

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(25-26 квітня 2017 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); **Р. Сапенько**, д-р філос. наук, проф. (*Roman Sapeńko*, Dr.hab. Prof., University of Zielona Góra, Poland); **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.; **С.М. Оксамитна**, д-р соціол. наук, проф.(НАУКМА); **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **М.Л.Ткачук**, д-р філос. наук, проф. (НАУКМА); **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 № 7 від 27 березня 2017 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2017", Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 1. – 168 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", 2017

Секція 1
"ОБРАЗИ ФІЛОСОФІЇ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ
СУЧАСНОСТІ: АНТИЧНІСТЬ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ,
ВІДРОДЖЕННЯ"

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

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ СОВПАДЕНИЯ И СМЫСЛОВЫЕ РАЗЛИЧИЯ
В ИСТОЛКОВАНИИ ОДНОГО БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА
РАННИМИ ХРИСТИАНСКИМИ МИСТИКАМИ

Историческая справка. Евагрий Понтийский (345-399) – теоретик аскезы, первый христианский философ, удалившийся от мира в пустыню и почитавшийся византийским монашеством как первый учитель. Таинственный и гениальный Дионисий Ареопагит – философ, отец христианского мистического богословия. Иоанн Сава (Дальятский) VIII в., в арабских и эфиопских переводах – "Духовный Старец", отечественной истории философии известен меньше, хотя, по мнению сиролга и православного монаха Серафима Сепяля, был "самым оригинальным и наиболее поэтически одаренным автором" в сирийской мистической литературе и одним из "величайших христианских мистиков всех времен".

Названных авторов не только идейно, но и текстуально сближает поиск мистического пути, ведущего к Богу. Среди тем продумывания "стадии духовной жизни", "пребывание в божественном мраке", "видение обнаженным умом святой Троицы", "познание Ее Ипостасей".

Для христианских мистиков библейский сюжет восхождения Моисея на гору Синай, где ему открылось видение Бога, стал неиссякаемой темой для размышлений. Это и "Сотницы", "Зерцало иноков и инокийн", "О молитве" и др. Евагрия; "О мистическом богословии" и "О божественных именах" Дионисия; "Гомилии" и "Послание" Иоанна. По выражению канадского исследователя ближневосточного христианства Александра Трейгера: "Моисей служит моделью для человеческого ума" в деле "восхождения мистика к высотам мистического созерцания" [Трейгер А. Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока / Символ. – 2009. – №55. – С. 129]. Замечено, что переводы библейского текста глав 20, 21 "Исхода" в Септуагинте, еврейском масоретском тексте и сирийской Пешитте несколько отличаются, фиксируя, что Моисей либо только "подошел" к "тьме" ("густой туман", "темное облако", "мгла", "сумрак"), либо вошел в удивительную "тьму"

для беседы с Богом. Если Моисей "вошел", то какие стадии внутреннего изменения этому предшествовали, и соответственно, что должна претерпеть человеческая душа в своем духовном восхождении? Для Евагрия, этому предшествуют три этапа христианской жизни: 1) деятельная жизнь (аскеза) и борьба за бесстрастие; 2) гносис, или созерцание природ чувственных и умопостигаемых; 3) божественный гносис как созерцание Троицы "обнаженным разумом", "усовершенствованным в видении самого себя и заостренным участием в созерцании Святой Троицы" [Евагрий Понтийский. *Kephalaia gnostika* III, 6]. Дионисий замечает, что и Моисей, и человеческие души должны сперва отстраниться от всего видимого/чувственного и умозрительного/словесного, а затем входить в "сумрак", окружающее Бога неразумение, "где смежив око всякого разумного восприятия, оказывается в умственном неосознании и неведении, поскольку Бог", – комментирует Дионисия Максим Исповедник, – за всяческими пределами, и "...в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное созерцая" [Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. I, 3]. Иоанн Дальятский описывает последнюю стадию духовного пути схожим образом: "Всякий ум, исполненный речью, входящий в это место, становится безмолвным от тишины и неподвижным от изумления [при виде] [божественных] тайн. Здесь бог являет красоту, любящим Его. Здесь душа созерцает саму себя и Христа, который является в ней и радует ее Своим видением. Здесь она видит удивительную красоту ангелов, стоящих в изумлении перед славой Вечно-Живущего. Здесь в тайне является Святая Троица, и ее Ипостаси видимы обнаженным умом. Это великая тайна, видимая лишь ясным умом" [Иоанн Дальятский. Послание 2, 6. (Здесь и далее – перевод Киселева А.П.)]. Здесь душа "...посредством знания, то есть, посредством незнания, которое выше всех знаний и всех тех, кто знают", "видит сияющие Ипостаси [Троицы]" [Иоанн Дальятский. *Homily* 8]. Здесь текстуальные параллели и смысловые совпадения у мистиков очевидны, в том числе потому, что все они стремились к максимально глубокой экзегезе Библии; потому что всем им, пускай в разной мере, присущ платонический интеллектуализм; а еще потому, что Иоанн находился под значительным влиянием как произведений Евагрия, так и переведенного в начале VI в. на сирийский язык трактата Дионисия "О мистическом богословии". Это касается и стадий духовного роста, и "обнаженного", "ясного" состояния ума, и "знающего незнания".

Но вот что касается смысловых (и контекстуальных) различий. Для Евагрия видение Троицы всегда одинаково тождественно само себе. Это "сущностное познание" непосредственно и без посредства каких-либо божественных образов, но в силу света божественной сущности [Евагрий Понтийский. *Kephalaia gnostika* I, 35]. Это про-свет-ление обусловлено нисхождением Троицы по благодати к познавательной спо-

способности тех, кто "явился в жизнь из небытия, тогда как познание Святой Троицы существенно и непостижимо" [Евагрий Понтийский. Epistula 29], следовательно, одними человеческими усилиями невозможно. Дионисий предлагает различать божественную "сущность" и божественные "энергии". Для него (как и для Евагрия) ни природа, ни сущность Бога не познаваемы для тварного сущего. Но есть божественные силы или энергии, которые выступают "сверхсущим лучом божественного мрака". Энергии – это Сам Бог, но вне Своей Сущности, Своего единства. "...Он сверхсущественно пребывает за пределами по отношению ко всему сущему, и объединяющему все исходящему во-вне..." [Дионисий Ареопагит. О божественных именах II, 11]. Если сущность немыслима, непознаваема и ничему не сообщима – это пример апофатического богословия. Но энергия сущности – различима, познаваема, сообщается твари, и в этом залог катафатики. "Катафатическое богословие рисует определенные "имена", реально свойственные тому, что раньше трактовалось как неименуемое" [Лосев А.Ф. Историческое значение Ареопагитик / Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. – СПб. – 2009. – С.124].

У Иоанна Дальятского ситуация иная. Находясь, по-видимому, под влиянием мессалианского (от сирийского – "молящиеся") учения, согласно которому человеческая и божественная природы "смешались" в Иисусе Христе, давая последнему знание Отца, а человеку, освобожденному силой молитвы от страстей, – собственными глазами созерцать Троицу, имея доступ к непосредственному знанию. "...поскольку [Сын] есть ум и знание Отца, и именно через посредство Его знания Отец видим и познаваем как Самим Собой, так и всеми нами..." [Иоанн Дальятский. Nomily 25]. Остались свидетельства осуждения сочинений Иоанна Дальятского собором Церкви Востока (786-787гг.) за то, что он "заявил, что человечество нашего Господа могло видеть Его божество"[Трейгер А. Могло ли человечество ... С.130]. Согласно официальной христологии Церкви Востока, божественная и человеческая природы Христа четко различаются между собой и не разделяют свойств друг друга. Иоанн, в свою очередь, называет тех, кто не разделяет идею видения человечеством Христа Его божественности, "погруженными в слепоту". "Нет, давайте оставим этих заблудших и будем твердо держаться нашей темы, которая полна жизни" [Иоанн Дальятский. Nomily 25].

Итак, в вопросе видения Бога позиции христианских мистиков расходятся. Иоанн Дальятский настаивает не только на непосредственном, но и самостоятельном видении душой Бога. Для Евагрия Понтийского "видение", при всем его учении об аскезе, обусловлено божественным светом как благодатью. В наследии Дионисия Ареопагита "свет" божественный превращается в идею "божественных энергий", благодаря чему человек созерцает бытие Бога в модусе Его исходящий. И эта идея станет позднее принципиально плодотворной для православных исихастов и имяславцев.

ПАРАДОКС КАК ПРИЁМ СЕМАНТИЧЕСКОЙ МАНИФЕСТАЦИИ ЯЗЫКА МИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ В ФИЛОСОФИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА

Парадокс, к использованию которого часто прибегает мистическая богословская литература, не встречается в традиционных формах философии, для которых характерна рационально-дискурсивная методология. Метафизика Майстера Экхарта, будучи мистической формой постижения мира, обращается к трансцендентной сущности посредством гностико-интуитивного духовного опыта. Она же часто разворачивается мистом посредством использования приема парадокса, поскольку он дает возможность максимально приближенно выразить адекватность сверхрациональной сущности. Сущность самого парадокса можно выразить только парадоксально – это способ выражения невыразимости сверхсознательной сферы чистого Духа, Абсолютной истины. Парадокс не выражает трансцендентное дискурсивно, но ставит себе целью передать отношение к нему. Поскольку в мистико-экстатическом единении объект отсутствует, парадокс не может определить его, равно как и субъект. Однако этот прием стремится показать интровертное впечатление, состояние целостности, которое в силу ограниченности логико-рациональных понятийных форм невыразимо [Шабанова Ю. О. Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії: Монографія / Ю. О. Шабанова. – Дніпропетровськ: Національний гірничий університет, 2005. – С. 238].

То, что разум обычно воспринимает как абсурдное, преодолевается в сверхприродном духовном опыте откровения. Парадокс, будучи выражением духовного, таким образом, выступает теологической категорией. Верующий человек мыслит парадокс как форму ортодоксии. Вопреки этому, когда встает вопрос о поиске рационально-системного оправдания для догмы, парадоксальность прорывает границы религиозного опыта. Парадокс освещает противоречия: земное и религиозное знание, мнение мира и содержание веры, логико-рациональное и интуитивно-экстатическое. В определенном смысле все перечисленное ближе методологическим принципам теологии, чем философии. Однако данная специфика, как стилистическое выражение, так и форма проникновения в сущностное свое наибольшее применение находит в мистической разновидности парадоксальности.

Методологически парадокс следует определять не в антиномическом противопоставлении формально-логическому мышлению, как нечто "противоречащее здравому смыслу", а как иную нерациональную плоскость выявления истины, средством чего выступает критическое напряжение смысловых противоположностей [Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. – М.: ИНФРА-М, 1998. – С. 576,], по-

тому и стаєт возможным обнаружение глубины максимального приближения к целостному впечатлению о трансцендентном.

Так, сфера духа, являясь предметным пространством философии Майстера Экхарта находит возможность семантической манифестации через парадокс. В своих богословских текстах Экхарта использует парадокс не с целью передать информацию, а с целью вызвать определенное переживание, которое, в свою очередь, помогает подойти вплотную к представлению об иррациональном, максимально приближенном к трансцендентному.

Приём парадокса в творчестве миста, будучи попыткой выразить невыразимый опыт духовного миропонимания, находит свое выражение не в языке понятий, а в "языке любви". Понятие, которое подчинено закону тождества не терпит парадокса, ведь тот отвергает бинарную оппозиционность и дискретность мышления. Тогда как природа парадокса в своей сущности исключает противопоставление в силу созерцательности целостного или максимального приближения к нему.

Так, парадокс, основываясь на абсурдном, с точки зрения формальной логики, в учении Экхарта способствует созданию критического напряжения мышления. Благодаря этому открывается поле возможностей и способности вырваться из формализовано, откинув ограниченные возможности логики-теоретической системности и расширив сознание до смыслового восприятия созерцательных образов.

Таким образом, важность приема парадокса обуславливается, прежде всего, его стремлением не столько логическим понятийным способом выразить трансцендентное, сколько его целью передать отношение к трансцендентному. В мистико-экстатическом единении отсутствует объект как таковой, поэтому представляется важность в том, чтобы передать само впечатление, полученное в акте. Именно парадокс является "языком" любви, так как мистико-экстатическую сферу духовного поиска невозможно выразить рационально.

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

ИНТЕЛЕКТ В НООЛОГІЇ ІБН РУШДА

Початком ноологічних побудов античних та середньовічних перипатетиків слугувало міркування Арістотеля в третій книзі "Про душу", де за аналогією з фізичними тілами, що складаються з матерії і форми, в розумній душі розрізняють два аспекти – розум, подібний до матерії і здатний ставати всім, і розум, подібний до форми і здатний продукувати все [Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1, III кн. 5, 430 а 10-25, М.: Мысль, 1976]. В перипатетичній традиції, слідом за Александром Афродізієвським, перший отримав назву "матеріального розуму" (араб. 'акль хайуля-

ні, лат. *Intellectus materialis*), другий – "діяльнісний", активний (араб. 'акль фа'аль, *intellectus agens*).

Ноологію Аверроеса також називають мононоїзмом, що підкреслює твердження про єдність трьох інтелектів: матеріального, спекулятивного та активного. Дані види інтелекту є різновидами інтелекту в душі. Активний інтелект втрачає планетарний статус, він не космічна субстанція, а стає іманентним людській душі, не існує окремо від людини, а знаходиться в ній самій. Мислитель заперечує ототожнення його з трансцендентним божеством, як це було у Александра, емаціоністські трактування попередників і вчення про "Дарувателя форм". Однак приймає позицію Фемістія, котрий ототожнює активний інтелект з людством. У відношенні до матеріального інтелекту активний слугує першою завершеністю (формою). Він є формою для нас: завдяки йому ми споглядаємо і мислимо, коли бажаємо. Як форма, що актуалізує матерію, активний інтелект актуалізує нашу здатність до абстрактного мислення і користування спекулятивними поняттями. Завдяки йому інтелігібелії, котрі знаходяться у формах уяви, переходять з потенційного стану в актуальний і на цьому етапі вбудовуються в активний інтелект. *Intellectus agens* – це зміст людської думки, але не індивідуальної, а родової. В якості мети пізнання активний інтелект виступає лейтмотивом мислення. І в тому сенсі, в якому можна говорити, що дорослий чоловік є першим за дитину, і людина є першою за сім'я (адже одне вже має форму, а інше ні), це універсальне знання можна розглядати як дещо суще від самого початку в дійсності, котре є першим від потенційного знання конкретного індивіда. Але ця першість активного розуму по відношенню до матеріального має лише метафізичний характер: як вважав Арістотель, знання в дійсності є тим самим, що і його предмет; знання в можливості у окремої людини в часі передує знанню в дійсності, в світі в цілому воно не передує йому. Діючий розум, з одного боку, сам зміст мислення (пізнані закономірності світу), що виступають в якості мети і форми мисленнєвої діяльності. А з другого – різного роду інтелектуальний "інструментарій", що включає в себе і саму здатність до абстрактного мислення, і принципи абстракцій, і логічні схеми (за якими будуються різні форми силогізмів), що породжують нове знання, виходячи із вже наявного. Активний інтелект, за Аверроесом, вічний. І як такий він постає надіндивідуальною сутністю, єдиною для всіх мислячих людей.

Погляд Александра на матеріальний інтелект як на дещо тілесне отримав свій розвиток у Ібн Баджі, що ототожнював цей інтелект з уявою. Аверроес вважає, що така інтерпретація не дозволяє пояснити, яким чином інтелігібелії поєднуються з матеріальним інтелектом. Необхідність розрізнення цих двох сутностей – матеріального розуму і уяви – як двох суб'єктів мислення (носіїв інтелігібелії) Ібн Рушд пояснює за допомогою порівняння мислення з чуттєвим сприйняттям. За аналогією з відчуттям, в якому необхідна наявність двох суб'єктів – того, що відчувається і того, хто відчуває, мислення передбачає суб'єкт, який його продукує, – імагінативні форми, і суб'єкт, який його отримує, – матеріа-

льний інтелект. Матеріальний інтелект, за Аверроесом, єдиний для всього людства. Ця єдність не що інше, як єдність психологічної організації людей, завдяки якій вони однаково пізнають речі і передають це знання один одному.

Матеріальний інтелект не являється ні формою, ні матерією, ні доданком цих двох. Відповідаючи на питання про природи цієї сутності, Ібн Рушд розповсюджує аристотелівський гілеморфізм на сферу інтелігібельного: в будь-якому не тілесному інтелекті необхідно розрізнити начало, яке аналогічне формі, і начало, яке подібне до матерії, так як лише в першій формі (форма форм) відсутня будь-яка потенційність, відсутня відмінність між сутністю і існуванням, а тому вона мислить лише сама себе. Таким чином, матеріальний інтелект, виступає як свого роду інтелігібельна матерія. Сили уяви ототожнюються Аверроесом лише з пасивним розумом, який гине разом з тілом. Матеріальний розум – вічний. Тому латинські аверроїсти, що вчили про єдність і нетлінність матеріального розуму, були не спотворювачами, а істинними послідовниками кордовського мислителя (його пізніх поглядів).

Отже, в душі існує три види інтелекту. Один з них – сприймаючий, матеріальний інтелект, інший – продукуючий, активний, а також спекулятивний. Спекулятивний інтелект, на відміну від активного та матеріального, здатний до виникнення та знищення в одному відношенні та вічний, з іншого боку. Єдність спекулятивного інтелекту говорить про те, що всім людям притаманні спільні інтуїтивні поняття та логічні принципи, а також варто сказати про спадкоємність в інтелектуальній історії людства. Людський рід вічний, а отже, матеріальний інтелект ніколи не буває вільним від притаманних всім людським істотам природних начал, котрими є аксіоматичні принципи і перші поняття. Ці спекулятивні інтелігібелії єдині і вічні з позиції матеріального розуму, що їх сприймає, хоча вони і множинні і контингентні у відношенні конкретних індивідів, що їх отримали. Аверроес відсилає нас до думки, що обґрунтованість спекулятивного інтелекту полягає в тому, що спекулятивні інтелігібелії перманентно споглядаються якимось суб'єктом. В кожному поколінні людей має існувати хоча б один філософ, якщо в певний час відсутній носій мудрості в одній частині планети, то він обов'язково знайдеться в іншій її частині. І відповідно до даного способу буття такий інтелект вічний [Ібн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля "О душе" // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. – М.: "Восточная литература РАН", 2012. – с. 403].

ФІЛОСОФІЯ ЇЖИ У ПЕРІОД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Останнім часом все більшої актуальності набувають дослідження в сфері харчування людини, причому вже не тільки в біологічній, а й у соціальній, культурологічній та філософській площині [Linda Civitello *Cuisine and Culture: A History of Food and People*, John Wiley & Sons, 2008, – Р.14].

На думку дослідників історії та культурних впливів харчування, їжа є одним з найбільш значущих індивідуальних і групових показників ідентичності. Контроль харчових табу і заборон, установка тієї або іншої дієти або харчових приписів є прямою аналогією спроб контролювати життя іншої людини, що впливає і на формування її особистих потреб, формує також стиль споживання, спосіб життя, є прямим вираженням її соціальних цінностей і світогляду. Склад продуктів, спосіб їх приготування і застільні звичаї є фундаментальними аспектами фізичного, емоційного і духовного буття людини [Ken Albala, Elen Trudy Food and Faith in Christian Culture, Columbia University Press, 2011, – Р. 8-9].

Свої актуальні символічні і культурологічні аспекти їжі можна виділити і в періоди стадіального розвитку людства, оскільки вони корелюють з низкою філософських, релігійних і антропологічних концепцій певного періоду.

У даному відношенні період раннього і пізнього Середньовіччя характеризувався безсумнівним символічно-релігійним зв'язком з попередньою іудаїстською і античною традицією, на основі християнського світогляду сформував ряд значень, правил вживання їжі і застільних звичаїв, які мали великий вплив на сучасну кулінарію і гастрономію.

Соціальні аспекти трапези також мають важливе культурологічне значення. Поведінка і навіть місце за столом визначають цілий комплекс соціальних і культурних характеристик людини, певним чином формуючи її ідентичність. Селянські трапези і більш формалізовані бенкети знаті чітко визначали місце і поведінку кожного учасника, формуючи і формулюючи символічні смисли, які об'єднували та виражалися під час застілля. Крім того, в епоху Середньовіччя така спільна трапеза, особливо чернеча, сприяла виявленню деяких символів віри, її зміцнення або, навпаки, послаблення, для яких їжа також була показовим маркером.

Святість, пост, спасіння, збереження здоров'я були основними значущими мотивами трапез в монастирях. Спільні групові трапези формували, крім того, соціальні зв'язки, починаючи з загальної християнської традиції євхаристії, пов'язаної з Таємною вечерею і вживанням хліба і вина як символу плоті і крові Спасителя. Як відомо, під час цієї трапези Ісус сказав апостолам, що хліб, який вони їдять, це його плоть, а вино – кров, і всякий раз, коли вони будуть їсти таку їжу, це буде нагадуванням про нього. В історії християнства були і буквальні, і метафоричні тракту-

вання даної події, проте в будь-якому випадку Євхаристія стала одним з об'єднавчих елементів всієї християнської церкви.

Ненажерливість розглядалася перш за все як непомірність в їжі й питві. Цьому першому з смертних гріхів було присвячено безліч проповідей, існувала навіть класифікація ненажерливості, яка поділялася на три головні категорії: їжа перед або поза певного для їжі часу; їжа, яка не була необхідною за рангом або статусом людині того чи іншого соціального прошарку, надмірні їжа або питво, які вже не служать тілесному здоров'ю, а породжують хвороби.

Релігійний світогляд формує спеціальні своєрідні культурні коди, відповідно до яких розглядає їжу як сакральну чи профанну, чисту або нечисту, їстівну і неїстівну.

Як відзначають дослідники, своєрідна заснована на філософському підґрунті медична теорія використовувалася протягом усього Середньовіччя. Вчені того часу ще не знали про закони циркуляції крові, які були відкриті тільки у XVIII столітті. До цього чотирьом типам рідин (гуморів) в тілі людини відповідали чотири темпераменти, і вони корелювали також і з природними стихіями. Так, холеричний темперамент відповідав вогню, сангвінічний – повітря, флегматичний – воді, а меланхолійний – землі. Звідси був всього один крок, щоб розподілити типи їжі, тварин і рослин відповідно до даних темпераментів та стихій.

Подібний розподіл їжі займав вагоме місце в медичних, дієтологічних трактатах та кулінарних книгах Середньовіччя. Крім того, на подібне розшарування накладалася ще й класова диференціація. Так, плоди землі однозначно вважалися селянської їжею, тварини займали проміжне положення між землею, водою і повітрям. Фрукти, які росли над землею, мали більш високий статус, і чим вище вони виростали, тим були більш придатні для столу вищих верств населення.

Свинина належала відповідно до цієї класифікації до нижчої категорії м'яса, яку пристойно вживати і селянам, птиця же належала до вищої категорії, пов'язаної з повітрям, і тому страви з птиці (лебеді, пави) часто становили основні страви на бенкетах знаті. Приготування на вогні, вищій стихії світобудови, вважалося корисним для м'ясних страв, і також вважалося ознакою їжі панів [Massimo Medieval Tastes: Food, Cooking, and the Table, Columbia University Press, 2015. – P. 112].

Естетика їжі пов'язує тілесність людини із зовнішнім світом, дозволяє описати такі прояви тілесності і пропорційності у взаємодії з природним універсумом. Так, тілесна конституція також була визначена через теорію темпераментів і стихій. Крім того, сам процес світобудови, наприклад випаровування рідини і випадання її у вигляді опадів також розглядали аналогічно процесам травлення.

Початкова дихотомічність, біполярність у ставленні до їжі в епоху Середньовіччя і Відродження зафіксована в концептах "бенкету" і "посту" [Bridget Ann Henisch The Medieval Cook, Boydell Press, 2009, – P.12]., що формують екстремуми харчового буття, які потім соціалізуються і впливають на всі аспекти харчування, аж до складу продуктів.

Слід зазначити генетичний зв'язок розглянутих харчових ритуалів з карнавальною традицією, втіленою в концепції "бенкету на весь світ" [Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – Москва: Худож. лит, 1990. – С. 92] і відображеної в багатьох селянських утопіях (країна Кокань, країна Шлараффія, "молочні ріки і кисільні береги" слов'янської міфології).

Таким чином, можна сказати, що харчові заборони і приписи, концепції тілесного здоров'я і належного функціонування людського тіла у цей період визначалися релігійно-культурним світоглядом епохи, були соціально і символічно кодовані. Християнський світогляд, який був характерним для європейських країн в період Середньовіччя, продовжує мати різноманітний вплив на філософію їжі сучасності, дозволяє виявити ті форми і символи споживання, які формують уявлення про особистісну і національну ідентичності.

Ю. В. Василенко, канд. філос. наук, ДНУ "ІМЗО", Київ
sati.1@list.ru

НЕБЕСНЕ ОСЕРДЯ ФІЛОСОФІЇ ТА КРИХІСТЬ "МІСТ, ЩО ПОБУДОВАНИ НА СЛОВАХ" (ПО ВЧЕННЮ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРІЯ НАЗІАНЗІНА)

Будь-який погляд – це ніби завжди погляд ззовні. Речі бачаться спостерігачами, люди бачаться людьми, залишаючись самі для себе невидимими. Тож звичний стан проявляється тоді, коли потрібна відстань для того, аби розгледіти та збагнути. Видається, що пізнання "на відстані" – традиційний спосіб лінійного осягнення дійсності для розуму, що вибудовує видимість в вигідну для нього "шеренгу", розпросторюючись площинно, поверхнею феноменальних схоплень. Призвичаївшись до таких розгортань, сам процес "занурення" в реальність множить відстані між об'єктами та суб'єктами, внаслідок чого залишається тільки розглядати ці відстані-пустоти між фрагментами реальності, між людьми та предметами, що їх оточують. Та все ж, чи можливо припустити існування такого погляду-пізнання, який би долав розрізненість, спрямовувався б не "вшир", а "вглиб"? І зрештою, чи лінійне розпорошення розуму є його істинним призначенням?..

Зазираючи за завісу часу, спробуємо показати ту відповідь, яку "вловив" та "передав іншим" видатний каппадокійський мислитель IV ст. свт. Григорій Назіанзін. Ставши виразником істин Православ'я, відстоюючи ісихастський шлях сходження в глибини серця, розкривши таємницю Святої Трійці, він отримав іменування вселенського вчителя. І, з насправді неохопних масивів його вчення, ми, в тому числі, можемо віднайти можливість розкриття зазначеної вище проблематики. Певною мірою, може постати питання стосовно такої віддаленості в часі. Однак час – це одна із численних лінійних проекцій. І там, де є глибина істин-

ної думки, або ж думки про Істину, він зникає, стає нічим перед світлом вічності. І це "ніщо" навіть не підлягає доланню.

В своєму 25 Слові в похвалу філософа Ірона, що повернувся з вигнання, св. Григорій писав: "На мій розгляд, необхідно або самому філософувати, або поважати філософію, якщо не хочемо остаточно стати позбавленими всякого добра і підпасти під осуд в безглуздості, в той час як ми обдаровані розумом та через посередництво слова простуємо до Слова [Святитель Григорій Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 304]. Тут св. Григорій під філософію розуміє саме любов до мудрості. Остання, безумовно, для нього поставала як Софія Премудрість Божя, Логос-Слово, а відтак – філософія розкривалась, фактично, як любов до Бога, до Божого Закону, яким тримається Всесвіт. Більше того, і самого себе св. Григорій іменує "служителем мудрості" [Там само, С. 304]. В контексті його думки, розум – не просто здатність, а небесний дар; при цьому "вмістилищем" і розуму, і словесності, згідно ісихастської традиції, є серце. Осердям же самого серця є Слово – Божественний Логос. Однак Логос – це й осердя всього Всесвіту: "...ніяк неможливо, щоб речовина приймала прекрасне облаштування без премудрої сили Слова, Яке є образ, розум та промисел Божий" [Преподобный Антоний Великий. Поучения. – 3-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – С. 128]. Тому очевидною виступає необхідність вірного спрямування серцевої енергії (розуму) та "здатності слова" до вічного смислу світу – до Слова. Зрештою, це запорука збереження небесного осердя філософії, бо саме так можливим є, на переконання св. Григорія, істинне пізнання, той погляд "вглиб", який здатен подолати гносеологічні відстані.

