релігійнішою, ніж релігія, заснована на вірі в те, що в кінці кінців наші ідеали здійсняться в зовнішньому світі" [Рассел Б. Сущность религии / Рассел Б. // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 47]. На наш погляд, критика релігії Рассела, як і обґрунтування її складових елементів, є неповною. Англійський мислитель практично повністю ігнорує позитивну роль релігії у житті, в тому числі такі її функції, як компенсаторна, інтегруюча, світоглядна, тощо. Рассел не зважає на той факт, що існування нашої культури, цивілізації у нинішньому її вигляді, було б неможливе без існування релігії. Визначення компонентів релігії є дуже розмитим. Вчений змішує в понятті "поклоніння" віру і культ, до того ж надані Расселом елементи не є універсальними, та підходять, скоріше, лише до авраамічних релігій.

Таким чином, з точки зору Б. Рассела, релігією є сукупність поглядів, заснованих на страху перед природою, та вірі в надприродне. Основними компонентами релігійного світогляду є поклоніння об'єкту віри, яке викликається страхом, або любов'ю, смиренністю, та любов. Віддаючи релігії значне, особливе місце в історії, Б. Рассел при цьому не бачить її позитивної ролі, яку вона відіграє у сучасному житті людини. Сутність релігії та її компоненти, які філософ надає у роботі "Чому я не християнин" не мають чіткого, однозначного визначення, та не можуть бути застосовані до всіх релігій.

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

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ОСВІТИ М. ФУКО

Центральне місце у працях М. Фуко належить теорії дискурсу. Спочатку він застосовує так званий археологічний підхід до аналізу дискурсу. Археологія визначає те, що буде істинним, а що хибним у дискурсі, створює можливість для організації дисципліни, систематизації знань. Коли академічні дисципліни, особливо гуманітарного спрямування, звернулись до цього археологічного методу, вони отримали пояснення своїх теорій, котрі зовсім не схожі на модерністські уявлення. Замість послідовних узагальнених пояснень, з'являються розриви та відхилення. М. Фуко ставив собі за мету атакувати великі системи знань, грандіозні теорії та життєво важливі істини і дати вільний розвиток різним локальним та конкретним знанням. На його думку, немає єдиної історії, єдиного суб'єкта, немає відчуття прогресу, немає історії ідей.

Пізніше французький філософ розширив свій археологічний підхід і зосередився на відносинах влади і знання. Для нього ці два поняття є нерозривно пов'язаними один з одним. Тобто немає знання без влади і влади без знання. Цей взаємозв'язок суперечить уявленням про знання в академічному сенсі слова. Якщо М. Фуко мав рацію стосовно відносин влади і знання, це означає, що немає і не може бути загального, об'єктивного знання. Всі дослідження, які здійснюються у різних галузях знання, залежать від інтересів та планів влади. Ця ідея кардинально відрізняється від модерністських уявлень про сферу вищої освіти, про те, що кожна галузь знання може бути самостійним інтелектуальним продуктом, котрий існує над і поза політикою.

М. Фуко ж, як і багато інших постмодерністів, розглядав знання в контексті політики, економіки, культури та інших факторів зовнішнього впливу. На його думку, влада зацікавлена, по-перше, в тому щоб визначати зміст знання, а по-друге, змусити знання розвиватись у певному напрямку. Відносини влади і знання викладені в дискурсах, а дискурси є тими місцями, де відбуваються групові та індивідуальні битви за першість, владу та виробництво смислів. Науки стали місцями для змагань, що організовує влада для контролю над дослідженнями.

М. Фуко розглядає владу як певну безособову систему, або мережу. Влада повсюди, але, в той же час, вона не зосереджена в чийсь руках або в якійсь інституції, наприклад в державі. Влада цікавить Фуко з точки зору її результатів, тому він, в першу чергу, задається питанням не хто має владу, а якими будуть наслідки застосування влади. Це спонукає дослідника зосередитись на таких мікрорівнях влади як в'язниці, лікарні, армія тощо.

Ця політика мікрорівнів, або політика повсякденного життя, є важливою і для закладів освіти. Зважаючи на те, що система освіти є одним з найважливіших інструментів функціонування влади, М. Фуко стверджує, що сучасні школи та університети є системою обмеження свободи особистості. Влада втручається в життя людини постійно, за допомогою різних способів, на кожному етапі її життя. Нова прогресивна освіта представляє собою одну з форм підпорядкування особистості владним інтересам.

В закладах освіти відбувається розподіл учнів на категорії з метою підготовки до "дорослого" життя. Наприклад, шкільний розклад готує учнів до виконання свого робочого розкладу в майбутньому – восьмигодинний робочий день п'ять разів на тиждень. Учні привчають працювати в групах, виконувати команди "наглядача", знати які винагороди отримуються за дисципліну та відповідальність, що таке стандарти і норми, якість тощо. По суті, всі знання, які люди отримують в закладах освіти орієнтована на ефективне виконання ними виробничих функцій в майбутньому.

На думку М. Фуко, найважливіша функція сучасної школи – виховувати за допомогою численних адміністративних приписів не лише слухняність, але й повагу і навіть страх по відношенню до існуючої влади. Знання, котрі люди отримують в закладах освіти, застосовуються для того, щоб посилити владу над ними. Посилення влади, в свою чергу, забезпечує подальше просування у різних галузях знання. Кінцевий результат цього процесу представляє собою не більший ступінь свободи людини, а контроль над свідомістю особистості, над її тілом і душею, що постійно посилюється.

Посилаючись на власні педагогічні спостереження, М. Фуко підкреслює, що перше, чому навчають людину в освітніх закладах – це правила поведінки (як сидіти, як стояти, яке місце зайняти, як і коли говорити тощо). Приписана поведінка учнів досягається через постійну практику та повторення, тим самим система освіти регулює свободу як окремого індивіда, так і цілих соціальних груп.

Всі соціальні інститути, в тому числі освітні, є осередком дисципліни, а дисципліна, в свою чергу, виступає механізмом влади. Освітні інститути формують та реалізують той образ людини, який цілком відповідає потребам владної системи. Причому здійснюється тотальний контроль не лише за учнями, але й за їхньою діяльністю, над їхніми батьками, друзями, сусідами тощо.

І хоча в сучасному демократичному, правовому суспільстві виникає ілюзія того, що універсальні закони встановлюють межі влади, реальність показує, що соціальні інституції діють не на боці закону, а в інтересах влади.

В майбутньому, на думку М. Фуко, заклади освіти стануть ще більш важливими організаціями, оскільки вони примножують та укріплюють існуючу владу.

**Р. Г. Рошкеуць, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ імені Юрія Федьковича, Чернівці**
roscvit@ukr.net

ДІАЛЕКТИКА ОБ'ЄКТИВНОГО І СУБ'ЄКТИВНОГО В КРИТИЧНОМУ РАЦІОНАЛІЗМІ

Свого часу К.Поппер критикував представників класичного раціоналізму за суб'єктивізм в ґносеології, тоді як, наприклад, Дж.Агассі слушно зауважував, що "традицією сучасної філософії, яка бере витоки ще в Бекона й Декарта, стало підкреслене прагнення до побудови наукової й об'єктивної філософії – філософії, вільної від до вільностей і пристрастності. Наука, – продовжує він, – була для неї предметом гордості й розглядалась як загальна модель раціональності" [Агассі Дж. Наука в движеніи // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). – М.: Прогресс, 1978. – С. 123]. Справді, класична філософська парадигма *cogito*, хоч і скеровувалась на вивчення свідомості, та поєднана з нею класична парадигма епістемології прагнула пізнання об'єктивного світу як такого, без домішок суб'єктивності.

Цікавими є методологічні висновки І.Лакатоса стосовно розрізнення об'єктивного і суб'єктивного аспектів пізнання. Своєрідність власного погляду на співвідношення метафізики й науки він роз'яснює у своїй концепції раціональної реконструкції науки, використовуючи поняття "зовнішньої" і "внутрішньої" історії: "Те, що для Поппера, Воткінса й Агассі постає як *зовнішній*, метафізичний вплив на науку, – пише він, – тут перетворюється у *внутрішнє* – в жорстке ядро програми " [Лакатос І. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). – М.: Прогресс, 1978. – С. 218]. Хоча і в його концепції знаходимо вказівки на те, що зовнішня історія науки – це сукупність нерационалізованих, хаотичних емпіричних фактів зовнішнього щодо науки буття, тоді як внутрішня її історія – це втілення логічності й раціональності. Та в багатьох ключових моментах І.Лакатос робить крок уперед порівняно з К.Поппером у тлумаченні діалектики об'єктивного й суб'єктивного в науковому пізнанні. І.Лакатос так пояснював вплив попередника: "саме фальсифікаціоніст Поппер розробив – краще, ніж хто-небудь до нього, – концепцію про розходження між об'єктивним знанням (в його "третьому світі") з викривленими відображеннями цього знання в індивідуальній свідомості. Тим самим він відкрив шлях для здійснення мого розрізнення між внутрішньою і зовнішньою історією" [там само, с. 216].

Зауважимо, що як і три світи К.Поппера, так і дві історії І.Лакатоса – це не окремі реальності, а методологічні конструкції, покликані проясни-

ти зв'язок між об'єктивним і суб'єктивним у пізнанні. Пояснюючи цей зв'язок, І.Лакатос констатує: "Реальна історія науки завжди багатша за її раціональні реконструкції. Проте раціональна реконструкція, або внутрішня історія, є первинною, а зовнішня історія – тільки вторинною, оскільки найважливіші проблеми зовнішньої історії визначаються внутрішньою історією" [там само, с. 230-231]. Звідси й відомий афоризм І.Лакатоса: "філософія науки без історії науки пуста, але історія науки без філософії науки сліпа".

Зміст "третього світу" епістемології К.Поппера можна також ототожнити із змістом наукового знання у певний конкретно-історичний момент його розвитку. Враховуючи ту обставину, що глобальною метою епістемології К.Поппера було подолання суб'єктивізму в теорії пізнання, то розрізнення об'єктивного і суб'єктивного світів в його концепції можна сприймати ще й як спробу утвердити самоцінність об'єктивного змісту науки шляхом теоретичного розмежування цих двох сфер. І хоча він постійно наголошує, що "третій світ" твориться людиною, в змісті цього попперівського поняття можна вгледіти і об'єктивність в значенні абсолютної актуальної автономності елементів "третього світу". Бо якщо розглядати вміст цієї епістемологічної реальності як сукупність усіх наявних знань, здобутих наукою, то це визначення матиме чітке кумулятивістське смислове навантаження і мало чим відрізнятиметься від класичних позитивістських уявлень. Важливим у світоглядному ракурсі постнекласики є, на наш погляд, виокремлення в структурі "третього світу" множини потенційних з погляду суб'єкта пізнання фактів, які становлять увесь можливий обсяг знань про світ, які може здобути суб'єкт пізнання. Це є світ "ідей в об'єктивному смислі; це світ можливих предметів думки" [Поппер К. Об'єктивное знание. Эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 154]. Тобто істотнішим є не актуальний, а потенційний складник цього "третього світу".

А. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ
nas.sidorenko@mail.ru

"ІНШИЙ" ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА ТА "ЛЮБОВ" ФЕДОРА ДОСТОЄВСЬКОГО ЯК ПЕРСПЕКТИВА МЕТАФІЗИЧНОГО РЕАЛІЗМУ

*Желание межличностного слияния –
наиболее мощное стремление в человеке*
Эрих Фромм

Дискусії з питання статусу національних філософій, їх місця у загальному історичному філософському фонді та пріоритетності вже давно не є новими, а нові варіанти їх вирішення, якщо такі і виникають, як правило стикаються з підозрою у політичних та інтелектуальних іграх за вплив та "ковдру першості". Точка опору до якої вдаються дослідники задля уникання специфічних суперечок за пріоритетність та центричність – це погодження у тому, що будь яка філософія, якої б вона не

була національності і під якими б прізвищами не ховалась, обов'язково формувалась під впливом іншої і, відповідно, сама здійснила вплив на подальший хід думки та мисленнєві тенденції. Таким чином ми уникаємо гегемонії якоїсь з "___ої" (читай – німецької, англійської, української, французької, американської, будь-якої) філософії і водночас підкреслюємо найважливіші моменти кожної з них, які сформували той філософський світовий доробок, який ми маємо сьогодні.

Якщо йдеться про маркер, яким позначають і дистанціюють від усіх інших російську філософію, то безперечно це Федір Достоевський. Основним аргументом на користь цієї тези є хоча б те, що саме він ввів в культурний словник нації поняття "руської ідеї" і взяв на себе завдання крізь літературу показати світові чим саме є "російська душа". Варто зробити зауваження, що йдеться звідси про слов'ян взагалі. Дана робота присвячена актуалізації питань впливу та перегляду творчості Достоевського, принаймні певних ідей та концептів, як джерела чи не найбільш впливових напрямків у філософії ХХ століття – екзистенціалізму, персоналізму та фрейдизму. Зокрема, дана робота зорієнтована на концептах Достоевського та французького екзистенціального феноменолога Емануеля Левінаса, який, до речі, був етнічним українцем, що посилює тезу про єдність "духу" та думки крізь час.

Емануеля Левінаса прийнято вважати екзистенційним феноменологом, в основних роботах якого "Тотальність та нескінченне. Есе на тему екстеріорності" (1961) та "Гуманізм іншої людини" (1973) актуалізовано питання ролі Іншого як шляху до та результату трансцендування Я. Фактично, концепт можна описати як квінтесенцію "філософії-після-Освенциму" з цілком виправданою потребою у заглибленні в етичну проблематику інтерсуб'єктивних зв'язків.

Для Левінаса суб'єктивність неможлива без існування деякого Іншого, який провокує Я вийти за межі власної центрованості, специфічного егоїзму суб'єктивності та монополії. Необхідно зважити на те, що подібна вимога Іншого не постульована як мета, відповідно, не передбачає засобів, можливих стратегій досягнення і, головне – не передбачає результату та цілковитого досягнення мети. Звичне використання термінів мета/засіб, з їх прагматичним виміром, стосовно Іншого в контексті творчості Левінаса принципово неефективні. І саме і цьому полягає трансцендентна особливість Іншого для Я: він лише дає можливість Его зламати рамці самототожності, вічного повернення до себе, але Інший не стає при цьому кінцевою точкою призначення виходу із самоідентичності. Левінас наполягає на Іншому як перманентному бажанні, прагненні, активне досягнення/втілення/потяг до якого і є моментом трансцендування.

"Желание Бесконечного возбуждается желаемым вместо того, чтобы им удовлетвориться". [Левинас. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.: СПб.: Культур. Инициатива; Унив. кн.2000. – С.88].

"Объект такой жажды бесконечно удален, незрим, неадекватен желанию. Это страдание по существованию иному, не тождественному

нашому, тоска по стране, чуждой всей нашей природе, по стране где мы никогда не жили и куда нам никогда не попасть". [Левинас. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.: СПб.: Культур. Инициатива; Унив. кн.2000. – С.74]

Але, Інший при цьому не є дзеркалом або "невідомим протилежним" (як у С.Франка), після зустрічі з яким Я отримує свою повноту буття. Інший для Левінаса – це тотальність існування, це нескінченність, це переповнений феномен Іншого. Саме тому для його позначення Левінас використовує доволі містифіковані, метафоричні позначення – Слід, Лик, Нескінченність, Таїна, Інший – Лик який показується і в ту саму мить зникає.

Останнє постульоване у ключовому питанні для Левінаса – питання часового виміру, єдиним модусом якого може бути лише теперішня мить, миттєвість.

Фактично, ті самі мотиви ми захоплюємо крізь прочитання основних робіт російського літератора та філософа Федора Достоєвського, який, щоправда, на відміну від Левінаса, об'єднує вище зазначену проблематику у концепт "діяльнісної любові".

"...я ніколи не міг зрозуміти, як можна любити своїх ближніх. Іменом ближніх-то, по-моєму, і неможливо любити, а разве что дальніх" [Ф.М.Достоевский. Братья Карамазовы. – Киев: Азбука, 2015]

Для Достоєвського питання, яке надалі стане наріжним для всієї західноєвропейської філософії, – стосунку між суб'єктами є одноосібно вирішеним. Російський філософ постулює необхідність присвячення Я діяльній любові, любові яка не присвячена деякому іншому окремо, але присвячена всім одночасно, світу взагалі і Богу. Звісно, роль релігії не можна нівелювати в контексті аналізу творчості обидвох мислителів, етичні заповіді православного християнства та іудаїзму повністю знайшли своє відображення у думках Достоєвського та Левінаса відповідно, але це не дозволяє нам редукувати їх позиції до релігійних доктрин.

Перш за все, етичні програми мислителів підтверджені і вивірені особистою життєвою драмою (революцією та війною), і початковий драматизм та песимізм філософів виявляються програмою подолання страху, зневіри, сумніву та підозри суб'єкта.

По-друге, Достоєвський та Левінас чітко демаркують межі проєктів трансцендування та любові, які жодним чином не є новою релігією та не претендують на статус універсальної етики, яка неминує в силу власної тоталізації може ігнорувати та ставити під сумнів індивідуальність. Етика Іншого Левінаса та етика любові Достоєвського – це моральне питання кожного окремого суб'єкта, відповідальність за відповідь на яке і може нести тільки цей окремий суб'єкт, оскільки в своїх діях він не чекає на відповідь, а отже, суб'єкт орієнтований на максимізацію своєї Любові та тематизації Іншого.

Тоді, по-третє, ми потрапляємо у коло логіки надриву Я (люблячого або трансцендуючого), яке іманентно присутнє у концептах Левінаса та Достоєвського – Love now, Love more, Love stronger.

По-четверте, етика Левінаса та Достоевського не передбачає сотеріології, до якої вдаються релігійні доктрини, що є наслідком відсутності виокремлення деякого окремого Іншого або об'єкту любові – немає мети, немає результату. Діяльнісна любов та face-to-face communication не знають взаємності і не є наслідком збігу Я та Іншого, для Достоевського ця вимога отримує навіть категоричні форми:

"Чтобы полюбить человека, надо чтобы он спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь". [Ф.М.Достоевский. Братья Карамазовы. – Киев: Азбука, 2015]

П'ятий аргумент на користь нередукованості концептів Левінаса та Достоевського до релігійної доктрини. Обидва мислителі використовують у своїх концептах поняття нахшталт Лиця, Сліду (які є трендовими в руслі постметафізичної філософської думки), що свідчать на користь "фізичності" Іншого та Любові. Складно заперечити реалістичність у роботах Достоевського, але це специфічний реалізм:

"...реализм Достоевского основан не на познании (объектном), а на "проникновении". Утвердить чужое "я" не как объект, а как другой субъект – таков принцип мировоззрения Достоевского. Утвержить чужое "я" – "ты еси" – это и я есть та задача, которую должны разрешить герои Достоевского, чтобы преодолеть свой этический солипсизм, свое отъединенное "идеалистическое сознание и превратить другого в "ты еси". [М.М. Бахтин. Проблемы творчества Достоевского. – Киев, 1994]

Таким чином, проведення паралелі між концептом Іншого у Левінаса та "діялісною любов'ю" Достоевського вказує нам на на спадковість думки з подальшою її трансформацією. Варто при цьому завважити, що нам йдеться про Федора Достоевського як реаліста та Емануеля Левінаса як реабілітолога метафізика. Звучить як оксюморон? Дана робота є спробою вказати на втілення подібного оксюморону, на єдність певної "етнічної ідеї" та на перспективу об'єднання тематизації питань етики, екзистенціалізму та феноменології всередині метафізичного реалізму.

***Н. В. Скворцова, ассист., ДГПУ,
Д. Хаперец, студ., ДГПУ, Славянск
Natalyaskv@mail.ru***

БИНАРНОСТЬ ПОНЯТИЯ "СТРУКТУРА" ВО ВЗГЛЯДАХ Ж. ДЕРРИДА

С течением времени негативный потенциал постструктуралистской традиции подвергся угрозе истощения. Первым, кто осознал этот процесс и попытался скорректировать свои первоначальные взгляды, был Ж. Деррида. Изначально акцент был направлен на правый ряд или вторую половину построенных философом бинарных оппозиций культурных ориентиров как зачастую угнетаемых оценочными критериями западной культуры и вернувший им прежнюю значимость неявной культуры запада. Позже Деррида стал заострять внимание на важности прежде непризнаваемых им ценностных установок. Вначале взгляды

философа были направлены на деконструкцию всех существующих структур, однако позже он находит связующие элементы, понятие "структуры" приобретает размытый характер, призванный как-то оформить этот новый принцип новой ограниченно действующей связи. По словам Дерриды: "Нетрудно показать, что понятие структуры и даже само слово "структура" имеют тот же возраст, что и западная эпистема, то есть западная наука и философия, уходящие корнями в почву обычного языка, где их и обнаруживает эпистема, которая, путем метафорического смещения, вовлекает их в свой круг. Тем не менее вплоть до того момента, как случилось событие, выявить которое я и пытаюсь, структура (точнее, структурность структуры), вопреки ее непрерывному функционированию, то и дело подвергалась нейтрализации и редуцированию за счет того, что она наделялась неким центром, связывалась с некоей точкой наличия, с устойчивым началом". [Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. — М.: ИГ Прогресс. 2000. — с. 407-420, с. 407].

Также важно отметить тот факт, что основным учением постструктурализма является концепция теоретического отрицания целостного, автономного, суверенного субъекта — но аннигилировав его, как казалось, окончательно, по крайней мере в теории, в 80-е гг. вдруг снова обнаружил живой интерес к этой проблеме [Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. Ильин И.П. / Электронный доступ <http://www.rulit.me/books/poststrukturalizm-dekonstruktivizm-postmodernizm-read-248390-12.html>]. К данному процессу можно отнести и последние работы Дерриды, в которых он пытается связать части раздробленной личности постструктуралистской концепции.

Представление о структуре, "следе", анализ многогранных понятий "наличие", "целостной личности", ницшеанская концепция "свободной игры мысли", опровержение идеи первоначала, зарождения какого-либо феномена, его *origine* является основой постструктуралистской системы Дерриды. В его понимании "центр структуры" рассматривает само определение "структурности структуры": "Роль этого центра заключалась не только в том, чтобы сориентировать, сбалансировать и организовать структуру (ведь и вправду нелегко помыслить неорганизованную структуру), но и прежде всего в том, чтобы сам принцип организации структуры послужил ограничению того, что можно было бы назвать ее игрой. Разумеется, наличие у той или иной структуры центра, ориентируя, организуя и обеспечивая связность системы, допускает подвижность элементов внутри целостной формы. И даже сегодня структура, лишенная всякого центра, немыслима как таковая" [Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. — М.: ИГ Прогресс. 2000. — с. 407-420, с.408]. На ряду с этим преобразования составляющих в самом центре структуры находятся под запретом. Предполагается, что уникальность центра структуры дается по умолчанию и выполняет

управляющие функции в структуре, однако сам центр не поддается структурности. В классическом представлении прослеживается дуализм: центр структуры одновременно располагается в самой структуре и за ее границей, присущ целостности структуры и не обладает ей, данная целостность обладает центром в другой области. Центр не является как таковым. Структурную композицию можно охарактеризовать как ряд замещения центров друг другом, их взаимосвязанную последовательность обнаружений.

Итак, центр структуры, обладающий ее организующими и управляющими функциями, и одновременно не поддающийся структурности, является фундаментальным положением структуры. Деррида представляет этот центр не в виде объективных структурных характеристик, а в виде иллюзии выдвинутой сторонним лицом как продукт его "силы желания" или ницшеанской "воли к власти", в определенном случае интерпретации текста (в частности литературного) читателем и наделянием его смыслом там не имеющимся и отличающимся от идеи автора текста. Однако, и сам интерпретатор воспринимается Дерридой как особый текст, состоящий из моральных ценностей своих временных рамок, и возможность данной интерпретации заведомо поставлена в определенный свод норм и правил.

Я. А. Соболевський, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
yasobolevsky@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЧОСТІ ХРИСТИЯНСЬКОГО ФІЛОСОФА Е. П. ПІБОДІ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Наймолодший випускник Гарвардського університету Ендрю Престон Пібоді (19 березня 1811 – 10 березня 1893), відомий американський священик, авторству якого належать такі роботи як "Спогади про європейську подорож" ("Reminiscences of European Travel", 1868), "Посібник з моральної філософії" ("A Manual of Moral Philosophy", 1873), "Християнська віра і життя" ("Christian Belief and Life", 1875), "Гарвардський Спогади" ("Harvard Reminiscences", 1888), народився в місті Беверлі, штат Массачусетс, США, в родині лейтенанта Френсіса Пібоді. З 1853 по 1863 р. був власником і головним редактором першого літературного журналу "Північноамериканське ревію" ("North American Review") в Сполучених Штатах. У 1860 – 1881 рр. викладав християнську мораль в Гарвардському університеті, а в 1881 р. став почесним професором в Бостоні.

Філософ Вільям Джеймс в роботі "Рукописи лекцій" ("Manuscript Lectures", 1988) зазначив, що значний вплив на етичне вчення Е. П. Пібоді здійснили праці "Дугалда Стюарта "Філософія дієвих і моральних здібностей людини" та Цицеронові [ідеї з роботи] "Про обов'язки" [James W. Manuscript Lectures / W. James. – Harvard University Press, 1988. – ХХІ]. Власне оригінальне етичне вчення Е. П. Пібоді доповнив

класифікацією прагнень, автором якої був шотландський філософ учень Томаса Ріда Дугалд Стюарт, і яку останній виклав у роботі "Елементи філософії людського розуму" ("Elements of the Philosophy of the Human Mind", 1813). Дана класифікація, по-перше, розрізняє прагнення (desires), бажання (appetites) та афекти (affections), зосереджуючи увагу на перших, адже саме прагнення не мають тілесного походження, по-друге, прагнення (desires) класифікуються за об'єктами на прагнення до знання (Desire for Knowledge), прагнення до соціуму (Desire for Society), прагнення до поваги (Desire for Esteem), прагнення до влади (Desire for Power) та прагнення до першості (Desire for Superiority). Також в роботі "Посібник з моральної філософії" ("A Manual of Moral Philosophy", 1873) Е. П. Пібоді виклав історію етики в добу античності, зосередившись власне на "етичній філософії Греції", в епоху Модерну та сучасному стані розвитку етичної науки. Сократа Е. П. Пібоді назвав "скоріше проповідником чеснот аніж моральним філософом". Платон же, на його думку, не зважаючи на те, що говорив про правду, красу та Бога, все ж таки не створив цілісної етичної системи, тому Е. П. Пібоді більше цікавили "...три головні школи етичної філософії в Греції ... перипатетики, епікурейці та стоїки" [Peabody A. A Manual of Moral Philosophy / A. Peabody. – New York and Chicago: A. S. Barnes And Company, 1873. – P. 259]. Середньовічна філософія також не залишила систематичної моральної філософії, вважаючи єдиним критерієм оцінки людських вчинків Святе Письмо, на думку Е. П. Пібоді. Видатними представниками модерної філософії моралі Е. П. Пібоді називав Т. Гоббса, Р. Кедворта, С. Кларка, А. Сміта та ін. Дослідивши історію етичних вчень Франції та Німеччини, Е. П. Пібоді прийшов до висновків, що всі системи цінностей різних часів зводяться до двох типів: змінні цінності (відповідно до обставин) та всезагальні незмінні цінності.

М. В. Сова, студ., ДНУ им. Олесея Гончара, Днепрпетровск
s3ovva@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ И СТРУКТУРНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ ЖАКА ЛАКАНА

Вопрос личной идентификации неотделим от социокультурной реальности общества. Актуальность данной проблемы для современной мировой философии обусловлена изменчивостью норм и ценностей общества и, как следствие, необходимостью пересмотра проблемы личной идентификации. Данная проблема затрагивает не только отношение между культурой и социумом, но и сами критерии, исходя из которых, мы можем утверждать о существовании такого понятия как личность.

Открытие бессознательного Зигмундом Фрейдом является одним из ключевых аспектов для восприятия проблемы личной идентификации, как для современной философии в целом, так и для Жака Лакана в частности, чьи идеи основаны на учении Фрейда. Утверждение Рене

Декарта "Мыслю, следовательно, существую" с появлением бессознательного получает новую глубину. Существование бессознательного ставит под вопрос факт мышления, субъект и отношение между ним и объектом, на который направленно мышление. Фрейдом обнаруживаются два ключевых пункта субъективного – "Я" и "субъект".

Субъект в целом является более обширным, чем говорящая, думающая часть субъекта, которой утверждается свое существование. Фрейд характеризует Эго как состоящее из некоторых частей, разделенных внутренне защитным процессом, выстроенным самим Эго. Данное деление основано на понятиях сознания и бессознательного, но оба эти понятия не статичны, а взаимодействуют друг с другом. Этому исследованию посвящена работа Фрейда "Проект научной психологии". В ней Эго представлено как ассоциативно сгруппированные представления, вызванные внутренней энергией, функция которых заключается в регулировке первичных процессов во избежание неудовольствия. Еще одной функцией Эго, выделенной Фрейдом, является тестирование реальности, благодаря которому можно установить, что субъект переживает не сон или галлюцинацию, имеющих внутренне происхождение [Кинодо Ж. Читая Фрейда. Изучение трудов Фрейда в хронологической перспективе / Жан-Мишель Кинодо. – Москва: Когито-Центр, 2012. – 416 с. – Библиотека психоанализа].

Взяв за основу теории Фрейда, Жак Лакан объединяет психоанализ с идеями постструктурализма. Под влиянием идей Эго и нарциссизма, разработанных Фрейдом, Лакан утверждает, что стадия зеркала – это первый значимый шаг в развитии ребенка. В интерпретации Лакана Эго происходит из реакции на проблемное состояние. Основанные на отражении образы субъектом идентифицируются с его телом и воспринимаются по отдельности. Восприятие себя как чего-то целого – функция Эго. Согласно Лакану, Эго обеспечивает мнимую целостность посредством затирания всего, выходящего за принятое представление о себе.

Рассматривая проблему личной идентификации, Жак Лакан определяют понятие идентичности как субъект равный самому себе. Исходя из этой формулировки, Лаканом ставится вопрос о самой возможности субъекта воспринимать самого себя. Жак Лакан утверждает, что восприятие самого себя – это результат механизма идентификации, который заключается в попытке ответить на поставленный субъектом вопрос о том, кем он является. Отождествление себя с тем, кем субъект себя представляет, является ответом на данный вопрос. Лакан утверждает, что процесс усвоения образов себя опосредован символическими элементами. Символические элементы, выполняющие эту функцию, называются Эго-Идеалы. Под Эго-Идеалами понимается нечто, усваиваемое субъектом бессознательно от других, к примеру, характеристики родителей ребенком. В этом процессе считывается желание другого и формируется восприятие субъектом самого себя. Желания человека Лаканом трактуются как желания других, в том плане, что удовлетворение субъект получает от соответствия желаниям других.

Идентичность человека формируется при помощи процесса идентификации со знаками желаемого других. Лаканом утверждается значительная роль отчуждения в формировании идентичности субъекта. Отчуждение субъекта обусловлено разделением мышления и бытия, сознательного и чувственного в связи с вхождением субъекта в символический порядок [Lacan, J. (1981) *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (trans. A. Sheridan), ch. 16. New York: W.W. Norton]. Тем не менее, отчуждение не бывает полным, так как знаки желания других не представляет реальное объекта.

Другим важным понятием в концепции Лакана является сепарация. Сепарация возникает как некая фетишизация отрицания несуществующего, в ходе которой то, чего нет сепарируется от того места, где его нет. Таким образом, происходит выбор не в пользу наслаждения и реальностью, а некоторый иллюзорный срединный путь. Иллюстрацией к этому может служить зависимость от алкогольных или наркотических веществ, которые в некотором роде становятся отделенной частью тела субъекта в зависимости. Речь идет о чем-то отделенном от тела, но с чем не прекращается связь. Так как знаки представляют конфликтные желания, субъект остается разделен между ними, что и обуславливает сепарацию.

Конфликтное отношение между реальным, символическим и воображаемым субъективного восприятия характеризуют человеческое существование. Утверждая, что бессознательное структурировано как язык, Жак Лакан опровергает положение о том, что означаемое первично по отношению к означающему. Таким образом, смысл скрыт не за словами и языком, а в самом языке, верней в потере связи с означаемым. В такой формулировке язык не выражает истину, а скрывает истинный смысл и намерения субъекта.

Современная мировая философия при рассмотрении проблемы личной идентификации, анализе идеологии и культуры во многом исходит из концепций Лакана. Также можно увидеть связь идей Лакана с концепцией смерти субъекта в современной философии. Данная концепция, развивая утверждение о смерти Бога Ницше, утверждает, что пришедшего на его смену человека неминуемо ждет та же участь. Человек, таким образом, является лишь временной концепцией, которая подвержена изменению. В концепции смерти субъекта можно увидеть прямую связь с проблематикой связи символического, реального и воображаемого. На смену умершему Богу приходит человек, подменяя религиозное символическое поле, подчиненное идее Бога на нечто хаотичное и децентрализованное, что, несомненно, отражается на личной идентификации человека. В данном случае независимо от выбора критерия идентификации – религиозного, гендерного, политического, культурного, проблематика описанная Жаком Лаканом будет затрагивать любой из этих критериев.

РОЗУМ ТА БЕЗУМСТВО АБО КОГНІТИВНИЙ ДИСОНАНС МІЖ М. ФУКО ТА Ж. ДЕРРІДА

Визнаючи себе учнем М. Фуко, Ж. Дерріда все ж вступає в полеміку з учителем."... будучи колись учнем Мішеля Фуко, до сих пір зберігаю почуття поваги та вдячності. Свідомість же учня, коли він починає не те щоб сперечатися, але просто вести діалог із своїм вчителем, чи, скоріше, викладати той непередбачуваний і мовчазний діалог із своїм вчителем, зробивши його учнем, свідомість ця стає нещасною" [Деррида Ж. -Письмо и различие – М.: Академический Проект, 2007. – С.56.]. На це звертають увагу більшість дослідників творчості Ж. Дерріда. Н. Автономова підкреслює, що він весь час переживав ситуацію розриву з своїм колишнім вчителем" " [Философский язык Жака Деррида/ Н.С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – С. 71.]. Особливо Ж. Дерріда акцентує увагу на трактуванні останнім декартівських ідей, висловлених у "Розмислах", з яких М. Фуко робить висновок, що у Декарта безумство, невігластво, навіженість, нестями підлягають вилученню з кола філософських проблем, позбавляють громадянства у філософському полісі, піддаються трибуналу Коріто, котре за самою своєю суттю не може бути безумним.

Питання, яке поставив Ж. Дерріда в зв'язку з роботою Фуко "Історія безумства в класичну епоху", на думку Н. Автономової, має принципове значення для всієї філософії. "Це питання про мову, про статус філософського сумніву, про критику розуму і про ірраціональне. Фуко прагне побудувати "історію безумства" як такого і тим самим – критику розуму; Дерріда вступає в полеміку з Фуко з приводу трактування принципу *cogito* та безумства у Декарта. Адже головне в цій суперечці – це не історія наших знань про безумство, а можливість для філософії схопити безумство "в чистому вигляді", безумство не оформлене розумом. З точки зору Дерріда, задача, поставлена таким чином, наперед не може бути вирішена, а претензії думки бути поза чи над філософським розумом – нездійснені" [Философский язык Жака Деррида/ Н.С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – С. 72.]. "Потужний жест сумніву в очевидності здорової свідомості, був, з точки зору Ж. Дерріди, не прикладом філософської роботи з безумством, а ретельно продуманим мислячим експериментом. Для Декарта в ньому ще зберігався елемент ризику, а в наш час, для Фуко, навіть ризику в подібному жесті не залишилося – розум став міцним, створив свої інститути, заснував лікарні, тюрми та притулки, відокремив від себе безум і зрівняв силу із знанням. І з цього моменту стала можлива лише мова про безумство (але не мова самого безумства), а вона спроможна лише підтвердити права раціональної думки та її інститутів: як тільки ми відкриваємо рот, щоб вимовити своє слово чи судження, права розуму вже під-

тверджені" [Философский язык Жака Деррида/ Н.С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – С. 72.].

Для Ж. Дерріда очевидним фактом є наявність спільного кореня розуму та безуму у класичну епоху. Але цей спільний корінь (логос) виявляється значно більш давнім і не вичерпується середньовічним періодом, що так детально аналізується М. Фуко. Має існувати певна засаднича єдність такого собі "архаїчного розуму", в якій і відбувається розподіл на розум та безум. Для Ж. Дерріда це грецький логос, бо саме відносно нього безумство вперше виступає як "інше", а тому "хвала безумству завжди відбувається в логосі". Звідси Ж. Дерріда робить висновок: "визначити філософію як бажання-сказати-гіперболічне це зізнатися – а філософія, можливо, саме і є таке гігантське зізнання, – що в історично сказаному, в чому вона тверезіє і виключає безумство, філософія зраджує саму себе, входить в стан кризи чи самозабуття, які є суттєвим та необхідним періодом її руху. Я філософствую лише в стані жаху, але саме в висловленому стані жаху стати безумним" [Деррида Ж. -Письмо и различие – М.: Академический Проект, 2007. – С.99] .

Класична епоха залишилася далеко позаду, ми перебуваємо в полоні епохи постсучасності, де тема безумства не втрачає актуальності, має чітко виражену соціальну спрямованість.

Для ХХ століття, коли відчуження набуло характеру епідемії, безумство є однією з найбільш характерних рис. Воно проникає всюди: в політику, у мистецтво, в науку. Здається, що справдилося пророцтво Б. Паскаля, котрий стверджував, що всі люди невідворотно безумні, отже, не бути безумцем означає лише страждати на інший вид безумства.

***В. М. Терлецький, канд. філос. наук, с.н.с. НДІУ, Київ
terletsky.vm@gmail.com***

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ ЕТИКИ І.КАНТА

Видавці і дослідники праць І.Канта вже давно відзначали, що перший етичний твір філософа "Узасаднення для метафізики звичаїв" (1785) дуже вагомий не лише для розуміння подальшої розбудови критичної моральної філософії, а й для з'ясування передісторії етичної проблематики в мисленні Канта. Особливе значення має той факт, що "Узасаднення" є взагалі першим твором, що цілковито присвячений морально-філософським питанням, тож витоки і джерела всього його змістовного багатства приступні лише через детальну і послідовну реконструкцію еволюції думки його автора.

Ще наприкінці 1765 р. Кант сповіщав Й.Г. Ламберту про свої плани незабаром видати "Метафізичні принципи практичної філософії". У листі Канта до Й.Г. Гердера (від 9 травня 1767р.) він повідомляє своєму колишньому учневі, що зараз працює над "метафізикою звичаїв", яка "може надати очевидні і плідні засади, а також метод" для моральної філософії. А на підставі непоодиноких листів Й.Г.Гамана, чия епістолярна спадщина є одним із базових джерел для відтворення історії появи багатьох Канто-

вих творів, нам відомо, що впродовж 60-70-х рр. Кант неодноразово обдумував працю з моральної тематики. Навіть у листах до М.Герца (від 7 червня 1771р. та 21 лютого 1772 р.), де Кант повідомляє про запланований ним твір "Межі чуттєвості й розуму", що через десятиліття переріс у "Критику чистого розуму", питання етики мали бути предметом другого розділу твору. Попри фрагментарність наведених свідчень (повний перелік поданий П.Менцерем у академічному виданні творів Канта [Kant I. AA IV, S. 624–628]), доводиться визнати правоту К.Форлендера, що за такого підходу ми маємо справу із "зовнішньою історією виникнення "Узасаднення" [Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von K. Vorländer. 5. Aufl. – Leipzig: Meiner, 1920. – S. XVII].