Зрештою, відстані в просторі та пізнанні виникають як наслідок віддаленості людських слів від Логосу. Втрачаючи онтологічний фундамент, будь-які побудови "істинного пізнання" зазнають фіаско. Адже без глибини сам факт поверхні виявляється неможливим. Однак для того, аби розгледіти глибину, необхідно обернутись до неї, змінити розпросторювання думок "вшир" на "внутрішній погляд" розуму, про який вже після св. Григорія в своїй "Сповіді" писав блаж. Августин: "Ти поставив мене лицем до лица із собою..." [Аврелий Августин. Исповедь // Аврелий Августин. Исповедь : Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – С. 106]. Фактично, розум має збагнути свій виток, який є водночас і "вічний виток" всього суцього. Втрачаючи ж такий "внутрішній погляд", ми отримуємо філософію, результатом та наслідком якої є, за красномовним висловом Григорія Назіанзіна, "міста, що побудовані на словах" [Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 307]. Під метафоричним забарвленням "служителя мудрості" розкриває абсурдність зовнішнього "будівництва думок". Адже ті "міста ззовні" – омана, оскільки головне "місто" для кожної людини – це її власна душа. І саме над впорядкуванням "дому душі", висловлюю-

чись ісихастською термінологією, необхідно працювати, спрямовуючи енергію серця на злет до Логосу.

"Міста, що побудовані на словах", – вочевидь, образ такої філософії, що віддаляє від Смыслу, в той час як за своїм призначенням вона має наближати до Нього. Це безпорадна перспектива сковзання феноменальною поверхнею без знання тієї глибини, з якої ця поверхня проростає. В 26 Слові св. Григорій іменує таку філософію "безгласною вченістю, що плазує по землі" [Там само, С. 427]. Бо свою "гласність", своє буттєве визначення людське слово здобуває через сходження до небесного Слова. Відтак, самозамикання як остаточність оформлення кожного явища відбувається там, де всі поверхові відстані стікаються в єдину "точку фокусації" змісту. Без цього всі "гносеологічні міста" приречені на крихкість. Більше того, "заселити" такі "міста" не зможе жодна істинна думка, оскільки між сущим та не-сущим – непрохідний кордон.

Тяжіння ж до небесного осердя – це шлях до оживотворення любові до мудрості, при якому постає ілюзорність масштабних "словесних міст" та долання вакууму між ними, оскільки втрачається потреба полишати "дім душі". А щодо відстаней, то чи не єдиною виправданою постає, в світлі всього вище зазначеного, відстань від площинності, відсторонення від земних горизонталей. Ймовірно, слідуючи за думкою, Григорія Назіанзіна, тільки в такому випадку припустимим є "погляд ззовні", з яким за інших умов слід вести боротьбу. І пов'язане таке виключення із тим, що земна лінійна перспективність і є тією поверхнею, яку треба преображати небесною глибиною. Тому неприв'язаність до землі уможливляє схоплення істинної суті останньої, надає "розумовому погляду" здатність дивитись на землю через небо.

Б. А. Григоренко, студ., КУ ім. Б. Грінченка, Київ
deodatus.thule@gmail.com

АПОФАТИЧНИЙ НАД-БУТТЄВИЙ БОГ НЕОПЛАТОНІЗМУ У РОМАНІ Д. МЕРЕЖКОВСЬКОГО "СМЕРТЬ БОГІВ. ЮЛІАН ВІДСТУПНИК"

Історіософський роман Дмитрія Мережковського "Смерть богів. Юліан Відступник" розповідає про життя римського імператора Флавія Клавдія Юліана – останнього язичника серед імператорів Риму, який спробував відродити дохристиянську релігію у статусі панівної. У цьому художньому творі міститься доволі детальний опис ідей неоплатоніків, серед яких і уявлення про апофатичного, над-буттєвого Бога. Головний герой роману – юний Юліан – перебуває в духовних пошуках, тому відправляється у малоазійське місто Ефес для того, щоб побачити видатного мислителя свого часу – Ямвліха [Мережковский Д. С. Смерть богов (Юлиан Отступник) // Мережковский Д. С. Сочинения в 4 тт. – Москва: Правда; Огонек, 1990. – Т. 1. – С. 63]. Під час спілкування з майбутнім

імператором, філософ, серед всього іншого, стверджує про Бога наступне: "Йому нема імені: Він такий, що ми вміємо сказати лише те, чим Він не повинен бути, а те, чим Він є, ми не знаємо". А також в іншому місці, продовжуючи свою думку про Бога, Ямвліх говорить: "Про Нього нічого не можна стверджувати, нічого – ні буття, ні сутності, ні життя, тому що Він вище будь-якого буття, вище будь-якої сутності, вище будь-якого життя" [Мережковский Д. С. Смерть богов (Юлиан Отступник) // Мережковский Д. С. Сочинения в 4 тт. – Москва: Правда; Огонек, 1990. – Т. 1. – С. 68]. В даних цитатах ми маємо справу із апофатичним, над-буттєвим Богом неоплатонізму, що ми й спробуємо показати.

Апофатизм – це метод мислення, що постулює неможливість пізнання Бога на основі позитивних тверджень про нього. П'єр Адо називає апофатизм, "демаршем розуму, що спрямований на трансцендентність шляхом негативних пропозицій". Французький дослідник вказує на те, що апофатичний метод присутній вже у Платона [Адо П. Негативная теология // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – Москва; Санкт-Петербург: Степной ветер; ИД "Коло", 2005. – С. 215].

Коріння неоплатоністичної ідеї апофатичного Бога сягає, на думку дослідників, наприклад, Еріка Р. Доддса, діалогу Платона "Парменід", а саме його т.з. першої гіпотези (137 с–142b). Доддс відкидає популярну свого часу тезу про те, що цей діалог варто розглядати лише як певну "гру розуму", він радить прочитати першу гіпотезу так як це робив Плотін, щоб побачити у ній вираження апофатики Єдиного. З цієї точки зору Єдине першої гіпотези постає недоступним для нашого пізнання Богом [Доддс Э. "Парменид" Платона и происхождение неоплатонического Единого // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. – Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосибирского гос. университета, 2009. Т. 3., Вып. 1. – С. 342–343]. Про те, що "Парменід" – це фундамент всієї споруди метафізики Єдиного у Плотіна також казав Етьєн Жильсон [Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 343]. Проте Еміль Брейє вказує на те, що не варто перебільшувати впливу "Парменіда" Платона на метафізичні побудови плотинівської філософії [Брейє Э. "Парменид" Платона и негативная теология Плотина // Брейє Э. Философия Плотина. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012. – С. 309]. При детальнішому розгляді ми можемо зробити висновок про те, що вся історія неоплатонізму – це було поглиблене і систематизоване коментування "Парменіда". Якщо інші гіпотези "Парменіда" викликають розбіжності серед неоплатоніків-коментаторів, то з приводу першої гіпотези вони були однаковими. Амелій, Порфірій та Ямвліх бачили у першій гіпотезі вираження ідеї про Надсутнє єдине, або абсолютно одне, Порфірій називав його Первинним Богом, а Ямвліх постулював Бога (тобто чисте "над") та Богів (генади, або числа). Для Плутарха вже йшлося суто про Бога, так само як і у Сиріана, а Прокл казав про Надсущу першоєдність, що включала принцип божественності, Дамаскій думав так само. Варто відзначити Ямвліха, тому що саме з нього починається розрізнення в середині цієї

першоєдності суто апофатичного "над" і структури генад, первинних чисел [Лосев А. Ф. Гипотезы "Парменида" Платона в связи с историей их истолкования в античном неоплатонизме // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. – Харьков: Фолио; Москва: ООО "Издательство АСТ", 2000. – Кн. 2. – С. 448, 451, 456–457].

Для неоплатоніків головним висновком із студіювання першої гіпотези було те, що Єдине не може, залишаючись Єдиним, існувати, "бути", бути приналежним до буття, тому що єдине поєднане з буттям вже не Єдине. Таке мислення переводить нас у сферу того, що перебуває над буттям, і одразу виникає запитання: чи можливо мислити те, що перебуває над буттям, поза буттям? І філософія неоплатонізму, вказуючи на необхідність для своєї метафізичної конструкції того, що би перевищувало буття, дає на це відповідь: воно є недоступним для мислення. Парадоксальність цієї філософії проявляється у тому, що міркуючи про те, що перебуває по ту сторону існуючого, по ту сторону буття, вона намагається виразити невиразне. Саме для цього нам необхідний апофатичний метод, лише він дозволяє подібні міркування. Таким чином, фундаментальною засадою неоплатонізму стає положення про вищість Єдиного над буттям. З вищесказаного випливає, що Єдине – невиразне, але цього не достатньо, і вже йдеться не лише про неможливість людського пізнання Єдиного-Блага-Бога (будь-яке пізнання робить із об'єкта пізнання буття), а про неможливість Єдиного мислити самого себе, воно є вище за пізнання самого себе [Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 347–349]. Плотін чітко вказує про це у "Енеадах": "Якщо ж Благо самодостатнє перед мисленням, оскільки воно є самодостатнім через благо, то Воно не потребуватиме мислення про нього; тому Благо – через те, що Воно саме Благо – не мислить себе" (Енеади, VI, 7 (38), 38) [Плотин. Шестая энеада. Трактаты VI-IX. – Санкт-Петербург: "Издательство Олега Абышко", 2005. – С. 150].

Незважаючи на всю аргументованість такого розуміння Єдиного-Бога неоплатонізму, як над-буттєвого, не-буттєвого начала, що його викладають вищеназвані дослідники, є інший погляд, представлений Джоном М. Рістом, що заперечував не-існування Єдиного, вказуючи, що воно існує "в певному безкінечному сенсі, а інші – в кінечному" [Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. – Санкт-Петербург: "Издательство Олега Абышко", 2005. – С. 50].

Отже, на основі вищесказаного ми можемо стверджувати, що Дмитрій Мережковський у своєму художньому творі "Смерть богів. Юліан Відступник", змальовуючи неоплатоністичний погляд на Бога, на його непізнаваність та над-буттєвість, вклав у вуста одному з героїв, "божественному Яввліку" слова, що повністю відповідають неоплатонівській філософії.

**"СІЄ ЗАПОВІДАЮ ВАМ: ДА ЛЮБІТЬ ОДНЕ-ОДНОГО".
ЗМІСТ ЛЮБОВІ У НОВОМУ ЗАПОВІТІ**

Віряни всіх епох шукали відповіді на різні питання, про які йдеться у Біблії, і кожен знаходив свої. Писання промовляє до всіх, але не всі йогочують, а деякі чують, але не те, що малося на увазі, що промовляв до нас Син Божий. Перш за все, читаючи Євангелія, необхідно пам'ятати про притчу, що Ісус розповідає, сидючи на березі моря, притчу про сіяча [Мтф г.13. в.1-9]. Після того, як посіяв сім'ячко у землю, воно має там визріти, тоді лиш з'явиться рослина. Саме це визрівання і має відбутись після того, як людина почує слово Христове. А сприйняття цього слова залежить від людської душі та розуму. Отже Біблія сама прагне до того, щоб ми не сприймали її буквально, але рефлексували над нею, бо сказано ж, що слово треба не тільки почути, а зрозуміти.

Вважають, що Нагорна проповідь Христа є головною шкалою цінностей християнина, там зібрані головні завіти та закони Божі. Але, пам'ятаючи, про сіяча, розберемо її, а саме питання про любов, рефлексивно, не сприймаючи сказаного буквально.

Починаючи, треба розібратися в фундаментальних поняттях, якими нам доведеться оперувати: перелюб, блуд, любов. Перелюб розуміється як сексуальні стосунки зі сторонньою людиною, що здійснюються попри шлюб та породжуються хіттю. Блуд є фізичною близькістю осіб, що не пов'язані шлюбом. Але що є шлюб у християнському розумінні? Що надає шлюб цю освяченість, яку буде гріховним порушити? Союз стає святим через причетність до божественного, тобто любові. Але про яку любов каже Ісус у Новому заповіті?

У давньогрецькому тексті Нового Заповіту для позначення любові використовуються такі дієслова: *φιλία*, *ἀγάπη*. *Φιλία* розуміється як братня любов, спрямована на об'єкт цієї любові, та передбачає любов до душі людини, не маючи статевого контексту. *ἀγάπη* зустрічається набагато частіше і використовується у Нагорній проповіді як та сама любов, про яку каже Христос. Але *ἀγάπη* значить любов жертвну, таку, що нисходить до коханої людини. Отже, Христос каже нам про любов жертвну. Та хіба любов, що нисходить, не принижує того, кого такою любов'ю люблять, не ставить того, хто кохає, вище за того, кого кохають? Це порушення заповідей. Лише така форма любові підштовхує того, кого кохають до гріху гніву. Ця любов подібна до "молитви в синагозі та на перехрестях, щоб люди бачили" [Мтф. г.6 в.5]. Вона показова та йде від гордині та зверхності, від егоїстичного бажання власного спасіння. Бог вчить нас любити душу. Але що робити з тілом? Чи воно гідне лиш презирства?

Тіло створено Господом, а отже священне і прекрасне, як і душа. Потяг до тіла – є захоплення та любов до прекрасного, тобто божественного. Але раз є душа і є тіло, і обидва гідні кохання, і обидва можуть

кохати, то "Ніхто двом панам служити не може, бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або буде триматись одного, а другого знехтує" [Мтф г.6 в.24], а отже не можна їх розділяти, отже і любов одна, що гармонійно поєднує і душу, і тіло, і в якій всі роди любові створюють єдину, повну любов : "і пристане до дружини своєї, і стануть обоє вони одним тілом, тому то немає вже двох, але одне тіло. Тож, що Бог спарував, людина нехай не розлучує!" [Мтф. г.19 в.5-6]. Але ж сказано було апостолу Петру : "І кожен, хто за Имення Моє полишить дім, чи братів, чи сестер, або батька, чи матір, чи діти, чи землі, той багатократно одержить і успадкує вічне життя"[Мтф. г.19 в.29]. Так, він просить їх полишити свою любов, але зробити це щоб навчитися і вчити. Це не презирливе відкидання, а справжня жертва собою та своїм заради та в ім'я людства і любові божої. Тобто Ісус особисто і через апостолів вчив язичників, що вміють кохати одного, кохати всіх, щоб навчити їх кохати всіх і найбільше одного серед усіх одночасно.

Види любові за Бердяєвим [Бердяев Н. – Москва: Республика, 1993. – С.86] ідуть ніби у послідовності: спочатку етика закону , потім етика спокутування і потім етика творчості. Етика закону є язичницькою та старозавітною етикою, де любов має існувати лише ближнього свого. Далі йде етика спокутування, любов Нового Заповіту, за якою, ми ніби розумуємось виділяти ближнього свого і вчимося любити всіх людей однаково. Тобто нас навчають різному, здавалося б. Але з якою метою? З метою поєднання любові закону і любові спокутування і заради єднання обох в етиці творчості, такій, де ми зможемо одночасно любити одного з всіх, але разом з тим і всіх. Це дорога до повної любові, абсолютної, творчої, що можлива лише між чоловіком та жінкою. Любов тілесна буде освячена лише з жінкою, а без тілесної, неможлива і повна любов, абсолютна. Без неї любов нереалізована у повному потенціалі. А саме потенціалі дарування життя, тобто найвеличніший творчий акт, доступний людині. Але ж, здавалося б, життя дає Бог, а не ми, бо діти не вибирають батьків, а батьки дітей. Ні, Бог дав нам можливість, потенціал, коли створив нас. Від перших пра-людей ми розвивалися, так, з його допомогою, так, рівняючись на нього, але самі, зі своєю волею. Виходить, що Господь дав нам можливість творити життя, а сам творчий акт здійснюємо ми. Найвеличніший творчий акт, доступний нам. "Творчість стоїть ніби то поза етикою закону і спокутування і передбачає іншу етику. Творчість виправдовує свого творця, вони не зацікавлені в спасінні або гибелі, бо в творчому акті здійснюється перехід в інший план буття." [Бердяев Н.– Москва: Республика, 1993. – С.120].

Любов в християнстві священна. Вона є благо душі, тіла і духа. Вона підносить нас вище і виправдовує нас, підносить у Небо.

**АРИСТОТЕЛІЗМ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ МОРАЛІ:
КОНЦЕПЦІЯ А. МАКІНТАЙРА**

Питання моралі пронизує філософію крізь віки, але саме межа XIX-XX ст.. акцентує увагу на складності та невирішеності цієї проблеми. Сучасний моральний філософ Аласдер Макінтайр у своїй роботі "Після доброчесності" зазначає, що "На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили – если не полностью, то по большей части – понимание морали как теоретическое, так и практическое" [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Макінтайр А. [пер. с англ. В. В. Целищева]. –М.: Академический Проект, 2000. – с. 7]. Він описує різні підходи до визначення моралі – від утилітаризму, прагматизму, емотивізму до аналітичної філософії моралі, які, на думку, А.Макінтайра не вирішують проблеми, а лише продовжують невдалий проект Просвітництва.

А.Макінтайр робить історично-філософський огляд у вирішенні проблеми моралі. На його думку, саме "Аристотелизм являлся философски наиболее мощным предсовременным видом моральной мысли" [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Макінтайр А. [пер. с англ. В. В. Целищева]. –М.: Академический Проект, 2000. – с. 162]. Головна особливість моралі, за Аристотелем, це перш за все те, що вона телеологічна. У рамках цієї телеологічної схеми існує фундаментальне протиставлення "людини-як-вона-є" і "людини-якою-вона-могла-б-бути-якщо-вона-розуміла-свою-суттєву-природу". Тому етика є наука, яка дозволяє людям зрозуміти, як вони роблять перехід від першого стану до другого.

Така схема за А.Макінтайром, працювала до XV ст., звісно, трохи видозмінюючись. У Середньовіччі другим елементом були не скільки приписи раціональної етики, а Божественний Закон, а "людська-природи-якою-вона-має-бути-якщо-вона-реалізує-свою-мету" переноситься в потойбічний світ. Проте саме з епохи Нового Часу філософи-моралісти вирішують відійти від Аристотелізму і починають потроху зменшувати значення телеологічності моралі. Тому "моральне философы XVIII века были вовлечены в проект, который неизбежно был обречен на неудачу; дело в том, что они пытались найти рациональный базис для своих моральных вер по поводу конкретного понимания человеческой природы, и в то же время они унаследовали, с одной стороны, множество моральных запретов и, с другой стороны, концепции человеческой природы, которые расходились друг с другом" [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Макінтайр А. [пер. с англ. В. В. Целищева]. –М.: Академический Проект, 2000. – с.79].

Сучасний мислитель вважає, що проект моралі Нового Часу не те, що був неправильним, він був непотрібним. Тому А.Макінтайр у своєму проєкті моралі звертається до реабілітації Аристотелівської традиції, яка дарма була відкинута. Аристотель перший, хто розділив філософію на теоретичну, предметом якої є істина, та практичну, предмет якої – благо. Центральне поняття етики Аристотеля – благо (ταγαθόν), яке він визначає, "як те, до чого все прагне" [Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель [пер. з давньогрец. і ком. В.Ставнюка]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 1094а 1]. Тобто благо є метою будь-якої діяльності. Поняття блага тісно пов'язане з поняттям цілі (τέλος). Ціль сама по собі є більш довершеною, ніж ціль за для чогось. Найдосконалішою метою є та, яка обирається завжди тільки сама для себе, і ніколи як засіб для іншого. Такою метою є щастя (ή ευδαιμονία). Таким чином, щастя – це найвище благо.

Для того, щоб визначити суть щастя, філософ також звертається до призначення (το έργον) людини. Якщо у кожної конкретної людини є своє призначення згідно з її професією чи ремеслом, то і в людини взагалі теж має бути призначення. Таким призначенням є саме життя, а життя це – діяльність душі і вчинки за участю розсуду (μετά λόγου), призначення ж добродісного мужа – здійснювати цю діяльність добре і правильно, тобто згідно з добродісністю. Тому найвище людське благо (щастя) являє собою діяльність душі згідно з добродісністю, а якщо добродісностей декілька – то згідно найкращої і найбільш довершеної. При цьому ця діяльність має тривати впродовж всього життя [Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель [пер. з давньогрец. і ком. В.Ставнюка]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 1098а 20].

Наступне питання – це природа добродісності (αρετή). Аристотель говорить, що у кожної чесноти є дві крайні форми – коли цієї чесноти в людині не вистачає, і коли її надлишок. Саме тому, важливо вміти дотримуватись середини. Таким чином, добродісність є свідомо обраний склад душі, що полягає у дотримуванні середини по відношенню до нас, причому середини, визначеної таким судженням, яким визначить її розсудлива людина (ο φρόνιμος) [Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель [пер. з давньогрец. і ком. В.Ставнюка]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 1107а 1]. Наприклад, мужність – це дотримування середини між страхом і відвагою.

Ще одне ключове поняття, яке впливає з вищесказаного – це поняття розсудливості. Розсудливістю необхідно є душевний склад, причетний судженню, істинний і передбачаючий вчинки, що стосуються людських благ [Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель [пер. з давньогрец. і ком. В.Ставнюка]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 1140b 20]. Розсудлива людина, за Аристотелем, та, яка вміє приймати правильні рішення та здійснювати правильні вчинки не тільки в окремих сферах, а для хорошого щасливого життя в цілому. Тобто розсудливість – це те, чим має керуватися людина в практичному житті. Тільки розсудлива людина може бути щасливою.

У "Нікомаховій етиці" Аристотель підіймає й інші етичні питання, але це ключові моменти, з яких Макінтайр виходить на шлях побудови нової системи координат для нормативної теорії чеснот, заснованої на використанні понять практики, наративної єдності людського життя і традиції як соціального контексту прояви чеснот. Адже єдність людського життя полягає у єдності наративного пошуку блага. Доброчесності підтримують практики й дозволяють нам досягати благ та підтримують нас у пошуках благ. Благі життя для людини є життя, проведене в пошуках благого життя, а доброчесності, що необхідні для такого пошуку, це такі доброчесності, які дозволяють зрозуміти, що ще входить в поняття благого життя. Тобто Я постійно знаходиться у пошуку, і, шукаючи, воно створює саме про себе історію, поглинає історії інших та розповідає й транслює ці історії. Тому Я – це завжди частина історії, це носій традиції. Тому, з одного боку, шукаючи блага життя Я, ніби одразу записує в історію, що є благим життя, з іншого боку, Я – це завжди робить в рамках традиції, у рамках уже створеної історії. Адекватно слідувати традиції – це теж доброчесність. Адекватний же смисл традиції "проявляет себя в схватывании тех будущих возможностей, которые прошлое делает доступным настоящему" [Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Макінтайр А. [пер. с англ. В. В. Целищева]. – М.: Академический Проект, 2000. – с. 301].

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

"АФИНСКАЯ ПОЛИТИЯ" АРИСТОТЕЛЯ: АКТУАЛЬНОСТЬ В XXI ВЕКЕ

Цель – анализ актуальности работы Аристотеля "Афинская полиция" в XXI веке. Тезисы написаны в виде ответов на вопросы о трактате "Афинская полиция".

Кто? В 1890 г. среди папирусов, привезённых из Египта в Британию, нашли трактат Аристотеля "Афинская полиция". На протяжении года издатель F. G. Kenyon работает над переводом и комментариями к трактату, и уже в 1891 г. в Лондоне публикуют первое издание трактата Аристотеля "Афинская полиция" [Радциг С. И. Аристотель и "Афинская полиция" / С. И. Радциг. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – С. 132-146].

Что? "Афинская полиция" – это 1 из 158 "политий", изученных Аристотелем (и, как полагают исследователи, его учениками). Ещё 157 политий не сохранились [см. там же].

Термин "полиция" у Аристотеля трактуется как:

- 1) участие граждан в развитии полиса, то есть как совокупность граждан;
- 2) как политическое устройство [Франкіз Вольф. Поліс // Європейський словник філософій / Франкіз Вольф. – Київ: ДУХ І

ЛІТЕРА. – С. 307–309]. То есть "Афинская полития" – это история развития политического устройства Афин.

Где? Найденные в Британии папирусы – не первые "находки". Известно, что некоторые части трактата публиковались ещё в 1880 г. по папирусу из Берлина (также привезённого из Египта) и ученые уже в тех частях "видели" работы Аристотеля. "Новые" части, а точнее четыре листа папируса, подтвердили это мнение. Из-за повреждения папируса некоторые главы не были целыми и точными, но в настоящее время мы можем читать "разобранное" и в целом точное произведение [Радциг С. И. Аристотель и "Афинская полития" / С. И. Радциг. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – С. 132-146].

Когда? Время написания трактата – 328 – 325 годы до н. э.. Время переписывания трактата на найденных папирусах – конец I – начало II веков [Радциг С. И. Аристотель и "Афинская полития" / С. И. Радциг. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – С. 132-146].

Как? Аристотель рассказывает историю Афин, точнее рассматривает, как функционирует "полития", начиная с 650 г. до н.э. и по современные Аристотелю политические процессы в Афинах. То есть "Афинская полития" имеет 2 части, систематично изученные и изложенные:

- 1) изложение современного государственного "функционирования";
- 2) изложение, предшествующего периода [Доватур А. Политика и политии Аристотеля / А. Доватур. – Москва: НАУКА, 1965. – С. 188-212].

Аристотель при написании использует документальные материалы, вещественные памятники, поговорки и анекдоты, использование аттид, труды Геродота и Фукидида, сочинения ораторов Демосфена и Исократа, политические памфлеты времён Пелопонесской войны [Бузескул В. П. Введение в историю Греции: Аристотель / В. П. Бузескул. – Санкт-Петербург: ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ "КОЛО", 2005. – С. 217-222].

Зачем? Аристотель в трактате "Политика" рассматривает различные политические устройства, сравнивая их между собой. И как полагают ученые, Аристотель изучает такое количество политий с целью написания философского трактата "Политика".