При зверненні ж до питання про "внутрішню історію" мислення Канта, що завершилася написанням "Узасаднення" – питання, яке залишилося без відповіді у "Вступі" К.Форлендера, – можна констатувати наявність певного усталеного погляду. В природничонаукових і метафізичних творах 50-х рр., які були написані під впливом Ляйбніце-Вольфової філософії, Кант убачав у розумі те стерно, яке має скеровувати всі чуттєві прагнення і душевні порухи. Натомість твори 60-х рр. вирізняються насамперед захопленням Канта ідеями англійських моральних філософів (Гатченсон, Шефтсбері, Г'юм), для яких "моральне почуття", яке безпосередньо визначає людину в її моральних вчинках, має самостійну цінність. Вагома роль тут належить "Дослідженню про виразність засад природної теології та моралі" (1762), з якого, проте, випливає, що Кант був не зовсім задоволений певними пунктами аналізу моральної свідомості, запропонованого британцями. Певна риса "раціоналізму" властива Канту, особливо в увиразненні поняття обов'язковості. Безперечним є, звісно, вплив Ж.-Ж.Русо на Кантове мислення, а саме у наголошенні на гідності людської природи, з чого були зроблені висновки щодо співвідношення між знанням, мораллю і релігією. Втім, у дисертації 1770 р. Кант відхиляє ідею заснування моралі на почутті і висуває програму раціонального обґрунтування звичаєвості. Певні морально-філософські імплікації можуть бути простежені включно аж до першої "Критики" (1781) [див. докл. Messer A. Kants Ethik. – Leipzig: Veit & Comp. – 1904. – S. 11–32].

Такий стандартний погляд на еволюцію етичного вчення Канта був серйозно доповнений та диференційовано видозмінений дослідженнями останніх десятиліть. З одного боку, публікація в рамках академічного видання рукописної спадщини філософа і записів слухачів його лекційних курсів стала підставою для іншої періодизації етичної думки Канта, в якій виокремлюється період виникнення самостійної позиції та період її розгортання. Завершення першого періоду припадає на вказану конкурсну працю 1762 р. З іншого боку, у виформуванні моральної теорії неабияку роль відігравали також полеміка Канта з моральною доктриною Кр. Крузіуса стосовно поняття обов'язковості, як і праця А.Баумгартена "Initia philosophiae practicae primae" (1760), яку потрібно враховувати для "розуміння конкретних змістів Кантового вчення про обов'язки" [Henrich D. Über Kants früheste Ethik // Kant-Studien. – 1963. –

Bd. 54. – Н. 4. – S. 422]. Таке "генетичне тлумачення" істотно розширює горизонт дослідження передісторії Кантового вчення і по-новому виявляє напружену динаміку його розвитку, що виражається, наприклад, у датуванні між 1762-1765 рр. першого формулювання категоричного імперативу: "внутрішня загальність і узгодженість волі із самою собою".

Утім, поряд із історичною реконструкцією еволюції моральної теорії Канта важливе значення зберігає систематична інтерпретація конкретних положень цієї теорії. Досить дискусійним досі залишається питання про своєрідність методу "Узасаднення". Здається, Кант недвозначно твердить наприкінці "Передмови", що він послуговується спершу "аналітичним" (розділи I-II), а потім "синтетичним" (розділ III) методом [Kant, AA IV, S. 392]. Проте при уважнішому прочитанні виявляється, що можливі принаймні два способи тлумачення цієї тези: або співвідносити вжиток поняття методу із розрізненням аналітичного і синтетичного методу "Пролегоменів" [Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. з нім. В. Терлецького. – К.: ППС-2002, 2005. – С. 7, 18], або, літерально сприймаючи слова "обирає шлях" (спочатку "аналітично", а потім "синтетично"), трактувати обидва поняття в "концептуально аналітичному і концептуально синтетичному сенсах" [Groundwork for the Metaphysics of Morals. Ed. by Ch. Horn and D. Schönecker. – Berlin – New York: de Gruyter, 2006. – P. 17–18].

Певно, найбільш складною дотепер залишається проблема, в якій спосіб слід тлумачити ряд формул категоричного імперативу, що трапляється лише в "Узасадненні". Якщо з систематичного погляду авторитет зберігає запропоноване Г. Дж. Патеном виокремлення п'яти формул категоричного імперативу і фіксація формули автономії (III) як головної [Paton H.J. The Categorical Imperative. – Chicago: The Chicago University Press, 1948. – P. 129], то для історії філософії варта уваги рафінована інтерпретація К.Райха (1935), який вирізняє загальну формулу і три особливі формули та співвідносить формулювання останніх із тим, що Кант під час написання "Узасаднення" інтенсивно студіював твір Цицерона "Про обов'язки", який з'явився в німецькому перекладі Кр.Гарве в 1783 р. [Reich K. Kant und die Ethik der Griechen // Reich K. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Manfred Baum. – Hamburg: Meiner, S. 130-146]. Хоча в сучасних дослідженнях гіпотеза К.Райха піддається ревізії та критиці, але вона все ще зберігає свій інноваційний потенціал для плідного історико-філософського дослідження класичних текстів.

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

НЕКЛАСИЧНА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ: СУЧАСНИЙ СТАН ТА ДОСЛІДНИЦЬКІ ПЕРСПЕКТИВИ

1. У сучасній вітчизняній історико-філософській науці реально діючими та впровадженими в систему науково-дослідної роботи й освітній процес залишаються інваріантні відносно гегелівської історико-

філософської концепції теоретичні принципи та методологічні підходи, проблемність та недостатність яких сьогодні вже є очевидними і не потребують спеціального доведення.

2. На нашу думку, у сучасній вітчизняній історико-філософській літературі не існує суттєвої альтернативи "класичній" історико-філософській теорії. Проте при наявності певні дослідження, що спрямовані на теоретичну та методологічну трансформацію методології історико-філософської науки у відповідності до запитів та потреб сучасного інформаційного суспільства.

3. Гіпотезою нашого дослідження є положення про те, що класична історико-філософська теорія є вичерпаною на сучасному етапі розвитку як світової, так й вітчизняної історико-філософської науки і має бути доповнена теоретичними принципами та методологічним інструментарієм, що є релевантним відносно сучасних суспільних запитів і потреб. Іншими словами сучасна історико-філософська наука потребує узагальнення та розробки нового наукового напрямку, який можна на нашу думку позначити терміном "некласична історико-філософська теорія".

4. Розробка цього напрямку може бути здійснена шляхом поєднання двох основних дослідницьких підходів, перший з яких полягає у узагальненні та систематизації наявних історико-філософських досліджень, які орієнтовані а критичне переосмислення гегелівської історико-філософської концепції, а другий – у розробці та обґрунтуванні нових теоретичних принципів так методологічних підходів історико-філософського дослідження, які є релевантними сучасній постмодерній культурі.

5. Згідно з нашою гіпотезою, сучасні запити, що висувуються до історико-філософської науки, пов'язані із вилученням із її структури принципів "системності" та "знання", моделі "кумуляції" історико-філософського процесу, ідеї побудови єдиної картини історико-філософського процесу.

6. Досягнення цієї мети є можливим, на наш погляд, шляхом критичного переосмислення та використання здобутків аналітичної філософії, структуралістських та постструктуралістських студій, сучасної філософії науки.

Ю. М. Ходанич, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
yurahodanych@gmail.com

ДЕКОНСТРУКЦІЯ, ТРАНСГРЕСИВНІСТЬ ТА ТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Одним із найважливіших методологічних підходів у постмодернізмі є деконструкція, розуміння якої найбільш повно виражене у Ж. Дерріда. Так, на думку Ж. Дерріда, "деконструкція полягає не в переході від одного поняття до іншого, а в перевертанні їх концептуального порядку й у прагненні зробити його артикульованим". Деконструкція руйнує будь-які порядки, системи, цілісності. Деконструктивістський методологічний підхід припускає, що простір культури не має чітко визначеного центру. Його можна уявити як "поле вільної гри, тобто поле нескінченних заміщень у замкненості скінченного ансамблю; це поле...не має центру,

який гальмує і дає підстави для гри заміщень" [Дерріда Ж. Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. – Львів: Літопис, 1996. – С. 469].

Деконструкція має такий алгоритм дії: 1) виокремлення опозиції; 2) вирівнювання обох її складників; 3) розгляд опозиції на максимальному віддаленні, що дає змогу судити про її можливість чи неможливість. Отже, у загальному розумінні сутність деконструкції полягає у відмові від слідування бінарній опозиції "центр-периферія", натомість їх зрівноваження та поставлення їх в однакові умови, що у подальшому призводить до розуміння того, що є визначальним між ними. Окрім цього, деконструкція – це вільна гра дискурсів, що протистоїть опозиції "правильне-хибне". Таким чином, утверджується цінність кожного існуючого дискурсу.

Ідея трансгресивності як ще один методологічний підхід у постмодернізмі прагне подолати всяку історичну укоріненість, визначеність та детермінацію, має місце намагання подолати установлені рамки, знімати всякі межі на шляху до розуміння особливого. Саме тому представники постмодерністської філософії орієнтують на дослідження аномалій, рідкісних випадків як найбільш інформативних. На думку автора, така ідея перегукується частково з децентрацією або зміщенням центру. Саме звідси звертається посилена увага на периферійні практики та стани, утверджується їх цінність та значущість.

"Енциклопедія постмодернізму" визначає поняття трансгресії як такого, що "фіксує феномен переходу непрохідної межі, і, перш за все, межі між можливим та неможливим. Відповідно до концепції трансгресії, світ – наявність даного, окреслюючи сферу відомого людині можливого, замикає його у своїх межах, присікаючи для нього будь-яку перспективу новизни. Цей обжитий та звичний відрізок історії лише триває та множить уже відоме. Трансгресія у цьому контексті є неможливий вихід за його межі, прорив того, хто належить наявному, поза нього" [Постмодернізм. Энциклопедия /сост. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Минск: Книжный дом, 2001. – С. 946].

Автор розуміє конструкт трансгресії у контексті зламу детерміністичного визначення історичного розвитку, розгляд історії з іншої точки зору, а саме як множини подій, кожна з яких має певну цінність. Завдяки цьому створюється можливість новизни в історичному розвитку, долається прямолінійність викладу історії. Трансгресія також уявляється як погляд з іншого боку на речі, які раніше могли здаватися неважливими чи деталями, натомість які, якщо на них поглянути з іншого боку, можуть навіть бути визначальними для здавалося б основної лінії розвитку подій та явищ. Трансгресія є спроба зруйнувати пануючі до сьогодні стереотипи щодо розвитку історії, суспільства, людини; це спроба визначити справжню цінність тих суджень, які раніше здавались помилковими та несуттєвими, хоча які й могли володіти визначальністю.

Важливим методологічним підходом постмодерністського дискурсу у філософському пізнанні виступає текст як репрезентація реальності. Сукупність текстів сприймається як уявлення світу та культури. Оскільки ж жодне тлумачення тексту не може претендувати на визнання

всіма, то й істинного смислу тексту бути не може. Таким чином, реальність будь-якої сфери чи наряду стає вираженням сукупності текстів, що полемізують, доповнюють, насичують, змінюють одне одного, проте жоден з них не може претендувати на визнання його істинним. Текст стає свого роду "живою" матерією, яка набуває все нових й нових обертів, змінюючи смисли, відстоюючи самотність та своєрідність. Характерною властивістю тексту стає його незавершеність, відкритість, свого роду "неповнота" та відсутність довершеності думки. Постмодерністський митець у своїх текстах завжди залишає, отже, місце для нових позицій, нового погляду, свіжої інтерпретації, доповнення, зміни, можливість наведення контраргументів. Жоден текст не претендує на те, що бути останньою крапкою в існуючому дискурсі. Більше того, навпаки, він прагне бути незавершеним, недосказаним. Саме у цьому й виражена його цінність.

Як відзначає А.В. Єрахтін, "весь світ, таким чином, – це безкінечний та безмежний текст. Об'єктивна реальність – це конвенція, продукт нашої домовленості. Але якщо текст – єдина реальність ("ніщо не існує поза текстом"), то не існує проблеми співвідношення суб'єкта та об'єкта пізнання. Між собою можливо співставляти лише тексти. Гносеологічні категорії об'єкта та суб'єкта скасовуються" [Єрахтін А.В. Постмодернізм и классическая философия // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Философия. – 2012. – Вып. 2. – С. 81].

Таким чином, серед базових методологічних принципів постмодерністської філософії автор відзначив деконструкцію, трансгресивність та текстуальність. Найважливіше тут – це сама актуальність дослідження цієї проблематики на сучасному етапі розвитку, яка передбачає необхідність зміни орієнтирів та основних засад філософських досліджень, переосмислення та "нове прочитання" модерної філософії. Завдяки цьому має місце формування "нової" методологічної основи не тільки у дослідженні філософських проблем, але й гуманітарних наук зокрема.

В. І. Хруп'юк, асп., НУХТ, Київ
viktorija2511@ukr.net

КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ПРИНЦИП "ІСТИНИ" У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ

Сучасні світові історичні, політичні та суспільні реалії вимагають нового філософського критичного аналізу універсальних суспільних процесів і проблем. Глобальні соціальні, економічні та політичні виклики, мають вагомий вплив і на сучасне українське суспільство. Тому, тенденції розвитку сучасного суспільства, в тому числі і українського, ставлять перед філософією завдання формування нового ракурсу при вивченні людських взаємовідношень, з врахуванням різних філософських парадигм, включення в контекст нових досліджень, прийняття нових теорій та положень. Однією із таких філософських теорій ХХ століття є прагматизм.

Прагматизм став своєрідним духовно-філософським напрямком сучасного суспільства і відіграв важливу роль у формуванні його духовної складової. Прагматизм своєю філософською позицією, привернув увагу філософів до людського життя, інтересів, до їх прагнення зрозуміти самих себе, поліпшити умови свого існування. Засновником прагматизму вважається американський філософ Чарльз Пірс (1839 – 1914). Основними її представниками є Фердінанд Шіллер (1864 – 1937), Вільям Джемс (1842 – 1910) та Джон Дьюї (1859 – 1952).

У прагматизмі людина – це "діюча" істота. Філософія повинна займатися вирішенням "людських проблем", а саме, цілями і засобами їх досягнення. Цінність мислення обумовлюється його дієвістю у вирішенні різних проблем, здатністю досягати бажаного результату. Пізнання, на думку Чарльза Пірса, є подоланням сумніву і досягненням вірування, формуванням звички діяти. "Зміст наших ідей лежить у відношенні поняття до суб'єкта, розкриваючись через практичні наслідки. Таким чином, – на думку Пірса, – істинними є ті судження, теорії, яких допомагають нам здійснити наші наміри, досягти результату – отримати практичні наслідки яких ми очікуємо, досягнути мети". [Современная буржуазная философия. – М. : МГУ, 1972. – 651 с. – С. 245]. Отже, істинна ідея – це працездатна ідея, а істинне знання це таке знання, яке працює на людину. За Пірсом істина фактично отождоюється з практичною ефективністю знання, тому велике значення має те, щоб знання гарантувало успішну взаємодію людини з навколишнім світом.

Ідею корисності істини підхоплює і послідовник Ч. Пірса – В. Джемс. Істина за В. Джемсом, у значній своїй частині ґрунтується на кредитній системі. "Наші думки і переконання "мають силу", доки ніхто не суперечить їм" [Современная буржуазная философия. – М.:МГУ, 1972. – 651 с. – С. 265], акцентує увагу філософ. Істина це те, що "працює" на нас, що узгоджується із нашим досвідом. Таким чином "досвід", згідно філософської концепції Ч. Пірса і В. Джемса має велике гносеологічне навантаження.

Поняття "досвіду" в філософії прагматизму отримує ширшого розуміння в філософській концепції Джона Дьюї. За Дьюї "досвід" – важливий елемент пізнавального процесу – те, з чим має справу людина у повсякденному змінному житті. А цінність поняття досвіду для філософської рефлексії за Вільямом Джемсом полягає в тому, що досвідом є все те, що переживається людиною. Можливість пристосуватися до мінливого життя людини отримує через такого роду знання. Тобто, знання, стає інструментом у життєвому досвіді людини.

Отже, основна увага прагматизму зміщується від науково-теоретичного пізнання до практичної діяльності людини. А сама філософія, філософське знання – змінюються на філософію наближення до "конкретного, доступного, до дії, до фактів, до влади". Пошук сенсу філософських проблем у філософії прагматизму транслюється через призму потрібності, ефективності, доцільності їх для людини у житті.

Філософські погляди прагматизму у XX ст. отримали поширення на території не тільки Америки, а і Європи. Ідеї позитивізму отримали своє

продовження не лише в науковій, але й вкорінилися у суспільній, політичній і економічній його складовій. Таким чином сучасні українські реалії вимагають нового критичного переосмислення загальних філософських тенденцій на глибокому теоретичному рівні, та формування нової національної філософської парадигми, з урахуванням тих глобальних викликів перед яким опинилось наше суспільство, що можливе через вивчення вітчизняної історико-філософської традиції в контексті світової філософії.

***І. П. Цимбалій, канд. філос. наук, доц.,
НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
icymbaliy@ukr.net***

ТРИ АСПЕКТИ РОЗУМІННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ ПОЛЬСЬКОГО РОМАНТИЗМУ

Багато в чому ідеї польського та європейського романтичних напрямків є суголосними. Проблема свободи, як ключова проблема для всієї романтичної філософії, була засадничою і для месіаністичних концепцій польського романтизму. Перші романтичні віяння з Європи, знайшовши сприятливий ґрунт на теренах занепакої Польщі, швидко розвивалися, пробуджуючи національну свідомість поляків. Окрім того, специфічним чином переломлюючись через соціокультурне життя, романтизм набув тут характерних особливостей.

Проблема свободи в польському романтизмі, однаково як і в європейському, розглядалася як проблема свободи творчості, яка була нерозривно пов'язана з ідеєю видатної особистості, що розумілася романтиками як "національний" пророк, проводир народу. В такому розумінні видатної особистості розкривалася одна із специфічних рис польського романтичного напрямку.

Польські романтики надавали поетові та мистецтву статус автономії, піднімали поета до рангу генія, який володів безмежними можливостями. Поезія ж сприймалася ними як джерело мудрості, а поет як вчитель, провідник, пророк, вільний творець. Польські романтики стверджували право поета на творчу свободу.

З одного боку, представники польського романтизму відстоювали право поета на незалежність від правил та законів, що були встановлені попередніми поколіннями митців. Основою такого переконання була складність, суперечливість і динаміка життя, які не могли бути виражені у старих канонізованих формах. Пізнання дійсності у всіх її різноманітних проявах не могло, на їх думку, обмежуватися вже давно застарілими рамками. Така незалежність романтичного поета, або генія, як його часто були схильні називати польські романтики, "... засвідчує про його спонтанну і несвідому форму контакту з вічним світом і абсолютним порядком; сприяє проникненню у всі секрети природи і таємниці Провидіння" [Каменка-Страшакowa Я. Творческий гений как категория эстетики и этики в романтической культуре // О Просвещении и романтизме. Советские и польские исследования: [сб. статей / отв. ред. И.Свирида] /

Я.Каменка-Страшакова. – М.: АН СССР Институт славяноведения и балканистики, 1989. – С. 96]. Так, А.Мицкевич у статті "Про критиків і рецензентів варшавських" засуджував літераторів попереднього покоління, тобто класиків, в тому, що вони у своїй творчості користуються лише "зібраннями правил" і більше нічого не знають, окрім забобонів, в той час, коли "...все в літературі навколо них змінилося" [Мицкевич А. О критиках и рецензентах варшавских // Собрания сочинений : в 5 т. [ред. М.Рыльский и др.] / А.Мицкевич. – М.: ГИХЛ, 1954. – .– Т. 4. – 1954. – С. 65-81.], а отже, їх творчість не відповідає вимогам і потребам часу.

У польському романтизмі поету, що володіє силою уяви, часто надавали ознак творця і приписували надприродне чи ірраціональне походження. Тому пророча поезія "... не лише "походить від божества", але і володіє творчою силою, рівною божественній, може воскрешати і руйнувати світи. Поет не тільки пророкує, але силою слова і духа бере участь в акті творення, надає воскреслому чи знову створеному світу ранг вічності" [Каменка-Страшакова Я. Творческий гений как категория эстетики и этики в романтической культуре // О Просвещении и романтизме. Советские и польские исследования : [сб. статей / отв. ред. И.Свирида] / Я.Каменка-Страшакова. – М.: АН СССР Институт славяноведения и балканистики, 1989. – С. 93-107.Каменка, 101]. Саме тому, поету була властива можливість вибору, згідно з якою він або міг залишатися бездіяльним і тим самим деградувати як поет, або діяти, намагаючись підняти людство на вищу сходинку розвитку, шляхом створення образу морально досконалої людини.