Почему актуально в XXI веке? Издание трактата в 1891 г. породило множество исследований. Но спустя 126 лет после публикации первого издания трактата "Афинская полития" философских исследований не так много, хотя философы могут "изъять" из трактата множество тем исследований, т.н. тем на злобу дня. Среди них – государственное устройство, правление "царей" и "партий", борьба за "место под солнцем", правосудие, революции и смуты, власть народа и иное [Аристотель. Афинская полития / Аристотель. – Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 198 с.]. Все эти "части", рассматриваемые в трактате весьма актуальны сегодня в Украине и изучение положений, изложенных Аристотелем, могли бы помочь в решении многих трудных задач в государстве.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ NATURA MEDIA МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЙОГО ЕПОХИ

В період пізнього Середньовіччя, із поверненням до переосмислення античної спадщини, особливої ваги набув відомий вислів "cognosce te ipsum" – мабуть, найбільш емкий за змістом крилатий вираз доби Античності, який у Древній Греції був висічений над входом у храм Аполлона в Дельфах. Разом з ним мислителі того часу не могли не згадати й іншої формули, пов'язаної з пізнанням, а саме – слова Сократа: "Scio me nihil scire". Один із цих мислителів фактично дослівно повторює: "Nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare" ("Природу найбільш очевидних речей нам побачити так само важко, як сові – сонячне світло, отже, якщо лише наші прагнення не даремні, то все, що ми бажаємо пізнати, є наше незнання") [DDI 1,1,4]. Цей мислитель, філософ і теолог, Микола Кузанський, вловив дуже важливий аспект мислення свого часу – необхідність критичного ставлення до наявних знань та можливостей оперувати ними. Його друг і соратник Лоренцо Валадорікав юристам у тому, що вони використовують архаїчні латинські слова, значень яких вони не знають; Еразм Роттердамський кількома десятиліттями пізніше піддасть сумніву розуміння його сучасниками соціальної стратифікації та самоідентифікації перших християн; це покоління, покоління Піко делла Мірандолла і Марсіліо Фічіно, поставило під сумнів зміст схоластичних богословських дискусій (варто зауважити, що натомість, у їх довершеній логічній формі вони аж ніяк не сумнівались) саме через те, що їх попередники й сучасники-схоласти вже не розуміли сенсу грецької термінології соборів у Нікеї (325 р.), Константинополі (381), Єфесі (431) та Халкидоні (451). Більше того, зустрівшись зі своїми колегами по той бік церковної "стіни" – з представниками Східного богослів'я, – мислителі "кінця Середньовіччя – початку Відродження" усвідомили своє незнання античних текстів і, що найбільш важливо, власну закинутість між епохами: їх не влаштовували не лише застарілі форми церкви і знання, – їх не влаштовував застарілий світ, але вони не мали базису для побудови нового, тому вимушені були повернутися до витоків – до античності, мову якої вони вже пізнавали через призму власної християнської природи. Їм не потрібно було, як отцям-апологетам, сперечатися з неоплатоніками чи протиставляти власні догмати постулатам стоїцизму чи платонізму, – для них ці філософи не були язичниками, бо Платон і Прокл говорили тією самою мовою, що й Ісус, а вчення Аристотеля було так само застосоване до розбудови нового методу природничих наук, як і вчення їх найбільш провідних сучасників-винахідників. Усі ці відкриття власної неосвіченості, навіть на фоні тотального захоплення латинською та грецькою культурою, не

носили аж ніяк характеру зневажливої піднесеності власного "я" над світом природи, і тим більше не створювалися виключно у формі гармонійних роздумів про піднесене і прекрасне, як може скластися враження під час прочитання робіт Якоба Буркхардта. Час пізнього Середньовіччя – це час сатиричних текстів Леона Альберті (Leone Battista Alberti) та картин Ієроніма Босха (Jeroen Anthoniszoon van Aken), які подекуди ставлять дуже незручні питання про безсилля доброчесності, безглуздя людських зусиль, сили ілюзії та обману, заплутаність гри у життя, – все це мотиви раннього флорентійського Відродження. Але, за відомою відвічною формулою, подібна самоіронія поєднує, бо дає відчуття спільності – спільності проблем, незнання, пошуку. Так, для Миколи Кузанського відправним пунктом для написання "De Docta Ignorantia" стала підготовка Флорентійського Собору під час його поїздки до Візантії, що врешті-решт привело його до знайомства не лише з отцями Східної церкви, але й із Діонісієм Ареополітом, захопленість яким з'явилась через наявність у афінського мислителя майже дослівних цитат Платона [Apol. 10]. Саме тому на падіння Константинополя Кузанець відреагував у 1453 р. трактатом "De pace et concordia fidei", де написав: "Існує лише одна релігія у розмаїтті обрядів" [De pace n. 6, р. 7, 10-11]. Це не було просто наївним бажанням об'єднання Східної і Західної церков, і тим більше – бажанням створення єдиної релігії для всіх. Це був висновок із більш глибоких розмислів про людську природу, яка є спільною для всіх, оскільки всі ми створені за образом і подобою Божою, усі маємо однакові механізми розумового осягнення світу і самих себе, і всі ми прагнемо до Бога, хоч і не можемо до кінця осягнути істину, оскільки маємо скінченний розум. Як влучно відзначає німецький дослідник Курт Флаш: "Er dachte das Christentum als eine hervorragende Form der natürlichen Religion, die in der Beziehung der Vernunft selbst zu ihrem göttlichen Ursprung ihre Wurzel habe" [Kurt Flasch Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay. / Kurt Flasch. – Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2004. – 116 S. – Ss. 109-110].

Так на зламі епох з'являється ідея *natura media* та *humanitatis unitas* – єдності людськості на основі специфічного призначення людської природи – згортати у собі весь світ. В одній зі своїх пізніших робіт *De coniecturis* Микола Кузанський пише: "В людськості (*humanitate*) людським чином, як у Всесвіті універсальним чином, розгорнуто все, оскільки вона є людський світ (*humanus mundus*). В ній же людським чином і згорнуто все, оскільки вона є богом (*humanus est deus*)" [De Conj. 144]. Таким чином, у своїх помилках, судженнях і навіть обрядах люди відображають розмаїття людського світу, адже мікрокосм кожного є унікальним, а людина може бути "людським янголом, людським звіром, людським левом, чи ведмедем, чи чим завгодно іншим: всередині людської потенції вміщається якимось чином усе" [De Conj. 143]. Натомість єдність людської природи – в її подібі до Бога, в її потенційній можливості перевершити власний розум і осягнути все (апеляція до неоплатонічної містики) та у можливості поставити кінцевою метою власного розгор-

тання самого себе, що приводить Кузанця до висновку, що у творчої діяльності людини немає іншої кінцевої мети, окрім самої людини: "Вона (людина) не виходить за свої межі, коли творить, але, розгортаючи свою силу, досягає самої себе" [De Conj. 144].

Таким чином, акумулювавши всі питання без відповідей своєї доби, Микола Кузанський прийшов до нового розуміння людини, до інакшої, ніж схоластична за самим своїм спрямуванням, антропології, яка постулює людину творцем, що мусить пізнати саму себе, адже всередині неї закладене Богом все, а отже і знання, як розбудувати новий кращий світ. Балансуючи на тонкій межі гармонії між приматом інтелекту і творчим актом, Кузанець зробив майже неможливе – він підніс природу людини через обожнення (deiformitate) до небес, залишивши людину конкретну на землі, задля того, щоб вона змогла досягнути власну недосконалість і перевершити її, відкриваючи нову сторінку історії.

І. В. Ключков, канд. філос. наук, доц., НУХТ, Київ
philosophia@i.ua

НЕОПЛАТОНІЧНА ТРАДИЦІЯ ВІДРОДЖЕННЯ І ФЛОРЕНТІЙСЬКА АКАДЕМІЯ

Доба Відродження відзначена загальним зверненням до неоплатонізму, що створив певний духовний клімат. Йдеться про автентичне відтворення спадщини Арістокла, а також можливостей нового прочитання текстів інших представників античної літератури в цілому. До виникнення Академії у Флоренції, платонізм не мав широкого розповсюдження серед місцевої інтелігенції. Ідеями мислителя цікавились, але не менше ніж фрагментами творів Лукіана або Плавта. Деякі автори Кватроченто, особливо Леонардо Бруні, навіть змогли осилити переклад більшість із діалогів Платона на латинську мову. Якщо представники греко-римського світу, засновнику певної школи приписували всі відкриття натхненні філософськими ідеями, то за часів гуманізму ситуація частково змінилась. Трохи це відкрило деякі таємниці, чому Платон не лишив після себе систематизованих записів, а основи доктрини передав лише у лекціях, а жоден з його учнів не склав належну бібліографії чи відносно пристойного переліку філософських принципів. Подібна ситуація неодноразово повторювалась впродовж історії стародавнього світу. Наприклад, у добу еллінізму спрямування до скептицизму змінилось еклектичними вподобаннями з елементами стоїцизму, внаслідок чого переважило бажання створити систематичну метафізику, початок якої заклав медіоплатонізм, Плотін і Секст Емпірик. Зазначу, що саме з іменами останніх пов'язана традиція розглядати арістотелівські записи як "малі містерії", що містять у собі пропедевтичні функції, тобто тими, що всіляко заохочують читачів до розуміння Платона. При цьому неодноразово з'являлись чималі ускладнення пов'язані з питанням про джерело-

знавчу базу *Corpus hermeticum*. Нагадаю, що пізній платонізм збільшивши власний доктринальний спадок за рахунок творів Псевдо-Діонісія, де елементи вчення уточнені Проклом частково узгоджені з теологією багатовіковими лінгвістичними інфільтраціями магічного характеру. Коли філософські школи у Афінах і Александрії занепали, Візантія врятувала елліністичний культ розуму, не зважаючи на обмаль оригінальних першоджерел. Тамтешні освічені люди передали італійському Ренесансу багато-змістовну традицію. Встановленню таких упереджень, сприяло переселення на південь Апеннінського півострова учених зі Сходу. На початку XIV століття їх запрошували до навчання, як скажімо Мануїла Хрісолора, що пришивдило вивчення давньогрецької мови. У 1439 році укладання миру між Феррарою і Флоренцією, втричі потік збільшило потік мігрантів. Наслідком цього стало укладання священного союзу Грецької і Римської церков [7]. Після падіння Константинополя (1453) склалась власна діаспора учених. Стало очевидно, що прибуття греків до Італії повинно було сприяти посиленому вивченню класичного спадку. Щодо власне філософського змісту ренесансного гуманізму, то слід відрізнити діяльність учених від усього іншого багатства оригінальних теорій. В цей період особливої ваги набула полеміка про перевагу ідеалістичного вчення над системою наук Арістотеля – Геміста Пліфона (бл. 1355–1452), який підтримав тезу про досконалу перевагу Платона, і застосував успішну інтерпретацію теорії вічних архетипів. На противагу ньому, Георгій Схоларіус Генадій (1405–бл. 1472) захистив Стагірита і був підтриманий одностумцями, зокрема Георгієм Трапезундським (1395–1486). Спроба такого примирення з більшою майстерністю й розлогими знаннями, надалі була здійснена Віссаріоном (бл. 1400–1472), кардиналом папи Євгена IV. Відновлення ж гармонії між вчителями людства, засвідчило про створення відносно чіткої ідеологічної платформи, корисної для об'єднання церков (католицької і православної). Тому, він змушений був надати перевагу греків над латинцями й навпаки. Але масштабний розквіт неоплатонізму стався завдяки М. Кузанському та флорентійським мислителям. Творами Платона цікавились не більше ніж творами інших античних авторів. Марсіліо здійснив неможливе. Трохи пізніше обраний філософський напрям, став впливовою течією часу. У 1462 р. Козімо Медичі подарував М. Фічіно віллу Карреджі, щоб той на дозвіллі й спокої, міг присвятити себе народженню Платонівської Академії, котра не була організованою школою, а стала вільним об'єднанням учених і шанувальників класичної філософії. Той очолив заклад з 1459 року. На відміну від свого старшого сучасника – Л. Б. Альберті, Фічіно розвинув теорію прекрасного, що виникла спіритуалістичним шляхом, як ідея виявлена у матеріальному світі.

МЕТОД Θεωρία У ИОАННА ЗЛАТОУСТА И ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

Историко-филологический метод толкования Св. Писания, ставший "визитной карточкой" Антиохийской богословской школы, использовался такими её знаменитыми представителями как Иоанн Златоуст (John Chrysostom) (347-407) и Феодор Мопсуестийский (Theodore of Mopsuestia) (350-428). Особенностью этого метода было применение исторического подхода к интерпретации Писания (ιστορία), который предполагал раскрытие буквального смысла событий, описанных в священных книгах, и служил основанием для поиска более глубокого пророческого смысла (θεωρία). Как отмечает О.К. Пирогов: "...антиохийцы в каждом фрагменте Священного Писания предпочитали видеть иной двойной смысл – буквальный и духовный, извлекаемый через феорию" (теорию – прим. М.К.) [Пирогов О.К. Экзегетические методы свт. Иоанна Златоуста в его толковании Послания св. ап. Павла к Римлянам // Христианское чтение. 2009. – №9-10. – С.68-99].

С другой стороны, тот же автор указывает на то, что существует некоторое затруднение в описании общего значения термина θεωρία у представителей этой школы, связанное с тем, что этот термин "использовался антиохийскими экзегетами в различных контекстах" [см. указ. соч. с.82-83].

Обсуждению специфики историко-филологического метода антиохийцев уделено внимание Г. Флоровский в своей работе "Восточные Отцы церкви IV в." (1933). Он, сравнивая его применение Иоанном Златоустом и Феодором, отдавал предпочтение Иоанну, считая, что ему удалось "в своих толкованиях остаться реалистом", в то время как Феодор поддался "крайностям", остался на уровне буквального толкования, или "чистого историзма", и не смог подняться до "типологизма" [Флоровский Г. Восточные Отцы церкви IV в. Сергиев Посад, 1999. – С.146]. Схожая оценка экзегетики Иоанна и Феодора была представлена также в работах Г. Майера [Г. Майер. Иоанн Златоуст как толкователь Священного Писания. Православное обозрение. 1889.10. – С.267], и О.К. Пирогова [указ. соч. С.97].

Однако, если обратиться к сочинениям Феодора Мопсуестийского, то можно обнаружить, что он уделял θεωρία значительное место считая, что подлинный смысл Писания раскрывается только на уровне типологического толкования [Perhai R.J. Antiochene theoria in the writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyprus. 2015. – 550 p.]. Феодор выдвинул идею разделения человеческой истории на две эпохи, или состояния, – изменчивое смертное состояние настоящего мира и неизменное бессмертное состояние будущего мира. Спасение человечества, осуществленное через Иисуса Христа, состоит в переходе от

смертного состояния к бессмертному, который произойдет в конце времен в результате воскресения мертвых. Писание, по мнению Феодора, разъясняет некоторые аспекты спасения, которые уже проявились в истории человечества, а также указывает на его будущее окончательное осуществление. Поэтому между некоторыми историческими фигурами и событиями, описанными в текстах Ветхого и Нового Завета, существуют типологические отношения. Например, между Адамом и Христом, исходом Израиля из Египта как освобождением от физического рабства и освобождением от рабства греха через смерть Иисуса Христа на кресте т. д. Таким образом, для Феодора этот смысл (типологический) и является основным, хотя он утверждается на буквальном (историческом) смысле. Ведь именно в нем "лица, вещи, события, которые имели отношение к своему времени должны преобразовать собой лица, вещи, события будущего времени и получать в этом свое истинное значение" [П. Гурьев (еп. Феодор Мопсуестийский) 1890. – С. 225].

Но кроме указанного значения типологического смысла, который был вдохновлен "самим Богом", Феодор допускал, что он также "доставлял великую пользу людям того времени", т. е. имел важное значение в историческом развитии еврейского народа. Действительно, в комментариях Феодора на книги Ветхого Завета (псалмы, пророков, т.д.) можно найти толкования, которые отрицают мессианский смысл библейских пророчеств и сводятся им к исторической интерпретации событий близкой к "иудейским толкователям" [П. Гурьев, указ. соч. С. 235-238]. Именно поэтому, появились высказывания о "крайностях" феодоровского метода, его следованию "грубому буквализму" и "историзму", и подкрепленное репутацией "отца несторианской ереси", это дало основание для отрицания вообще какого-либо значения метода *ἑσώρις* у мопсуестийского епископа. Между тем, как считают А. Кофский и С. Рузер, у Феодора можно обнаружить "еврейские тенденции в экзегетике", проистекающие, возможно, из его знания еврейского языка и знакомства с еврейскими книгами. [Kofsky A., Ruzer S. Theodore of Mopsuestia: on Jews and Judaism // *Revue de etudes juives*. 2015. 174. (3-4). – С. 280]. С другой стороны, П. Гурьев считает, что такое сходство является "внешним" и Феодор, на самом деле, стремился к установлению более строгих и обоснованных типологических отношений, и в тех случаях, когда у него возникали сомнения, то он просто предпочитал не искать типологических отношений [П. Гурьев. указ., соч. С.238].

В этом и проявилось его отличие от Иоанна Златоуста, для которого применение *ἑσώρις* и выявление типов было подчинено проповедническим задачам. Для него первоочередное значение имело не столько изучение Писания как таковое, но следование интуиции, вдохновению, "экзегетической дивинации" (Г.Флоровский). "Златоуст, как правило, стремится дать живописную реконструкцию библейского события, рисуя при этом психологический портрет действующих лиц. Поскольку такая реконструкция всегда зиждется на допусках, предположениях и интуиции исследователя, этот подход нельзя признать строго научным, но он очень

важен для актуалізації біблійського тексту, для придання екзегезе живого, даже наглядного характера..." [прот. Д.Юревич. Слово Божие в жизни народа Божьего: святитель Иоанн Златоуст // <http://spbda.ru/publications/protoierey-dimitriy-yurevich-slovo-bojie-v-jizni-naroda-bojiya-svyatitel-ioann-zlatoust/>]. Таким образом, отличия метода θεωρία у Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестийского проявляются как в понимании сути и содержания этого метода, так и в его применении. Златоуст понимал θεωρία как поиск духовного смысла, имеющего значение для практической жизни христианина, в то время как Феодор искал обоснования для внутренних связей между различными книгами Писания.

І. І. Михайлова, канд. філос. наук, КНЛУ, Київ
mykhailova.iryana@gmail.com

КАМАЛЬДОЛІЙСЬКИЙ ОРДЕН І РЕНЕСАНСНИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ

В 1438 р. до Флоренції прибув візантійський філософ-неоплатонік Георг Геміст Пліфон з метою взяти участь у Вселенському Соборі, скликаному папою Євгенієм IV. У Флоренції Пліфон прочитав низку лекцій, в яких познайомив флорентійців з ідеями Платона. Козімо де Медічі, присутній на цих лекціях, був настільки вражений почутим, що в 1462 р. фінансово підтримав створення Платонівської Академії у Флоренції, засновником якої став Марсіліо Фічіно. З цього року почався відлік існування Академії, але не флорентійського неоплатонізму, історія якого розпочалася значно раніше – в Камальдолійському ордені, який був заснований в XI ст. італійським ченцем св. Ромуальдом.

Камальдолійський орден розташовувався в монастирі церкви Санта Марія дельї Анджели у Флоренції. Протягом XV ст. Орден грав провідну роль у відкритті християнського неоплатонізму, оскільки члени Ордену перекладали і переписували твори античних і середньовічних неоплатоніків. Ці переклади розповсюджувалися не лише у Флоренції, а і за її межами. Зокрема, голова Ордену гуманіст Амброджо Траверсарі переклав трактати Отців Церкви, Діонісія Ареопігита та інших християнських авторів. А робота Енея з Гази в перекладі Траверсарі "Теофраст, або Про безсмертя душ і воскресіння тіл" свого часу так вплинула на Фічіно, що він назвав свій найвідоміший твір "Теологія Платона, або Про безсмертя душі" (1482). В трактаті Енея з Гази йдеться про взаємозв'язок між філософією Платона і християнським вченням. В діалозі Теофраст висуває доктрину *prisci theologi* відносно людської душі, цитуючи халдеїв, єгиптян, елеатів, піфагорійців, Платона, Плотіна, Порфірія, Ямвліха і Прокла. Як і Еней з Гази, Фічіно також намагався у свій філософський творчості поєднати язичницькі ідеї Платона з християнським вченням, знайти між платонізмом і християнством схожі риси. Не дивно, що Фічіно користувався перекладом "Теофраста", виконаним Траверсарі, оскільки сам він тривалий час провів в стінах Камальдолійського ордену, де

поступово осягав таємничі і захоплюючі ідеї Платона і неоплатоніків. Траверсарі ж був наставником Фічіно і познайомив майбутнього засновника Платонівської Академії з цілим корпусом неоплатонічних творів. Пізніше Фічіно сам здійснить коментовані переклади Платона, Плотіна, Діонісія Ареопажита та інших мислителів, але його інтерес до цих творів виник саме в процесі його спілкування з Траверсарі. Навіть ім'я Фічіно вперше в історії Ренесансу з'являється в діалозі Христофоро Ландіно "Камальдолійські бесіди" (1472). Цей твір представляє собою діалог між його автором, юним Фічіно, Леоном Баттіста Альберті, а також Лоренцо і Джуліано де Медічі. Основною темою діалогу стало питання про те, яке життя є кращим: споглядальне (*vita contemplativa*) чи діяльне (*vita attiva*).

Вплив Камальдолійського ордену на флорентійський неоплатонізм не обмежувався тільки перекладами неоплатонічного корпусу. Не менш важливими були ті духовні традиції і практики виховання, які панували в монастирі, адже вони базувалися на платонівській *παιδεία*. Окрім цього, в Ордені культивувалися цінності раннього християнства, які пізніше проявилися і у Флорентійській Платонівській Академії. Орден і Академію еднав і живий інтерес до спадщини східних Отців Церкви, в творчості яких найбільш привабливими в обох випадках були ідеї *scala perfectionis* – теології містичного сходження, безсмертя душі і досягнення найвищого Блага. Всі ці ідеї пізніше стануть центральними не лише в "Платонівській теології" Фічіно, а і у всій його творчості. Очевидною є спадковість духовних практик між Платонівською Академією і Орденем, члени якого на чолі з Траверсарі утворювали так званий ранній флорентійський неоплатонізм. Таким чином, можна цілковито погодитися з сучасним дослідником Д.Ф. Лекнером, що Камальдолійський орден здійснював не завжди помітний, але вагомий вплив на становлення Платонівської Академії у Флоренції [Lackner D. F. *The Camaldolese Academy: Ambrogio Travesari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition* // *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*/ ed. by Michael J. B. Allen, Valery Rees. – Boston: Brill, 2002. – p.15].

Будучи мудрою людиною, Траверсарі прагнув досягнути примирення між грецьким і латинським крилами Церкви. Він був впевнений, що в основі примирення церков повинно лежати єднання, засноване на вірі і культурі, а не на формальних постановах правителів. Наведені міркування дуже нагадують ідеї німецького кардинала Ніколая Кузанського щодо об'єднання церков і протилежностей (*concordantia catholica, pax fidei, cointidentia oppositorum*). Це не випадково, адже і Кузанець певний час перебував під впливом Траверсарі і Камальдолійського ордену. Як відомо, Кузанець ніколи не тримався осторонь гуманістичного руху і активно спілкувався з гуманістами. Він настільки органічно почував себе в середовищі гуманістів, що Веспасіано де Бестіччі в книзі "Життя видатних людей XV століття" (1498) охарактеризував Кузанця як видатну особистість Кватроченто, назвавши його "німцем за походженням, але не за натурою" ("*Tedesco di nazione ma non di costumi*") [Vespasiano di Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, ed. P. D'Ancona and

Е. Aeschlimann. – Milan, 1951 – р.37]), великим філософом, теологом і платоніком [Ibid., р. 169]. Серед гуманістів-однодумців, з якими спілкувався Кузанець, був і Траверсарі, в перекладі якого німецький кардинал читав твори Діонісія Ареопагіта. Як зазначає П.М. Воттс, перше згадування перекладу Траверсарі з'являється у Кузанця лише в 1449 р. в трактаті "Апологія вченого незнання", але разом з тим вчений Л. Бауер шляхом порівняння уривків з перекладу Діонісія Ареопагіта Траверсарі і "Про вчене знання" Кузанця прийшов до висновку, що Кузанець використовував переклад Траверсарі в 1440 р., коли писав зазначений трактат [P. M. Watts, Nicolaus Cusanus: a Fifteenth-Century Vision of Man. – Leiden: Brill, 1982 – р. 49]. В контексті попередніх міркувань цікавим видається припущення, що корені схожості вчення Ніколая Кузанського про збіг протилежностей і спроб флорентійських неоплатоніків поєднувати суперечливі філософські та релігійні ідеї і доктрини, треба шукати в Камальдолійському ордені. Ідеї Кузанця, Фічіно і Піко делла Мірандола очевидно перетинаються, і однією з причин цього, ймовірно, є прямий чи опосередкований (як у випадку Піко) вплив Траверсарі і його однодумців на всіх трьох мислителів.

Таким чином, Камальдолійський орден відіграв важливу, але не одразу помітну роль у розвитку ренесансного неоплатонізму. Ідейний вплив Ордену не обмежувався виключно колом флорентійських мислителів, а розповсюджувався і за межі Італії. Яскраве тому підтвердження – використання Кузанцем перекладів ареопагітичного корпусу, виконаних Амброджо Траверсарі. Спроби поєднати платонізм в його містичній інтерпретації з християнським вченням, яка здійснювалася в Камальдолійському ордені, продовжилися в творчості Фічіно, Піко делла Мірандола, а також в роботах таких гуманістів як Паоло Орландіні, П'єтро Бембо та інших.

И. В. Михальчук, студ., БГУ, Минск, Беларусь
mikhalchukivan@gmail.com

КОСМОЛОГИЯ ЭМПЕДОКЛА И СОЦИО-КУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ, В КОТОРЫХ ОНА ОБОСНОВЫВАЛАСЬ

Космология Эмпедокла оформляется посредством попеременного влияния двух принципов Любви и Вражды на четыре "бессмертных корня": огонь, воздух, воду и землю. [Эллинистические поэты VIII-III вв. до н. э., Под ред. М.Л. Гаспарова. – Москва: Ладомир, 1999. – С. 184]. Влияние Любви определяется установлением соотношения между четырьмя "бессмертными корнями", комбинации которых порождают и составляют "смертные вещи"[Там же, С. 184-185]. Влияние Вражды определяется элиминацией любых отношений между "корнями", что обуславливает распад "смертных вещей", чем, по мнению Эмпедокла, и является

т.н. "смерть"[Там же, С. 184]. Результатом посменного влияния обоих принципов являются четыре возможных модуса-периода космоса.

При тотальном влиянии Любви все четыре корня полностью смешиваются и образуют Сфайрос, который, как состояние космоса, отождествляется с концептом "единство" как установлением связи [Там же, С. 185]. Период тотального влияния Любви описывается Эмпедоклом как лучшее из возможных состояний космоса [Там же, С. 187-188, 199]. На следующем этапе на четыре "корня" начинает оказывать влияние Вражда. Это обуславливает разъединение "корней" и, как результат, распад "смертных вещей" [Там же, С. 185, 187]. Период тотального влияния Вражды является полной разъединённостью "корней", следствием чего является отсутствие "смертных вещей". Этот период описывается Эмпедоклом как худший из возможных [Там же, С. 186]. Возвращение влияния Любви обуславливает страстное стремление к единению среди "корней". Вследствие первоначальной беспорядочности этого смешения, некоторые первые "смертные вещи" имеют очень краткий срок существования. Однако с течением времени страсть утихает, "смертные вещи" упорядочиваются и наступает эпоха Сфайроса – эпоха Золотого века.

Эмпедокл родился около 495 года до н.э. Детство, отрочество и юность Эмпедокла прошли под общим расцветом и военными победами Акрагаса. Так, объединившись с Сиракузами, акрагантцы одержали победу под Гимерами над финикийцами и их союзниками, среди которых числился сам Карфаген. По убеждению Якубаниса: "...победа сицилийских тиранов имела для запада эллинского мира не меньшую важность, чем победа Фемистокла на востоке" [Г. Якубанис. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Ф. Гельдерлин: Смерть Эмпедокла: Драма. – Киев: СИНТО, 1994. – С. 35-36]. Главная заслуга тирана Гиерона, правившего с 478 года, т.е. во времена, когда юному Эмпедоклу было 17 лет, состояла в том, что он "...приобрёл Сиракузы, а тем самым и всю Сицилию... к общеэллинской культуре..." [Там же, С. 36]. В юность Эмпедокла Сицилию посетили Пиндар, Эсхил, Эпихарм и Ксенофан.

Однако со смертью тиранов, которые приумножили славу и влияние Сицилии, для неё наступают тяжёлые времена. Повсюду начинаются междоусобные войны, которые впоследствии привели к установлению демократической формы правления по всей Сицилии. После свержения тиранов началась изнурительная борьба с оставшимися после них наёмниками. Встаёт вопрос о том, чтобы выгнать всех чужестранцев, которые появились во времена тирании. Сторонники свергнутых тиранов повсеместно поднимают мятежи, с целью восстановления тирании. Среди прочего, Сицилия в это время вела войну с этрусками. В конце концов, аборигены, воспользовавшись смутой, поднимают восстание. Лишь со второй половины столетия, бесконечные неурядицы и войны начинают утихать, и лишь тогда страна вступает на мирный путь развития [Там же, С. 45-46]. К тому времени Эмпедоклу было уже 55 лет. Во время междоусобных войн отец Эмпедокла, Метон, который придержи-

вался демократических взглядов, возглавил демократически настроенное население Акрагаса. Пока он был жив, сторонники тирании ничего не могли противопоставить. Однако со смертью Метона снова начинаются смуты. Здесь выходит на свет Эмпедокл, который выступает против всякой тирании и за демократию. И народ его слушается. По воле Эмпедокла казнят двух заговорщиков и проводят ряд реформ, чтобы окончательно закрепить демократический уклад в Акрагасе [Там же, С. 47].