Ставлення геніальної особистості до суспільства відзначалося внутрішньою антиномією: з одного боку, вона знаходилась у конфлікті з навколишнім світом, в ситуації бунту, а з іншого – була єдиним носієм гуманістичних цінностей, суспільних та етичних, що могли бути реалізовані тільки за її участі. Тому поряд з ідеями відчуження в романтичній філософській антропології паралельно виступають апостольські та месіанські ідеї.

Окрім того, проблема свободи розглядалася польськими романтиками в соціальному аспекті. Активність творчого вираження поета-пророка зумовлювалася глибоким розчаруванням і невдоволенням становищем у державі, церкві і у всьому світі. Митець, на думку романтиків, був покликаний протиставляти загальній деградації та поширенню насилля силу істини, закладену в його слові, яка могла запобігти розгортанню кризи і зупинити регрес.

У Польщі цей соціальний аспект проблеми свободи набув своєрідного, національного забарвлення, з огляду на її соціально-політичне становище того періоду.

Внутрішня свобода також була присутньою у тому іронізмі, що властивий польському романтизму. Сміх та іронія були своєрідним засобом розкріпачення свідомості, проявом свободи духу, що було метою романтизму. Засобом іронії та сміху польські романтики утверджували свій ідеал, яким була вільна особистість. Слід зауважити, що вільною особистістю у романтиків могла бути не лише людина, окрема особистість, а

й будь-яка індивідуальність, тобто народ, нація або все людство, як щось неповторне у світі. Проте ідея іронії у польському романізмі також набула своєрідних рис. Дослідники польської романтичної іронії називають її "трагічною іронією" [Janion M. *Romantyzm polski wśród romantyzmów europejskich* / M.Janion // *Prace wybrane* / w 5 t. [pod redakcją Małgorzaty Czermińskiej]. – Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych, 2000. – Т. 1. – 2001. – С. 33 – 88.], адже іронія польських романтиків розкривається у їх драматичних творах.

М. Ю. Шевченко, канд. филос. наук, ДВНЗ "ДДПУ, Словянск"
А. О. Тернова, студ., ДВНЗ "ДДПУ"
mary.lucky@mail.ru

СТАНОВЛЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ И КОНЦЕПЦИЯ СМЫСЛА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ М.ХАЙДЕГГЕРА И М.ФУКО

Рассмотрение проблемы формирования концепции субъекта в философии М. Фуко неизбежно приводит каждого исследователя к тому первоисточнику, французской философии, – к экзистенциальной теории М. Хайдеггера. Ближе к концу XX в. А. Бадью отмечал значение мысли М. Хайдеггера именно для разработки понятия субъекта. Среди новаций немецкого философа в этой области А. Бадью считает следующее положение: "Истинный смысл категории субъекта выдвигается в универсальном процессе объективации, процессе, подобающим именем которому служит господство техники. Становление человека субъектом – не более чем окончательное метафизическое переписывание установления этого господства: "Сам факт того, что человек становится субъектом, а мир – объектом, является не более чем следствием процесса обустройства сущности техники. Как раз потому, что она является результатом планетарного развертывания техники, категория субъекта и непригодна, чтобы повернуть мысль в направлении сущности этого развертывания" [Badiou A. *Manifeste pour la philosophie* / A.Badiou. – Paris, Éditions du Seuil, 1989. – 97 p.].

М. Фуко в значительной степени был сторонником подобных идей, которые отразились в его теории смерти человека как субъекта (носителя субъективности). Речь теперь шла лишь об определенной трансформации субъективности, о пересмотре новоевропейской концепции субъекта и превращению современного человека в свободного, этически ориентированного и ответственного индивида.

Русский исследователь творчества М. Фуко А. В. Дьяков в своей работе о французском мыслителе выстраивает линию преемственности, идущую от феноменологии Э. Гуссерля, через онтическое представление субъекта в Dasein-анализе М. Хайдеггера, к антропологизации Dasein-аналитики у Л. Бинсвангера, проявившихся, наконец, в теории "смерти субъекта" М. Фуко [Дьяков А.В. *Мишель Фуко и его время* / А.В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.].

Принципиальность и оправданность такой последовательности в целом не вызывает сомнений, за исключением разве исходной точки – феноменологии Э. Гуссерля, опиравшегося на вполне "классическую", т. е., собственно, картезианскую, парадигму. Сам Э. Гуссерль никогда не скрывал этого, вплоть до своих "Картезианских медитаций"; видимо, по этой же причине он не принял первого философского труда М. Хайдеггера, угадывая в аналитике Dasein совершенно иной тип обращения к понятию "субъект".

Рассмотрим более подробно аналитику М. Хайдеггера и ее соответствие с концептуальными положениями философии М. Фуко. Речь идет, прежде всего, о ключевой работе М. Хайдеггера "Бытие и время" [Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 2006. – 445 s.].

М. Хайдеггер вводит свое знаменитое Dasein как синоним Seienden – существующее, сущее, данность; Dasein дается в скобках после Seienden. Dasein, конечно, и присутствие тоже, но и данность, и существование, нечто бытийствующее. При этом, да – тут; там; здесь; вот. Да – наличие, наличность, непосредственность (у М. Хайдеггера). В итоге получается конструкция, действительно отсутствующая в русском языке. Слово "присутствие" где-то в глубине говорит о какой-то "сути", при которой кто-то (или что-то) имеется или отсылает к устаревшей форме глагола быть (третьего лица множественного числа настоящего времени). Тогда присутствие – это место, ситуация или время, где есть какие-то они ("они суть"). Dasein у М. Хайдеггера – это человеческое наличие, пребывание в мире, человеческое присутствие.

Итак, Dasein и наша субъективность связаны со временем. Собственно, в таком подходе нет ничего нового и загадочного в принципе или по сравнению с прежними (традиционными) представлениями о времени.

Это программа и общее понимание философии М. Хайдеггером в 1927 г.: "Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология. Онтология и феноменология не две разных дисциплины среди прочих принадлежащих к философии. Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая, исходя из герменевтики присутствия, как аналитика экзистенции закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно возникает и во что оно отдает" [Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 2006. – 445 s.].

Это ключевая тема аналитики присутствия в экзистенциальной философии М. Хайдеггера. Можно ли вообще не произвольно, а в некотором соответствии с реальностью или интуицией настолько точно разграничить и определить наше Dasein. Причем, не в психологическом смысле, а именно в философском. Видимо, ближе к смерти М. Хайдеггер и сам увидел, что вся эта игра в параграфы и подразделы, как бы немецкая душа того не хотела, не отражают подлинной истины о человеке. Его поздние работы слабо структурированы, суггестивны, даже поэтичны.

В этом вопросе позиция М. Фуко отличается от точки зрения М. Хайдеггера, так как французский мыслитель – принципиальный противник как априоризма, так и трансцендентализма. Собственно, на почве расхождения с немецким философом и представителями предшествующей антропологии М. Фуко и разрабатывает свою новую антропологию, которую в первом варианте в самом общем виде можно назвать структурализм.

Однако, несмотря на большое различие в стиле работы, процедурах, методологии и постановки самого философского дискурса, можно обнаружить совпадение некоторых базисных положений антропологий М. Хайдеггера и М. Фуко. Французский мыслитель, так же как и немецкий, указывает на сопоставимость вопроса о бытии и проблематики субъекта, с той лишь разницей, что субъект рассматривается М. Фуко в его конкретном историческом и социальном контексте, более того, как нечто производное от этого контекста, а М. Хайдеггер рассматривает субъекта как априорного гаранта нашего понимания сущего и вопрошания о бытии.

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, доц., НПУМД, Київ
shkill@bk.ru

ПАРАМЕТРИ ОСЯГНЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПОЛЯ РІКЕРА

Тема дослідження людини, її здібностей, унікальності, призначення, сенсу життя тощо не є новою. У філософії французького мислителя ХХ століття Поля Рікера, який більш відомий як дослідник філософської герменевтики, центральне місце відводиться дослідженню осягненню та розумінню людини. У своїх творчих доробках філософ висвітлює нові параметри осягнення особистості людини. Це і питання що стосуються процесу ідентифікації та самоідентифікації особистості, взаємовідносин людини та соціального буття, процесу визнання та самовизначення особистості тощо. Ці та інші антропологічні проблеми, які піднімав та досліджував Поль Рікер допоможуть окреслити нові вектори осягнення та розуміння особистості.

Людину П. Рікер визначає за допомогою нових концептуальних характеристик, таких, як наприклад, "людина здібна" та "людина здатна". Здатність людини визнавати і бути визнаною, на думку філософа є головною екзистенціальною характеристикою людини.

Природу людини П. Рікер визначає досить просто – "те, що я є – це те, що я роблю" [Ricoeur P. Freedom and nature: the Voluntary and The Involuntary. – New York: "Esprit", 1996 – p. 36]. Тобто мислитель самовизначення людини отожднює з її діяльністю. Але як же тоді бути з високоінтелектуальними людьми, які змушені, заробляти на проживання важкою фізичною працею, змушені лишати цікаву, улюблену роботу і йти працювати не за фахом, щоб заробляти гроші. Тому це досить суперечливе питання, щодо того що сутність людини ми визначаємо через її діяльність.

З чого ж тоді слід починати дослідження людини? "Ідентифікувати особистість як індивіда означає зробити перший, елементарний і самий абстрактний крок у філософському дискурсі про людину" [Рікєр. П. Человек как предмет философии / Вопросы философии. – 1989. – № 2., с. 43] – ось з чого потрібно починати філософську антропологію вважає Поль Рікєр. Тобто ми бачимо, що вслід за проблемами моралі, філософ окреслює іншу, не менш важливу проблему, яка є досить популярною в наш час – це проблема ідентифікації особистості. Також філософ вважав, що філософська антропологія дає можливість досягнути діалектику свідомого й несвідомого.

Найбільш комплексне дослідження людини Поль Рікєр здійснює в останній своїй праці – "Я – Сам як інший" (*Soi-même comme un autre*, 1990). В цій книзі він розвиває герменевтику людського Я, в якій картезіанському пошуку достовірності протиставляються практичні характеристики та етичні свідоцтва, а "інакшість" Я розкривається як "інакшість" тіла, іншого і совісті. Звідси випливає етика орієнтована на баланс справедливості, на противагу "етиці іншого" Е. Левінаса, що виходить із асиметрії Я й іншого.

Поль Рікєр критикує застосування структуралістського методу до дослідження проблем людини, вважаючи, що "прихильники структуралізму наполягали на доцільності вивчення структур: структури мови, структури дії, структури соціальних інститутів і т.д. – І на необхідності винесення суб'єкта за межі філософського розгляду. Проблема суб'єкта, особистості була просто забута. Надалі філософія знову стала звертатися до питання про суб'єкта. Я сам брав участь у цьому процесі, коли в епоху структуралізму протистояв виключенню діючого суб'єкта зі сфери дослідження. Я намагався встановити рівновагу між екзистенціалізмом, структуралізмом і філософією суб'єкта" [Рікєр П. Память, история, забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века) с.8]. Таким чином філософ намагається вивести цілісну систему та методологію дослідження людини. Загалом його дослідження формуються на перетині трьох філософських напрямків: рефлексивної філософії, феноменології та герменевтики.

Для дослідження людської суб'єктивності Поль Рікєр застосовує регресивно-прогресивний метод Він аналізує ідеї Е. Гусерля, що були сформульовані у праці "Криза європейських наук", особливу його увагу привернуло трактування філософом життєвого світу як досвіду, що ґрунтується на відносинах між суб'єктом і об'єктом. Також однією із важливих концепцій Поля Рікєра є поняття волі. Волю він ототожнює з людським досвідом, вважаючи її актом свідомості, людини в цілому. Воля суб'єкта є відправною точкою, від якої можна слідувати у двох напрямках: дослідження рухомої свідомості, яка собою відкриває трансцендентне, а також інший – звернення до археологічного суб'єкта, його небуття. Поняття волі (здатності до діяльності) – є одним з центральних у концепції П. Рікєра. Конституюча воля ототожнюється ним з поняттям власне людського досвіду; вона – первинний акт свідомості і людини взагалі. Прийнята в якості "граничної початковості" суб'єкта, воля слу-

жить у П. Рікера і точкою відліку, від якої можна йти в двох напрямках: одне з них – дослідження руху свідомості, що відкриває майбутнє (трансцендентне); інше – звернення до археології суб'єкта, до його початкових потягів, надалі не редукується і що виявляється тільки в зіставленні з небуттям.

Ще одна одне поняття, яке П. Рікер застосовує для визначення та характеристики людини це – "людина здатна". Швидше за все, на створення цього терміну, стосовно людини, філософа надихнула праця його вчителя Пауля Тілліха "Мужність бути". Характеризуючи людину П. Рікер визначає її як здатну та здібну до багатьох дій, це стосується і пам'яті – людина здатна і пам'ятати і забувати. Пам'ять несе в собі усе прожите та пережите людиною – життя та події. Пам'ять не завжди дає людині позитив.

Отже, основна мета філософії П. Рікера – це створення умов примирнення людини з собою, зі своїм тілом і світом. Важливе місце він надає проблемам культурно-історичного буття людини. Явища соціокультурного плану філософ намагається пояснити як конфлікт глибинного, антропологічного порядку, які вкорінені в почуття і пристрасті, котрі він трактує як "затемнені", "перевернуті почуття", що виникають у сфері відносин між людьми. Людину Рікер визначає за допомогою нових концептуальних характеристик, таких, як наприклад, "людина здібна" та "людина здатна". Здатність людини визнавати і бути визаною, на думку філософа є головною екзистенціальною характеристикою людини. Разом з тим досить суперечливим є визначення у П. Рікера людини через її діяльність.

***В. І. Ярошовець, проф., КНУТШ, Київ
nakliya@ukr.net***

СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Сучасні філософські течії, такі як структуралізм, постструктуралізм, постмодернізм та інші взяли на себе завдання вироблення нових підходів до аналізу видів суб'єктивної реальності, що з'явилися останнім часом. Ж.Дельоз, наприклад, висунув нову функціональну систему відліку об'єктивної та когнітивної реальності. Річ у тім, що, виконуючи будь-який вид діяльності, ми маємо справу з реальностями. Дельоз уводить в "обіг" поняття **суміші** (тут розуміється суміш і смисл пізнання тощо). Піднімаються із глибин стародавності поняття логіки та смислу, їм надається нове значення, висувається декілька нових категорій, наприклад: "подія", "одногосся" та "мова". Їм надається виключна роль в аналізі сучасної суб'єктивності. Разом з іншими традиційними категоріями вони формують нову теорію пізнання.

Немає неперехідної межі між різними або навіть протилежними на перший погляд філософськими течіями та напрямками сьогодення. Візьмемо, наприклад, один із моментів філософського вчення Ж.Дерріда – його категорію "смерті" та "смерті смерті". Хоча сам він відмежовується від

інших філософських напрямів, наприклад від екзистенціалізму та традиційної діалектики, проте можна помітити багато спільного поміж ними в осмисленні багатьох понять. Наприклад, у трактуванні категорії "смерті" можна побачити наповняння на нерозривній єдності об'єктивного та суб'єктивного, аналіз смерті як переживання та тенденції від буття до небуття, характерний для екзистенціалізму, а також дію традиційних законів діалектики, таких як заперечення заперечення та закон переходу кількісних змін у якісні й навпаки. Сам Дерріда, правда, категорично відмежовується від "традиційної" діалектики і вимагає її "переконструювати". Але очевидно, що всю діалектику переконструювати та "реконструювати" зовсім не має сенсу – це і самому Дерріда не вдалося.

Найхарактернішим для вироблення цієї нової парадигми є акцентування на проблемах світосприйняття та пізнання, вироблення нового підходу до того що є пізнаним і може чи не може бути пізнаним. Попри надзвичайно химерну форму викладу, яка вимагає окремих затрат ментальної енергії, Ж.Дельоз, наприклад, збудував досить струнку систему, яка в корені переглядала усталені принципи пізнання. По суті, ми маємо справу з новою теорією пізнання, яка висловлюючись традиційними марксистськими категоріями, є ідеалістичною, оскільки тут логічна схема задає закони об'єктивному буттю. Сутність виявляється через смисл, а функціонує через логіку. Логіка виступає в серії множинностей, багатьох іпостасей. Необхідно зазначити, що ззовні метафоричний характер висловлювань Дельоза маскує досить функціональну систему відліку об'єктивної та когнітивної реальності. Так, наприклад, він оперує визначенням сумішей (під якими мисляться суміші смислу, пізнання), сформульованими ще у старовину Хрисиппом. Через поняття суміші подається новий вигляд як самої реальності, так і сприйняття останньої. Нові форми реальностей відповідають сучасним процесам синтезу знання у глобальному, загальнопланетарному масштабі. Процеси "реконструювання" знання як такого, взаємопроникнення та взаємопереходів одна в одну різних видів ментальності – процес необхідний та закономірний, а "схема", яка "накладається" на сучасні стереотипи мислення та світорозуміння, – це спроба формалізації духовного життя сучасної людини. Повсюдно "само відтворюючись", логічна схема починає жити немовби своїм самостійним життям.

Аналізуючи стан сучасної філософії, слід сказати, що вона, як ніколи раніше, є полісемантичною, так би мовити "багатоголосою". Цей термін вельми часто вживають сучасні структуралісти та постструктуралісти. Не далеке поняття багатоголосся й екзистенціалістам. Предметом загального розгляду є реальність.

Загалом треба відзначити, що певні паралелі та аналогії в сучасній філософській проблематиці носять умовний характер. Сучасна філософія в особі її численних представників більш різноманітна та оригінальна, ніж: так звана традиційна філософія. Головне, проте, на чому концентрують свою увагу сучасні корифеї від філософії (і Фуко, і Дельоз, і Дерріда та ін..) це зростання гуманітарного та гуманістичного факторів, загальна антропологічна спрямованість філософії.

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

АЛЬ-ГАЗАЛІ ЯК АПОЛОГЕТ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Теологічна інтерпретація універсуму аль-Газалі має неоднозначне рішення стосовно статусу раціональної аргументації. Негативне відношення аль-Газалі до раціональних філософів виражається в запереченні здатності розуму виносити остаточні абсолютні судження. Виходячи з цього, він пропонував розглядати догматичні встановлення як другого представника розуму, його доповнення. Жодна людина, наприклад, не може раціонально судити про проблеми загробного світу. Стосовно речей, які не можна пояснити та довести раціональним шляхом, то перед розумом стоїть лише задача вірити в те, що він обґрунтовує.

Однак мислитель вважається і апологетом знання та розвитку науки. Це пояснює багато що, зокрема, чому на перше місце, а точніше – на початок "Іхйа", він поставив "Кітаб аль-їльм" ("Книгу знання"). Прагнення до знання є обов'язком кожного мусульманина – *طلب العلم فريضة على كل مسلم* [Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. "Іхйа' 'улум ад-дин" ("Возрождение религиозных наук") в десяти томах. – 1-й том, 2-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – с. 34]. На думку, мислителя, істинне знання, що є явним обов'язком, це знання про "належну дію". Аль-Газалі зазначає про важливість вміти усвідомлювати причини будь-якої дії, вміти аргументувати наявні факти та передбачувати можливі наслідки, адже той, хто не пізнав зла, потрапляє в нього. І хоч мислитель не однократно підкреслює, що даний метод, який він застосовує при аналізі, може бути використаний і в інших сферах, головне, що привертає його увагу – це релігійні науки (*'улум ад-дін*), тобто наука *му'амала*. Абу Хамід в багатьох своїх працях детально пояснював сутність розуму і межі пізнання. В "Іхйа" він присвятив цілу главу (сьома глава "Книги знання") опису того, що він називає достоїнством, сутністю та частинами розуму. У всіх сорока книгах "Іхйа" можна зустріти "доведення розуму", тобто те, що може бути названим раціональними підтвердженнями висловлювань. Однак, його раціоналізм не позбавлений ірраціоналістичних "домішок", що було обумовлено самою епохою.