Мы полагаем, что существует явная аналогия между социокультурным контекстом и космологией Эмпедокла. Суть аналогии заключается в том, что космические периоды Эмпедокла чередуются по схеме социо-культурных изменений на Сицилии конца V-начала VI вв. до н. э., если в качестве отправной точки брать рождение философа. Сфайросу соответствует детство, отрочество и юность Эмпедокла. Со смертью тиранов наступает второй период, который осуществляется во время написания поэм (или поэмы: это дискуссионный вопрос). С прошлым Эмпедокл ассоциирует тотальность влияния Любви, придавая ему исключительно позитивную оценку. Настоящее является *приходом* влияния Вражды.

Эту реконструкцию мы более подробно обосновываем в своей статье, которая находится в процессе публикации. Этим текстом мы хотели обратить внимание на наличие возможности самой этой реконструкции и на её следствие. Её следствием является формулирование важных вопросов, ответы на которые позволят по-новому взглянуть на натурфилософию акрагантца в частности, а также самопонимание себя древним греком в космологической структуре в общем: в какой корреляции находятся переживание Эмпедоклом событий на Сицилии со структурой и развитием космоса? Является ли это соотношение интер- или экстраполяцией? И что это говорит нам о самопонимании своего положения, роли и значения древним греком в космологической структуре?

Є. Є. Міщенко, студ., КНУТШ, Київ
evafromwasteland@gmail.com

МІФИ У ДІАЛОГАХ ПЛАТОНА: ІНСТРУМЕНТ ПЕРЕКОНАННЯ

Наше розуміння міфу на сьогоднішній день відрізняється від його античного сприйняття. Ми розуміємо "міф" як, наприклад, поширену віру у якийсь невірний факт, проте для античної людини "міф" є беззаперечною правдою.

В діалогах Платона наведено чимало міфів, як традиційних, так і тих, що він запропонував сам. Питання про переплетення філософії та міфів у цього мислителя є причиною суперечок та дебатів у науковому світі. Платон, як справжній філософ, вважає, що людина повинна жити за причиною, яку можна вивести з аргументів. Та не-філософ цього не розуміє, навіть не бажає розуміти. Йому потрібні докази. І одним із

способів переконання є міф. За його допомогою як до дітей, так і до людей, не схильних до філософування, можна донести прості благододні істини ("Держава").

Платон був прихильником так званої "благородної неправди". Наприклад, у "Державі" ця брехня має змусити жителів міста Калліполь більш патріотично ставитися до своєї Батьківщини. Міф у такому контексті виступає у ролі інструмента, що робить виконання обов'язку привабливішим за філософування. Це важливо у "Державі", адже, хоча правителями мають бути саме філософи, не кожній людині слід подаватися до цієї царини. Для впорядкування життя суспільства потрібні і охоронці, і ремісничі, і купці. Охоронець, що в юності був залучений до філософії, може любити її більше свого патріотичного обов'язку. Філософія створює охоронців зі знанням, та не з відданістю місту. "Благородна брехня" має породити в них та в інших громадянах прагнення викладатися на повну в інтересах Батьківщини. [Schofield, M., 2009, "Fraternité, inégalité, la parole de Dieu: Plato's authoritarian myth of political legitimation", in Plato's Myths, C. Partenie (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 101–115.]

Проте не слід сприймати міфи у діалогах Платона як суцільну неправду. Наприклад, у "Федоні" Сократ логічно аргументує безсмертність душі. Коли він закінчує аргументацію, Кебет визнає його правоту та погоджується, що душа і справді безсмертна. Але Сіммії і досі має деякі сумніви. Тоді Сократ розповідає есхатологічний міф. Він не намагається сказати, що міф стверджує ідею безсмертності душі, проте він сподівається, що це допоможе переконати опонента. У міфі наводиться також і історія про правосуддя у загробному житті, що має змусити слухача не просто повірити, а захотіти повірити у правдивість твердження. Есхатологічним міфом завершується також "Держава". Це міф про Ера, або ж "Міф про загробні воздаяння", що також зосереджується на темі справедливості по відношенню до душ різних людей після смерті. Цей міф подається у вигляді розповіді Ера, чоловіка, що побував у потойбіччі і повернувся, аби розповісти що бачив.

Таким чином, міф виступає наче "запасний" варіант. Якщо людина не погоджується з аргументами, якщо її неможливо переконати логічним шляхом і якщо вона не вірить доказам, то завжди є гарний міф. Вони потрібні щоб очарувати слухача і привести його до згоди тоді, коли філософія не справляється. До того ж, згідно до багатьох міфів, особливо есхатологічних, життя людей на землі показується як повна пільма незнання та невідання. Тому міф існує для пояснення того, що не піддається аргументації, особливо стосовно неосвічених людей. [Gonzalez, F. J., 2012, "Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration", in Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths (Mnemosyne Supplements, 337), C. Collobert, P. Destrée and F. J. Gonzales (eds.), Leiden-Boston: Brill, 259-278.]

Отже, міф – це не свідоцтво і не аргумент. Філософ не використовує міф поки це не стане необхідністю. Лише коли докази та логіка не вико-

нують своє завдання, на поміч приходить те, що тримали наче туза у рукаві – міф.

К. В. Овчаренко, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
katyaovcharenko8@gmail.com

СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ АНТИЧНОЇ РЕЦЕПЦІЇ ПОНЯТТЯ СМЕРТІ

"Що було – те і буде; що робилося – те і буде робитись, і немає нічого нового під Сонцем", – так говорив Еклезіаст, стверджуючи мотив "вічного повернення", задовго до Ніцше. І Проповідник був правий. Розгляньмо проблему смерті в Античній та сучасній культурах. Настільки вони відмінні? Що в них спільного?

Візьмемо для прикладу стоїчну філософію і зіставимо з нею модель сучасної культури в її рецепції філософами смерті, в осмисленні цього явища в людському життєсвіті (Е. Гусерль).

Античний філософ-стоїк, для якого самогубство було найвищим проявом власної свободи, ставився до смерті як до неминучого явища, яке не викликає страху, бо не має його викликати – це нерозумно і принижує гідність людини в межах антропоцентристськи орієнтованого гуманізму античності. Стоїчні мудреці були готові прийняти смерть, з притаманною їм гідністю.

Якщо прийняти тезу, що епоха Античності не мала концепції "гріха", оскільки остання сформувалася лише в епоху панування християнської картини світу і була пов'язана насамперед з фундаментальною концепцією "провини" першородного гріха, що заперечувала полісну "свободу" античного гуманізму, то тілесність, очевидна раціональна осмисленість і сакралізованість античного космосу розуміється, сприймається і переживається людиною як символічна (О.Ф. Лосев). Філософи шанували чесно-ти і засуджували вади згідно з нумінозним (Р. Отто) переживанням повноти здійсненого, того, що "стало бути", (за "Метафізикою" Стагірита). Мислителі не сприймали вічні муки в Тартарі як покарання за свої земні провини, а як певну неминучість, неунікненність якої її десакралізує, виводячи за межі етичних оцінок. Звісно, релігійність античності не можна порівнювати із ставленням до божественного в епоху Середньовіччя, Ренесансу, новочасовою традицією (Ф. Ф. Зелінський. "Історія античних релігій"). Однак щодо сучасної культури можна визначити їхню спільну ознаку: філософська деміфологізація сакрального, опора на здоровий глузд та досвід повсякденності, віддаленість від Бога (пригадаймо, наприклад, лише позицію Епікура, за якою боги не опікуються людьми).

Сучасну масову свідомість та культуру характеризує феномен секуляризації та десимволізації (О.М. П'ятигорський). Християнство втрачає свій авторитет насамперед не в соціальному, а в смислоттєвому планах життя людини. Розвиток технологій, захищаючи наш практично не еволюціонуючий вид, створивши скляну стіну цивілізації між нами та

біотою, вніс в наше буття прірву між повсякденним існуванням і само-осмисленням, самоідентифікацією в світі (наприклад, тотальні, штучно онтологізовані, комунікативні платформи, що у них трансформуються соціальні мережі та простір віртуального назагал) та пошуками само-трансцендування людиною.

Парадоксальним чином технології повернули людство до античних парадигм. Смерть не розглядається як сакральне явище, як народження до вічності. Тобто, сакральне, десимволізуючись, втрачає свою значимість в існуванні людей. Смерть розглядається просто і буденно, як фінал, припинення існування. За тисячоліття розвитку філософської думки людство повернулось до вихідних положень? Стоїки, епікурейці, скептики – вони не розглядали продовження існування після смерті.

Людство позбавляється благоговіння перед сакральним [H. Deuser, H. Joas, M. Jung, M. Schlette *The Varieties of Transcendence: Pragmatism and the Theory of Religion*. New York, Fordham University Press, 2016. – 312 p. – . 32-73]. Однак суть у визначенні пріоритетів у житті суспільства та людини. Оскільки спасіння за часів апологетики, патристики та назагал християнської картини світу розумілось як колективне в межах Церкви (концепція "соборності", ранньохристиянські символи "скелі", "корабля" та ін.), то воно передбачало спрощення і стишення людини в контексті вирішення питання співвідношення віри та розуму ("розум як преамбула для віри" – Ф. Аквінський). Сучасна епоха частково повертається до античної моделі індивідуалізму, оскільки це стосується пізнання як засобу позбавлення страждань та вирішення смисложиттєвих завдань. Можна навіть сказати, що відбувається повернення до елліністичного, гностичного ідеалу мудреця-містика, який знання як засіб контролю інтерпретує запорукою власного порятунку поза будь-яким соціальним та груповим контекстом. Епоха цифрового "brave new world" (О. Хакслі) спричинює занурення людини у віртуальні виміри власного існування. Це пов'язане з візуалізацією інформації, концепцією "мережевої та цифрової особистості", а в сфері гуманітарного знання – новою онтологізацією символу як об'єкта (наприклад, проект об'єктно орієнтованої онтології Г. Хармана або його джерело – акторно-мережева теорія Б. Латура) – і це проблематизує фундаментальне питання онтології присутності (М. Гайдеггер). Як саме людина позиціонує себе щодо реальності: вона в ній, поза нею чи і є нею? Чи декартівське *res cogitas* спроможне узгодити своє існування зі смертю, або, наприклад, вирішити одвічну психофізичну проблему у філософії?

Така система змінює погляди на життя, підмінює важливе на непотрібне. Люди можуть визнати власну "випадковість", перетворившись у випадкових істот, які не бачать сенсу в житті і не шукають його. Що і констатують сучасні філософи, говорячи про антропологічну катастрофу. [Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, Н. Хамітов та ін. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 156 с.] Чи направду?

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ ХИМИИ

Характеризуя Аристотеля (384-322 гг. до н. э.) как одного из основателей химии, стоит помнить о словах С. И. Левченкова: "Следует подчеркнуть, что в античные времена Платон считался более значительным философом, чем Аристотель. Однако в средневековой философии авторитет Аристотеля был абсолютно непререкаем, и в развитии химии натурфилософия Аристотеля – по утверждению Бертрана Рассела, "система Платона, разбавленная здравым смыслом" – сыграла важнейшую роль. Значительную, хотя и не главную роль в поддержке многовекового господства учения Аристотеля сыграл тот факт, что именно оно было избрано в качестве натурфилософии христианской церковью" [2, с. 15]. Напомним, что большинство произведений, идей, интерпретаций Аристотеля сохранились до нашего времени только благодаря трактатам христианских теологов. Особенно много для популяризации Аристотеля сделал основатель католической философии и теологии Фома Аквинский (1225-1274). Подчеркнем, что особого внимания со стороны исследователей, в свете изучения заимствования наследия Аристотеля европейскими философами заслуживают такие манускрипты Фомы Аквинского: "Сумма теологии" (1265-1274, работа не была закончена), "Сумма против язычников", "Алхимия". Фома Аквинский отыскал и перевел двенадцать работ Аристотеля, которые сам же издал с обширными комментариями и дополнениями. Вслед за Платоном, Аристотель развивает и обосновывает "учение о четырех первопричинах" – Материи, Форме, Действующей Причине и Цели. Эти причины он называет "первоосновами всего существующего". С. И. Левченков в своем "Кратком очерке истории химии" пишет: "По мнению Аристотеля, четыре причины (он также называет их стихиями – В.М.) не материальные, а выступают лишь различными проявлениями состояния первоматерии" [2, с. 15]. Аристотель соотносит их с платоновскими стихиями "Огонь-Воздух-Земля-Вода". Они находятся в вечном взаимодействии между собой благодаря таким категориям как "тепло", "сухость", "влажность", "холод". С. И. Левченков подчеркивает: "первоматерии возникают перед человеком как проявление одновременно двух из двух пар противоположных свойств – холода или тепла и влажности или сухости" [2, с. 15]. Фактически, Аристотель основал образ химической формулы через свой "квадрат стихийных свойств": Тепло + сухость = огонь; Холод + сухость = земля; Тепло + влажность = воздух; Холод + влажность = вода.

Аристотель обосновал "античный закон природных свойств": соединения элементов в различных конфигурациях приводят к образованию сложных тел с широким спектром свойств. Создание новых "природных тел", по Аристотелю, возможно только в случае применения "миксиса".

Под последним термином философ понимал "истинное смешивание". Также Аристотель впервые обосновывает важнейший для дальнейшего развития химии тезис о способности элементов к взаимопревращению. С. И. Левченко пишет: "Положение о способности превращения одного элемента в другой стало позднее основой алхимической идеи о возможности взаимных превращений металлов (трансмутации)" [2, с. 16]. Итак, несомненные заслуги Аристотеля в контексте исторического развития химии – создание античного закона природных свойств, обоснование теории истинного смешивания – миксиса, постановка вопроса о способности элементов к взаимопревращению, основание формулы природных свойств как специфического "языка химии". Все эти заслуги были в дальнейшем использованы алхимиками и средневековыми философами школы Фомы Аквинского [1].

Развивая теорию Платона о четырех первопричинах, Аристотель дополнил ее собственным "пятым элементом" – *quintaessentia* или эфиром. Философ называл эфир главным условием движения. Учение о пятом элементе стало основой диалектики – учения о динамике. Кроме того, Аристотель считал, что именно эфир является главным элементом строения космических тел. Все, что носит внеземной или сверхъестественный характер, по его мнению, состоит из эфира [2, с. 15-17]. Аристотель впервые четко написал: ум и космическое мироздание руководствуются одинаковыми закономерностями развития. А это означает лишь одно – существует единственная рациональная логика, управляющая природой и человеком. Весь спектр природных сил и стихий, по мнению Аристотеля, руководствуется той же логикой, что и разум конкретного человека. Признаки систематизации такой логики Аристотель пытался найти в эфире – пятом элементе. Так рождалось не только естествознание, но и антропология как наука о человеке. Древнегреческий философ, на основе комплексного изучения трех спектров наук (теоретических, практических и поэтических), выстраивая собственный "системный метод", работая над математическим обоснованием логики развития природы (включая "Космос" и "Человека") стал первым настоящим представителем междисциплинарного подхода в науке.

Мы называем Аристотеля ученым, опередившим время. Почему? Ответ на этот вопрос кроется в его антропологической концепции. Она и социальная, и функциональная одновременно. Он оформил философскую систему таким образом, что она не потеряла актуальности и сегодня. Нечего и говорить, что Т. И. Ойзерман и А. Ф. Лосев называли Аристотеля философом, попавшим в древнегреческие реалии как минимум с "Нового времени". В контексте аристотелевского функционалистского дискурса нас интересует прежде всего его классическая теория материи и формы. Именно в нее входит типично метафизическое понятие "многообразия единичного". Эту классическую теорию следует характеризовать как некое отношение между принципами тождества и принципами разрозненности. При этом, тождество здесь аналогично неопределенности, а разрозненность выступает аналогом определенности. Эти категории Аристотель называет "метафизикой человеческой онтологии".

При цьому, он характеризує їх з позицій натурфілософії. Ойзерман відзначає: "Аристотель превратил гипостатизированное и мифологизированное общее (род, вид) в определенность единичных вещей". Аристотель через трактування теорії матерії і форми розвиває учення про "єдиничність в природі". Роль цієї єдиничності невідомо велика. При цьому, кожна єдиничність має свою природну функцію або навіть набір таких функцій. По думці Аристотеля, однією з найскладніших єдиничностей натурфілософії виступає людина. Він складається з певної матерії, має форму, але він насичений також серйозною ідеєю (ейдосом) – духом. Цей дух втілюється в душі і в мислі. При цьому, розум Аристотелем в трактаті "Про душу" розуміється як складова душі.

***І. В. Петленко, асп., КНУТШ, Київ**
irzza@ukr.net*

ІСТОРІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ М.ХІРІЯНИ

Майсур Хіріяна (1871-1950) – один з найвидатніших дослідників індійської філософської спадщини, Відомий своїми працями "Індійська концепція цінностей", "Основи індійської філософії", "Індійська естетика", "Місія філософії", "Етика упанішад", "Популярні нариси з індійської філософії" та ін. Нажаль, через те, що роботи М.Хіріяни не перекладені, він не широко відомий нашому читачеві. Проте його розвідки та підхід до періодизації філософії Індії заслуговує на увагу. Хоча не можна сказати, що він кардинально відрізняється від запропонованого тими ж С.Дасгуптою чи С.Радхакрішнаном. Можливо це пов'язано з впливом останнього на самого М.Хіріяну. Відомо, що вони були знайомі, підтвердження цьому є фото 1925 року, на якому зображені другий президент незалежної Індії та відомий дослідник індійської філософії та санскритолог. Він ставився до своєї роботи відповідально. В спогадах про нього Шіварами Састрі читаємо, що він подібний до І.Канта вив дисциплінований та впорядкований спосіб життя. Скрупульозність та акуратність характеризують і його як особистість, що не могло не відобразитися в його роботах.

Відповідно до підходу М.Хіріяни індійську філософію можна розділити на два великих періоди. Перший – це ведичний, що тривав приблизно до 500 р. до н.е., він охоплює корпус вчення закладеного в ведичних текстах, зокрема упанішадах. Другий період – постведичний ділиться на два менших періоди. Перший з яких тривав до I ст. і представляв вчення раннього буддизму, джайнізму і філософію епосу "Махабхарати" (зокрема вчення "Гіти"). Другий же підперіод, на думку М.Хіріяни, – це локаята, класичний буддизм та ортодоксальні даршани. Таким чином, ми вже бачимо головну відмінність цього підходу від, наприклад, позиції Д.Чаттопадх'яї, який вважав локаяту першою зі шкіл, а не синхронно з астікою та буддизмом періоду розквіту та появи безлічі шкіл та напрямів. Дослідник наполягав на принциповій релігійності філософування в Індії, головною ціллю і напрямом якого завжди була мокша [Hiriyanna M. Outlines of Indian philosophy. Bombay: George Allen and Unwin (India)

Privat Ltd., 1973, p. 14 – 18]. Пізнання спрямоване на Абсолют, без особистісний, на істину Брахмана. Тому в кінці кінців доходять до усвідомлення себе і предметів та явищ світу як частини цілого, логічно пов'язаних та нероздільно зв'язаних. Але усвідомлення цього можливе не за допомогою рацію, а лише інтуїтивним шляхом.

Таким чином, М.Хіріяна прагне не лише класифікувати школи та напрями філософії Індії, але виділяє основні мотиви. Він прагне показати, що індійська філософія самобуття, має свою етику, естетику та аксіологію. Вона хоча й невід'ємна від релігії, все ж не є її служницею. Філософія відіграє важливу роль в досягненні ідеалу релігій Індії, будь то буддизм, індуїзм, джайнізм тощо.

О. О. Рясний, студ., КНУТШ, Київ
alexriasnyi1998@gmail.com

ЕТИЧНІ РОЗДУМИ МАРКА АВРЕЛІЯ АНТОНІНА "НАОДИНЦІ З СОБОЮ", ЯК СПАДЩИНА ПІЗНЬОГО СТОЇЦИЗМУ

Римський імператор Марк Аврелій за своїми етичними переконаннями був представником Римського стоїцизму (пізнього стоїцизму). Його твір "Наодинці з собою" – це єдиний твір, що був написаний імператором в 70 роки 2 століття нашої ери, завдяки якому маємо можливість відстежити кропітку роботу автора над вивченням та розвитком стоїчної традиції. Марк Аврелій Антонін народився в сенаторській сім'ї іспанського походження. За прикладом свого прийомного батька Пія, як правитель, проявляв свою прихильність до сенату. У віці 25 років почав проявляти інтерес до філософського знання.

Провідником у світ філософії для нього став Клавдій Максим, який і познайомив імператора зі стоїчною традицією. Як людина, яка була зацікавлена в традиції пізнього стоїцизму, Марк Аврелій зосередив свою увагу на етиці під впливом видатного стоїка Епиктета, який проповідував думку, що основною метою філософії є розрізнення того, на що людина спроможна і того, що не підвладно її силам. [Словарь античности. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989].

Пам'ятка античної літератури "Наодинці з собою" була написана під час війни на дунайському кордоні. На сторінках цього твору відбувається переосмислення етики Епиктета і намагання досягнути і вдосконалити себе за допомогою стоїчного вчення. В своєму творі автор проповідує стоїчні ідеали і дякує людям, які допомогли йому самовдосконалитися та стати ближчим до ідеалів, оспіваними стоїками. "Наодинці з собою" відрізняється від інших творів саме тим, що автор розмірковує саме про шлях до того, щоб наблизитись до притаманних стоїкам якостей. Автор здійснює певне переосмислення ідеалів стоїків щодо застосування їх саме для себе.

Перша письмова згадка про роздуми "Наодинці з собою" була зроблена Фимістієм в 364 році нашої ери. Сучасний текст відомий нам з двох ресурсів: з рукопису, що зараз знаходиться у Ватикані та із втрачених джерел, на підставі яких було зроблено перше друковане видання 1558 року [Marcus Aurelius: A Biography. London: Batsford, 1966; new edn Routledge 2000].

Найближчу аналогію з думкою автора твору Марка Аврелія "Наодинці з собою" можна провести з думками Епіктета. Проте, він менш зацікавлений в стійкій експозиції своєї праці. "Наодинці з собою" були написані більш, як послання до самого себе, ніж для широкого загалу. Стиль, часто красномовний і поетичний, іноді буває стиснутий, неясний і граматично нечіткий. Незважаючи на те, що сучасні дослідники ділять "Наодинці з собою" на 12 книг, робота не має чіткої структури. Короткі епіграми переплітаються з цитатами, роздумами про плинність людського життя, необхідність моральних зусиль над собою і терпимість до своїх побратимів і оточуючих, і тому більше нагадує збірку афоризмів. В його творі майже все узагальнено і тому ми не можемо дізнатися його думки про свою сім'ю, про членів суду чи про його стратегію. Ми, однак, отримали певне уявлення про його особистість і турботи [Roman Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to its Development within the Roman Empire. – Cambridge, 1911; repr. London: Routledge & Kegan Paul, 1958].

Перша книга Роздумів є більш послідовна в порівнянні з іншими. В ній Марк перераховує список своїх близьких, родичів і кількох вчителів, записуючи те, чим він завдячує кожному з них. Перша книга завершується вдячністю Антонію Пію і Богам. Хоча його думка часто не дуже чітко висловлена, вона все одно дає нам змогу більше дізнатися про вигляд і погляди стародавнього правителя [Crossley, H., The Fourth Book of the Meditations of Marcus Aurelius Antoninus, A Revised Text with Translation and Commentary. – London: Macmillan, 1882].

Вся перша книга є цінним особистим документом Римського імператора. В інших книгах ми побачимо важку роботу над собою і кропітку працю над досягненням стоїчної доктрини. Деякі з них повторюються, наприклад, думка щодо важливості здійснення правильного морального вибору, обов'язок осіб працювати на загальне благо (наприклад, "що не приносить користі вулику, не приносить користі бджолі".) тощо. Його біограф Юлій Капітолійський описує його, як прихильника стоїчних ідеалів. В своїх творах він посилається на ряд мислителів-стоїків, таких як Юній Рустік (який був його улюбленим наставником, який на думку дослідників і познайомив його з роботами мислителя Епіктета), Аполлоній Халкедонський (філософ-стоїк, учитель Марка Аврелія), Секст Херонійський (філософ-стоїк, племінник знаменитого Плутарха), Клавдій Максим та багато інших. Проте, на сторінках його праці ми не можемо ніде знайти, де автор називає сам себе стоїком. Це може засвідчити нам те, що Марк Аврелій вирогідно писав лише для себе, а не намагався визначити себе як представника певної філософської течії перед аудиторією. В

своїй праці він вказує, що деякі ідеали стоїків були йому близькі. А саме щодо ведення аскетичного способу життя, життя у гармонії з природою - одне з головних правил стоїцизму (під природою мається на увазі зв'язок "природи" людини з космічним світовим ладом) [Oxford Dictionary of the Classical World Edited by John Roberts]

Це також дозволяє допускати таку думку, що Марк Аврелій, принаймні був відкритий для ідей з інших філософських традицій, будучи прихильником стоїчної філософії, а не її бездумним послідовником. Центральне місце в його філософських роздумах, як і в роздумах Епіктета є три галузі пізнання:

Бажання (*orexeis*) і антипатії (*ekkliseis*);

Імпульс діяти (*hormas*), і не діяти (*aphormas*);

Свобода від обману та поспішного судження.

Ці три галузі пізнання відповідають трьом типам філософського дискурсу, які вже були згадані в роботах більш ранніх стоїків: фізичне, етичне і логічне. Для Марка Аврелія, як і для Епіктета, не досить лише роздумувати про філософію. Учень філософії також повинен намагатися перетворити філософські роздуми, принципи в конкретні дії. Тільки перенесення філософських принципів в дію може трансформувати учня філософа в стоїчний ідеал мудрої людини. Саме на це і направлені ці три топоси [Asmis, E., 'The Stoicism of Marcus Aurelius', ANRW II 36.3 1989].

Марк Аврелій Антонін хоч і не називає себе стоїком, проте сповідує космологію стоїків, дотримується досить аскетичного способу життя і пише, що людину може непокоїти лише те, що залежить безпосередньо від неї. Саме це дозволяє нам говорити про твір "Наодинці з собою", як про спадщину пізнього стоїцизму.

А. А. Салабаш, студ., ОНУ ім.І.І. Мечникова, Одесса
likasalabash@mail.ru

ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эпоха Средневековья является одним из интереснейших периодов истории человечества. Неудивительно, что интерес к средневековой философии не угас и сегодня – с каждым годом мировое научное пространство обогащается свежими монографиями, статьями и исследованиями в данной области. Для нашего молодого исследователя, выбравшего этот период для научной работы, представлен широкий спектр литературы – как базовых курсов [Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. / Д. Антисери и Дж. Реале. – В 4 тт. – Т. 1-2. – Античность и Средневековье. – [Пер. с итал. С.А. Мальцевой] – СПб.: Пневма, 2003 – 688 с.] [Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.], так и более узких, имеющих отношение к конкретной культуре [История арабо-мусульманской философии: Учеб-

ник / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический Проект, 2013. – 255 с.]. Причем всеобъемлющие труды по всей средневековой философии построены по принципу изложения материала в хронологическом порядке, тогда как специфический учебный курс по арабской философии использует другой подход – весь материал в нём поделен на тематические блоки, что позволяет сосредоточиться на рассмотрении конкретного спорного вопроса, а не всей истории какого-либо течения или школы.