Можна прослідкувати думку аль-Газалі стосовно значимої ролі вченого в суспільстві. *العالم أمين الله سبحانه في الأرض*, що означає, що вчений – довірений Аллага на землі [Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. "Іхйа' 'улум ад-дин" ("Возрождение религиозных наук") в десяти томах. – 1-й том, 2-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – с.46]. Однак, яка б важлива місія не стояла перед вченим, він не має права спекулювати своїм знанням та перетворювати його в незмінну автономну

одиницю. Науковець, вчений постає обличчям своєї общини. صِبْغَانٌ مِنْ أُمَّتِي, тобто, зазначає Абу Хамід, що "є два роди людей в моїй общині, і якщо вони праведні, то праведні і люди общини, а якщо вони псуються, то псуються всі люди общини, – це правителі і релігійні вчені". Мислитель пише в "Іхйа", що أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً, тобто в Судний день більше за всіх піддається покаранню вчений, знання якого Аллаг зробив для нього даремним [Абу Хамід Мухаммад аль-Газали ат-Туси. "Іхйа' 'улум ад-дин" ("Возродження релігійозних наук") в десяти томах. – 2-й том, 1-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011, с. 33].

Абу Хамід підреслював, що душу неможливо осягнути за допомогою почуттів; вона пізнається лише розумом. Відношення розуму до здатностей душі подібно до відношення господаря і слуги. Характерна риса людини – сила розуму. Розум розпоряджається мотивами вчинків. Пристрасть рухає чернь, обмежений розум – султанами і знаттю, досконалий розум – святыми, мудрецами і розуміючими дослідниками. Підносячи знання в ранг вищих добродетельностей, аль-Газалі завжди підкреслює, що немає знання без розуму. В "Мірилі діяння" аль-Газалі доводить, що достоїнство пізнання проявляється встановленням віри і почуттів. В "Іх'я" він пише, що розум – це джерело знання, його основа і початок. Розум – це засіб набуття радості на цьому та на тому світі. Розум – це ніби рука Аллага. ثُمَّ قَالَ لَهُ أَتُبِّرُ فَأَذْبِرُ ثُمَّ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَقَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَتُبِّرُ فَأَذْبِرُ ثُمَّ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْكَ، بَكَ أَخَذُ وَبَكَ أُعْطِيَ وَبَكَ أَعْقِبُ؛ дану тезу можна перекласти як: "Перше, що створив Бог, – це розум. Всевишній сказав йому: "Підійди! – і він приблизився. Потім Аллаг сказав йому: "Відступи назад" – і він відступив. Потім Аллаг сказав: "Клянись Своєю могутністю і величчю, Я не створив більш дорогоцінного для Мене створіння, ніж ти. За допомогою тебе Я караю і за допомогою тебе Я дарую; за допомогою тебе Я винагороджую і за допомогою тебе Я караю" [الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، المدينة المنورة، ١٤٢٣]. Філософ не пов'язував щастя (яке для нього є мета розуму і дії) з потойбічним світом, називаючи його абсолютним світом. Щастя – це життя без гнелі, насолода без мук, радість без суму, багатство без бідності, досконалість без ущербності, достоїнство без приниження. Тобто щастя – це "все, что требуется требующему и желается желающему, и так всегда и повсюду до скончания века" [Аль-Джанаби Майсем Мухаммед. Теология и философия ал-Газали = Al-Ghazali's Theology and Philosophy: [труды] / М.М. Аль-Джанаби. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – с. 155]. В розділі про достоїнство набуття знань Абу Хамід Мухаммед аль-Газалі зазначає, що життя може бути раєм на землі, якщо людина постійно прагне до знань. مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ. тобто того, хто вступив на шлях пошуку знань, Аллаг наставляє на шлях, що веде до Раю.

Таким чином, аль-Газалі, демонструючи можливість змін та перетворення канонів відповідно до устрою та епохи, зазначає про вічні незмінні основоположення не лише релігійних норм, а головне – етичних, моральнісних. Тому і раціоналізм Абу Хаміда особливо помітний у

його відношенні до щастя та істинної досконалості як етичних категорій. Щастя всього сущого полягає в досягненні досконалості. Людське щастя знаходить вираження досконалості в осягненні сутності всього, що осягається розумом. В щасті немає іншого сенсу, крім як досягнення душею своєї максимальної досконалості, хоч градації досконалості нескінченні. Виражена думка аль-Газалі про нескінченність градацій досконалості свідчить не лише про раціоналізм мислителя (оскільки пов'язана з ідеєю нескінченності самого пізнання), але і про раціоналістичне сприйняття нескінченних форм цієї досконалості. Основна задача, яку намічає аль-Газалі, говорячи про пізнання Бога як про головний елемент досягнення щастя, полягає в перетворенні пізнання в зміст суспільної і психологічної практики у всіх її проявах. Кінцева задача і гранична мета пізнання Бога – це просвітлення серця, тобто усунення всього дурного.

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

ПРИНЦИП "ЧЖЕН МІН" В РАНЬОМУ КОНФУЦІАНСТВІ

Принцип "Чжен мін" (正名 (zhèngmíng)) в історії китайської філософії – одна з тих тем, що привертають увагу дослідників в процесі визначення витоків і специфіки елементів логіко-семантичної проблематики в східноазійському контексті. Традиційно вважають, що конфуціанський принцип "Чжен мін" став відгуком створений в школі Мін цзя проблематиці. 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.

Без зазіхань на вичерпне розв'язання проблеми ствердження чи заперечення існування самобутньої китайської логіки, ми можемо розкрити зміст принципу "Чжен мін" з позицій інструментарію логіки. В XIII главі в третьому параграфі "Лунь Юй" читаємо: "故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣" ("То-му цзюнь цзи (君子 (jūnzǐ)), надаючи імена, має вимовляти їх вірно, а те, що вимовляє, вірно здійснювати. В словах цзюнь цзи не має бути нічого неправильного"). Подане в цьому уривку розрізнення позначаючого і позначуваного, звісно, ще не є свідченням актуалізації в ранньому конфуціанстві проблеми універсальї (як пошуку відповіді на питання про денотат загального поняття, що висловлене безвідносно до котрогось з конкретних підметів зі свого обсягу) 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 хибним. Однак, загальна специфіка конфуціанської традиції не дозволяє нам припустити, що ім'я витлумачували довільним і умовним, а критерієм оцінки правильності його застосування є відповідність позначуваному відповідно до кореспондентської теорії істини.

Людина в ранньому конфуціанстві визнається такою, що не створює імена, а лише відповідальна за правильність їх висловлювань. В "Гуань-цзи" в 49 главі, яка, згідно думки дослідників найвірогідніше була створена даоськими мислителями Сун Цзянем та Інь Венем, знаходимо постулат, що змістовно нагадує конфуціанський принцип. В російському перекладі він звучить так: "...мысль предшествует слову, за звуком следует явление, за явлением – имя, а за именем возникают дела, а дела управляются. Когда дела не управляются, тогда наступает хаос, а хаос ведет к гибели." [Гуань-Цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. – М., 1973. – Т.2. – С.54.] Правильність розпізнання явища – правильне його найменування, а правильність, в даному контексті, це вірність впорядкованих дій, що призводять до конструктивного результату. Попри формальну наявність в міркуваннях давньокитайських мислителів імплікації, ми не можемо стверджувати сформованість теорії силогізму в давньокитайській філософії. Принцип "Чжен мін" – прийнятний не лише для раннього конфуціанства. Він втілює вагомі особливості філософської культури стародавнього Китаю.

Правильне найменування – це умова успішної дії, а не умовиводу. 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, для конфуціанців – це відповідність лі (禮 (lǐ)). Причому ця відповідність, мала для них передовсім контекстуальну значимість. Тобто була тим, що вказує на інтегрованість позначуваного до системи стосунків, що значно перевершували вузьке коло безпосередніх контактів цього суб'єкта. Загальний характер конфуціанської філософської культури дозволяє нам стверджувати, що кожне позначуване виступало для них саме суб'єктом дії, як глобальної взаємодії кожного елементу Піднебесся. В цілому лі – основа впорядкування, оформлення, удосконалення та гармонізації Всесвіту. Виконання лі, на думку Конфуція – не лише засіб конструктивної участі у всіх взаємопов'язаних подіях Піднебесся та їхнього впорядкування, але й процес поступового якісного покращення рівня моральності індивіда. Для того, позначуване було самим собою, воно має бути правильно розпізнаним позначенням. Варіативність дійсності, що залежить від способу її найменування, дозволяє нам припускати відсутність в даному контексті, розуміння істини, як самодостатньої, безвідносної і беззаперечної.

Правильне ім'я для конфуціанців, це не лише бути тим, ким ти маєш бути, але й бути тим ким ти насправді є. Помилкова дія, викликана невірним найменуванням, подібна до брехні й самообману. Причини самої можливості такої помилки, стали темою тривалої полеміки китайських мислителів, що справила потужний вплив на подальшу історію філософії в Китаї.

ШАБДА ЯК ФОРМА АВТОРИТЕТНОГО ЗНАННЯ В ІНДУЇЗМІ

В індійській релігійно-філософській думці Шабда традиційно відноситься до прамани. Праманою називають авторитетні джерела знання. До основних праман відносять: пратьякшу – тобто чуттєве сприйняття, ануману – логічний умовивід та шабду – як словесне авторитетне підтвердження, що виражене у священних текстах – Ведах. Шабда вважається найвищою формою знання, бо воно не допускає логічної помилки або хиби органів чуття. Веди являються богооткровенними текстами, що за переказом були сповіщені самим богом. Також це одкровення, що були відкриті різними славетними йогінами з часом. Згодом вони сформували собою шруті – священний переказ, найавторитетніші тексти, які відкривалися богом та смпріті – священні писання, які по суті є доповненням шруті [Robinson, Catherine A. (2006), *Interpretations of the Bhagavad-Gītā and Images of the Hindu Tradition: The Song of the Lord*, Routledge, ISBN 0415346711]. В обох випадках ми маємо факт одкровення, так як будь яке вище, істинне знання в індуїзмі може бути відкрито тільки у близькому контакті з божеством, тобто у містичному досвіді. Тому Шабду можна назвати таким містичним досвідом.

Проаналізувавши саме значення слова Шабда, ми дійшли до цікавих висновків. Шабда перекладається як звук або як слово. Через це часто говориться, що слова гуру або аватар є шабдою. Ш. є матеріальним проявом Брахмана, його творчою енергією. Власне з Ш. і почалося творення. Ш. підтримує світобудову, є проявом Брахмана, який пронизує весь всесвіт. Отже, Ш. є ключовим терміном у ведичній теології та космології. Окрім того, знання приходить до нас через слова, а містичних станів людина досягає також через повторення певних слів, тобто мантр.

Макс Мюллер взагалі зводить Веди до Шабди і демонструє важливість "слова" (у всіх розуміння) для пізнання. Парибок Андрій Всеволодович, російський східознавець, зазначає, що у загальнокультурному плані дискусії про Шабду подібні суперечкам про Платонові іді в європейській філософії. Рене Генон стверджує, що Шабда є першою якістю всесвіту.

У ведичній традиції, поняття Шабда широко використовується як у філософії, так і в містицизмі. До прикладу: в кінці Веданта-сутри (4:22) стверджується, що звільнення приходить через Шабду. Тому, фактично, у всіх містичних школах Індії обов'язковим є мантра-медитації. А дж'яні-філософи стверджують, що Шабда – це не лише містичний прояв Брахмана, а ще й знання дане ним, тобто Веди, що так само передаються усно, тобто звуком.

СПЕЦИФІКА РОЗУМІННЯ ШЛЯХУ В ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ БУДДИЗМУ

Буддизм за правом вважається єдиною недогматичною релігією із трьох світових релігій (крім нього, це також християнство та іслам). Його недогматичність проявляється, передусім, у тому, що в цій релігії немає настанов та правил, які є обов'язковими для представників усіх її течій. Крім того, характерною рисою буддизму є також те, що його філософське обґрунтування з'являється одночасно із становленням самої традиції, а не століттями пізніше, як це відбувається з християнством, і є повноцінною частиною самої традиції, на відміну від ісламу, в якому арабомусульманська філософія часто зазнає нищівної критики від його богословської частини. Філософія та філософський дискурс в буддистській традиції є складовою стандартної загальноновизнаної практики.

Для з'ясування специфіки розуміння шляху людини в буддистській традиції варто звернутися до відповідей базових буддистських течій на декілька важливих питань. По-перше: як, загалом, бачить специфіку людського життя та його мету певна течія; по друге: які основні методологічні настанови пропонує ця течія як базу для практики. На ці запитання відповідає саме філософський дискурс, який пропонують усі основні течії буддизму. Навіть чань-буддизм (і в своїй базовій, китайській, і в японській формі дзен-буддизму), що критикує раціональне пізнання, випрацьовує послідовне філософське та методологічне обґрунтування своїх практик.

Самою ранньою й класичною традицією буддизму є тхеравада, яка базується на земному вченні Будди Гаутами. Її філософський дискурс, абхїдхарма, зазначає, що головною специфікою людського, та й не лише людського, життя є те, що воно є стражданням. Причому в буддизмі вважається, що це страждання є характеристикою самого буття. При цьому можливе досягнення стану, в якому припиняється страждання і який називається нірваною. Саме звільнення від сансари (коло перевтілень, що характеризується стражданням) й досягнення нірвани й об'являється в цій традиції метою життя людини. Для її досягнення треба пройти так званий Благородний Восьмиричний Шлях, який складається із правильних намірів, правильної поведінки, правильного мовлення, правильного зосередження тощо. Проходячи цей шлях людина повинна відмовитися від пристрастей, які, з цієї точки зору, й призводять до страждань. Абхїдхарма тхеравади послідовно наполягає, що шлях цей людина проходить сама і ніхто, крім неї самої, не несе за неї відповідальності. Головною методологічною настановою цієї традиції є "серединність", тобто специфічне й нетипове для людей ставлення, яке "нейтралізує" звичайну дуальність світу й дозволяє побачити світ без "розірваності" на протилежності. Категорія серединності згодом стає однією з

базових категорій буддистської філософії [Пятигорский А. М. Введение в изучение буддийской философии / Александр Пятигорский. – М., 2007. – С. 19–20].

Якщо тхеравада закликає йти своїм шляхом, не шкодячи іншим, але й не переносити свої кармічні завдання на інших, то найбільша традиція буддизму – махаяна – закликає діяти на благо всіх живих істот. Філософія махаяни наполягає на тому, що сансара і нірвана є лише різними станами нашої свідомості. Сансара – стан свідомості, "забрудненої" потягами та пристрастями, які породжуються ілюзією роз'єднаності світу на суб'єкт та об'єкт, а нірвана – стан істинної, "чистої" свідомості, в якому світ постає цілісним і зникає потреба чогось прагнути або уникати. Тут метою життя постає вже не звільнення від сансари, а просвітлення власної свідомості. Махаяна закликає не обмежуватись власним просвітленням, але й допомагати на іншим живим істотам у просвітленні (тобто стати бодгисаттвою). Для цього філософія махаяни пропонує свій головний методологічний принцип – бодгичітту. Бодгисаттва, що йде шляхом махаяни й практикує бодгичітту поєднує дві якості – мудрість та співчуття [Торчинов Е.А. Введение в буддологию [Курс лекций] / Евгений Торчинов. – СПб.: Петербургское философское общество, 2000. – С. 53–54]. Співчуття породжує щире прагнення вести всі живі істоти до нірвани, а мудрість дозволяє побачити ілюзорність усього (включаючи й існування цих живих істот й нашої власної самості). Найбільш впливовий напрям у буддистській філософії свідомості, йогочара, уточнює, що буддизм не вважає, що реальності не існує, буддизм наполягає, що наш погляд на реальність є частиною ілюзії. Саме розуміння цього й дозволяє бодгисаттві підібрати найкращий варіант допомоги будь-якій живій істоті.

Філософія махаяни обґрунтовує два шляхи реалізації бодгичітти: параміта-ная, метод, що спрямовує до спасіння через моральне вдосконалення та філософське пізнання, та мантра-ная, метод, який реалізує ті самі цілі за допомогою містичних формул. Саме другий шлях поступово оформлюється в течію тантричного буддизму, ваджраяну. Головною метою шляху людини ваджраяна, подібно до махаяни, вважає найкращу допомогу всім живим істотам на їх шляху. Але, на відміну від інших течій, філософія ваджраяни обґрунтовує тезу про суцільну єдність всесвіту, в якому все неземне проявляється в земному, а різні будди знаходять свій прояв у світових стихіях, природних явищах, органах тіла, кольорах і навіть наших пристрастях. Саме тому ваджраяна надає всім проявам універсуму однаковий онтологічний статус і закликає людину на її шляху не відмовлятися від пристрастей та того, що вважається негативним, а просвітлювати, трансформувати всю енергію всесвіту на благо всіх живих істот [Глазенапп Х. фон Буддийские таинства (тайные учения и ритуалы "алмазной колесницы") / Х. фон Глазенапп. // Вопросы философии. – 1994. – №7–8. – С. 216–218].

Таким чином, звертаючись до буддистської філософії, можна побачити, що принципова недогматичність буддизму своїм результатом має надзви-

чайну плюралістичність практик та їх обґрунтувань. І те, що повністю визнається філософією однієї школи, може послідовно заперечуватися іншою.

О. О. Гордієнко, студ., КНУТШ, Київ
Aleks_sandrochka@mail.ru

СПЕЦИФІКА МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ ДЖОЗЕФА НІДЕМА В ДОСЛІДЖЕННІ ФІЛОСОФІЇ КИТАЮ

На сьогоднішній день наріжним каменем, який закидають у бік філософії Китаю та філософії Сходу, в цілому, постають питання: "Чи маємо ми, як дослідники, розцінювати феномен східної філософської думки, як приклад філософії Сходу, в цілому?" та "Яке місце філософії у традиційно-епохальному розрізі Сходу?". На жаль, суперечки точаться вже не один рік, не одне десятиліття. Ми постійно спостерігаємо як докази, так і спростування та, у більшості випадків, неоднозначне ставлення до вирішення цих питань.

Вже давно прийнято проводити чітку демаркаційну лінію між Заходом та Сходом. Тим самим, більш привілейованого значення варто надавати Заходо, як "ідеалу", "взірцю" розвитку культури, науки, техніки. При цьому зовсім ізолюючи його від зовнішніх впливів, які розширюють та розвивають межі даної сфери. Повертаючись до китайської культури, можна навести той факт, що на відміну від ісламської культури, яка запозичила термін "філософія" разом із засвоєнням античної спадщини, її, на жаль, такий вплив оминув і тут вже склалася власна система понять, поділ знання і всієї культури на окремі галузі [Місце філософії в інтелектуальних традиціях Сходу – Ю. Ю. Завгородній, С. В. Капранов, К. В. Малахова, А. Ю. Стрелкова, О. А. Ярош // Наукова думка, 2013].

У цьому контексті слід згадати видатного британського вченого Джозефа Нідема, знаного спеціаліста та дослідника, що займався дослідженнями традиційної китайської цивілізації та її науки. Це представник та розробник методології організмичної філософії. У процесі розгляду та ознайомлення із його філософською думкою, ми неухильно відчуємо подих марксистської філософії і це не повинно нас дивувати. Адже, марксистська філософія, у свою чергу, збігається із деякими положеннями організмичної філософії. Це й пояснює звернення вченого до цього напрямку. Організмичність марксизму проявляється у тому, що тут "суспільство розглядається як організм, у структурі якого продуктивні сили визначають виробничі відносини, форми власності, які у свою чергу зумовлюють класову структуру суспільства, політику, державу, право, мораль, філософію, релігію, мистецтво" [В.О.Кіктенко Соціологічний аспект в організмичній філософії джозефа нідема // http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_68/Kiktenko.pdf]. У цьому контексті, Джозеф Нідем – своєрідний марксист. Саме формування методологічних підходів вченого до вивчення історії китайської традиційної науки зазнало своєрідного впливу основних ідей та концептів історичного

матеріалізму. Але, не слід робити радикальних припущень про те, що, нібито, Нідем сприймав конкретні приклади специфічного застосування марксистської політики. Він використовував основні положення марксистського аналізу політики й історії в поняттях класів і класової боротьби. Як зауважує, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А.Кримського НАН України В.О. Кіктенко, марксизм Нідем розуміє інноваційно. Так, і в представників зарубіжної філософської думки, наприклад, у Накаями, можемо віднайти вказівку на те, що Дж. Нідем зробив значний внесок у пошуки неортодоксальних джерел і застосування марксистської методології в дослідженнях історії науки [Nakayama S. Joseph Needham, Organic Philosopher // Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. – Cambridge, 1973. 32].

Для Нідема дуже важливим у марксизмі є гуманістичний аспект вчення – співчуття й любов до людства без расових і генетичних відмінностей, а не філософія діалектичного матеріалізму й економічна теорія К.Маркса. Виходячи із цього, ми ще раз переконуємося у тому, що цей вчений причетний до культури китайського розширення світосприйняття. Адже саме тут ми зустрічаємо цей важливий етико-моральний концепт "仁" (жень – людинолюбство, гуманність), яким просякнуте усе вчення Конфуція. Слід зауважити, що дослідження китайської цивілізації не впливали на марксистські погляди Нідема, а, навпаки, надавали більш переконливого характеру його думкам, що до правильності даних методологічних підходів: марксистські підходи до історії науки й цивілізацій. Це багато в чому пояснює прагнення Нідема до встановлення зв'язків між такими протилежними явищами суспільної свідомості, як наука й релігія, біохімія й морфологія, релігія й соціалізм, та між такими різними цивілізаційними утвореннями, як Схід і Захід [В.О.Кіктенко Соціологічний аспект в організмичній філософії джозефа нідема // http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_68/Kiktenko.pdf].

Головне наукове дослідження вченого "Наука та цивілізація в Китаї" – проект, який був покликаний сприяти синтезу східної й західної культур, здійсненню політичних реформ і соціальної еволюції, що стало б черговим етапом на шляху до встановлення царства божого на землі [Needham J. The Grand Titration: Science and Society in East and West. – London, 1969], а не просто дослідженням наукової думки традиційного Китаю. Тож зауважемо, яку позицію займає китайська культура, на противагу Заходу. Взагалі, у розвитку традиційної китайської науки Нідем встановлює її пріоритети стосовно досягнень інших культур і цивілізацій. Насамперед, це досягнення у таких галузях, як: математика, астрономія й технології. Але, на жаль, таке визнання продовжувалося лише до XVII століття. Це, так би мовити, критична точка, коли в Європі починається наукова революція. На думку Нідема, "китайська наука перебувала на етапі протонауки аж до 1974 року, оскільки її понятійний і концептуальний апарат залишався на середньовічному рівні та був обмежений такими класичними концептами, як інь – ян (陰陽, дві світові си-

ли), у сін (五行, п'ять елементів)..." [В.О. Кіктенко Теоретичні висновки й підсумки проекту "Наука й цивілізація в Китаї" // Східний світ №3 2008 // http://www.history.org.ua/JournALL/orientworld/orientworld_2008_3/14.pdf].

Ніде́м визна́чає такі елементи структури китайської науки, ґрунтуючись на соціальній структурі китайського суспільства: ортодоксальні науки (астрономія, математика, фізика, гідроінженерія), напівортодоксальні науки (медицина), неортодоксальні науки (алхімія). Основним ґносеологічним принципом китайської науки постає організмичний матеріалізм, або нату́ралізм, який мав сприятливий характер до розвитку китайської науки.

Ми можемо спостерігати протиставлення античної циклічної концепції часу й християнської лінійної концепції, у традиційному розгляді історії науки й філософії. Саме християнська лінійна концепція пов'язана з поняттям прогресу й постала як один із факторів, що сприяв виникненню сучасної науки. Зустрічається заперечне ставлення філософів, істориків науки й синологів до існування лінійного уявлення про час у китайській культурі. Вони визнали відсутність найважливішого концепту для розвитку науки в Китаї. Та Ніде́м, спираючись на оригінальний пласт китайських джерел, спростував таку думку й довів зворотне. На підставі такого роду аналізу науки й цивілізації в Китаї виокремлюють п'ять модальних особливостей наукової думки: інтелектуальна традиція пізнавального формалізму, методологічна традиція вузького емпіризму, догматична наукоподібність в ідеології й епістемології, феодальний бюрократизм у політичній культурі, нав'язливий ритуалізм як домінуючий поведінковий стиль [В.О. Кіктенко Теоретичні висновки й підсумки проекту "Наука й цивілізація в Китаї" // Східний світ №3 2008 // http://www.history.org.ua/JournALL/orientworld/orientworld_2008_3/14.pdf].

Отже, "філософія" Ніде́ма, натхненна марксизмом – це організмична взаємодія філософського, політичного й історичного рівня в інтерпретації традиційної китайської наукової думки, що є боротьбою проти інтерналістської й шпенглеріанської інтерпретації історії науки. "Я дійсно вважаю, відповідно до "історичного матеріалізму", що фундаментальні фактори, які запобігли розвитку сучасної науки в Китаї (і Індії), були соціологічними й економічними, і ці ж фактори протягом попередніх чотирнадцяти сторіч визначили той момент, що китайська наука була застосована для людського добробуту набагато ефективніше, ніж у Європі. З іншого боку, існують різні теорії марксизму, що я не сприймаю, наприклад, концепцію чіткої універсальної послідовності соціальних структур, і погляди на природу й роль релігії" [Blue G. Joseph Needham, *Heterodox Marxism, and the Social Background of Chinese Science // Science & Society*. – 1998. – Vol. 62. – № 2., 198]. Він довів, що наука є універсальним феноменом, зокрема, в Китаї. Її не можна недооцінювати і відводити їй другорядне місце, віддаючи привілеї Заходу. Та головне, він вважав, що традиційний Китай – це приклад соціального гомеостазису, що явно суперечить інтерпретації історії класової боротьби, яку ми спостерігаємо у часи майже кожної епохи у процесі розвитку цивілізації.

"ОСЕВОЕ ВРЕМЯ" ТЕЛЕСНОСТИ КАК СПОСОБА ДОСТИЖЕНИЯ МИСТИЧЕСКИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ В ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ В 12 – 14 ВЕКАХ Н.Э.

В период с 12 по 14 века эзотерические системы в разных регионах Европы и Азии обогатили свои мистические практики набором телесно-ориентированных техник. Необходимо сказать, что "ищущие" люди постоянно экспериментировали с телом и до этого времени, но именно в этот период появляются личности, которые канонизируют и систематизируют накопленные телесно-ориентированные знания. Психосоматизация духовных практик становится "ноу-хау" этого времени. С данного периода углубленная работа с телом становится визитной карточкой эзотерики. Мы уже не можем представить себе йогу без асан, пранаям и бандх. Суфизм мы не можем себе представить без вращений и зикров, а исихазм – без психосоматической "умной молитвы". Интересно то, что этот переход произошел практически одновременно в разных традициях. Так, в йоге в период с 13го по 14й век появляются два текста – Даттатреяйогашастра и Горакшасатака. В них представлены асаны (положения тела) и различные "замки тела" (бандхи) и техники управления дыханием (пранаямы и кумбхаки). Примерно в то же время на территории современной Турции, в г. Конья, Руми создает орден Мевлеви, который привносит свое "ноу-хау" в Суфизм – кружения и ритмичное дыхание, с помощью которого дервиш выходит из тела для соединения с богом. Греки в лице Никифора Исихаста (Италия), Григория Паламы и Григория Синаита (Греция, "святая гора Афон") описывают целый перечень психосоматических техник, систематизируют практики исихастов и популяризируют их как метод "отрезвления души". В это время (вторая половина 13го века, Испания) каббалист Авраам Абулафия разрабатывает сложную систему практик, в которой значимую роль играет мистическая физиология – движения тела и контроль дыхания.

До этого периода эзотерические учения не использовали практики, связанные с телом, с такой точностью. Как правило, вектор внимания практикующих был направлен вовне, к Богу. Тело человека играло незначительную роль в духовных поисках. Более того, если физиология и затрагивалась, то больше как некоторая преграда на пути к Богу. В течение долгого времени – за некоторыми исключениями – тело всячески порабощалось, предавалось в жертву аскезе. Но именно в указанный период появляется идея о вовлечении тела в процесс "обожения". От Индии и до Испании, практически одновременно эзотерики начинают задействовать дыхательные и телесные упражнения для получения мистических прозрений. В этот период в мистической физиологии выделяются три составляющие:

1) **рекомендованные положения тела.** В исихазме это были "позы для молитвы". Интересно, что до 13го века считалось, что молитва должна осуществляться стоя, поэтому вводимые Никифором, Григорием Синаитом новшества – молитвенная поза сидя – были весьма радикальны. В йоге Горакшасатака (самый ранний текст, приписываемый линии Горакшанатха – 13-14 век) представляет две канонические асаны и три бандхи. Абулафия вводит три движения "Шин". Руми представляет "сева" – динамическое упражнение, выполняемое стоя на левой ноге, при котором дервиш вращается вокруг своей оси.

2) **управление дыханием.** "Горакшасатака" знакомит нас с четырьмя видами контроля дыхания: Сурья, Уджайи, Ситали и Бхастри Кумбхаками. Исихасты дают менее подробные объяснения; тем не менее, они сходятся на том, что дыхание должно замедляться, и дают указания о том, какую часть Иисусовой молитвы необходимо произносить на вдохе, а какую – на выдохе. Этот прием используют и "вращающиеся дервиши". Абрахам Абулафия вводит методику "Полного дыхания" с задействованием живота, диафрагмы и ключиц с четким ритмом – 18ть подходов в минуту.

3) **концентрация на определенных частях тела.** Псевдо-Симеон говорит, что практикующему необходимо упереться бородой в грудь и направить взгляд в "середину чрева". Он же, Никифор и оба Григория также рекомендуют обратить свой ум к поиску "сердечного места". Горакшасатака дает детализированное описание множества мест, куда йогин должен направить свое внимание в ходе практики поднятия Кундалини. Абулафи упоминает голову и сердце. Дервиши Мевлеви направляют свой взгляд на левую руку, а ощущения концентрируют в зоне сердца.

Таким образом, в данный период появляется новая, сложная система практик, основанная на использовании тела как сложного инструмента для влияния на психику. Это время стало значимым этапом для мировой эзотерики, так как:

1) начиная с этого периода, благодаря унифицированной системе телесных практик, большее количество практикующих получило возможность, используя специфические физические упражнения, соприкоснуться с Высшим;

2) до этого периода внутриспсихические процессы проходили внутри мистика и внешне никак не выделяли его из массы. Физические упражнения (асаны, кружения, нестандартные дыхательные техники) стали внешним атрибутом принадлежности к той или иной традиции, а также давали обывателю представление, хотя и довольно косвенное, о сути практики;

3) внешние физические упражнения стали символами идентификации мистических сообществ. Это послужило формированию более "плотных" связей внутри общин и массовой популяризации этих общин среди населения [3].

4) внешне понятные физические упражнения помогли эзотерическим системам скрыть и замаскировать более сложные мистические практики, которые, как правило, не афишировались;

5) физические упражнения сделали эзотерику более понятной большему количеству людей, так как язык тела понятен больше, чем устные наставления. С другой стороны, не все практикующие были носителями "духовного потока", но через повторение физических упражнений за теми, кто им обладал, имели больший шанс достижения мистических переживаний;

6) в этот период возрастает роль Наставника, не всегда верховного учителя, для начинающих в мистических практиках;

7) впервые мистические практики были системно описаны в текстах и таким образом стали открыты большему количеству людей.

Мы можем говорить об этом периоде (12-14 века), как об "Осевом времени" телесности в эзотерике (Achszeit), в котором зародились традиции в том виде, какими мы их знаем сегодня.

**Ю. Ю. Завгородній, докт. філос. наук, снс,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
yuzavhorodniy@gmail.com**

ЗВІЛЬНЕННЯ У РІГВЕДІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Індійська філософія виникає не раніше осьового часу, тобто VIII ст. до н. е. При цьому перші індійські мислителі пішли не по шляху створення ключових понять і запровадження неологізмів та принципово нової проблематики, а взяли за основу вже існуючі взірці, які містились у текстах Вед. Ця своєрідна ведійська орієнтація та передзаданість були характерні не тільки для ортодоксальних, а і неортодоксальних релігійно-філософських шкіл. Хоча для останніх, скажімо буддизму і джайнізму, меншою мірою. Так чи інакше, ведійська мовна, ідейна та проблемна парадигми зберігають свій вплив на індійську думку і сьогодні, після майже двох із половиною тисяч років.

Уявлення про звільнення належать до числа найбільш упізнаваних, сутнісних і конституючих індійську філософію. Від часів свого виокремлення ідея звільнення в історії індійської філософії пройшла тривалий шлях осмислення, були запропоновані різні варіанти з її втілення.

Природно, що і дослідники не оминули своєю увагою проблему звільнення в індійській філософії. Але знайомство з бібліографічною, періодичною й іншою літературою показало, що звільнення в Рігведі фактично залишилось поза їхньою увагою [див., Fort A. O. Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta. – New York: State University of New York, 1998. – xii, 251 p.; Lad A. K. A Comparative Study of Liberation in Indian Philosophy. A Thesis approved for the Ph. D. of the University of Jabalpur, 1967. – 208 p.; Renou L. Vedic Bibliography. – Delhi: Akshaya Prakashan, 2007 (1931). – v, 339 p.; Sharma

A. The Puruṣārthas: An Axiological Exploration of Hinduism // The Journal of Religious Ethics. – Summer, 1999. – Vol. 27, No. 2. P. 223–256; Valiaveetil C. Liberated life. – Madurai, 1980. – xv, 204 p.; Vedic Bibliography. – Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1986–1993. – Vol. I–V].

У запропонованій розвідці ми плануємо розглянути перші відомі приклади осмислення проблеми звільнення в індійській традиції, залучивши усі наявні випадки вживання слів, похідних від дієслівного кореня $\sqrt{mus}$.

Опрацювавши 1028 гімнів Ріґведи [див., The Hymns of the Rigveda. Translated by Ralph T. H. Griffith. 2nd edition, Kotagiri (Nilgiri) 1896 // <http://www.sanskritweb.net/rigveda/griffith.pdf>; Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes. Ed. by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. – Harvard: Harvard University Press, 1994. – Vol. 50. – xviii, 667 p.; Rigveda Samhita <http://www.sanskritweb.net/rigveda/> (онлайн текст Ріґведи на деванаґарі); Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – 767 с.; Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999. – 743 с.; Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1999а. – 559 с.], найранішої давньоіндійської літургійної пам'ятки, яка в індійській традиції користується надзвичайно високим авторитетом і належить до *шруті*, нам вдалося виявити 24 гімни із потрібним змістом (або 2,3% від загальної кількості). Це: мандала I. гімни 24. 12, 13; 31. 4; 118. 8;

IV. 22. 7;

VI. 74. 3, 4;

VII. 13. 2; 71. 5;

VIII. 18. 12; 40. 8; 67. 14, 18; 69. 13;

IX. 29. 5;

X. 27. 24; 38. 5; 39. 13; 85. 24, 25; 94. 14; 97. 15, 16; 104. 9; 107. 1; 111. 9 (двічі); 126. 8 (двічі); 161. 1 (двічі); 171. 3.

**С. В. Капранов, канд. філос. наук,
Інститут сходознавства НАНУ, Київ
s_kapranov@yahoo.com**

ФІЛОСОФІЯ ЛАО-ЦЗИ У ПРАЦЯХ КОНІСІ МАСУТАРО

Конісі Масутаро (у хрещенні Даниїл Коніссі, 1862–1940) найбільш відомий як перекладач творів Л. Толстого японською мовою та популяризатор його ідей у Японії. Проте творчість Коніссі цим далеко не вичерпується. Його спадщина, проте, лишається мало дослідженою. Зокрема, йому належать кілька перекладів китайських класичних філософських текстів російською мовою, серед яких найбільш відомим є переклад "Дао де цзіну", багаторазово перевиданий [Торусутой-хан Росі. – Осака, 2012. – 272 с.]. Крім того, Коніссі написав дослідження про філософію Лао-цзи та виступив 30 січня 1893 р. на засіданні Психологічного товариства у Москві з повідомленням на цю тему. Виступ привернув увагу відомих російських

філософів та психологів – Л.М. Лопатіна, В.С. Соловйова, С.М. Трубецького, А.А. Токарського, М.М. Баженова, П.О. Каленова. Конісі був одним із перших японців, які, отримавши освіту європейського зразка, спробували дослідити власну філософську традицію, і тому його праці є цінним свідомством діалогу двох релігійно-філософських культур. Зокрема, він, імовірно, був першим представником східноазійської цивілізації, який переклав "Дао де цзін" іноземною мовою та спробував проаналізувати його з погляду історії філософії.

Полемізуючи з поширеними тоді поглядами на даосизм як на результат чужоземного – індійського або грецького – впливу, Конісі доводив автохтонне походження ідей Лао-цзи, виводячи їх з індивідуальних особливостей розуму філософа та історичних умов стародавнього Китаю. "Дао де цзін" японський дослідник розглядав не як збірник мудрих афоризмів, а як цілісну філософську систему, яка включає метафізику, космологію, етику та соціальне вчення. Поняття Дао, згідно з Конісі, "вихідна точка всієї системи Лаосі (Лао-цзи – С.К.) і фундамент його світоспоглядання; на цьому понятті наш філософ звів усю будівлю своєї метафізики" [Конисси Д. Философия Лаоси // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Год IV, кн. 3 (18). – С. 43]. Це, вважає дослідник, найвища духовна істота, "найчистіший дух", і водночас Творець усього сущого [Конисси Д. Философия Лаоси (Окончание) // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Год V, кн. 3 (23). – С. 374–375, 377].

Особливо високо Конісі цінував етику Лао-цзи. Він твердить, що "до появи християнства не було такого піднесеного і стрункого морального вчення, як система Лаосі" [Там само. – С. 373]. До того ж "етика Лаосі – не якісь випадкові повчання про мораль, а строгий логічний висновок із його метафізичної системи..." [Там само. – С. 374], адже саме Дао є принципом моральності та мірилом добра. Конісі підкреслює, зокрема, такі її положення, як необхідність самовдосконалення, дитяча простота серця як ідеал, відмова від розумування, смиренність, самовіддана любов до всіх людей, навіть до ворогів. Що ж до соціального вчення, то Лао-цзи постає у Конісі монархістом. Звертає увагу дослідник і на вчення даоського філософа про війну.

Порівнюючи "Дао де цзін" з грецькою філософією, Конісі знаходить між ними багато спільного. Так, з Гераклітом, елеатами, Платоном Лао-цзи об'єднує пошук незмінної, постійної, всеохопної сутності світу; з Сократом – діалектика знання та незнання [Конисси Д. Философия Лаоси // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Год IV, кн. 3 (18). – С. 42–43]. Космогонічна теорія Анаксагора подібна до Лао-цзи, причому Нус є аналогом Дао [Конисси Д. Философия Лаоси (Окончание) // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Год V, кн. 3 (23). – С. 378]. Конісі приходить до висновку, що "метафізична система, розроблена Лаосі, є послідовним і цілісним вченням про єдину Верховну Істоту, подібним до того, до якого піднеслася грецька філософія в добу свого розквіту. Але перевага Лао-цзи в тому, що він один, силою власного

розуму, розвинув вчення, до якого грецька філософія дійшла лише сукупними зусиллями і в історичному зростанні" [Там само. – С. 376].

Проте ідеї Лао-цзи, на думку Конісі, не отримали подальшого розвитку внаслідок триумфу конфуціанства: "Конфуцій справив згубний вплив на розвиток китайського народу, і щодо цього не може заслуговувати на симпатію. Конфуцій не визнавав нічого надчуттєвого. Коли його спитали, чи існує Божество, він відповів: "можливо". (...) Будучи геніальною людиною, Конфуцій могутньою рукою повернув розвиток китайського народу назад і зупинив його" [Протокол засідання 30 января 1893 года // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Год IV, кн. 2 (17). – С. 115].