Немного иначе дело обстоит с рассматриваемой нами областью – средневековой еврейской философией. К настоящему моменту по еврейской мысли данной эпохи не издано ни одного целостного труда на русском или украинском языках. Во всемирном научном пространстве таких работ несколько: это, прежде всего, книги Исаака Гусака [Husik I. A History of Medieval Jewish Philosophy. New York, 1916], Юлиуса Гутмана [Guttmann J. Philosophie des Judentums. München, 1933], а также недавно вышедший коллективный труд "История еврейской философии" под редакцией Д. Франка и О. Леамана [History of Jewish Philosophy. Ed. D. Frank, O. Leaman – London and New York, 1997. – 873 с.]. В перечисленных трудах хронологически изложены основные идеи и концепции средневековой еврейской философии, в них практически отсутствуют существенные различия или разногласия в изложении материала.

Отдельно стоит упомянуть о многократно переизданной во многих странах мира обширной монографии Колетт Сират "История средневековой еврейской философии" [Сират К. История средневековой еврейской философии. – М.: Мосты культуры, 2003. – 712 с.]. В ней представлены не только прославленные, но и малоизвестные представители эпохи, а обилие цитат позволяет использовать книгу даже в тех случаях, когда нет доступа к первоисточникам. В 2003 году в издательстве "Мосты культуры" (Москва) вышел перевод данной монографии на русский язык с оригинальным переводом цитат не с английского, а непосредственно с иврита и арабского. В своем предисловии к монографии редакторы и переводчики упомянутых цитат Д. Фролов и У. Гершович отмечают, что проделали дополнительную работу во избежание дополнительных неточностей, ведь перевод с перевода, как известно, лишь скрывает первоначальную мысль.

Характерной особенностью труда является его персоналистичность – всё еврейское средневековье автор представляет как галерею персоналий, последовательно сменявших друг друга, наследовавших определенные идеи, продолжая либо отрицая их. Этот подход отличен от подхода, используемого в "Истории еврейской философии" под редакцией Д. Франка и О. Леамана [History of Jewish Philosophy. Ed. D. Frank, O. Leaman – London and New York, 1997. – 873 с.], авторы которого, подобно "Истории арабо-мусульманской философии" под редакцией Смирнова, использовали тематические блоки и рассматривали в отдельных главах не столько конкретных представителей, сколько острые вопросы и разнообразные концепты, по ходу повествования "встраивая" подходящих мыслителей.

Очерк Рафаэля Йошпе "Что такое еврейская философия?" [История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический Проект, 2013. – 255 с.] является еще одной попыткой методологического определения еврейской философии как отдельной области исследования. Автор книги рассматривает различные способы решения этой проблемы, предложенные на протяжении XX в. известными исследователями еврейской философии, выделяя три парадигматических подхода: формальный (когда в качестве вышеупомянутого критерия используются внешние признаки произведений, такие, как, например, язык, на котором оно написано), сущностный (состоящий в попытке найти основной критерий в особенностях содержания философских произведений) и контекстуальный (при котором решающим фактором оказываются историко-философская перспектива создания произведения и определенные стороны соотносительности/противостояния еврейской культуры и общепhilософской традиции).

На данный момент в русскоязычном пространстве доступны также некоторые работы западных исследователей, посвященные конкретным мыслителям из числа средневекового еврейства. К примеру, работа Гарри Вольфсона по исследованию философии Хасдая бен Авраама Крескаса [Harry Austryn Wolfson. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*. – Cambridge University Press, 1929. – 759 с.] – средневекового еврейского мыслителя, являющего собой яркий пример синтеза еврейской, арабской и греческой философий, освещает наиболее важные положения "Физики" Аристотеля и трактата "О небе". Используя работы аль-Газали, Авиценны и комментарии Аверроэса к Аристотелю, автор в своей книге проясняет малоизученные стороны взаимовлияния арабской и еврейской философии. Особое внимание Вольфсон сосредотачивает на одном из определяющих понятий в философии Крескаса – категории "осуществления". В первой части книги Вольфсон подробно останавливается на доказательствах 25 предложений Маймонида, суммирующих аристотелевский корпус. Третья часть книги представляет собой отдельное исследование положений Крескаса "О существовании и свойствах Бога". В четвертой главе философия Крескаса рассматривается как основа-предвестник "новой концепции вселенной" XVI века.

Таким образом, следует подчеркнуть, что исчерпывающей источниковедческой базы на сегодняшний день попросту не существует. Особенно стоит отметить, что в украиноязычном пространстве и вовсе нет подробных исследований эпохи гаонов или отдельных его представителей.

Хотелось бы выразить надежду, что данный пробел в историко-философских исследованиях по иудаике будет в дальнейшем восполнен.

ОМРІАНЕ УЯВНЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДЖ. Р. Р. ТОЛКІНА

Джон Роналд Руел Толкін – ім'я знайоме кожному з дитинства. Сучасна актуалізація сприйняття його творчого спадку тільки через призму екранізацій "Володаря Перснів" і "Гоббіта" особливо в поєднанні з субкультурою тематичних рольових ігор за цими сюжетами часто застосує глибинний сенс, що закладав у літературні твори сам автор. Толкін-письменник не може бути відокремлений від Толкіна як ученого-філолога, перекладача, літературознавця, медієвіста, германіста, викладача давньоанглійської героїчної поезії, історії англійської мови, готської, давньоісландської та середньовічної валлійської мов.

Толкін журився з того, що Англія не має власних міфів і легенд, подібних до грецьких, кельтських чи скандинавських. Вважав, що після нормандського вторгнення (1066 р.) Англія втратила свій питомий фольклор, тож намагався відродити для англійців епічну традицію, подарувавши їм власну міфологію: "У мене завжди виникало враження, ніби я аж ніяк не "винаходжу" нове, а фіксую на папері вже суще "там", де" [Толкін Дж. Р. Р. Сильмариліон. – Л.: Астролібія, 2008. – с. XV]. Саме звідси зріс задум створення циклу пов'язаних між собою легенд (від космогонічних до казково-романтичних), які б відповідали північно-західній європейській традиції та володіли "кельтським" шармом. Цикл мав би водночас бути єдиним цілим, але й бути певною мірою не завершеним, щоб інші письменники, художники й навіть музиканти могли долучитися до його розроблення.

Толкін відкрив для себе, що "легенди" залежать від мови, якій належать, але в той же час і мова залежить від "легенд", які передає шляхом традиції. Наприклад, грецька міфологія, на його думку, значно більше залежить від естетики її мови й набагато менше від самого змісту.

Любов до мов і лінгвістичні експерименти спонукали Толкіна до створення вигаданої "досконалої" мови (квенійської) із розвинутою фонетикою, граматику, прослідковуванням трансформацій, яких би могли зазнати слова від запозичень. Основою ідеальної мови стали валлійські імена й фінська фонетика. Естетика вигаданих мов спонукала ви фантазувати легенди, історії, які володіли б тим само "смаком". Так виник світ Арди й історія Середзем'я. У лекції "Таємний гріх" Толкін, зізнавшись у своїй пристрасті до створення мов, проаналізував специфіку такої гри, та встановив, що виникнення мови неодмінно передбачає початок міфології [Толкін Дж. Р. Р. Чудовища і критики. – М.: АСТ, 2008. – С. 166].

"Середзем'я" – це варіант давньоанглійського слова "Middangeard" (оюкумена) для назви земель "між морями", заселених людьми. У вимірі художнього вимислу історія Середзем'я – це деякий часовий проміжок реального Старого Світу нашої планети.

Толкін як письменник за життя опублікував зовсім небагато. Книга "Гоббіт" (1937) принесла йому славу дитячого автора, але складна соціально-політична ситуація передвоєнної Європи не сприяла видавничій справі – часто написання творів і публікацію розділяли десятиріччя: казки "Фермер Джайлз із Гема" (1949), "Листок роботи Ніггля" (1964) та ін. спіткала саме така доля.

"Володар Перснів" (1950) – роман, який задумувався як продовження "комічної казочки" про гоббіта, значно переріс цей скромний замисел, ставши однією із культових книг ХХ ст. Толкін дуже хотів, щоб раніше опублікували "Квенту Сильмариліон" – міфічну праісторію Середзем'я, проте "Сильмариліон" побачив світ тільки після смерті автора (1977). Також помертню Крістофером Толкіном, сином і творчим спадкоємцем свого великого батька, було упорядковано архів і видано 12-томну "Історію Середзем'я" – розлогу версію "Сильмариліону" (1983-1996) і "Незавершені сказання" – розгорнуті історії героїв, що постали у книгах Толкіна. У цьому сенсі задум принципової незавершеності й доповнюваності міфології Арди вдався.

"Сильмариліон" мав багато версій, розвиток однієї й тієї ж легенди в різних варіантах суттєво різниться. Перший варіант книги, який Толкін писав ще у період I Світової війни в госпіталі, після тяжкого поранення, був завершеним твором, жодним чином не пов'язаним із "Гоббітом". Згодом у героїв виявилися передісторії. Толкіна все більше почали цікавити метафізичні аспекти природи ельфів, як безсмертних істот, яким смерть не призначена природою, проте таких, які можуть загинути, бо володіють тілом. Толкін не міг закінчити цей останній варіант, який мав узгоджуватися із "Володарем перснів". Остання книга, як завершений твір, почала висувати свої вимоги до "Сильмариліона".

"Гоббіт" задумувався як незалежний твір, проте згодом він вплив у загальну концепцію, несподівано виявившись необхідним завершальним елементом. "Володар перснів" – це чарівна казка, написана для дорослих, оскільки казка відображає певну "істину", яка цілком може виявитися й помилковою. Толкін неодноразово підкреслював, що там не закладено жодної алегорії – ані моральної, ані політичної, ані сучасної. Він стверджував, що у його книгах йдеться про "Падіння, Смертність і Машину". Неминучість смерті, на його думку, – це тема, яка об'єднує всі міфології, оскільки не існує такого поняття як "природна смерть", бо ж для кожної людини її смерть – трагічна випадковість. Проте у міфологічному світі Арди, Смерть – не покарання, а благословення, бо є частиною порядку буття. Намагатися уникнути її – протиприродно. Це основна тема "Володаря перснів". За словами самого Толкіна, у "Володарі перснів" він намагався виразити віру "Вторинний світ". Ця книга – не алегорія і не послання, вона про цінності, притаманні епічній поезії й лицарству. Ельфи безсмертні, поки існує світ, отже, їх гнітить не смерть, а тягар безсмертя у плинному світі, у той час як ворог, відроджуючись щоразу у новому обличчі, замислює тільки панування, а тому є володарем магії та машин. Перстень Влади в міфоісторії Середзем'я – це шу-

чна машина, яка не здатна нічого створити сама, а може тільки підкорювати, бо ж і виникає вона як знаряддя поневолення. Жадання влади призводить до невдоволення світом, до бунту проти законів Творця, передусім проти смертності [Толкін Дж. Р. Р. Письма / Дж. Р. Р. Толкін . – М. : Эксмо, 2004. – С. 226-227].

Проте не слід думати, що Толкін був абсолютним противником прогресу, навпаки уся його міфотворчість свідчить про те, що між добром і злом не має чіткої, заданої наперед межі. В основу історії Арди покладено міф про Атлантиду. Сама цей сюжет бачиться Толкіну найбільш важливим, незалежно від його істинної історичності чи нереальності. Загибель Нуменора – це падіння Атлантиди. Символічне тлумачення якраз тієї ідеї, що поступ зупинити неможливо. Ельфи, які спробували змінити хід історії, запобігти будь-яким змінам, перетворити Середзем'я, плінне й смертне, на статичний сад, у якому б вони, безсмертні, могли вічно бути "художниками", зазнали краху. Толкін був проти спроб "бальзамування" історії у будь-якому світі: чи то в реальному, чи то в літературно-міфологічному [Там само, С. 294].

Слід зазначити, що образ текстуального спадку справжнього історичного Середньовіччя так само інтерпретувався Толкіном в особливий спосіб. У збірці "Чудовиська й критики та інші статті" (1983), що об'єднала наукові статті й тексти лекцій, створені в різний час, можемо спостерігати Толкіна – апологета середньовічного епосу. Ессе "Беовульф: чудовиська й критики" відкриває іронічного науковця, який не визнає авторитетів, відстоюючи велич "героїко-елегічної поеми" про Беовульфа, доводячи її сюжетну цілісність і лінгвістичну стрункість, всупереч літературознавцям, що аналізували твір зверхньо-поблажливо, звинувачуючи середньовічного автора в тому, що він занаптастив історичну хроніку міфічними чудовиськами [Толкін Дж. Р. Р. Чудовища и критики. – М. : АСТ, 2008. – С. 8-40]. У статті "Сер Гавейн і Зелений Лицар" Толкін так само захищає твір від надміру прискіпливих критиків, аналізуючи поему не тільки через призму конфлікту куртуазних і християнських цінностей, а й через морально-психологічний вибір героя [Там само, С. 57-85]. Есе "Про чарівні казки" сам Толкін вважав надзвичайно важливою працею. На його думку, між чарівною казкою й історичною хронікою існує міцний зв'язок. Казка так само намагається сповістити істину, а тому не має розглядатися як твір, написаний виключно для дітей [Там само, С. 86-129].

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

УЯВЛЕННЯ ПРО ЧАС У РАНЬОГРЕЦЬКІЙ ДУМЦІ

Певно, не потребує особливого доведення теза, що питання про час, про сутність цього загадкового феномену, віддавна було і досі залиша-

ється одним із найскладніших питань не лише філософії й науки, а також історії, теології, літератури та й загалом культури. Водночас не викликає сумнівів теза, що значення античних витоків і перших спроб рефлексії над проблематикою часу не вичерпується суто історичним, немов антикварним, вивченням їх серед вузького кола фахівців. Адже в них були не лише вперше окреслені контури самого цього феномена, а й розроблені певні підходи і способи для його пояснення, причому останнє вирізнялося прагненням до використання раціональних аргументів і універсальних понять.

Перший теоретично оформлений погляд на природу і сутність часу ми знаходимо у Платоновому "Тимей", де час постає "рухомих образом вічності", що вплетений в числовий ряд і водночас "перебуває в єдиному" (Tim. 37c). У подальшому розгортанні часової проблематики акценти періодично змінювалися. Якщо для Аристотеля час виявляється якнайтісніше пов'язаним із рухом, що відображено у його дефініції часу як "числа руху відносно попереднього і наступного" (Phys. IV, 219b 1-2), то Плотін щоразу виявляє метафізичне підґрунтя часу в контексті вчення про гіпостазі і вічність як характеристику ноєматичного світу (Enn. III, 7). Певна психологізація часу, що властива була Плотіну, досягає своєї кульмінації в уявленні суб'єктивної складової в Августинівському аналізі поняття часу з дотриманням принципу креаціонізму (Conf. XI.14 sqq.).

Значущість "Тимею" Платона складно переоцінити. На переконання Г.Г.Гадамера, цей діалог узагалі став "вихідним пунктом всіх пізніших філософських аналізів часу" [Gadamer H.G., *Die Zeitanschauung des Abendlandes* // Gadamer H.G., *Gesammelte Werke*. – Tübingen: Mohr, 1987. – Bd. 4. – S. 124]. На думку К. Глой, у Платона ми можемо знайти такі визначення часу, які певним чином випереджають відоме розрізнення двох серій часу Дж. Мак-Тарґарта [Gloy K. *Philosophiegeschichte der Zeit*. – München: Fink, 2008. – S. 54]. Відомо фреска Рафаеля "Афінська школа", де Платон у лівій руці тримає саме "Тимей", красномовно засвідчує цінність діалогу та викладених у ньому поглядів для європейської цивілізації.

Хоча слід визнати, що перед Платоном існувала досить тривала традиція філософування, в якій міркування про час і часову тематику займали далеко не останнє місце. Звісно, не всі досократівські мислителі в своїй творчості безпосередньо зверталися до неї. Але і у фрагменті Анаксимандра, де поетичними словами описана постійна зміна всього сущого "згідно з порядком часу" (DK12 B1), і в пітагорійців, які вбачали час у небесній "сфері", тобто в "сфері, що охоплює" (DK58 B33), і в низці фрагментів Геракліта, де стверджується "вічність космосу", а світовий процес зображений як періодичний процес народження і загибелі світу (DK22 B30, B31), і у Парменіда, який для характеристики сущого наводить низку атемпоральних "атрибутів": "ненароджене", "непоруйнене", "без минулого і майбутнього", "сукупне, єдине, неперервне" (DK28 B8.3-6) – в усіх цих філософів ми натрапляємо на своєрідне розуміння часу та його функції в поясненні світобудови.

Час у старогрецькій мові зазвичай позначався словом ὁ χρόνος, яке ми подибуємо і в творах античних класиків (Платон, Аристотель, Плотін), і в творчості досократиків. Утім у старогрецькій мові було ще два слова на позначення часу і низки різноманітних темпоральних відношень. На підставі досить авторитетних етимологічних видань (Frisk H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg: C. Winter, 1960-1972. Bd.I-III, 938, 1154, 312 S.; Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. – Leiden – Boston: Brill, 2010. – Vol. I. – XLVIII, 1808 p.) можна виокремити такі їхні значення: 1) ὁ χρόνος – найзагальніше позначення часу, певний відтинок часу; 2) ὁ αἰών – життя, час життя, вік, довготривалий час, вічність; 3) ὁ καιρός – слухна міра, вирішальний момент, підходя мить, нагода.

Таку семантичну розмаїтість варто враховувати при аналізі старогрецького трактування часу і, особливо, при інтерпретації досократівських мислителів. Адже інколи у певного автора ми не знайдемо навіть самого слова "час" (ὁ χρόνος), але при цьому він описує якісь процеси чи явища, що мають темпоральний зміст. Такий стан справ трапляється у Геракліта, який взагалі не вживає слова ὁ χρόνος, однак виразно послуговується іншими словами: "завжди" (ἀεὶ) і "вік" (αἰών). Ця ж значеннева палітра вагома і для адекватного тлумачення творів вискої класики.

У філософському осмисленні феномену часу неабияку роль відіграла специфіка сприйняття часу більш ранньої доби. Мабуть, загальним місцем на сьогодні стало переконання, що грецькій культурі (як й іншим стародавнім культурам) аж до часів Платона і Аристотеля були властиві періодичність і циклічність в уявленні часу [Gadamer H.G., op. c., S. 123; Gloy K., op. c., S. 16]. І справді, в численних пасажах різних мислителів ми знайдемо саме таку засадничу рису, яка відбиває періодичне повторення або постійне народження наново ритміки космосу, природних процесів, життя людини тощо. А проте не меншу роль при цьому відіграють також інші чинники, які нерідко залишаються поза увагою дослідників. Насамперед варто відзначити ототожнення часу (χρόνος) із міфічним богом Кроносом (Κρόνος), що з'явилося досить рані. Ці слова, справді, близькі за звучанням, а змістовно вони репрезентують певне відчуття часу, оскільки образ Кроносу, який пожирає своїх дітей, натякає на таку питому рису часу, як невинна зміна, постійне творення і руйнування. І хоча з погляду сучасної науки таке ототожнення дуже проблематичне, однак під впливом вчення орфіків, за яким саме Chronos, який "ніколи не старіє", є єдиним першоджерелом світобудови (DK 1, B12), воно істотно позначилося на сприйняття часу. Крім того, певну вагу мали і сентенції про час Семи мудреців, зокрема, за свідченням Діогена Лаєрського, на питання "Що благодатно?" Піттак відповів "Час" (χρόνος), "Що приховано?" – "Майбутнє". (DL I, 77-78). Нарешті, у філософському тлумаченні часу по-своєму віддзеркалилися образи Хроносу, що були закарбовані в старогрецькій літературі, зокрема, в ліриці Піндара, де час (χρόνος) називається "отцем усього" (ὁ πάντων πατήρ) (Ol., 2.17), та в грецькій трагедії,

де часові підпорядковано все суще, крім богів, а інколи і він сам іменується богом, що проникає всюди (Софокл, Електра, 179).

Отже, лише якомога повне врахування всіх таких факторів, що сформувалися в ранньогрецькій культурі, може забезпечити належне розуміння своєрідності уявлення про час в філософській думці пізнішої доби.

***T. V. Trush, Candidate of Philosophical Sciences,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
tv73trush@gmail.com***

THE ROLE OF FAITH AND MIND IN PHILOSOPHICAL AND POLITICAL POINT OF VIEW OF MARSILIUS OF PADUA

Little is known about life of a medieval thinker Marsilius of Padua. Marsilius's family belonged to the famous kin of Maynardino and was one of the most respected in Padua. Marsilius's father served as a university notary. Although the University of Padua could not compete with glory of the University of Bologna or Paris, the University of Padua developed its own philosophical school in the XIII century which was based on the study of works by great ancient thinkers. Townspeople nicknamed him "a great connoisseur of philosophy". Besides Marsilius received a good medical education and experience of a medical practitioner. He was a military man, studied theology and principles of natural science and physics. During his travels as a young man Marsilius got acquainted with Italian politicians of the late XIII and early XIV centuries. It played a decisive role in forming his views, political positions and character. The German historian Riezler pointed out that the future rebel experienced himself in different fields. Because such a free and courageous mind could not go out of an isolated study. Marsilius was ordained into a catholic priest in 1318. In 1311 the thinker became a teacher of "liberal arts" at the University of Paris.

A tract "Defensor pacis" made Marcilius of Padua quickly famous in many countries of Western Europe. It was created as a response to urgent problems of social and political life. While being in Avignon, Marcilius becomes closely acquainted with the customs of Catholic elite which were dramatically different from the way of life of Christ and gospel commandments of apostles. It formed a critical attitude to the ideology of papacy, discouraged the future author of the rebellious tract from a career of priest. At that time the papal Curia is a den of thieves who are involved in trading of spiritual and earthly comforts. The philosopher is indignant at benefit, impudence and love of power of bishops.

Despite the fact that in 1324 Marcilius published anonymously a tract "The Defender of Peace" it becomes popular very quickly and the author of the work had to flee the country. Marsilius of Padua is concerned about two important issues in the political life: firstly – the absence of peace between Pope and secular rulers, especially the German Emperor, and secondly –

Pope' claims on absolute power. Marsilius calls such views "plenitudo potestatis" and considers it a disease. According to this position in the face of pope the state must be subordinated to the Church.

Marsilius's philosophical education and position played the main role in his political views. Marsilius belongs to an intellectual trend of XIII- XIV centuries, known as Latin averroism. Averroes, an Arab philosopher, who lived in Spain thought that pure faith and philosophical discourses had to be separated. If you fail to do this, ordinary believers will not be able to perceive evidential arguments. They do not understand philosophers' allegorical interpretations. They cannot accept a philosophical approach and that will lead to the loss of faith. Eventually they will be left without faith and mind. That is why faith and mind must exist separately, and mind must dominate. Marsilius is committed to these positions. From Marsilius's point of view philosophy is above faith thanks to the intelligence which is trained and self improved via philosophy. Philosophy is also above imagination, which faith depends on. Imagination is ground for theology. Because of imagination philosophy is able to comprehend everything what Revelation contains better than faith and theology. Because philosophical truth is the ultimate truth, as only it can be proved. But advantage of philosophy over faith does not mean that all believers must be philosophers. The most important thing is that philosophy to be separated from those ones, who by their nature are not able to accept its methods.

As mind is above faith and must dominate, its domination covers all spheres of human activity. First of all, state affairs. That is why Marsilius states superiority of the state over the Church. Thus, averroism becomes attractive in the sphere of politics. He reconciles the Church and the state, separating the Church from the state and simultaneously subordinating it to the state. Because the ultimate goal of the Church is the earthly peace which lies beyond the competence of philosophy, that is why this is the subject of pure faith. The ultimate goal of the state is the earthly peace. This is the subject of philosophy. Without a state the earthly peace is impossible. And religion must be subordinated to the welfare of the state. The clergy must depend on the legislative part of the state and the legislator. Because the ruling part is judicial, it executes the law. Forming of the legislative part depends on the people. These are people who create the state. People will never reach earthly peace if one of the state's parts, especially the priestly one, will claim on chairmanship.

Such a thought was incredibly progressive but at the same time it was contrary to popular thoughts of the church and traditions. For this reason Marsilius tries to find out the role of clergy and its tasks in the state. As Pope possesses limitless spiritual and earthly power, it is necessary to clarify this the so called "fullness of power". If we had defined it, perhaps the doctrine plenitudo potestatis would never have appeared. Papal power and its use have no restrictions. But on the other hand it is the human power. So the main feature of Pope's fullness of power for Marsilius is that such power is not restricted by the law. Such power has to be restricted. It is the cause of the state disease.

Marcilius is opposed to the fact the Church in its fullness had coercive power in secular affairs. He also opposes the belief that the Church has coercive power in secular affairs. Because only Christ has supreme power in this sphere. Let us go to Holy Scripture. Did Christ seek coercive power in this world? Marcilius finds out that Christ never had claims on coercive power in this world. Christ bequeathed His apostles to serve everybody. Marcilius gives proof: being asked by Pilate whether Jesus a king or not, the latter replied that he did not intend to rule, compel or judge in this world. That is, the Kingdom of Jesus is not of this world and so is not in this world. His reign will begin only after Judgment Day. That is why personal priests' duties are in comprehending and explaining the others that only one coercive power exists in this world. This power belongs to the state. Christians and priests must submit to the coercive power of the state in everything.

"Book III presents a list of concluding propositions regarding the Church: all temporal goods of the Church belong to the ruler; Christ did not establish any positions of leadership in the Church; the ruler's duty is to correct and depose the pope; all priests have equal authority; any coercive power of the Church and its officials comes from the ruler" [Stephen F. Brown., Juan Carlos Flores. Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland • Toronto • Plymouth, UK 2007. P. 185]. As mind is main in regard to faith, Marsilius of Padua defines the major task of the Church. The latter must advocate submission to the state law as the sole law of this world. That is, the Church is submitted to the state and faith to mind.

В. Е. Туренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
amurolog5@gmail.com

ПОГЛЯД ПЛАТОНА НА ПРИРОДУ ДРУЖБИ У ДІАЛОЗІ "ЛІСІД"

Платон не оминув у діалогах ще такий "навкололюбівний" феномен як дружбу. Взагалі варто відзначити, що саме він перший з філософів присвятив окрему працю детальному аналізу та з'ясуванню природи і сутності дружби. Чому ж до нього з давньогрецьких філософів ніхто фактично не говорив про дружбу, на відміну від любові? Як слушно зауважує західний дослідник філософії дружби Х. Сваре: "Можливо, це мовчання вказує на те, що дружба не любить пильної уваги? Італійський філософ Ф. Альберони стверджує наступне: дружба – це те, що спонтанно виникає між людьми, які один одному подобаються і один одного поважають. Це феномен, який підіймає нас над буденністю. Водночас дружба передбачає невинну наївність. Вона не терпить жорсткого аналізу. Можливо, небагатослівність в тому, що стосується дружби, пояснюється також тим, що дружба – це "щось, що просто трапляється". Ми не можемо ні керувати нею, ні вплинути на неї. Тому немає і причини говорити або думати про дружбу" [Сваре Х. Філософія дружби / Пер. с

норв. И. Вороновой. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С.12]. Однак, саме Платон все ж концептуалізує у філософському аспекті дану проблему в одному з діалозів, а саме у "Лісіді".

Основна проблема яку намагається вирішити Платон полягає в наступному: дружба це єдність протилежностей чи єдність спільних за переконаннями, цінностями людей? Розглянемо кожний з цих варіантів більш детальніше.

Питання подібності та тяжіння одне з одним містить корені ще у докласичній давньогрецькій філософській думці, проте воно перебувало в онтологічній площині. Згадаємо Емпедокла, який говорить, що подібне пізнається подібним (Αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πύραϊδῆλον, Στορυγὴ δὲ στορυγῖν, νεῖκος δέτε νεῖκεϊ λυγρῶ. [DK31 В 109]). Однак, саме Платон це питання перемістив в антропологічну проблематику, стосовно феноменів як дружби, так і любові.