На особливу увагу заслуговує переклад "Дао де цзіну", зроблений Конісі. Вважають, що цей переклад, відредагований Л. Толстим, несе на собі відбиток його релігійного вчення [Кониси Масутаро // Китайская философия. Энциклопедический словарь. – М., 1994. – С. 148]. Конісі, таким чином, опинився в тіні великого письменника. Зокрема, згадане вище японське його видання має назву "Лао-цзи у виданні Толстого". Проте, якщо подивитися уважніше, виникає низка питань. Наприклад, у першому виданні перекладу ("Вопросы философии и психологии", 1894, V, кн. 3 (23)) не згадано про участь Толстого у праці над ним. Там зазначено лише, що переклад зроблено за дорученням редакції журналу з китайського видання "Дао де цзіну", що зберігалося в Рум'янцевському музеї в Москві. Зазначено також, що перекладач користувався японськими виданнями та французьким перекладом Ст. Жюльєна [Le livre de la Voie et de la Vertu. – Paris, 1842]. Лише у другому виданні (1913 р.) зазначено: "за редакцією Л. М. Толстого", проте текст в обох виданнях той самий. У короткій передмові до другого видання Конісі згадує, що Толстой виправляв його переклад, порівнюючи з англійським, німецьким та французьким перекладами [Лао Си. Тао-те-кинг, или писание о нравственности. – М., 1913. – С. 3]. Незрозуміло, проте, чому у першому виданні цього не було вказано. У своєму дослідженні Конісі згадує Толстого лише один раз, коли зазначає, що погляди письменника на самовдосконалення і важливість утримання близькі до Лао-цзи [Конисси Д. Философия Лаоси (Окончание) // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Год V, кн. 3 (23). – С. 368]. Таким чином, питання про міру впливу Толстого на переклад Конісі лишається відкритим.

У своїй інтерпретації Конісі – що не дивно для випускника Токійської православної семінарії та Київської духовної академії – робить помітний акцент на тих елементах філософії Лао-цзи, які дозволяють зблизити її з християнством. Хоча такий підхід не відповідає засадам академічної синології, він має поважний родовід – від перших християнських проповідників у Китаї VI ст., котрі переклали термін "Логос" як "Дао" і написали коментар до "Дао де цзіну", до наших сучасників – ієромонаха Дамаскіна, Джозефа Петуллі, Маршалла Девіса та Юнґ Сук Кіма. Таким чином, даологічні праці Конісі Масутаро слід розглядати не лише як напівзабуту сторінку історії Китаєзнавства, а й як тво-

ри японського мислителя-християнина, що шукав точки дотику між своєю вірою та культурою рідної країни.

**О. В. Кіхно, канд. філос. наук, с.н.с.,
Інститут філософії НАН України, Київ**

ПРОБЛЕМА НАЦІЇ-ДУШІ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОБУДОВАХ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

Для Шрі Ауробіндо національна проблематика є невід'ємною частиною його концепції настання в історії людства Суб'єктивного та пізніше Духовного Віку. Адже він схилився до думки, що саме його батьківщина – Індія стане піонером відкриття нового Духовного періоду у житті людства, та й Суб'єктивний Вік не бачив без посилення загального впливу у світі азійської та зокрема індійської культури, у яких суб'єктивне, душевне сприйняття світу є неунікною домінантою.

Однією з важливих маніфестацій настання Нового Віку є для Шрі Ауробіндо відкриття такого феномену як Нація-Душа. Звичайно концепція духу народу вже більше ніж століття існувала перед тим як виникли творчі побудови Шрі Ауробіндо. Гегель говорив про духи всесвітньоісторичних народів, які змінюють один одного напротязі історії, В. фон Гумбольдт вважав мову однією з найяскравіших маніфестацій або й самим втіленням народного духу. Про дух і душу народів багато писали німецькі романтики, слов'янофіли та слов'янські месіаністи. Зовсім одночасно з появою статей "Людського циклу" Шрі Ауробіндо з'явилися статті Бердяєва "Російська та польська душа" та "Релігія германізму".

Для Шрі Ауробіндо нація або суспільство, подібно до індивіда, має тіло, органічне життя, моральний та естетичний темперамент, розум що розвивається і окрім цього всього – душу. Отже приблизно як і індивід нація є тіло, вітальне, ментальне та психічне буття, як і індивід воно скоріше є душа, ніж має її. Мислитель відразу намічає етапи самоопанування душі – вона, досягнувши початкового етапу самовизначення, повинна ставати все більше і більше самоусвідомлюючою, розвивати свою корпоративну дію, ментальність та органічне життя.

Шрі Ауробіндо не вважає уподібнення нації людському індивідуумові якоюсь метафорою, він говорить про цю паралель з усією серйозністю і вважає, що вона є справедливою з усіх боків. Різниця полягає у тому, що групова Душа нації оцінюється Шрі Ауробіндо як значно більш складна, ніж людина, бо вона включає в себе велику кількість ментальних індивідів у якості конститuent її фізичної істоти. Тут Шрі Ауробіндо пропонує аналогію з тим, як людина складається з асоційованих вітальних підсвідомих клітин.

Далі Шрі Ауробіндо намічає етапи самоосягнення Нацією свого реального існування, відмічаючи зокрема, що національній істоті потрібно більше часу, щоб знайти себе, вона окрім того більш мінлива і менш вільно-органічна. Спочатку самоосягнення Нації-Душі у розумінні Шрі

Ауробіндо центрується навколо її географічного, тобто найбільш зовнішнього та матеріального аспекту.

Нині, у 20-му столітті, вважає Шрі Ауробіндо, людство наблизилось до осягнення нової психологічної тенденції общинної свідомості. Нації все більше, як пише Шрі Ауробіндо, намагаються свої душі, намагаються їх знайти. Ця тенденція сильнішає в нових Націях, або в таких, що б'ються за свою самореалізацію, не зважаючи на політичну залежність чи розгром. До другого типу національних рухів належить ірландський та індійський рух та окрім того бенгальський рух всередині індійського. Мислитель відмічає, що ірландський рух був більш суб'єктивно-шукаючим на початку, потім перейшов до більш чисто політичної стадії.

Нові нації, які не володіють повноцінним суспільно-політичним буттям, очевидно ще і в силу цього більш наполегливо шукають не зовнішньо-політичних успіхів, а реальності внутрішнього буття. Причому Шрі Ауробіндо вважає, що для них все більш стає характерною нова тенденція – індійська та ірландська еліти тепер радше схилиються до формули "бути собою", яка так відрізняється від честолюбства нещасних та залежних націй у минулому, яке скоріше шукало формули – "стати як інші". Шрі Ауробіндо відмічає, що ідея "бути собою" може підмінитись і підміняється під час війни для більшості народів ідеєю жити винятково для і заради себе і тут є корінь великої помилки. Для того щоб суб'єктивний Вік людства дав свої найкращі плоди, необхідно щоб нації почали усвідомлювати не лише свою душу, але й душу кожної іншої нації і навчились поважати інші і допомагати іншим не тільки економічно та інтелектуально, але й суб'єктивно та духовно.

***І. В. Петленко, асп., КНУТШ, Київ**
irzza@ukr.net*

НЕОВЕДАНТИЗМ СВАМІ РАМАКРІШНИ

Рамакрішна – постать, що відіграла важливу роль в становленні філософського дискурсу в Індії. Хоча сам був проповідником, що не отримав вищої освіти європейського зразка. Мирське ім'я – Гададхар Чаттопадх'яй. Він був вихідцем із сім'ї жерців, тому був знайомий з священними текстами індуїзму та вченнями індійських гуру.

Історія життя мислителя оповита легендами. А про його вчення відомо лише з притч. Але ми можемо провести історико-філософську реконструкцію, задля того, щоб висвітлити основні мотиви філософування Рамакрішни.

Велику роль в формуванні його поглядів зіграла зустріч з "духовними вчителями". Бхайраві-брахмані – жінка-саньясін, та "голим чоловіком" або аскетом Тотапурі. Багато часу він присвятив аскезі та освоєнню різноманітних практик в традиціях вішнуїзму, тантризму, адвайтизму. Переважно знаходячись в стані самадхи, він викликав в оточуючих

неоднозначне ставлення. Спочатку його вважали божевільним, а потім святим, аватаром Вішну.

Та не лише практики в межах індуїзму цікавили Рамакрішну. В 1866р. він на деякий час став прихильником ісламу. Одягався як мусульмани, виконував відповідні обряди, а також їв м'ясо корови. 1874 він захопився християнством. Ці події поклали початок ідеї "вселенського Євангелія". Відповідно до якого Христос, Магомет, Будда, Крішна вважалися втіленнями одного й того ж божественного начала. Його проповідь про "універсальну релігію" і умовах, що склалися в тогочасній Індії під тиском колоніальної політики Британії, була актуальною та набула поширення. Цьому також сприяла простота викладу та близькість ідей до простих людей, які не розумілися на складних теологічних нюансах. Алегоричні притчі – ось зброя, яку обрав Рамакрішна, щоб донести свої ідей в маси. І ця зброя виявилася дуже ефективною.

Звернемося детальніше до тематики цих притч, щоб розкрити філософську основу вчення Рамакрішни. Загалом ми погоджуємося з Костюченко В.С. і виділимо три основні мотиви.

По-перше, єдність Бога, що в різних релігіях отримує різні імена та форми: "...подібно до хамелеона на дереві, єдині і сутності своїй всі види релігійного поклоніння, подібно до різних способів приготування однієї й тієї ж риби, єдина й, в кінці кінців, філософська основа релігій – так, прихильники різних видів веданти, що сперечаються про співвідношення Бога та світу, подібні до людини, що не розуміє, що у фрукті однією мірою реальні та важливі всі його складові, від насіння до шкірки" [Костюченко В.С. Вивекананда. – М.: Издательство "Мысль", 1977. – с.48]. На думку філософа, твердження "моя релігія істинна, а всі інші – хибні" демонструє короткозорість того, хто висловлює подібне. Адже головна ціль – це усвідомлення Бога в собі, а для цього є безліч шляхів. Кожна з релігій є варіантом такого шляху, але не самим Богом. "Перепробувавши всі релігії, я пізнав, що Бог, – це Все, а я його частина, він Хазяїн, а я його слуга; й знову я усвідомив, що Він – це я, а я – це Він".

По-друге, проблема недосконалості світу та роль майї. Рамакрішна розуміє майю як психологічну реальність. Так зване "ідеальне життя", що пов'язане з матеріальним достатком, можна виразити формулою "жінки, гроші, земля" – це лише витівки ілюзії, що затмарює та заплутує людський розум. Саме ця формула, на думку Рамакрішни, є причиною бідності, бід та відчаю, які були досить поширені в Індії того періоду, особливо серед селян та простих робочих. Мислитель трактує все в релігійному ключі. А філософською основою для нього залишається веданта з її вченням про майяваду та можливість досягнення мокші.

По-третє, пошук шляхів звільнення. Калі-юга, світовий період, в якому ми зараз проживаємо, відповідно до індуїської космології, повна бід і несправедливості. Але чи буде варіантом уникнення цих нещасть відхід від всього мирського? Рамакрішна не є прихильником

абсолютного аскетизму. Насолоди та свобода мають бути в гармонії. Ми живемо в світі, тому потрібно вміти поєднати таке існування з прагненням мокші. Для ілюстрації цього принципу Рамакрішна наводять аналогію зі служницю, що працює в домі хазяїв, але в думках далеко від нього. Вона виконує свою роботу, та це не заважає їй мати свої прагнення та інтереси.

Спосіб, за допомогою якого можна вижити в складні часи Калі юги – це практика бхакті. Любов, що дає можливість бачити бага у всіх і кожному. Філософ стоїть на позиціях традиції бхакті, що сягає своїм корінням в давнину і є антиеодальною за свою суттю. Ішвара є в кожному: і в брахмані, і в недоторканому. Прикладом втілення цієї філософії в життя є сюжет із життя мислителя. Одного разу, прокравшись в житно сандали, він підмів там підлогу своїм довгим волоссям[Костюченко В.С. Вивекананда. – М.: Издательство "Мысль", 1977. – с.49].

Таким було вчення гуру і "світлого гіганта" Індії Свами Рамакрішни. Його погляди справили значний вплив на подальшу філософію в Індії.

**А. Ю. Стрелкова, канд. філос. наук,
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ
anastasia3141@gmail.com**

"ПАЛІЙСЬКА "ДГАММАПАДА": ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ВІРША №92 У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ ПОРОЖНЕЧІ"

Одним з найвідоміших і найпопулярніших текстів буддійської традиції є "Дгаммапада" – друга книга Кхуддака-нікаї, п'ятого розділу "Кошика сутт" палійського канону. Цей священний для буддистів усіх напрямків текст являє собою зібрання філософських афоризмів морально-етичного характеру, згідно з традицією, виголошених самим Буддою Шак'ямуні. І хоча вчені датують її створення значно більш пізнім часом, приблизно III ст. до н.е., її авторитет, особливо для буддистів традиції тхеравади, є беззаперечним. Вважається, що цей текст увібрав в себе всю мудрість учення Будди, що міститься у трьох "Кошиках" канону.

Крім палійської існують версії на різних пракритах та санскриті, а також тибетський та чотири китайські переклади, здійснені з різних оригіналів. Найближчим до палійського тексту є найбільш ранній і авторитетний китайський переклад під назвою "Фа цзюй цзін" (№210) [Фа цзюй цзін ("Сутра строф Дгарми")] / Пер. Дгарматрата, Біг'на та ін. // ТСД. – Т. 4. – № 210. – С. 559–575 (<http://www.i.u-tokyo.ac.jp/~sat/>)].

На сьогоднішній день "Дгаммападу" перекладено понад тридцятьма мовами світу (див., приміром: [Webb R. The Dhammapada – East and West // Buddhist Studies Review. – 1989. – Vol. 6, № 2. – P. 166–175]. Перший на Заході переклад було здійснено у 1855 р. В. Фаусбелем латиною. Існує велика кількість, понад п'ятдесят, перекладів "Дгаммапади" англійською: з палі (М. Мюллер, Т. В. Піс-Девідс, П. Л. Вайдья, С. Радгакрішнан, Нарада Тхера, Ачар'я Буддгараккіта, Верагода Сарада

Тхера, Дж. Росс та М. Палігавадана, К. Р. Норман та ін.), з китайської (С. Біл, Ч. Віллеман), з тибетської (Г. Сперхем). Існує один повний переклад російською мовою – Н. В. Топорова [Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. – М., 1960. – 160 с.]. Українською окремі вірші "Дгаммапади" з мови оригіналу переклав П. Ріттер.

Текст "Дгаммапади" містить 423 вірші, об'єднані у 26 розділів. Тут нас цікавитиме вірш № 92 з сьомого розділу, "Розділу про аргатів", тобто буддійських адептів ("достойних"), котрі досягли звільнення і після смерті потраплять до нірвани без рештку (палійський оригінал вірша див.: [Sri Lanka Tripitaka Project (www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/))].

У перекладі Н. В. Топорова цей вірш звучить так: "Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел – освобождение, лишённое желаний и необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания" [Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. – М., 1960. – С. 74]. Йдеться про те, що аргати не накопичують не лише мирських речей, але й карми, адже в них більше не буде перенароджень.

Однак, аби зрозуміти весь глибинний смисл вірша, перекладу В. Н. Топорова недостатньо. Вчення Будди в афоризмах "Дгаммапади" представлено у дуже стислій, згорнутій формі і є незрозумілим без контексту, або, іншими словами, без знання інших текстів канону, де ці ідеї викладено більш розгорнуто.

У цьому вірші нас цікавитимуть три слова *suññatā*, *animitta* и *ākāsa* (санскр. *sūnyatā*, *animitta*, *ākāśa*), оскільки це не просто слова мови палі, а філософські терміни, надзвичайно важливі для усієї буддійської традиції

Якщо ми звернемося до сучасних перекладів "Дгаммапади", то побачимо, що перекладачі однотайні в перекладі "*suññatā*" як "порожнеча" (emptiness, void) і "*ākāsa*" як "небо", "простір" (sky, air, space). Переклад же "*animitta*" не такий однозначний, і перекладачі схиляються до одного з двох варіантів: "незумовлений" (unconditioned – М. Мюллер, Буддгараккіта, Санггаракшіта, К. Р. Норман; В. Н. Топоров) або "беззнаковий", "безоб'єктний" (without sign – Тханіссапо, objectless – Верагода, signless – Варадо и Бодгесако). Який же з цих перекладів більш точно передає ідею оригіналу?

Аби дати відповідь на це запитання, необхідно звернутися до буддійських першоджерел. Аналіз текстів раннього буддизму мовою палі свідчить про те, що "порожнеча" (*suññatā*) тут означає вчення про відсутність вічної душі, виголошене у другій проповіді Будди Шак'ямуні – "Сутрі про ознаки відсутності "я"" (Анатта-лаккхана-сутта).

Термін *animitta* (санскр. *animitta*, кит. у *сян*) ми розглядаємо на матеріалах іншого ранньобуддійського тексту – "Малої сутри про порожнечу" ("Чула-суньята-сутта"), котрий існує у трьох версіях – палійській (MN III, 3.1 або MN 121), китайській ("Сяо кун цзін", № 26: сутра 190) і тибетській (санскр. *Sūnyatānāmamahāśūtra*, тиб. Tib. mdo chen po stong pa nyid ces bya ba, P956, fol. 275a.2-3). Як впливає з назви сутри, її присвячено безпосередньо порожнечі (*suññatā*). Однак у ній зовсім не викладається

вчення про *анатман* (відсутність "я" або вічної душі). Що ж у такому разі тут мається на увазі під "порожнечою"?

Аналіз змісту сутри показує, що в "Малій сутрі про порожнечу" представлено інший аспект буддійської філософії порожнечі – беззнаковість (*animitta*), здатність мислити вільно, не обмежуючи себе дискурсивними структурами.

Отже, саме терміни *шуньята* та *анімітта*, ключові для "Малої сутри про порожнечу", звучать і у вірші № 92 з "Дгаммапади". Філософський смисл цих рядків не видно у класичному перекладі В. Н. Топорова. Як-що ж поглянути на цей вірш у контексті нашого дослідження, то вони набувають більш глибокого і точного смислового наповнення.

Щодо терміну *ākāśa* (санскр. *ākāśa*, кит. [сйої]кун), то його вжиток є дуже метафоричним. Буквальне його значення – "небо", "[повітряний] простір". Однак в буддійській класифікації дгарм є ще й окрема дгарма *ākāśa* (санскр. *ākāśa*), котра належить до класу незумовлених дгарм, тобто дгарм, які вже не належать до царини сансари, що в ній панує тотальна залежність і несвобода. Тому, небо – це символ повного звільнення, нірвани.

Таким чином, у цьому короткому вірші у дуже сконцентрованій формі представлені всі три аспекти буддійської філософії порожнечі: *suññatā*, *animitta* та *ākāśa* (санскр. *śūnyatā*, *animitta*, *ākāśa*, кит. кун, у сян, [сйої]кун) – відсутність "я" у людині та речах, нереальність дискурсивних структур мислення та істинна порожнеча нірвани.

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

ОСМИСЛЕННЯ ПОНЯТЬ ПРИСУТНІСТЬ ТА ВІДСУТНІСТЬ В ЕПОХУ ВЕЙ-ЦЗИНЬ

Епоху Вей-Цзинь зазвичай вважають часом виникнення неодаосизму і посилення буддизму в Китаї, однак ми маємо зважати не те, що конфуціанство зберігало статус офіційної державної ідеології, тому доречним є визначення цього періоду "жу дао цзянь цзін" ("Час синтезу конфуціанства і даосизму"). Мислителі неодаосизму шанували Конфуція і вважали його найвидатнішим з мудреців, вищим навіть за Лао-цзи та Чжуан-цзи, а головним джерелом відомостей про філософські погляди неодаосів – коментарі до класичних конфуціанських канонічних творів. Водночас потужний вплив на розвиток неодаосизму справив буддизм, що у [II–III ст. н.е.] розпочав набувати поширення у Китаї.