У діалозі "Лісід" він говорить наступне: "Чи дружить подібний з подібним, наскільки він йому подібний, та чи корисна така людина іншому, подібній їй людині? Або може краще наступним чином: яку може принести користь чи шкода певне подібне будь-якого іншому подібному, яку б воно не могло принести собі самому? Або що воно може зазнати від собі подібного, якщо сам є подібний останньому? Як можуть такі подібні люди тяжіти один до одного, якщо вони не можуть надати один одному жодної допомоги? Чи це взагалі можливо?" [Lys.214e-215a]. Чому виникають такі запитання? Що спонукало античного мислителя на такі роздуми про дружбу в античному суспільстві? Скоріш за все, вже в ту давню епоху вже розуміли, що "дружба – це острів етичності в позбавленому моральності світі, де усі воюють проти всіх. Дружба існує у вигляді окремих крихітних крапель, що з'являються то там, то тут, як щось зайве, як розкіш, якою час від часу нагороджує нас доля, але з якою ми можемо і не зустрітися зовсім. Бо наше життя може виявитися наповненим тільки зіткненнями, інтригами, махінаціями, спокусами, обманом і нічим більше" [Альберони Ф. Дружба и любовь: Пер. с итал. Общ. ред. А. В. Мудрика – М.: Прогресс, 1991 – С.104.]

Якщо дійсно в основі дружби є подібність характерів, цінностей і т.п., то тоді можна говорити про друга як про "третє плече". Наближаючись і обертаючись до нас, інший може стати нашим другом; в свою чергу сама "інакшість" друга проявляється, зокрема, в його екзистенціальній поступливості: готовність повернутися до статусу "іншого" (в сенсі – не "єдиного"), відступити у тінь, бути для нас вже не предметом захоплення, а скромним помічником і співробітником. Платон формулює проблему, про яку згодом А. де Сент-Екзюпері скаже наступним чином: "любити – не означає дивитися один на одного, це означає разом дивитися в одному напрямку". Допомоги "згори", як в земній, так і в небесному сенсі, очікують не від друзів...Друзі, хто б не був нам другом, розсовують простір нашого життя по горизонталі, створюють разом з нами і для нас самих – а ми для них – якусь стійку спільність,

коло друзів [Малахов В.А. Дружба как род любви / Дружба: ее дары, испытания и дары. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С.132].

Проте водночас Платон наголошує, що "автори ці вважають хороших людей подібними і дружніми один одному, що ж стосується людей поганих, то, як про них кажуть, вони ніколи не бувають в ладу навіть з самими собою, навпаки, вони нерозумні і невірніважені; а той, хто не в ладу з самим собою, але, навпаки, у розладі, навряд чи може бути дружнім з іншим" [Lys.214d-e]. Давньогрецький мислитель цим зауваженням підкреслює, що треба бути обережним до висловлювань стосовно природи та специфіки того чи іншого прояву міжособистісної дружби. В даному контексті піднімається питання чи можлива дружба між злими людьми, які заздять, чинять лихі та підступні справи? Якщо так, якщо можлива певна єдність між такого роду людьми, то чи справедливим є те, щоб назвати дані стосунки дружбою?

Натомість, є й інша версія щодо природи дружби, яка полягає в тому, що за своєю суттю вона все-таки "горизонтальна": вона зрівнює принца і жебрака, праведника та шахрая і т.д. Платон аналізуючи даний варіант вирішення питання посилається на Гесіода, який, на його думку, притримувався наступної думки: "І щодо всього іншого він (Гесіод – В.Т.) наступним чином стверджував, ніби неминуче, що, чим більше одне подібно іншому, тим більше обидва вони відчувають взаємну неприязнь, заздрість й ворожнечу, водночас ті які між собою несхожі сповнені дружби. Тому бідний неминуче буде другом багатому, слабкий – сильному, бо вони можуть в такому випадку розраховувати на допомогу, хвора людина буде другом лікаря; і так само будь-яка недосвідчена людина буде любити і поважати обізнану [Lys.215d].

Тому є справедливою думка про те, що "не обов'язково, щоб всі твої друзі подобалися тобі однаково сильно, але мінімальна симпатія все ж повинна бути, перш ніж ти зможеш назвати когось другом. Дружба також не завжди повинна характеризуватися лише хорошими почуттями. Людина може і гнівається на друга, її можуть дратувати певні сторони його характеру, вона також можеш розсердитися або образитися на те, що він робить або говорить. Але за всім цим повинно бути присутньою прийняття тобою цієї людини. У ньому має бути щось, що тобі подобається або що ти цінуєш. Людина повинна бажати йому добра. Коли це зникає, дружба закінчується" [Сварге Х. Философия дружбы. С.22].

Саме в дружбі, на думку Платона, може бути подолана та чи інша розрізненість, суперечливість людських характерів, принципів та ідей. Це звичайно не вимагає того, що кожен з учасників дискурсу дружби має "підлаштовуватися" одне під одним, однак це передбачає глибинне розуміння інакшості, унікальності, неповторності та почасти суперечливості (по відношенню до нас) особистості, яка стала в нашій долі близькою людиною.

Таким чином, дружба, згідно тексту "Лісіда" Платона, може бути двох видів: як така, що заснована на протилежних цінностях, характерах, роду діяльності і така, що в основі своїй передбачає спільні інтереси,

зацікавлення тощо. Античний мислитель наголошує на важливості обох видів у міжособистісних стосунках при цьому підкреслюючи, що стосунки між лихими людьми недоречно називати дружбою.

А. О. Фурман, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
lilitu@i.ua

ШЛЯХИ ПІЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ: РАЦІОНАЛІЗМ ТА ХРИСТІАНСТВО

Августин Аврелій – один з найбільш відомих католицьких філософів і богословів, яскравий представник латинської патристики, який систематизував і обґрунтував з точки зору філософії християнські догмати і картину світу, дозволивши західно-християнській, а згодом католицькій церкві зайняти чільне місце в суспільстві і державі. Таким чином, Августин заклав основи європейської Середньовічної філософії, в рамках культурної традиції якої так чи інакше відбувалося становлення філософів Нового часу.

Однією з центральних проблем в процесі цих пошуків стала проблема пізнання, співвідношення віри та розуму. Уже в першому абзаці "Сповіді" читаємо: "Дай же мені, Господи, дізнатися і осягнути, треба спочатку пізнати Тебе або звернутися до Тебе. Але хто закличе до Тебе, не знаючи Тебе? Звернутися ні до Тебе, а до когось іншого може сторонній. Або, щоб пізнати Тебе, і треба "звернутися до Тебе?" [Августин Св. Сповідь / Пер. з латини. – К.: Основи, 1996. – с. 1]. В даному питанні чітко проявляється конфлікт між Античним і християнським світоглядом, вирішити який взявся Августин. З одного боку, відповідно до Античної традиції, під впливом якої знаходилися його співвітчизники, а в юності і сам філософ, знання – одна з вищих цінностей і основа вчинків людини. Християнські догмати, в свою чергу, проголошують найвищою цінністю Бога і віру, ставлять дотримання Писання і духовні пошуки вище пізнання світу. "Грішні ті, хто, пізнавши Бога, не прославляють Його, як Бога, і не дякують, але метушаться думками своїми і називають себе Мудрими" [Рим.1:21], – вказує Писання. Дотримуючись позицій релігії, Августин визначає віру як джерело і результат будь-якого знання, а пізнання Бога – як єдиний шлях до щастя людини: "Нещасний чоловік, який, знаючи все, не знає Тебе; Блаженний, хто знає Тебе, навіть якщо він не знає нічого іншого. Яка користь була мені від мого розуму, що так легко справляється з цими науками, і від такої кількості заплутаних книжок, що розплутані без допомоги вчителя, якщо я потворно блюзнірствував і мерзенно помилявся в науці благочестя? " [Августин Св. Сповідь / Пер. з латини. – К.: Основи, 1996 – с. 71]. Але які методи пізнання Бога і світу, їм створеного? Чи можливо в принципі це пізнання і встановлення справжньої істини?

Згідно до філософії Августина, пізнання відбувається двома основними шляхами: на основі власного досвіду і через чужий досвід і знання (фактично шлях віри). До другого Аврелій відносив і божественні відкриття як джерело достовірних істин в Святому Письмі. Як щирий християнин, він визнавав, що шлях віри краще, проте самі по собі священні тексти не могли відповісти на всі питання, що стоять перед людиною. Тому до систематизації християнського вчення філософ підійшов з позицій раціоналізму: "...я створюю за подібністю з тим, що перевірено моїм досвідом, і з тим, у що я повірив на підставі чужого досвіду, то одні, то інші образи; я вплітаю їх в минуле; з них тку тканину майбутнього; вчинки, події, надії – все це я знову і знову обмірковую як сьогодні. І це сила мого розуму, вона властива моїй природі" [Августин Св. Сповідь / Пер. з латини. – К.: Основи, 1996 – с.186]. Не заперечуючи необхідність чуттєвого етапу пізнання, Августин вказує на його ненадійність і віддає головну роль в пізнанні міркуванню: "Невже всі, у кого зовнішні відчуття здорові, не бачать цю красу? Тварини бачать її, але не можуть її запитати: над відчуттями-вісниками не стоїть у них суддя – розум, що обговорює. Люди ж можуть запитати, щоб "невидиме Боже через творіння було зрозуміле та побачене". Прив'язавшись, однак, до світу створеному, вони підкоряються йому, а підкорившись, вже не можуть міркувати. Світ же створений відповідає на питання тільки тим, хто міркує, точніше, він говорить всім, але цей голос зовнішнього світу розуміють тільки ті, хто, почувши його, порівнюють його з істиною, що живе в них" [Августин Св. Сповідь / Пер. з латини. – К.: Основи, 1996. – с.183].

Таким чином, здатність до міркування відрізняє людину від тварин, а значить – властива душі, якою з усіх Божих творінь наділена лише людина. На користь цього також говорить нематеріальність розуму, бо "розум тісний, щоб осягнути себе ж". Звідси випливає, що міркування є богоугодним шляхом пізнання і здатні вивести із достовірних підстав істини з мінімальним спотворенням. Ось як уявляє собі правильний механізм пізнання Аврелій: "... поступово від тіла до душі, що відчуває через тіло, звідти до внутрішньої її сили, яка отримує звістки про зовнішнє через тілесні відчуття, далі до здатності міркувати, яка становить судження про те, що сприймається тілесними відчуттями. Зрозумівши мінливість свою, вона піднімається до самопізнання, веде думку від звичного, звільняється від сум'яття суперечливих привидів. І коли з повною упевненістю вигукує вона, що незмінне слід віддати перевагу змінюваному, через яке спіткала вона і сама незмінне – якби вона пізнавала його якимось чином, вона жодним чином не могла б поставити його попереду змінюваного, – тоді приходить вона в неспівимому і миттєвому осяянні до Того, хто є " [Августин Св. Сповідь / Пер. з латини. – К.: Основи, 1996. – с. 127].

Гносеологія була одним з ключових компонентів філософії Августина Аврелія. В ході своєї роботи по систематизації християнського вчення філософ прийшов до раціонального пізнання як найбільш вірогідного, висунув основні положення раціоналізму, які згодом знайшли своє відо-

браження у філософів Нового часу. Відмінною рисою раціоналізму Августина як християнського теолога стала теза про недосконалість людського розуму перед божественним задумом, і як наслідок, підпорядкування розуму вірі у вирішенні спірних питань і агностицизм.

В. Д. Хавероненко, канд. філос. наук, КНУБА, Київ
XVD521@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ДУН ЧЖУНШУ В ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОГО КОНФУЦІАНСТВА

За часів правління імператора У-ді в період "Західна Хань" у 136 році до н.е. конфуціанство набуло статусу офіційної панівної ідеології. Ініціатором цієї події став Дун Чжуншу – видатний конфуціанець, що здобув у сучасників почесне наймення "Конфуцій епохи Хань". Він запропонував реформу, згідно якої кожен, хто прагнув обійняти будь-яку посаду в бюрократичному апараті імперії мусив обов'язково скласти іспит зі знання класичних конфуціанських текстів (передовсім "Лунь юй" та "Мен-цзи") та вчення конфуціанства в інтерпретації Дун Чжуншу. Через те, що бюрократичний апарат китайської імперії фактично являв собою єдиний спосіб соціальної стратифікації, тобто соціальний статус і майнові права чоловіка визначалися його посадою, конфуціанство набуло панівного статусу в суспільстві. Водночас, відбулась сакралізація Конфуція, і виведення його постаті на рівень офіційного державного "Боже-ства". Означені новації стали основою формування найважливіших інституцій державного життя Китаю аж до початку XX століття: культу Конфуція та екзаменаційної системи для державних службовців.

На перший погляд, Дун Чжуншу сповідував класичний конфуціанський фаталізм, однак істотною відмінністю його тлумачення, стало переконання у тому, що Небо цілковито панує над світом і наперед визначає усі події відповідно до оцінки вчинків людей. Тобто воління Неба залежить від того в який спосіб люди виконують його веління. Небо визначає абсолютно все і його наперед визначення не можливо уникнути. Прожити свою долю – виконати веління Неба, і справжній конфуціанець ніколи не жалітиметься на її можливу несправедливість. Для того, аби зрозуміти несуперечність постулату: "Небо відгукується на вчинки людей однак змінити долю не можливо", маємо пам'ятати про специфіку розуміння "я" у філософській культурі стародавнього та середньовічного Китаю. Кожна індивідуальність осмислювалась виключно у контексті взаємозв'язку з Піднебессям в цілому, тобто "я" інтегроване в "ми" постає, передовсім як невід'ємна частина цілого Всесвіту. Тому, доцільність і обґрунтованість подій не визначалася адекватною потребою певної однієї особи. Страждання доброчесної людини сприймалося конфуціанцями як її жертва в інтересах "ми". Веління Неба не всемогутнє, адже Всесвіт він визначав результатом взаємодії двох основ: Неба і землі.

Крім того влада Неба, визначалася ним як така, що реалізується у відповідності з коловоротом у-сін (земля, вода, повітря, вогонь, залізо).

Небо Дун Чжуншу ототожнював з Ян символом-поясненням якого називав світло, землю – з інь символом-поясненням якого називав морок. Небо (згори) – творчий початок, що все визначає, а земля (знизу) – початок цілком пасивний. Ян і інь – прояви єдиного, все проникного ци. Людину (людство) мислитель визначав найважливішою і найбільш цінною зі створених істот, що єднає Всесвіт. Означене тлумачення Дун Чжуншу вважав втіленим в ієрогліфі ван (правитель), де Небо, земля і людина символізуються трьома горизонтальними рисами, а дао – вертикальною рисою, що їх поєднує. Дао він вважав створеним Небом, а правителя єдиним, хто може його повністю досягнути.

Дун Чжуншу створив власну теорію історичного розвитку – вчення про "три періоди панування", що по черзі природно змінюють один одного. Кожен з них, на його думку, розпочинається з отримання правителем тянь мін (небесного мандата), що символізується певним кольором: чорним, білим, червоним у відповідній послідовності. Певний період – час правління однієї династії, а її занепад – втрата тянь мін, який Небо передає засновнику іншої династії.

Ю. А. Шевченко, студ., НЮУ ім. Ярослава Мудрого, Харків
chevchenkoyulia@ukr.net

УЧЕННЯ АРИСТОТЕЛЯ АБО УПОРЯДНИК, ЯКИЙ ПРАГНУВ НАВЕСТИ ЛАД У ЛЮДСЬКИХ ПОНЯТТЯХ

Як відомо з історичних знахідок, Аристотель не був афінянином. Він походив з Македонії і прибув на навчання до академії Платона на цілих двадцять років. Батько Аристотеля був відомим лікарем, а отже вченим-природознавцем. Тому саме походження філософа формує в ньому світогляд. Адже найбільше його цікавила жива природа. Він не тільки був останнім великим грецьким філософом, а й першим європейським біологом.

Як нам відомо, Платон був настільки зайнятий вічними формами або "ідеями", що забув про навколишній світ і не звертав уваги на зміни в природі. Аристотеля ж цікавили ці зміни або, як ми нині їх називаємо, природні процеси. Таким чином, можна стверджувати, що в той час як Платон відвернувся від світу, даного нам у відчуттях, і дивився на все крізь пальці, Аристотель вчинив навпаки: він став навколішки, вивчав риб і жаб, анемони і маки. На думку Аристотеля, Платон перевернув усе з ніг на голову, адже для нього найвищим ступенем реальності є людська здатність думати завдяки розуму. Для Аристотеля не менш очевидно, що найвищим ступенем дійсності є те, що ми досягаємо відчуттями. Платон твердив, ніби все, що ми бачимо навколо себе в природі, є лише відображенням того, що існує у світі ідей, а отже, і в людській душі. Аристотель же наполягав на протилежному: людська душа лише відображає природу, а отже, природа є дійсним світом.

За словами Аристотеля, Платон зав'яз у міфологічному світосприйнятті, де уявлення переплелися з дійсністю. Звідси й походить відома фраза Аристотеля: "Платон мені друг, але істина дорожче".

Аристотель вважав, що всі думки та ідеї всередині нас прийшли у нашу свідомість через сприйняття довкілля з допомогою зору та слуху. Проте ми наділені від народження ще й розумом. У нас від народження закладена здатність упорядковувати свої чуттєві враження за групами та класами. Аристотель не заперечував наявності вродженого розуму в людини, а навпаки, за його словами, саме розум є найпершою ознакою людини. Але до моменту сприйняття світу органами відчуття розум наш цілком "порожній". Отже, Аристотель спростував форму пізнання Платона, зазначивши що людина вроджених "ідей" не має.

"Аристотель – батько логіки!" – зазначають чи не в кожному вищому навчальному закладі під час вивчення навчальної дисципліни "Логіка". Тому не зазначити про внесок вченого в цю науку просто неможливо. Слід поговорити про форму та матерію. Різниця між цими двома поняттями, на думку Аристотеля, є істотною і в тому випадку, коли він описує спосіб пізнання світу людиною. В процесі пізнання ми систематизуємо пізнане в різних групах та категоріях. В деяких предметах ми вбачаємо спільне – їхню форму, в них же можемо побачити і відмінні ознаки, які належать матерії. Аристотель був педантичним упорядником, який прагнув навести лад серед понять, якими користуються люди. Він заклав основу такої науки, як логіка, запровадив суворі правила, за якими висновки та поняття повинні бути логічно доведені. Достатньо одного прикладу: можна стверджувати, що "всі живі істоти – смертні" (перший засновок), а потім стверджувати, що "кіт – це жива істота" (другий засновок), тоді можна зробити висновок, що "кіт – смертний". Цей приклад показує, що логіка Аристотеля стосується взаємозв'язку між поняттями, в цьому випадку між "живою істотою" і "смертністю". Але навіть визнаючи правоту тлумачень Аристотеля, ми не можемо не погодитися, що нічого нового він не сказав. Ми заздалегідь знали, що кіт "смертний". Справа в тому, що взаємозв'язки між групами речей не завжди видаються такими очевидними, тому вряди-годи виникає потреба їх впорядкувати.

Повертаючись до форм, слід зазначити, що людська "форма", за Аристотелем, поєднує в собі "рослинну душу", "тваринну душу" і "душу мислячу". І ось він запитує: "Як повинна жити людина? Що потрібно людині для щасливого життя?". Філософ вважав, що існує три форми щастя: життя в розкоші і задоволеннях; життя вільного і сповненого відповідальності громадянина; життя дослідника та філософа. Аристотель відзначив: аби жити щасливо, потрібно, щоб виконувались три умови одночасно. Він відкидав будь-яку однобічність. Тому можна припустити, що якби філософ жив нині, то, напевно, сказав би, що людина, яка турбується тільки про своє тіло, живе однобоко і не повноцінно, так, як і той, хто дбає тільки про духовне і мудре. Крайнощі є виразом викривленого стилю життя.

Стосовно взаємовідносин між людьми Аристотель також знайшов "золоту середину": нам не слід бути ні боягузливими, ані нерозважливими, а лише мужніми. Тракувати це можна наступним чином: замало мужності –

боягузтво, забагато – нерозважливість. До того ж великий філософ вважав, що не може нам бути скупими чи марнотратними, тільки щедрими. Замало щедрий – скнара, занадто – марнотратник. Така етика нагадує грецьку медичну науку: лише той, хто дотримується рівноваги та помірності в усьому, може стати щасливою, "гармонійною" людиною.

Підсумовуючи, можна сказати, що значення такої історичної постаті, як Аристотель, для європейської культури полягає в тому, що він створив фахову термінологію, якою ще й нині послуговуються в різних галузях знань. Він був великим систематиком, який закріпив і упорядкував науки, і безперечно визначним філософом, який зробив значний прорив у розвитку науки філософії.

Г. С. Шумко, асп., ОНУ ім. І.І. Мечникова, Одесса
Annshimko@rambler.ru

ПУТЬ ПЕРЕОПРЕДЕЛЕНИЯ ЗАДАЧ ФИЛОСОФИИ

История философии знает множество вариантов ответа на вопросы что такое философия и каковы ее основные задачи. Однако в современном мире все настойчивее обнаруживается мысль о том, что сложившееся понимание труда философов существенно отличается от тех взглядов на философию, которые проявлялись во времена античности.

Ева ли удовлетворительным кажется понимание философии как мыслительной деятельности, как науки, которая базируется на теории и опыте, имеющими дело со сложными понятиями, выводами. Абсолютизация текстуального измерения, сосредоточение на изучении истории одних только текстов оказалось своего рода отчуждением философии от ее же корней. В наше время философские тексты античности читаются, как правило, только как ретрансляторы тех или иных учений, понятий, теорий, тогда как в большинстве своем они складывались в контексте определенных жизненных ситуаций и вовсе не претендовали на то, чтобы быть законченными теоретическими конструкциями.

Реактуализация темы предназначения философии сегодня невозможна без обращений к тексту Платона "Алкивиад Первый". Вступая в диалог, мудрец, отождествляемый с фигурой легендарного Сократа, намеревался вынудить собеседника обнаружить себя. Облачаясь в маску страстно преданного друга своего собеседника, восхищаясь его заслугами, Сократ просит научить жизни его самого. В диалоге "Алкивиад" обнаруживается своеобразный деконструктивистский жест Платона. Когда Сократ спрашивает и только терпеливо и умно разбирает завалы в сознании Алкивиада, он, фактически, совершает акт деконструкции этого сознания. Алкивиад поддается на эту уловку и свидетельствует, что бросился "очертя голову в политику раньше, чем успел этому обучиться". Именно тут, если попытаться проследить реакцию Сократа, и скрывается корень бед: люди нуждаются в прилежании, стара-

тельности, усердном труде. Сократ своей беседой с Алкивиадом подталкивает его следовать постулату "познай самого себя", учиться тому, что "следует знать, чтобы взяться за государственные дела", а до этого, то есть до этой победы над собой, не браться за государственные дела, "чтобы не лишиться противоядия и не попасть в опасное положение". [Платон. Алкивиад I // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том1. – Москва: "Мысль", 1990. – С.175-223.]

Чтобы знать и доносить знания другим, нужно знать то, что есть лучшее, то есть знать, что есть справедливость, а что несправедливость.

Слова Сократа о том, что "непонимание состояния незнания – причина всех бед и невежество, достойное порицания" – становятся главным камнем преткновения для Алкивиада и, можно даже сказать, – диагнозом человечества.

Сократ показывает, вернее, заставляет сознаться, что человек не знает главного: необходимо привыкнуть к незнанию – к тому знающему незнанию, которое позволяет начать осознанные изменения в себе.

В европейской культуре значение философии неоченимо, так как именно благодаря ей формировалась любовь к мудрости, культуре, познанию. Именно в философии находят источники жизненной мудрости, которые переносятся народами из поколения в поколение. К сожалению, начиная со Средневековья, роль философии в культуре и в жизни конкретного человека существенно меняется. На это обращает внимание известный французский исследователь философии античности П.Адо. Первым философом, осмыслившим и отобразившим сущность античной философии как образа жизни и мудрости, П. Адо называет Сократа. Именно Сократ впервые понял и растолковывал согражданам необходимость жить тем, что проповедуешь. Философия античности не связывалась с теоретизированием, но была деятельностью, неотделимой от образа жизни, конкретных жизненных практик, являлась средством реализации жизненных устремлений. П. Адо, исследуя знаменитые "Размышления" Марка Аврелия, настаивает на том, что это произведение нельзя толковать только как некий личный дневник: "пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, а и духовными упражнениями" [Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва: "Степной ветер", 2005. – С. 448]. Занятие философией основано на преобразовании способа видения себя и окружающего мира. Для достижения этого необходим постоянный контроль над своими внутренними состояниями, диалог с самим собой, формирование привычек к творению добра. К числу духовных упражнений относилась и дружба. Даже занятия физикой служат лишь для достижения безмятежности духа. П.Адо писал: "Лично я определил бы духовное упражнение" как волевую личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию" [Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва: – "Степной ветер", 2005. – С. 448].

Размышлениям французского философа буквально вторит современный немецкий мыслитель П.Слотердайк, который замечает, что философия – это не только любовь к "победоносным авторитетам", "стараниям" и простым повторениям. По Слотердайку, философия только тогда чего-нибудь стоит, если она активизирует не только атлетические, но и акробатические составляющие. Акробатика – это уже не легкое упражнение, а возможность произвести впечатление через невозможное. В философской акробатике все шаги являются первыми, но каждый из них может оказаться последним. Для атлета ключевой становится следующая этическая позиция: обойти все обстоятельства через подчинение невероятного [Слотердайк П. Ти мусиш змінити своє життя / Петер Слотердайк // Філософія освіти. – №1(14). – 2014. – С. 76–90].

С тех пор как существует человечество, люди постоянно задаются вопросом: как познать себя? К сожалению современная философия во многом утратила свой практический характер и часто сводится лишь к теоретическим рассуждениям. Потому закономерно возникает вопрос: не следует ли начать что-то менять?

Секція 2

"ФІЛОСОФІЯ НОВОГО МИСЛЕННЯ"

*Т. Башелеишвили, студ., Тбилисского
Свободного Университета им. К. Бендукидзе, Тбилиси
tbash15@freeuni.edu.ge*

МЕТОД ИНДУКЦИИ ФРЭНСИСА БЭКОНА

Задача данного эссе, ознакомить читателя с индуктивной методологией научного исследования, называемой методом Бэкона, ставшей предшественником научного метода, при помощи примеров данных в трактате "Новый Органон"; Также подчеркнуть отличия индукции от силлогистической логики Аристотеля. Хочу отметить, что эссе не имеет цели доказать универсальность и правоту метода Бэкона.

Главные объект исследования – "Новый Органон" (Novum Organum scientiarum) – трактат английского философа, основоположника эмпиризма Фрэнсиса Бэкона. В трактате сформулированы основные принципы английского материализма и эмпирической методологии новой науки. [Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.]; Трактат излагает следующий подход к проблемам науки: когда явления и сопровождающие их обстоятельства исследуются, случайные обстоятельства исключаются, обстоятельства же существенные, вызывающие явления, возводятся в законы этих явлений. Индукция Бэкона получает знание из окружающего мира через эксперимент, наблюдение и проверку гипотез.

Пересмотрев историю, можно увидеть, что в разные времена объект интереса философии был разным. Первые, досократовские греческие философы искали Архэ-первовещество, первооснову вселенной; во времена Пифагора появляется стремление обосновывания; метод Сократа, в свою очередь, основывается на диалоге, на поиске истины во время дискуссии; при Аристотеле уже формируется силлогистическая логика. Свою основную философскую идею Френсис Бэкон изложил в своём сочинении "Великое возрождение наук" (Instauratio Magna), которое изначально должно было состоять из шести частей, но Бэкон успел завершить только первые две – остальные существуют только в виде набросков. Греческое "Органон" означает "инструмент", "орудие" – работа Бэкона была создана для того, чтоб заменить "старый" инструмент познания, исследования природы Аристотеля, новым, основанным на экспериментах. Метод дедукции Аристотеля основан на том, что берутся аксиомы и опираясь на логику делаются попытки, доказать достоверность других утверждений. В то время как индукция – это ра-

циональный метод анализа опытных данных, разбирающий их и наводящий на обобщения при помощи должных исключений [Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: "Канон+", РООИ "Реабилитация". И. Т. Касавин. 2009]. Бэкон для поисков естественнонаучных истин полагался на опыт, так как "тонкость опытов намного превосходит тонкость самих чувств" [Бэкон Ф. Великое восстановление наук. // Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. — Т.1. — М.: Мысль (Философское наследие), 1971, с. 76.]. Он подчёркивал, что логика должна не "измышлять и выдумывать", а открывать и выражать то, что совершает природа, т.е. быть содержательной и объективной [Штанько В.И. Философия и методология наук: Учеб. пособие для аспирантов и магистрантов естественнонаучных и технических вузов. Харьков: ХНУРЭ, 2003, с. 39.]

Философ демонстрирует работу метода на примере установления формы "тепла" и для этого он предлагает "таблицы открытий".

Первая таблица: "таблица присутствия" содержит разнообразные случаи проявления тепла (1/28):

1. Солнечные лучи, особенно летом и в полдень.
2. Солнечные лучи, отраженные и собранные, как, например, среди гор или в стенах и, особенно, в зажигательных зеркалах.
3. Огненные метеоры.
4. Воспламеняющиеся молнии.
5. Извержение пламени из горных недр и т. д.
6. Всякое пламя.
7. Раскаленные тела.
8. Естественные горячие источники.
9. Кипящие или нагретые жидкости.
10. Горячие пары и дымы, а также и самый воздух, который принимает сильнейший и неистовый жар, когда бывает заперт, как, например, в отражательных печах. [Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. — М.: Мысль (Философское наследие), 1972. — 88-89 сс.].

Вторая таблица, таблица "отсутствия" (5/28):

1. Лучи луны, звезд и комет не оказываются теплыми для осязания.
2. Лучи солнца не производят тепла в средней (как ее называют) области воздуха.
3. Не обнаруживается, чтобы кометы (если и их причислять к метеорам⁷³) производили очевидное и постоянное действие на увеличение жары, хотя и замечено, что они часто сопровождаются засухой.
4. Бывают сверкания, которые дают свет, но не жгут, и они всегда бывают без грома.
5. Извержения пламени происходят в холодных областях не менее, чем в теплых, как, например, в Гренландии и в Исландии; равным образом и деревья в холодных областях иногда более воспламеняемы и более смолисты, чем в теплых. Таковы ель, сосна и другие. Однако, в каком состоянии и в какого рода почве обычно происходят подобного рода извержения, недостаточно исследовано для того, чтобы мы могли присоединить к положительному примеру отрицательный. [Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. — М.: Мысль (Философское наследие), 1972. — 91-93 сс.].

Наконец, таблица "степеней", или сравнений, для тепла(3/41):

1. Среди твердых и осязаемых тел мы не находим ни одного, которое было бы изначально тепло по своей природе. 6. То, чем удобряют поля, как, например, навоз всякого рода, мел, морской песок, соль и тому подобное, имеет некоторое предрасположение к теплу. 9. В животных тепло увеличивается от движения и напряжения, вина и еды, половой деятельности, острых лихорадок и боли. [Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. – М.: Мысль (Философское наследие), 1972. – 100-102 сс.]

Представив в "Новом Органоне" таблицы исследования природы тепла, Бэкон показывает пример предварительного вывода формы теплоты: "Из всех примеров и из каждого из них видно, что природа, частным случаем которой является тепло, есть движение." [Ф. Бэкон Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы. – М., 1978. – 575 с.]. Он установил экспериментальный закон, нашёл экспериментальную зависимость.

Таким образом, первый этап эмпирико-индуктивного метода, это проведение эмпирических наблюдений за изучаемой характеристикой; затем – классификация полученного по трём таблицам: присутствия, отсутствия и присутствия в разной степени. И наконец – определения возможных причин появления изучаемой характеристики и исключение тех, которые не влияют на неё после тщательного анализа собранных эмпирических данных [Философия. Краткий курс / Плл Клейман; пер. с англ. Ю. Константиновой. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. –272 с.]

Эмпирико-индуктивный метод Ф.Бэкона применим в физике, химии, гуманитарных науках, биологии. Его методологическая программа повлияла на дальнейшее развитие философии и науки, способствовала развитию новых философских воззрений Т. Гоббсом, становлению сенсуализма Дж. Локка и его последователей. Призыв Ф. Бэкона к экспериментальному изучению природы явился стимулом для развития естествознания в XVII в. и сыграл важную роль в основании научных организаций (например, Лондонского королевского общества).[Большая Советская Энциклопедия (в 30 томах). Гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. – Т.4. – М.: Советская Энциклопедия, 1971, с. 193].

***А. О. Вдовичак, учениця ліцею політики економіки права
та іноземних мов, Київ, Україна
anastasya.vdovichak@mail.ru***

ЗМІНА СВІТОГЛЯДУ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ В КОНТЕКСТІ СПРИЙНЯТТЯ ТЕХНОЛОГІЧНИХ ІННОВАЦІЙ

Нівелювання територіальних кордонів між державами стерло комунікативні межі між людьми від політиків та науковців до пересічних громадян. Цей факт дозволив активувати обмін культурою традиціями та знаннями, що в свою чергу дало поштовх розвитку нових гілок знання та

появі нових технологій у всіх сферах життєдіяльності людини. Тому, на наш погляд, актуальним є дослідження будь-яких аспектів впливу інновацій на буття сучасної людини.

Мета роботи полягає в аналізі зміни світогляду сучасної української молоді в результаті сприйняття та використання новітніх технологічних винаходів. Аналіз попередніх досліджень. Сучасне покоління людей змушене жити у величезній кількості інформації. Її потоки збільшуються кожного року, за місяць сучасна людина отримує більше інформації, ніж у XVIII сторіччі за усе життя. Поява гаджетів у багатьох людей викликає почуття швидкого доступу до інформації та можливості її використання. Якщо раніше була проблема дефіциту інформації, то зараз відбувається "перевантаження" нею. У журналістиці це називається "шуми" або "спам", непотрібна інформація, яка не потрібна для досягнення цілей або особистого розвитку. Сучасна людина проводить за переглядом телебачення приблизно 31,5 години на тиждень, зважаючи на те, що поступово телевізор виходить із речей обов'язкового предмету побуту це досить велика кількість часу. Можливість засобів масової комунікації із засобами комп'ютерної техніки спричинило виникнення нового явища – комп'ютерної комунікації. Комп'ютерна комунікація сприяла зручності кордонів та створила фундамент для запобігання конфліктам між різними народами. У людей з'явилася можливість спілкування в режимі реального часу, ставати частиною того чого вони не могли б досягти наживо. Новий тип суспільства має назву "інформаційного" оскільки саме інформація є його основою. А. Моль писав про виникнення так званої мозаїчної культури. Розглядаючи стан культури Заходу, вчений виявив вплив засобів масової комунікації на процес витіснення традиційної "гуманітарної" культури минулого сучасною "мозаїчною" культурою. Відмінність гуманітарної культури від мозаїчної бачиться йому у тому, що перша була сформована під впливом раціонально організованого процесу пізнання, як правило, через встановлену систему освіти, а інша під впливом постійного, безперервного потоку інформації, яка поширюється в основному засобами масової комунікації. Культуру, що формується під впливом засобів масової комунікації Моль назвав "культурою мас". З його точки зору, мозаїчний характер сучасної західної культури відображає поєднання в ній сучасних елементів культур різних народів і епох, які у свідомості кожного індивідууму осідають за певними статистичними законами і "створюють в його мозку дещо подібне до місця де зберігаються повідомлення".

У XX-XXI століттях, відповідно до теорії Хоува і Штрауса можна виділити кілька поколінь: – "Покоління G1 ("Покоління переможців") – люди, що народилися в 1900-1923 роках; – "Мовчазне покоління" – люди, що народилися в 1923-1943 роках; – "Бебі-бумери" – люди, що народилися в 1943-1963 роках; – "Покоління X" – люди, що народилися в 1963-1982 роках; 4 – "Покоління Y ("Міленіум) " – люди, що народилися в 1983-2000 роках; – "Покоління Z ("Альфа")" – діти, що народилися у покоління Y. Покоління "Y" (1983-2000 р.р. народження) – останнє поко-

ління в працездатному віці на даний момент, які пережили розпад СРСР, теракти і військові конфлікти, розвиток цифрових технологій. Для них мобільні телефони, різні гаджети і інтернет стали звичною дійсністю (саме тому з'явилася ще одна назва цього покоління – "електронні люди"). У систему цінностей цієї групи вже включені такі поняття, як громадянський обов'язок і мораль, відповідальність, але при цьому на перший план виходить негайна винагорода, прагнення до комфортних умов праці, висока мобільність. Їх цілком влаштовує достаток на рівні середнього або навіть нижче середнього. Вони не прив'язані до матеріальних цінностей, не схильні накопичувати велику кількість речей. Стабільність для них не так важлива, як для старшого покоління ["Покоління" ("Generations")]. Маклюен колись сказав, що для того щоб зберегти хоча б частину цивілізації минулого потрібно викинути усі телевізори [Marshall McLuhan: No Prophet without Honor James C. Morrison Jr.] Ця фраза відображає конфлікт, при якому новий тип медіа руйнує основи цивілізації минулого оскільки вони були вербально орієнтовані, а на зміну їм прийшли візуальні механізми, провідником яких стало телебачення. Ще одне відоме розмежування Маклюена на холодні і гарячі засоби комунікації. За його визначенням, гарячий засіб вимикає, а холодний вмикає. Гарячий засіб повністю заповнюється інформацією, тому не вимагає участі аудиторії. У холодному засобі аудиторії доводиться бути активною. Холодні медіа дають меншу визначеність, що змушує читачів / глядачів бути більш активними. Спираючись на свою теорію, що засіб (а не зміст) є повідомленням, Маклюен підкреслює, що зміст відіграє підпорядковану роль. Муссоліні, Гітлер і Рузвельт піднімаються нагору в епоху радіо, як Кеннеді в епоху телебачення. У книзі "Розуміння медіа" Маклюен дає наступне визначення гарячого засобу: "Гарячий засіб – це такий засіб, що розширює єдине почуття до ступеня "високої визначеності"" (Маклюен Г.М. Розуміння медіа. Зовнішні розширення людини. – М., 2003 с. 27). І далі: "Гарячі засоби характеризуються низьким ступенем участі аудиторії, а холодні – високим ступенем її участі". Відповідно, відсталі країни є холодними, розвинені – гарячими. Мова або телефон – це холодні засоби комунікації. Кіно і радіо – гарячі.

З вищесказаного можна зробити висновок, що науково-технічний прогрес активно впливає на становлення особистості та розвиток суспільства. Зважаючи на те що покоління Y тільки виходить на ринок праці потрібно зважати на відмінності у цінностях і, відповідно, по-різному мотивувати до дій. Технічний прогрес дозволив стерти мовні та культурні бар'єри що сприяє поліпшенню відносин між різними групами населення, що у свою чергу відображається на розвитку країн у цілому. Прогрес не стоїть на місці, а отже постійно розвивається. Массмедіа роблять наше життя комфортним і зрозумілим, проте потрібно чітко відрізняти інформацію потрібну для розвитку нашої особистості та становлення у соціумі від тієї що "перенавантажує" нашу нервову систему і негативно впливає на свідомість.

**І. М. Гоян, докт. філос. наук, проф.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ihor.hoian@pu.if.ua**

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ІДЕЇ Ф. БРЕНТАНО

Австрійський філософ та психолог Франц Brentano (Franz Brentano, 1838–1917) вивчав філософію у Мюнхені, Вюрцбурзі та Берліні, зокрема у А. Тренделенбурга (очевидно, тому він і починає власні дослідження з психології Арістотеля), а також теологію, і навіть певний час мав священницький сан. У 1866 р. він починає викладати у Вюрцбурзі, але занадто вільні висловлювання стосовно непогрішимості папи призвели не тільки до втрати сану, але й до необхідності змінити місце роботи. У 1874–80 р. Brentano був професором у Відні, пізніше викладав як приват-доцент – його слухачами були Е. Гуссерль, З. Фрейд, К. Твардовський, А. Мейнонг, К. Штумпф та інші, згодом досить відомі вчені.

Ф. Brentano виступає, перш за все, як психолог, але його психологія – це, скоріше, загальна методологія науки, при цьому вона сама має бути "строгою наукою" (якщо скористатися більш пізнім образом Гуссерля відносно феноменології). До числа принципових обставин, які сильно стримують прогрес психології, Brentano відносив наявність "багатьох психологій, висхідні принципи яких відрізняються". Він вважав, що якщо відбудеться заміна багатьох психологій на одну психологію, це посприє подальшим дослідженням у цій галузі.

У своєму вченні про свідомість Brentano висуває на перший план проблему кардинального розрізнення як фізичних так і психічних феноменів. При цьому він розрізняє не психічну діяльність та фізичні об'єкти як такі, а способи їх прояву у свідомості. Джерелом психічних феноменів Brentano вважає внутрішнє сприйняття, яке співіснує в одному акті свідомості з будь-якою формою психічної діяльності.

Зроблений Brentano у "Психології з емпіричної точки зору" ("Psychologie vom empirischen Standpunkt", 1874) поділ психології на "описову" ("чисту" від фізіології) і "генетичну" (що включає в себе елементи фізіології) став спробою нового підходу до традиційної психофізичної проблеми.

Методологічна настанова Brentano спрямована на дослідження одиничних фактів та їх поступове теоретичне узагальнення, що надає його філософії емпіричного і "наукового" характеру. Головна відмінність емпіричної психології Brentano у тому, що вона не ґрунтується переважно на спостереженні.

Повторюючи Конта, він заперечує можливості інтроспекції, як спостереження за ментальними процесами: він говорить, що спроба спостерігати, наприклад, свій гнів одразу ж його руйнує. Але Brentano не погоджується з Контом у тому, що психологія має бути просто замінена соціологією. На його думку, у розпорядженні психолога є й інші засоби спостереження, зокрема зовнішнього. Але головне навіть не в цьому. З

точки зору Brentano, фундаментом психології є той факт, що ми можемо сприймати власні ментальні акти, хоча й не спостерігати їх. Усвідомлюючи "уявлення", ми одночасно усвідомлюємо сам акт, що нам його уявляє; так само ми не можемо чути, якщо не усвідомлюємо не тільки сам звук, але також і акт слухання. Немає двох окремих актів свідомості, а є лише один акт з двома різними об'єктами – це, наприклад, звук ("первинний об'єкт") і акт слухання ("вторинний об'єкт"). Але намагатися спостерігати акт свідомості – означає намагатися зробити його "первинним об'єктом" ще одного акта, а це неможливо, і тут Brentano повністю погоджується з Кантом.

Таким чином, Brentano постулює важливе розрізнення між психологією та будь-яким іншим емпіричним дослідженням: у психології ми "сприймаємо", в інших науках – "спостерігаємо". У цьому перевага психології, адже природознавець не має прямого доступу до тих об'єктів, які він спостерігає, він ніколи не "сприймає" фізичний об'єкт як такий, іншими словами – не може безпосередньо його усвідомлювати. Навпаки, психолог безпосередньо схоплює реальності, що є предметом його дослідження; кожний акт свідомості сприймає сам себе безпосередньо як свій "вторинний об'єкт" – не як "явище", не як щось, з чого треба робити висновки про дійсний характер ментального акту, а таким, яким він є в дійсності. Саме тому для Brentano, як і для Юма, психологія – перша серед наук: обидва приймають картезіанську тезу про те, що наше знання про власну свідомість є прямим і достовірним, на відміну від знання про будь-яку іншу річ. Проте Brentano не ототожнює "ментальне" з "ідеєю", як це зробив Локк. Він вводить поняття інтенції, яке надає ментальному характер акту, у той час як нементальне, навпаки, зовсім нездатне "вказувати" або "мати зміст". Характерна риса "психічного феномену" полягає якраз у тому, що він "вказує на певний об'єкт", або "відноситься до певного змісту". Оскільки фізичні "явища", на думку Brentano, є лише "знаками" речей, а не самими речами, вони не можуть бути джерелом достовірного, фактичного знання про речі і про саму дійсність. Дійсності Brentano протиставляє світ фізичних та психічних явищ, а причинний зв'язок дійсного світу і світу явищ виявляється в тому, що світ явищ складається із "знаків" предметів дійсності. Ця семіотична точка зору і семантичний характер відношення двох світів є суттєвою складовою методології Brentano, що вплинула на реформування традиційної логіки. Brentano не визначає безпосередньо ані психічних, ані фізичних явищ, але він встановлює розрізнення між ними, і це розрізнення як раз полягає в тому, що психічні явища супроводжує інтенційність, що тільки психічні явища є предметом "внутрішнього досвіду", що вони екзистують як єдність, відрізняються безпосереднім переживанням, незмінністю, очевидністю і є реальними. Розкриваючи поняття "інтенціональності", Brentano пише про те, що вже давно психологи звернули увагу на певну спорідненість, аналогію, яка існує між усіма психічними феноменами, у той час як фізичні феномени цієї здатності не мають. Будь-який психічний феномен містить у собі щось у якості

об'єкта, хоча й не однаковим чином. В уявленні щось уявляється, в судженні щось стверджується або заперечується, в емоціях – щось є об'єктом любові або ненависті [Брентано Ф. Избранные работы / Франц Брентано; сост., пер. с нем. В. Анашвили. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. – С. 33].

У доповіді 1889 р. "Про походження морального пізнання" ("Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis") Брентано розвиває комплекс ідей дескриптивної психології, як поглиблення та вдосконалення поглядів "Психології з емпіричної точки зору". Між іншим, він звертає увагу на вчення Гербарта як споріднене власному. Але він не приймає Гербартову естетизацію етики. Натомість походження моральної свідомості Брентано ґрунтує на дескриптивній психології.

Походження усіх наших понять пов'язується із певними конкретно-наочними уявленнями. Йдеться не тільки про почуття – на противагу чистому сенсуалізму, Брентано визнає також "споглядання психічного змісту". Психічне характеризується свідомістю, тобто інтенціональністю, "спрямованість на щось". Інтенціональні відношення у психічних спогляданнях так само багатоманітні, як чуттєві якості у спогляданнях із фізичним змістом; ці розбіжності встановлюють класи психічних феноменів.

Брентано проводить класифікацію психічних феноменів відповідно до їх інтенційної природи, тобто способу покладання об'єкта. Існують три класи таких феноменів, які не редукуються один до одного. Перший – акти уявлення, "він включає в себе конкретно-наочні уявлення, наприклад, у тому вигляді, у якому їх поставляють нам чуття, а також ненаочні поняття". Другий – це акти судження. "До уявлення тут додається інше інтенціональне відношення до предмету, що уявляється, – відношення визнання (des Anerkennens) або невизнання (Verwerfens)". Нарешті, третій клас – це клас емоцій (Gemuetsbewegungen), у якому інтенціональним відношенням є любов або ненависть, симпатія або антипатія [Брентано Ф. О происхождении нравственного познания / Франц Брентано; пер. с нем. А. А. Анипко. – СПб.: Алетея, 2000. – 202 с.].

У більш пізній період Брентано наголошує, що наша психічна діяльність спрямована на речі, під якими маються на увазі не тільки тіла, але й "духи", тобто щось ідеальне. Ці речі беруться в якості об'єктів у різний спосіб. Тільки речі мають існування у власному сенсі слова, їх вище родове поняття – реальність. Те, що взяте у якості об'єкта, існує лише у не власному сенсі: наприклад, тілесність, а не індивідуальне тіло; любов, а не той, хто любить; безкінечний простір, а не просторовість; універсалії, а не індивіди, які мислять загальне. Отже, наслідуючи традиції номіналізму, Брентано стверджує, що реальним може бути тільки індивідуальне. Ані зовнішнє, ані внутрішнє сприйняття не дають ознаки, що індивідуалізує.

Розглядаючи теорію суджень Брентано, зокрема, його розуміння екзистенціальних суджень, Б. Домбровський звертає увагу на те, що істинність суджень виявляється у нього релятивізованою до станів свідомості. Брентано першим запропонував тетичну форму екзистенціально-

го судження, матерія якого повинна складатися з одного члена [Домбровский Б. Франц Brentano как предтеча аналитической философии / Борис Домбровский // *Sententiae*: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XXV (2/2011). – С. 89–90]. Brentano, при цьому, наголошував, що в екзистенціальному судженні даний акцидентально розширений предмет уявлення, і основною впевненості в існуванні такого предмету є акциденції, які неявно виступають в якості оцінок. "Саме на підставі винесених у внутрішньому досвіді оцінок відбувається ствердження існування. Розширений акцидентально предмет – це не ідея, не поняття, але визнаний на підставі оцінок предмет внутрішнього досвіду" [Домбровский Б. Франц Brentano как предтеча аналитической философии / Борис Домбровский // *Sententiae*: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XXV (2/2011). – С. 95]. Але, якщо для того, хто висловлює екзистенціальне судження, акциденції є оцінками, то для того, хто сприймає його в інтерпретації, таке судження перетворюється на дескрипцію. Категорія оцінки і семантична категорія предикату вочевидь не збігаються. Тому Б. Рассел і наступна аналітична філософія, як зазначає Б. Домбровский, сприйнявши ідею дескрипції, могли трактувати акцидентальне розширення предмету тільки як предикат, а не як оцінку. "І в цьому не можна не побачити захисного механізму мови, яка відмовляється визнавати категорію оцінок семантичною категорією, оскільки оцінка – категорія психологічна, а аналітична філософія, що з'явилася у результаті боротьби з психологізмом, безумовно, не могла зарахувати оцінку в арсенал своєї зброї" [Домбровский Б. Франц Brentano как предтеча аналитической философии / Борис Домбровский // *Sententiae*: збірка наукових праць Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – Вип. XXV (2/2011). – С. 96].

Ідеї Brentano, безумовно, сприяли формуванню феноменології, а також і аналітичної філософії. Проте, на відміну від своїх "спадкоємців", він зовсім не боявся звинувачень у психологізмі – скоріше навпаки, його теорію пізнання цілком можна вважати психологістською, тільки зовсім в іншому сенсі, ніж, скажімо, той, у якому вище йшлося про психологізм у логіці Х. Зігвартса, Дж. Ст. Мілля та інших. Психологізм Brentano не означає релятивізму та суб'єктивізму. Навпаки, він спрямований на встановлення об'єктивного і постійного критерію розрізнення психічних та фізичних феноменів – критерію, який одночасно дає змогу говорити про більш об'єктивний (адекватний) характер психології порівняно з іншими емпіричними науками. Відповідно, психологічне обґрунтування, наприклад, морального пізнання надає йому такого самого характеру об'єктивності та науковості. Таке "антипсихологістське" спрямування Brentанового психологізму формувало об'єктивні передумови для антипсихологістської спрямованості Гуссерлевої феноменології (одночасно надаючи останній виразних рис – або "рудиментів" – психологізму), хоча сам Brentано не прийняв такого її антипсихологістського ухилу

[Історико-філософська рефлексія психологізму : на перетині філософії і психології [Текст] : монографія / І.М. Гоян. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011 – С.289].

А. В. Гринько, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
grinko-artem@mail.ru

КОНТАМІНАЦІЯ: ДОСВІД СТУДЕНТА-МЕДИКА

В інформатизованому світі, в умовах ринкової економіки, мінливості життя, сучасна людина знаходиться в стані постійного отримання нового досвіду, нової інформації практично щосекунди. В умовах збільшення знанневого багачу, звичайна людина часто стикається з проблемою її засвоєння та систематизації в процесі міксації отриманого. Ще більш складна ситуація у студента медика: вступ у доросле життя, нові грані відповідальності, навчальне перевантаження тощо. Тому, на мою думку, актуальним є дослідження поєднання багатьох, під час несумісних, подій, форм, виразів реальності життя в процесі становлення особистості студента медика.

Мета дослідження полягає в аналізі контамінації як частини досвіду студента-медика.

Аналіз попередніх джерел. Контамінація входить до наукових інтересів виключно широкого кола фахівців: психологів, філософів, лінгвістів, письменників, біологів. Так, наприклад, О. О. Суська зазначає, що вирішальною умовою формування інформаційного поля індивіда є ступінь персоніфікації інформації та взаємовплив культури соціуму і культури споживання продукції засобів масової комунікації, які постійно відтворюються в процесі контамінації суб'єктності. Щербачук Л.Ф., досліджуючи контамінацію в художніх творах О. Гончара, відмічає: контамінація фразеологічних одиниць є оригінальною авторською знахідкою, одним із активних чинників посилення емоційності та експресивності мовлення [Ужченко В.Д., Авксентьев Л.Г. Українська фразеологія – Харків. Основа, 1990. – С. 45.]. Тиха О.В. у своїй статті "Контамінація: історико – теоретична традиція" пише, що з'ясування феномену контамінації дозволить збагнути походження художнього досвіду історичної спадщини естетики та засади його перетворення. Вона також зазначає, що філософські погляди стосовно визначення контамінації покладені в роботах італійського культуролога У.Еко, українського філософа-мистецтвознавця Л. Левчук, радянського вчителя Н. Жукової, філософа О. Павлової. Мірошніченко І. Г. зауважує, що термін контамінація є близьким за граматичним вираженням до еліпсиса, він є різновидом граматичної функції та синтаксичного зв'язку висловлювання, за якої, попри пропуск внутрішньої зв'язки конструкції, зберігаються перший і останній компоненти конструкції, не втрачаючи значення [Толстоуцкая Е.В. Компрессия информации в текстах малого формата / Е.В. Толсто-

луцкая // Межкультурная коммуникация и современные лингвистические теории / Отв. ред. О. Ф. Родин. – Нижний Тагил, 2008. – Ч.2. – С. 127 – 131.]. Лінгвіст Дмитренко О.П. у свої праці робить висновок, що найголовнішим у розвитку контамінації, є особистість з своїми незмірними можливостями мовленнєвої творчості та глибокими знаннями для вправного їх поєднання, для найповнішого висловлення бажаної інформації. Мистецькі здобутки щодо феномену контамінації представлені в працях Є. Лосовського, В. Богомолової, М. Протаса. Натомість біологи у визначенні "контамінація" вкладають своє значення, відмінне від інших, кажучи, що це заражування культури мікроорганізмів або живої тканини чужорідним біологічним матеріалом (вірусами, бактеріями, грибами). Постає закономірне питання про реалізації феномену контамінації в медичній сфері.

Отримані результати. Термін "контамінація" буквально означає "зіткнення, змішування, забруднення". Тиха О.В. пропонує спиратися на два визначення: 1) міксація текстів багатьох редакцій однієї праці; текстологічний метод, який використовується в таких позиціях, коли першооснова не дає прийнятної редакції, що відповідає ідеї автора; 2) утворення нового слова чи нового стійкого словосполучення в результаті схрещення двох різних слів чи виразів, близьких за побудовою, звучанням, значенням. А. Річардс об'єднує під поняттям "контамінація" (забруднення) – внесення в естетичний досвід "неестетичних елементів", девальвація естетичної цінності [Ogden C. K. The Meaning of Meaning. / C. K. Ogden, I. A. Richards – New York, 1964; P. 20].

У своєму дослідженні під поняттям контамінація ми будемо розуміти нагромадження, змішення, акумуляція одночасно багатьох знаневих концепцій, теорій, парадигм у буденності студента-медика з метою їх чіткої структуризації та систематизації. Професійне навчання у вищій школі для майбутнього спеціаліста розпочинається під час формації професійних навичок, умінь і знань та засвоєння принципів професійно-творчої діяльності. Доки особистість не зіткнеться зі світом фахових теоретичних знань, у нього немає досвіду справжньої навчально-професійної діяльності, хоча він може доволі продуктивно оволодіти методами реалізації різних практичних трансформувальних дій, які базуються на узагальненнях емпіричного рівня.