Ключовою основою формування неодаосизму стало обговорення питання про співвідношення відсутності (у) та присутності (ю), та роль кожної з цих протилежностей у виникненні речей. Пропозиція Чжуан-цзи висловлювати Дао словосполученням "відсутність відсутності" (у у) знайшла своє втілення у вченні Хе яня, де відсутність (у) було витлумачено "останньою основою усього сущого", тобто первинною щодо присутності (ю). Саме на відсутність (у) Дао спирається в перетво-

ренні (виникненні та зникненні) речей, та у реалізації взаємодії інь і ян в результаті якої утворюється безліч речей, тобто все суще в Піднебесі. В основі постання присутності, на думку видатного неодаоса, завжди лежить відсутність. Спроба використати принцип "гуї у" в роздумах про ідеальну людину, призвела до парадоксальних з погляду здорового глузду висновків: наймудріший і гідний шани – той, хто не має жодних відзнак титулів та маєтностей. Тобто, вартий поваги чоловік завжди має прагнути довести відсутність у своєму житті до максимуму, і, таким чином, асоціальні невідомі злиденні люди мають бути визнані найдостойнішими з людей.

Найбільш важливими джерелами для реконструкції специфіки філософського дискурсу епохи Вей-Цзинь є створений Лю Іціном "Ши-шо сінь-юй" ("Новий виклад розповідей, в світі тих хто ходить"), коментар до нього, написаний Лю Сяобяо а також робота "Сян-Го" присвячений вченням Сян Юя і Го Сяна. В "Ши-шо сінь-юй" розкрито діалог Ван Бі та його товариша Пей Хуей, які обговорювали, згадану вище, проблему співвідношення відсутності (у) та присутності (ю), та роль кожної з цих протилежностей у виникненні речей. Пей Хуей запитав свого співрозмовника, чому Конфуцій ніколи не говорив про відсутність (у), хоча вона лежить в основі усього сущого, а Лао-цзи, навпаки, говорив про неї дуже часто. Ван Бі пояснив цю невідповідність наступним чином: Конфуцій сам був живим втіленням відсутності і чудово розумів, що для інших подібний стан недосяжний, а тому, як досвідчений педагог, він зосередився виключно на доступному, тобто на тому що виявило себе є наявним як присутнє, і чого можливо навчити. Лао-цзи і Чжуан-цзи, на думку Ван Бі, не змогли досягти такого ж досконалого стану, як досконаломудрий з князівства Лу, і тому були вимушені розмірковувати про той стан, якого вони лише прагнули, і який, через це, лишався предметом їх зацікавленості.

В результаті розвитку неодаосизму, панівний статус здобуло тлумачення досоналомудрої людини (чжи жень), як такої, що досягла стану "фенлю" (букв. – "вітер і течія"), тобто вільного невимушеного життя в згоді з самим собою, власною природою і природою взагалі. Згодом відбулося злиття неодаосизму з буддизмом і неодаосизм припинив своє існування як самостійна філософська течія.

А. Д. Щербакова, студ., ЗНУ, Запоріжжя
alina.sherbakova.96@mail.ru

ІЕРОГЛІФ ЯК ВИРАЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ КИТАЙСЬКОГО МИСЛЕННЯ

Письмова мова – це мова графічно закріплена, заздалегідь обдумана і виправлена.

Історія розвитку письма показує, що письмова мова є специфічною "штучною пам'яттю людини" і виникла з примітивних мнемонічних знаків [Цветкова Л. С. Нейропсихология счета, письма и чтения: нарушение и

восстановление/Л.С.Цветкова – М.: "Юристъ", 1997. – 256 с.]. Її необхідність обумовлена збереженням досвіду і інформації та передача їх наступним поколінням.

На початку "письмового" спілкування використовувалися малюнки-символи ("пиктограми"), згодом шляхом спрощення та узагальнення вони перетворилися в ідеограми, які і є, власне, першими письмовими знаками. Цей спосіб письма наочно символізував загальну думку мови, оскільки кожен знак, що використовувався в ньому "позначав" ціле словосполучення або окреме мовне висловлювання. Пізніше ідеограми "трансформувалися" в ієрогліфи, які позначали ціле слово. З плином часу на їх основі були створені знаки, що представляли собою комбінацію знаків-букв.

Китайська писемність мала візуальну природу; вона зародилася і розвивалася на ряду з усним мовленням. Цілком природно, що з часом вона породила вишукане каліграфічне мистецтво, яке цінувалося китайцями вище всіх інших. Таким чином, мова служить наочним втіленням однієї з найцікавіших особливостей китайського мислення, а саме: відсутності чіткого розмежування між частиною і цілим, явищем і сутністю.

Вважається, що в основі китайського мислення лежить не Слово, а Образ, ідеограма, а ще точніше – ієрогліф, – письмовий знак в деяких системах письма. Ієрогліфи можуть означати як окремі звуки і склади (елементи алфавітного і силабічного письма), так і морфеми, цілі слова і поняття, який породив так званий ієрогліфічний тип мислення. Кожен ієрогліф сам по собі Образ цілого.

Біле стане чорним, одне стане іншим, все чергується, але не проти-стоїть – Інь стане Ян, Ян стане Інь. Китайський розум ніколи не розділяв матерію і дух і не задавався питанням: що первинне? – Свідомість чи матерія? У традиційному Китаї не було поняття "матеріалізм". Між буттям і свідомістю не існувало протиріч – це було нерозривне ціле. До речі, серце у китайців – орган, що вміщає одночасно і розум, і емоції. Китайська філософія задавалася питанням: як жити, яке співвідношення між людиною і світом, її цікавили відносини всього з усіма (тут ключове слово "відносини"). Як пише Т.П. Григор'єва, філософія в Китаї виникла не від подиву перед світом (за Арістотелем), а "внаслідок турбот і занепокоєнь". Звідси тверезий практицизм китайського традиційного мислення і основа основ китайського національного характеру. Практицизм мислення, його конкретність і асоціативність приводили, з погляду європейця, до відсутності точності, "іншої логіки", абсолютно незрозумілій західній людині [Омельченко Н.В. Отражение особенностей мышления представителей китайской нации в иероглифическом письме– [Електронний ресурс.-]Режим доступу: <http://davaiknam.ru>]

Своєрідність китайського мислення, за Юнгом, полягає в наступному: "Те, що ми називаємо випадковістю, для їхнього мислення є, судячи з усього, головним принципом, а те, що ми підносимо як причинність, не має ніякого значення. Їх, мабуть, цікавить сама конфігурація випадкових подій в момент спостереження, а зовсім не гіпотетичні причини, які нібито зумовили випадковість. У той час як західне мислення ретельно зва-

жує, аналізує, відбирає, класифікує, ізолює – китайська картина миттєво все зводить до незначної деталі, бо всі інгредієнти і складають спостережуваний момент ... Цей цікавий принцип я назвав синхронністю ... і він діаметрально протилежний нашій причинності [G. Jung. *Psychology and Religion: West and East*. L., 1958.]

Першочерговою особливістю граматичних категорій китайської мови і мислення, є, наприклад, відсутність формальних показників множини (крім особових займенників), які замінюють категорії множинності і одиничності. Звідси і нерозуміння або неможливість перекладу буддійських сутр. Як стверджує Сян Туйцзе, багато абстрактних буддійських поняття в перекладі китайською мовою були позначені конкретними ієрогліфами [Сян Туйцзе. Чжунго миньцзусин яньцзю (Исследование китайского национального характера). Тайбэй, 1993.] Добре відомо, що для розуміння китайського ієрогліфа або слова потрібен контекст.

Японський дослідник психології народів Сходу Хадзіме Накамура [Seligman S. D. *Chinese Business Etiquette*. N. Y., 1999.] зазначає, що китайці переводили буддійські тексти на рідну мову, не використовуючи санскрит або пракріте – священна мова буддійської церкви. Буддизм, потрапивши в Китай, був модифікований під впливом специфічного способу китайського мислення. Саме тому буддизм у китайському мисленні набуває специфічної форми Дхьяні(Дзен)буддизму.

Народ, який відрізняється конкретним сприйняттям, має схильність встановлювати базисні правила, спираючись на традиції. Результати минулого досвіду у китайців є чимось цінним. Правила передані предками стосуються того, як потрібно жити в майбутньому, а не зараз. Звідси велика кількість ідіом, постійні посилання на висловлювання древніх (дянь гу), зібрані в спеціальні словники.

Саме тому авторитет традиції, на думку багатьох синологів, є причиною малої кількості відомих особистостей в історії Китаю.

Отже, філософською проблемою писемної мови є, в першу чергу, її зв'язок з мисленням, усною мовою, суспільністю, а також розгляд системи і структури письма, його семіологічного знакового характеру, походження, еволюції та історії.

Характерними рисами китайського типу мислення є його практицизм, його конкретність, асоціативність та чуттєвість.

Досліджуючи підходи до розкриття проблем кодифікації мислення, особливостей китайського ієрографічного письма зокрема, треба відзначити його значну відмінність від європейських підходів. Але в умовах розвитку сучасного глобалізованого світу адекватність міжкультурного діалогу забезпечується відмовою від жорстких європоцентричних настанов у оцінці іншокультурних "пропонувань". В свою чергу, готовність до повноцінного діалогу детермінується готовністю до входження Європи до азійського смислового простору.

ЗМІСТ

Секція 1 "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

Александрова А. В.

Философский взгляд на "неиное" Николая Кузанского
и его теоретический потенциал для истории философии..... 3

Амельченко О. Є.

Постання проблеми набуття звички у філософії Блеза Паскаля..... 6

Бабенко Б. А.

Роль одиничного в онтології Аристотеля..... 8

Василенко Ю. В.

Розрізнення божественних сутності та енергій як збереження цілісності
догмату триєдності у вченні Свт. Марка Ефеського..... 10

Галич Г. Ю.

Символ печери у Платона та його актуалізація у філософії Ф. Бекона..... 12

Громова О. В.

Категории одиночества в античной философии и современной
экзистенциально-аналитической традиции 14

Зборовська К. Б.

"Посередник" чи "посередність"? Антропологічний концепт *natura media*
у філософії Миколи Кузанського..... 16

Іванчук В.

Поєднання граду божого та земного у людській душі..... 19

Кравчик М. А.

Философский контекст евангельской проповеди:
Ап. Павел в Афинах 20

Лимар В. А., Кітов М. Г.

Чи були софістами Сократ і Платон? 23

Мазур Л. С.

Софістика Платона і Сократа..... 25

Матвієнко І. С., Юхименко А.

Схід та захід: образ світ (Лао Цзи, Геракліт, Піфагор, Платон)..... 27

Михайлова Д. Ю.

Новаторство в філософії в контексте аристотелевской энтелехии/чтойности..... 28

Михайлова І. І.

Філософія Плотіна в інтерпретації Пола Оскара Крістеллера 31

Носоченко О. О.

проблема свободи вибору між добром і злом
у вченні Аврелія Августина..... 33

Олексієнко І. О.

Танатологія: природничо-наукові та філософські аспекти 35

Посєва В. С. Неортодоксальний погляд на усталену традицію	37
Пугач В. Я. Математизація Метафізики	39
Рожковська В. Н. Понимание реальности в средневековой философии	41
Саковська О. Ю. Зв'язок теорії про величини та вчення про тіла у філософії Св. Томи Аквінського	43
Саламатина А. А. "Искорка" как основание человеческой души в философии Мейстера Экхарта	44
Сідоріна Є. В. Стратегія антропологічної границі духовної практики ісихазму	46
Стиславский А. В. Космогония Платона	49
Терехова Л. В. Жінки Мейстера Екхарта	50
Trush T. V. Actuality of political philosophy by Augustine	52
Туренко В. Е. Специфіка та особливості погляду на любов у промові Павсанія	54
Хома В. О. Нескінченне тіло і нескінченне начало в 5 розділі III книги Аристотелевої "Фізики"	57
Шадріна А. І. Питання стоїцизму у творах Іустина Флавія	59
Шмат Р. П. Платон про соціальну справедливість в діалозі "Крітон"	62

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

Бабаєва Д. В. Диалектический метод Гегеля	64
Бобошко Н. М. Гегелівський історико-філософський проект: pro et contra	65
Голяш М. П. Принцип "свободи – необхідності" у філософії Ф.Шеллінга	66
Гоян І. М. Філософсько-психологічні ідеї у творчості В.М. Карпова	68
Дикалюк М. С. Пошуки універсального методу у філософії Я. Коменського	72
Донець А. С. Матеріалізм у філософії Л.Фейєрбаха	74
Загороднюк В. В. Мова як спосіб вирішення суперечностей концепції Дж. Лока	75

Ільїна Г. В. "Ньютоніанізм для дам": картезіансько-ньютоніанський конфлікт в інтерпретаціях просвітництва.....	77
Кирієнко А. В. Наперекір епіфеноменалізму: перцептивна концепція Анрі Берґсона	79
Ковтун Ю. В. Опозиція "Росія – Захід" в російській філософській думці XIX століття	81
Коломеец Е. С. Деятельный субъект "Я" как первопричина объективной реальности в философии Й. Г. Фихте.....	83
Купчик Я. І. Науково-освітній проект у "Новій Атлантиді" Ф. Бекона.....	85
Курбала В. В. Проблема телесності в метафізиці XVII ст.: Декарт, Спіноза, Ляйбніц.....	87
Курсь М.В. Місце соціальної детермінованості в структурі вчення про афекти Д. Юма.....	89
Овдієнко Д. В. Чим є его декартової філософії: ego cogitan/ego existans.....	91
Петров Є. П. Лінгвістичні параметри ідей у філософії Дж. Локка	94
Попов В. Ю. "Weltanschauung" як бренд німецького романтизму.....	96
Пронин И. В. Сознательная необходимость как парадигмально-ортодоксальная установка в философии свободы Б.Спинозы.....	98
Щербина Н. С. Повага як складова модерної моделі виховання у працях представників Західної філософії	101

Підсекція "ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Azarova Yu O. The logical and poetical dimensions of the metaphor in Paul Ricoeur's philosophy.....	104
Барабаш Д. А. Фукіанська влада невидимих сил або як бартівський автор створює альянси слів	106
Боднарчук Л. С. Історія як "відношення теперішнього до минулого" у дослідженнях Б. Рассела.....	109
Булай А. І. Проблема взаимоотношений Ницше и Вагнера	110
Варениця О. П. Польська філософія XIX-XX ст.: від концепцій польської національної філософії до проекту наукової філософії.....	111
Гончаренко К. В. Історико-філософські аспекти теорії "зіткнення цивілізацій" С. Ф. Гантінгтона	114

Гончаренко В. А. Трансгресивний досвід і віртуальний світ: проблема співвідношення	116
Горина М. И. Гностические мотивы в концепции Джулио Чезаре Андреа Эволы	118
Долгочуб А. Ю. Три "хвороби" сучасності та ідеал "автентичності" (за Чарльзом Тейлором): український контекст.....	120
Дронь С. П. Виклики часу інформаційного суспільства в концепції Томаса Еріксена	122
Духович О. Б. Діалогізм М. М. Бахтіна в контексті теорії інтертекстуальності Ю. Крістевої.....	124
Залужна А. Є. Буття твору мистецтва у пізній герменевтиці М. Гайдеггера.....	126
Карпенко В. В. Ситуативний аналіз в структурі історико-філософського дослідження	129
Кириченко М. С. Мавпи, щури, І.Кант в прагненні справедливості, щастя, трансцензуса: травма реальності.....	130
Klochkov I. V. Existential context of the Human Being in the french philosophy: status quo or new problem?.....	132
Колісник О. В. Аспекти розгляду моралі сучасною американською філософією	134
Костов О. В. Людина і відчуття абсурду (Ж.-П. Сартр, А. Камю)	136
Кравченко К. Г. Проблема самопізнання у філософії М. Бердяєва: теоретично-практичний аспект	139
Лебідь А. Є. Феномен свідомості: досвід аналітичної філософії.....	141
Льовкіна О. Г. Тектологія О.О.Богданова як загальна теорія організацій.....	142
Makarenko D. S. The way of achieving and overcoming the idea of national philosophy: slavic example	144
Макогонова В. В. Р. Рорти о философии как жанре литературы	146
Малюх Ю. Ю. Концепція емпіріомонізму А. А. Богданова як єдиний світ фізичного та психічного досвіду	148
Мандрыка Е. В. Философская эссеистика Э.Чорана: опыт катартического пессимизма.....	150
Марченко А. О. Концепт "влада – знання" в політичній філософії Мішеля Фуко.....	151
Мацап'як О. І. А. Шопенгауер: самотність як сутнісна потреба людини	154

Мацьків В. В. Філософський метод бердяєва под прицелом формально-логічного аналізу	156
Москальчук М. М. Сучасний гуманізм та його перспективи за Фредом Едвордсом	158
Оліфер О. Є. Концепції ідентичності особистості в сучасній аналітичній філософії	160
Patsany V. O., Honchar O. American personalism: the position in historical –philosophical process	162
Петрушов В. М. Sola fide Мартіна Лютера	165
Попов В. Ю. Світоглядна війна vs постмодерністський симулякр: до визначення сутності конфлікту в Донбасі	167
Пронько А. М. Сутність та засади релігії (на основі есе Б. Рассела "Чому я не християнин")	170
Рилова О. Ю. Постмодерністська концепція освіти М. Фуко	173
Рошкулець Р. Г. діалектика об'єктивного і суб'єктивного в критичному раціоналізмі	175
Сидоренко А. В. "Інший" Емануеля Левінаса та "любов" Федора Достоєвського як перспектива метафізичного реалізму	176
Скворцова Н. В., Хаперец Д. Бинарність поняття "структура" во взглядах Ж. Деррида	179
Соболевський Я. А. Особливості творчості християнського філософа Е. П. Пібоді в американській філософії	181
Сова М. В. Проблема личной идентификации и структурный психоанализ Жака Лакана	182
Сухоніс Н. С. Розум та безумство або когнітивний дисонанс між М. Фуко та Ж. Дерріда	185
Терлецький В. М. Історико-філософський контекст етики І.Канта	186
Титаренко В. А. Некласична історико-філософська теорія: сучасний стан та дослідницькі перспективи	188
Ходанич Ю. М. Деконструкція, трансгресивність та текстуальність як методологічні принципи постмодерністської філософії	189
Хрип'юк В. І. Концептуальний принцип "істини" у філософії прагматизму	191
Цимбалій І. П. Три аспекти розуміння свободи у філософії польського романтизму	193

Шевченко М. Ю., Тернова А. О.	
Становление субъективности и концепция смысла бытия в философии М.Хайдеггера И М.Фуко	195
Шкіль Л. Л.	
Параметри осягнення особистості у філософії Поля Рікера	197
Ярошовець В. І.	
Сучасна світова філософія: антропологічний вимір	199

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Бершадська І. А.	
Аль-газали як апологет раціональності	201
Бокал Г. В.	
Принцип "Чжен Мін" в ранньому конфуціанстві	203
Вініченко Б. О.	
Шабда як форма авторитетного знання в індуїзмі	205
Голець О. Я.	
Специфіка розуміння шляху в філософських традиціях буддизму	206
Гордієнко О. О.	
Специфіка методологічного підходу Джозефа Нідема в дослідженні філософії Китаю	208
Данилов Д. А.	
"Осевое время" телесности как способа достижения мистических переживаний в восточных и западных эзотерических традициях в 12 – 14 веках н.э.	211
Завгородній Ю. Ю.	
Звільнення у ригведі: до постановки питання	213
Капранов С. В.	
Філософія Лао-цзи у працях Конісі Масутаро	214
Кіхно О. В.	
Проблема нації-душі у філософських побудовах Шрі Ауробіндо Гхоша	217
Петленко І. В.	
Неоведантизм Свами Рамакрішні	218
Стрелкова А. Ю.	
"Палійська "Дгаммапада": інтерпретація вірша №92 у світлі філософії порожнечі"	220
Хавроненко В. Д.	
Осмислення понять присутність та відсутність в епоху вей-цзинь	222
Щербакова А. Д.	
Ієрогліф як вираз особливостей китайського мислення	223

Наукове видання

ДНІ НАУКИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,5. Наклад 120. Зам. № 216-7711.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14.
Підписано до друку 29.03.16

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, 01601, м. Київ
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02