В ході дослідження було проведено опитування 651 студента-медика на відповідну тему: "Контамінація – нагромадження, змішення одночасно великої кількості інформації у буденності студента-медика". Опитування проводилось шляхом визначення студентом близької йому концепції засвоєння інформації і складало спеціальний блок питань. Відповідно до цього, було визначено, що: 6%(n=39) студентів встигають почути інформацію та прийняти її до уваги; 7%(n=46) – усвідомлюють інформацію та акумулюють її в чітку структуровану схему; 15%(n=98) – усвідомлюють, але не можуть акумулювати її в чітку структуровану схему; 3%(n=20) студентів встигають засвоїти, але не повністю усвідомлюють отриману інформацію; 2%(n=13) – можуть використовувати відразу і

завжди; 24%(n=156) студентів-медиків сприймають інформацію епізодично; 27%(n=175) – стараються багато запам'ятати, але чітку систему знань сформувати не можуть; 16%(n=104) студентів часто не можуть усвідомити інформацію і повноцінно її засвоїти.

Таким чином, у результаті проведеного нами дослідження можемо стверджувати, що контамінація є частиною досвіду сучасного українського студента-медика. Складна ситуація реформованої системи вищої медичної освіти приводить студента-медика до поєднання тріади – необхідності засвоєння величезних масивів інформації, обмеження часу, необхідності усвідомлення подекуди доповнюючих одна-одну, а подекуди й суперечливих концепцій і теорій. У результаті знаннєвого переважання лише 2% респондентів визнали свою здатність до якісного усвідомлення отриманих знань та миттєвого їх використання на протязі усього життя. Натомість, понад 50% опитаних сприймають інформацію епізодично, не можуть їх класифікувати й, відповідно без перешкод використовувати у майбутньому.

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

ДО ПИТАННЯ ПРО ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ. ТОМАС ГОББС

Гідністю людини новочасний філософ Т. Гоббс називає все те, що цінується у ній, що є її перевагою та виявляється, перш за все, у порівнянні з іншими. Він стверджує, що якби всі були однаковими і якості людей нічим не відрізнялися, нічого б ніколи серед них не цінувалося.

На думку Т. Гоббса, найбільш виразно гідність людини окреслюють саме ті здібності, які можна узагальнити однією назвою – "великий розум". Це, насамперед, інтелектуальні чесноти, розумові здібності, "які усі інші хвалять, цінують і якими дуже прагнуть оволодіти".

Розум, як важлива передумова гідності людини, за переконанням Т. Гоббса, може бути природним і набути. Тут є доречним уточнення, що під природним розумом філософ розуміє не те, що людина отримує від народження у перший час життя, оскільки "від народження людина має лише відчуття, які не можна вважати чеснотами, зважаючи на те, як мало тоді люди відрізняються між собою та від тварин". Природний – це лише той розум, "який набувається з практикою, досвідом, без методу, культури та освіти". Цей природний розум виявляється, головню, у двох речах: "швидкості уяви (швидкому порухові однієї думки за іншою) та в невпинній спрямованості до певної обраної мети" [Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.25].

Усі люди є різні, з різними нахилами, пристрастями, а тому цікавляться різними речами. Про людей, які помічають "рідкісну схожість

речей, непомітну для більшості", кажуть, що "вони володіють великим розумом, під яким у цьому випадку мається на увазі велика фантазія". Про тих, хто помічає і розпізнає "несхожість і розбіжності речей у випадку, коли такі розбіжності помітити нелегко", кажуть, що "вони володіють великою здатністю судження, а в ділових розмовах і питаннях цю якість називають розсудливістю". Розглядаючи співвідношення фантазії та судження, Т. Гоббс зауважує, що якщо судження без фантазії ще можна розглядати як розум, то фантазію без судження розумом назвати важко. На його думку, фантазія, яка не супроводжується здатністю судження, без цілеспрямованості та постійності стає подібною до марення божевільного [Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.26]. "Великий розум" неможливий без поміркованості, без умінь ставити перед собою чіткі цілі, осмислювати усі вірогіднісні варіанти їх реалізації, помічати причинно-наслідкові зв'язки.

Якщо відштовхуватися від платонівського розуміння блага, як усього того, що робить людину та суспільство гідними, кращими, то стає зрозумілим виокремлення Т. Гоббсом так званого "благонабутого розуму". Це набутий шляхом навчання та застосування наукового методу розум, основою якого є правильне використання мови [Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.27]. Але попри все, основну увагу Т. Гоббс зосереджує саме на природних виявах людського розуму, які не завжди бувають відповідними як ідеї блага, так і самій ідеї гідності.

Серед негідних та неприйнятних рис розуму Т. Гоббс називає хитрість, легковажність, зарозумілість та зловживання словами. Ці риси розуму позбавляють його носія поваги та позитивного сприйняття в суспільстві. До прикладу, під хитрістю філософ розуміє використання несправедливих та нечесних засобів, які нав'язуються людям, зазвичай, страхом або нуждою. Хитрість – це завжди "збочена мудрість", яка до того ж є ознакою малодушності, оскільки "велич душі виявляється в презирстві до несправедливих чи безчесних засобів". Відповідною новочасному буржуазному духу є логіка розкриття негідності легковажності. Т. Гоббс переконаний, що якщо людина не має великої пристрасті до таких речей як влада, багатство, знання чи почесті, а є до них байдужою, то навіть якби вона і була доброю та нездатною кого-небудь образити, однак усе одно вона цим би тільки підтверджувала, що не володіє ані великою фантазією, ані великою здатністю судження. Для Т. Гоббса, "слабкість пристрастей є ознакою тупості, в той час як мати пристрасті, байдужі до всяких речей є ознакою розсіяності та легковажності" [Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.27-28]. Щодо зарозумілості, то філософ застерігає, що вона робить людину схильною до гніву. Занадто висока думка людини про саму себе, про своє божественне натхнення, про свою мудрість, вченість, красу можуть стати навіженістю, а в поєднанні із заздрістю – скаженістю [Гоббс Т. Левиафан,

или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.28]. Ще одним недоліком у міркуваннях є зловживання словами, коли люди використовують запозичені в інших завчені слова, не розуміючи їхнього змісту, або коли прагнуть ввести в оману інших безглуздістю сказаного [Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С.30].

Отже, цінність, значущість людини, тобто її ціна, за Т. Гоббсом полягає в її розумових силах. І цю ціну визначає не продавець, а покупець. Як би високо не оцінювали себе люди, їхня істинна ціна – це те, як їх оцінюють інші.

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

"КАРТЕЗІАНСЬКИЙ ЕМПІРИЦИЗМ" І КРИЗА РАЦІОНАЛІСТИЧНО-ЕМПІРИЦИСТСЬКОГО НАРАТИВУ

У 2013 р. у видавництві "Спрінгер" вийшла книга під назвою "Картезіанські емпірицизми". Назва на перший погляд звучить як оксюморон – картезіанство найчастіше асоціюється з раціоналізмом, який протиставляється емпірицизму. Проте класичний історико-філософський підхід до опису ранньомодерної філософії крізь призму протистояння двох позицій стає об'єктом дискусій.

Констатуючи той факт, що Рене Декарт є однією з найбільш обговорюваних фігур модерної філософії, дослідники М. Добре та Т. Ніден зазначають, що його роль в історії експерименту є недооціненою: "у фокусі філософських досліджень найчастіше перебувають метафізика і епістемологія Р. Декарта, проте його сприйняття як "раціоналіста par excellence" традиційно змушує розглядати Декарта і картезіанців у протиставленні емпірицизму Джона Лока і Ньютонівському експериментальному методу, роблячи взаємовиключними раціоналістичні та емпірицистичні епістемології" [Cartesian Empiricisms / Ed. by Dobre M., Nyden T. – Dordrecht: Springer, 2013. – Р. 4]. Критика, якої зазнає протиставлення раціоналізму та емпірицизму, концентрується на трьох ключових пунктах. По-перше, самі представники ранньомодерної філософії XVII-XVIII ст. таких понять не вживали, а виникли вони в пізньомодерну добу. По-друге, такий розподіл – на раціоналізм та емпірицизм – стосується лише епістемології, тоді як інтелектуальні інтереси мислителів Модерну були ширшими, здебільшого пов'язаними зі сферою експериментальної науки. Зрештою, і поняття "філософії" мало дещо інші змісти, ніж сьогодні. По-третє, раціоналізм та емпірицизм з точки зору епістемології не вичерпують усі можливі джерела та шляхи пізнання, альтернатив більше двох.

Традиційний підхід проводить розподіл між континентальними філософами-раціоналістами та британським емпірицизмом по береговій лінії

Ла-Маншу: "Декарт і картезіанці були у переважній більшості випадків протиставлені емпірицизму Джона Лока та експериментальному методу Ньютона, і їх дискусія була описана в термінах взаємовиключних відмінностей між раціоналістичною та емпірицистською епістемологією та методологією" [Cartesian Empiricisms / Ed. by Dobre M., Nyden T. – Dordrecht: Springer, 2013. – P. 2]. Як наслідок, раціоналістам приписується спекулятивність, яка втім не була для них характерною і не включала експериментальної філософії з їх позицій і поглядів. Причинами є вплив на формування історико-філософського наративу істориків науки (Г. Баттерфілда, А. Койре), які, вивчаючи Р. Декарта, сфокусували увагу на "дедуктивних методологіях та прихильності до апіорних ідей, характеризуючи його і картезіанців як анти-експеримент і як противагу ньютоніанській революції у фізиці" [Cartesian Empiricisms / Ed. by Dobre M., Nyden T. – Dordrecht: Springer, 2013. – P. 2]. Це вплинуло на формування канону ранньомодерної філософії.

Слід зазначити, що у філософії англосфери сьогодні ранньомодерний канон включає сім мислителів, що відобразив, зокрема, Б. Куклік у класичному есеї "Сім мислителів і як вони росли: Декарт, Спіноза, Ляйбніц; Лок, Барклі, Г'юм; Кант". При цьому, цей канон обмежений географічно: "у Англії модерною філософією є: Декарт; Лок, Берклі, Г'юм; і тільки іноді Кант. У Франції сильна перевага в інший бік – до картезіанського раціоналізму: Декарт, Гейлінкс, Мальбранш – і далі коротка подорож через вісімнадцяте століття до Канта. У Німеччині ми маємо те, що може бути назване закликом до "Критики" – Ляйбніц, Вольф, Кант" [Kuklick B. "Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant" // *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – P. 125]. Також канон обмежений історично: так, американський канон модерної філософії у XVIII ст. включав Платона, Арістотеля, Петруса Рамуса, Александра Річардсона, Уільяма Еймса, Семюеля Джонсона з Єлю, а в сучасному вигляді він сформувався лише в перші десятиліття XX століття. Логіка такого канону полягає в тому, що протиріччя між раціоналістами (Декарт-Спіноза-Ляйбніц) та емпірицистами (Лок-Барклі-Г'юм) завершуються у трансцендентальному ідеалізмі І. Канта. Сьогодні відбувається переосмислення канону: з часу, коли він був створений, накопичилася досить велика кількість досліджень, багато з яких не поміщаються в рамки ні заданого канону, ні загальноприйнятого історико-філософського наративу.

Відтак дихотомія раціоналізму-емпірицизму сьогодні піддається ревізії. Є два ключові моменти, на яких вона фокусується: по-перше, створення альтернативної дихотомії, по-друге – розгляд обмеженості наявної. Щодо альтернатив. Як зазначає П. Енсті, філософію Модерну слід розглядати з точки зору поділу її на спекулятивну та експериментальну. Він наводить п'ять аргументів на користь такого розрізнення. 1. Розрізнення є наявним, у тій чи іншій формі, з кінця 1650-х рр. до перших десятиріч XVIII ст. 2. Розрізнення забезпечує первинну методо-

логічну основу, з якою натурфілософія інтерпретувалася і практикувалася у пізньому XVII ст. 3. Це розрізнення незалежне від дисциплінарних рамок і тісно пов'язане з натурфілософією. 4. Розрізнення викристалізувалося в 1690х, коли інтенсифікувалося протистояння гіпотезам у натурфілософській методології. 5. Це розрізнення надає коло посилань, на основі якого ми маємо інтерпретувати Ньютонові судження щодо використання гіпотез в натурфілософії [Anstey P. *Experimental versus Speculative Natural Philosophy* // *The Science of Nature in Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*. – Dordrecht: Springer, 2005. – P. 216]. Специфікою підходу дослідника є той факт, що він не проводить чіткого розрізнення між філософією і наукою цього часу. Проте проблема наведеної дихотомії та ж сама, що і в поділі філософів на раціоналістів та емпірицистів – вона не є всеохоплюючою. Це виявляє термін "картезіанський емпірицизм". Він вказує на те, як картезіанці пояснювали і розуміли знання, отримані шляхом досвіду, експерименту і споглядання. Цей варіант також не є вичерпним, адже він частково заміщує поняття емпірицизму експерименталізмом. З іншого боку, такий підхід дає можливість не обмежуватися канонічними іменами філософії, вписуючи історію філософії у більш широке коло інтелектуальної історії доби.

Прагнення до деконструкції раціоналістично-емпірицистичного наративу можна пояснити тим фактом, що сьогодні в історії філософії відбувається переосмислення жанрів та форм історико-філософського знання. Пошуки альтернатив ситуації тривають останні півстоліття. У курсі "Альтернативна історія західної філософії", який Р. Рорті, планував прочитати у Принстоні, повинні були представлені Петрус Рамус, Парацельс, кембриджські платоніки, Томас Рід, але при цьому не мало бути жодного посилання на Рене Декарта, Готфріда Ляйбніція чи Давіда Г'юма – тобто, курс мав уникнути канону [Geuss R. Ricahrd Rorty in Princeton: Personal Recollection [Electronic Source]. – URL: <https://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Geuss-on-Rorty.pdf>]. Таким чином підкреслювалася ідея про те, що і провідні мислителі, і філософія як така були в досліджувану епоху іншими. Наприклад, якщо сучасній філософії Парацельс не цікавий, то у свій час він входив у коло наукових інтересів філософів і його твори були значимими, і якщо інтелектуальну історію розповідати очима певної доби, то виявиться, що в її фокусі є теми, які сьогодні ігноруються. Ідеї формування альтернативного історико-філософського наративу в цілому можна пов'язати із переходом від "вертикального" до "горизонтального" історико-філософського наративу, від загальних до окремих історій філософій. Адже традиційні історіографії намагалися розглянути історію філософії крізь призму певної ідеї, проблеми чи напряму, створюючи історико-філософську доксографію: наприклад, ранньомодерна філософія розглядалася із значним акцентом тільки на епістемології та метафізиці, тоді як натурфілософія або філософія освіти, часто навіть етика, залишалися проблемами другого ряду. Натомість "горизонтальний підхід" намагається проникну-

ти в інтелектуальну історію епохи, зрозуміти її інтелектуальний клімат, встановити взаємозв'язки між різними ідеями та напрямками в межах кола спілкування філософа та досягнути різні напрями його діяльності. Спроба розширити можливі підходи до інтерпретації епістемологічних проблем Модерну є частиною більш загальної ідеї проведення ревізії філософського канону для формування "не конвенційної історії філософії" та альтернативного історико-філософського наративу.

*В. А. Кусяк, студ., НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
v_kusyak@ukr.net*

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ "ПО-НОВОМУ"

Актуальність. Філософське мислення орієнтоване як на розкриття загальних принципів і законів пізнавальної та практичної взаємодії людини зі світом, так і на усвідомлення сенсу життя людини, цінностей і перспектив її існування в світі, який вона змінює. А в сучасних умовах загострення глобальних проблем, становлення єдиного планетарного людства, глобалізації особливого значення набуває розвиток прогностичних, проєктивних, гуманістичних, творчих, методологічних, культуроутворюючих й інших властивостей філософського мислення, поширення його прийомів і норм серед значної частини населення. Це пов'язано зі здатністю філософії висвітлювати основні проблеми людства в їх цілісності, єдності, спільній історичній спрямованості, передбачати можливі перспективи існування сучасної цивілізації, теоретично обґрунтовувати шляхи безпечної стратегії розвитку суспільства. Тому в даний час філософське мислення стає вагомим через необхідність переосмислення соціокультурних підстав буття людини. В полі філософських роздумів знаходяться проблеми недосконалості світу, самої людини, створеної ним культури споживання, що призвела суспільство до духовної та екологічної кризи, пошук шляхів створення нової культури і досягнення гармонії між людиною, суспільством і природою. Незалежність мислення особистості, власний вибір тієї або іншої позиції, дистанціювання від авторитету традицій і диктату "верхів" знаходяться в основі свободи сучасної особистості. Це, в свою чергу, активізує процес самореалізації особистості, яка в прагненні мислити "по-новому", бути сучасною виходить за межі встановлених норм і канонів.

Проблему сучасного філософського мислення в контекстах соціального і наукового пізнання аналізували відомі мислителі, представники нових напрямків соціальної філософії, філософської антропології, постмодернізму тощо. До них належать концепти: Ж. Бодрійяра, Е. Боне, Л. Виготського, Л. Горбунової, М. Горкгаймера, Ж. Дельози, С. Зонтага, В. Іошкіна, С. Ковальової, Ж. Лакана, М. Мамардашвілі, В. Медведєва, З. Оруджева, М. Фуко, Ф. Фукуями, О. Хоми, В. Храмової та ін. Все частіше, в зв'язку зі змінами парадигми та розвитку суспільства, предметом

вивчення стає філософське мислення молоді як суб'єкта соціальних перетворень, її світоглядні позиції, соціально-політичний статус, особливості соціалізації і молодіжної політики. Особливе місце в дослідженнях молоді займають роботи К. Кенністона, К. Манхейм, Г. Маркузе, М. Мід, П. Мітева, Л. Фойер, Ш. Ейзенштадта, І.М. Іллінського, В.А. Лукова, А. І. Ковальова та ін.

Мета: філософське осмислення особливостей формування мислення "по-новому" людини, зокрема, молоді, в сучасних реаліях. **Методи:** загальнонаукові. **Результати.** Д.А. Леонтьєв, відповідно до типів світогляду, пропонує два типи мислення: "старе" і "нове", перехід до якого почався в середині 1980-х рр. "Старе мислення" (назва умовна) стверджує норму ціннісної подібності, принижує цінність особистості і заперечує існування наднаціональних цінностей. "Нове мислення" виходить з багатоваріантності, плюралізму можливих ціннісних ідеалів (коли різні категорії людей вибудовують свою ціннісну ієрархію на різних базових позиціях), з абсолютної цінності особистості незалежно від її приналежності до тих чи інших соціальних груп, а також з пріоритету загальнолюдських цінностей, що долають ціннісні розбіжності між культурами і націями. Як носій нових цінностей, образів буття, суспільних ідеалів виступає саме молодь [Леонтьев Д. А. Мироззрение как миф и мирозозрение как деятельность // Менталитет и коммуникативная среда в транзитивном обществе / под ред. В. И. Кабрина и О. И. Муравьевой. – Томск: Томский государственный университет, 2004. – С. 11-29]. Здатність молоді до швидкої адаптації, сприйняття нового висуває нові вимоги до розуміння її ролі в суспільному розвитку. Регіональна, культурна і соціально поляризованість змушує молодь діяти, формуючи власну ієрархію цінностей. З прискоренням соціальних змін, певна частина молоді стає внутрішньо нездатною засвоювати і передавати ті моделі і життєві стратегії, які були притаманні їхнім батькам. Як правило, батьки, в свою чергу, все менше здатні сприймати адекватно зміни і змінювати свій світогляд з урахуванням трансформацій, що відбуваються в суспільстві. Таким чином, виникає конфлікт на ґрунті незатребуваності молоддю досвіду старших. Специфіка конфлікту поколінь сучасності полягає в тому, що і молоде і старше покоління одночасно опинилися перед обличчям соціокультурних обставин, що швидко змінюються. Складнощі в житті молодого покоління багато в чому компенсуються за допомогою сім'ї в питаннях матеріальної підтримки, проблеми життєвого вибору. Суспільству необхідно вирішити задачу забезпечення історичної спадкоємності.

У процесі світоглядного становлення для сучасної людини поряд із сім'єю величезну роль відіграють інші суб'єкти: соціально-економічне становище сім'ї, соціально-політичні ситуації в суспільстві, оточення, освіта, географічне положення, громадські організації, політичні партії і т.д. Одним із найбільш ефективних, дієвих інструментів та механізмів становлення світогляду й формування мислення і ціннісних орієнтацій є інститут ЗМІ. В силу підвищеної чутливості душі, молодь більш ніж інші верстви суспільства піддається сильному впливу інформації, що загост-

рює прагнення молоді до нововведення, а також і тенденцію до спроб нових способів життя, що може мати як позитивний, так і негативний характер. Сучасні молоді люди толерантні до релігій, в більшості, байдужі до політики, активні в економіці, незалежні в особистих відносинах, для них важливіші дозвілля, робота, спілкування. Наприклад, в Україні більшість молоді говорить англійською, володіє комп'ютером, вправно користується Інтернетом. Молодь – свого роду, соціальний акумулятор тих трансформацій, які завжди поступово, і тому непомітно для загального погляду, відбуваються в глибинах суспільного життя, уникаючи уваги більшості. Це критичні погляди і настрої щодо існуючої дійсності, нові ідеї та енергія, які особливо потрібні в момент корінних реформ. Як носій величезного інтелектуального потенціалу, особливих здібностей до творчості, молодь є прискорювачем впровадження в практику нових ідей, ініціатив, нових форм життя, бо за своєю природою вона противник консерватизму і застою. Кожне наступне покоління більш освічене, більш інтелектуальне і більш колективізоване, ніж попереднє в тому ж віці. Тому, необхідне нове розуміння молоді як самоцінної стадії вікового, духовного і соціального розвитку. Великий крок у пошуку нових підходів до проблем сучасного суспільства роблять представники філософії діалогу, які сформували підґрунтя для розвитку філософії Іншого. Вони наголошують, що людина є людиною, насамперед, співіснуючи з іншими людьми. Вона має звернутися до того, хто перед нею, але не як до об'єкта, а як до того Іншого, котрий становить собою цілий світ, що змінює її саму. При цьому людина вже не є егоцентричною істотою, а виступає як така, що не існує без відношення з іншими людьми.

Висновки. Аналіз філософського мислення "по-новому" потребує комплексного підходу і є надзвичайно затребуваним, оскільки пов'язаний із необхідністю переосмислення соціокультурних підстав буття людини, її цінностей та перспектив існування в світі. Надзвичайно важливим є і те, що таке мислення стає основним підґрунтям для формування світогляду сучасної молоді – майбутнього держави та світу.

М. В. Лазор, студ., ПНУ ім.В. Стефаника, Івано-Франківськ
lazorm@ukr.net

КАНТІВСЬКИЙ ВИМІР "ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ" П. ЮРКЕВИЧА

"Філософія серця" П.Юркевича є цікавою спробою окреслити головну рису людської вдачі – сердечність. Таку зосередженість на цій проблемі дуже важко віднайти у філософії представників інших народів. Як зазначає український мислитель, "серце людське осердя всього тілесного й духовного життя людини з усіма їхніми напрямками і відтінками" [Юркевич П. Д. Вибране. Українські мислителі / Київ: Абрис, 1993. – 416 с.]. Проте, значного впливу на формування філософсько-світоглядної позиції Юркевича мали ідеї відомого німецького філософа

Іммануїла Канта. Кантіанську моральну традицію у філософії серця Юркевича ми намагаємось простежити для того, щоб визначити міру такого впливу, а також критично поглянути на закиди його ідейних опонентів, щодо містичизму чи ірраціональності.

Слід одразу наголосити, що "філософія серця" Юркевича має своєю основною метою людину, максимально наближена до людини, і призначена допомогти людині усвідомити зміст свого життєвого призначення та щастя. Разом із тим, філософ мусить визнати, що моральне розтління йде також від серця, що згодом впливає і на умовиводи та всякі розумування. Юркевич зазначає: "Теплу й життєву заповідь любові – заповідь, яка є такою багатозначною для серця, – філософія замінювала відстороненим і байдужим усвідомленням обов'язку – усвідомленням, яке передбачає не натхнення, не полум'яне прагнення серця до добра, а проте, безстороннє розуміння явищ" [Юркевич П.Д. Вибране. Українські мислителі / Київ: Абрис, 1993. – 416 с.]

Хоч у Канта ми можемо віднайти, що механізм совісті стоїть на варті людської гідності. Неможливо все правильно розуміти, але неправильно вчиняти. Жодні угоди з совістю неприпустимі. Рано чи пізно доведеться відповідати за це [На зламі епох. Філософські новації професора І. Канта / Г. І. Волинка, В.І.Гусев т.і. – К. : Каравела, 2006. – С. 279 – 291]. Та виникає питання, де береться совість? Невже на неї діє всезагальний моральний закон? Чи людина за своєю природою народжується зла? Юркевич вважає, чим серце наповнене, те говорять уста. Тобто вірогідно, що не лише уста говорять, а й дії відповідні людина чинить. Думаємо, що не даремно мислитель намагався віднайти внутрішній важіль і вибрав саме серце. Можна також зустріти думки про те, що "філософу серця" був неприйнятний такий підхід до етичної проблематики, який відстоював І.Кант. Але філософська діяльність І. Канта постала настільки плідною та впливовою, що Я. Голосовкер, філософ київського походження, саме з цього приводу висловився так: "На шляху людської освіченості існує місток, обминути який неможливо; ім'я цьому місткові – Іммануїл Кант" [Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій / Львів: Новий світ, 2002, – 544 с.]. Вплив його наукових і філософських ідей вийшов далеко за рамки епохи, в якій він жив [Асмус В. Ф. Иммануил Кант / М: Наука, 1973, – 536 с.].

Як відомо, за візирець у світовому товаристві беруть західний стиль мислення з його раціональністю, системністю, точністю у побудові роздумів, (який бере свій початок в основному від І.Канта) тому не завжди достатньо поцінуються мислителі з "великим серцем". Але Юркевич був переконаний, що найкращі філософи й великі поети усвідомлювали, що саме їхнє серце було істинним місцем народження тих глибоких ідей, які вони передали людству у своїх творах [Юркевич П.Д. Вибране. Українські мислителі. – К. : Абрис, 1993. – 416 с.]. Тому, вивчаючи українську філософію, розуміємо, що її світочем є Юркевич, а його філософія налагоджує багато мостів, що з'єднують серце і розум, знання і віру, а також є найвеличнішим втіленням особливостей української душі.

Є підстави стверджувати, що П. Юркевич залишився у межах класичного розуміння моральності, не заперечував важливої ролі розуму в моральному становленні людини. Він виразив у своїй філософії характерний для української духовної культури ідеал зовнішньої та внутрішньої гармонії, проголосив рівновагу "голови" і "серця" запорукою моральної цільності особистості [Ірина Павлюк. Концепція моралі П. Юркевича в контексті сучасного філософсько-етичного дискурсу // Серія "Філософія". – Випуск 7, 2010]. Але варто наголосити, що водночас для українського мислителя неприйнятним є суто раціоналістичний, ригористичний підхід до моральної проблематики, репрезентований І. Кантом. В такому світлі залишається нездоланною суперечність між морально належним та морально дійсним, яка може бути подолана тільки через осягнення моральності як реального буттєвого процесу. В цьому і полягає відмінність, особливість мислення українського філософа. Юркевич пише: "Дійсно, розум може диктувати, повелівати і – скажемо так – командувати, але тільки тоді, коли він має перед собою не мертвий труп, а живу й одухотворену людину і коли його настанови та повеління зняті з натури цієї людини, а не нав'язуються їй, як щось чуже, "несродне"; тому що жодна істота на світі не приходить до узаконеної діяльності на підставі сторонніх для неї спонук" [Юркевич П.Д. Вибране. Українські мислителі / Київ: Абрис, 1993. – 416 с.]

Отже, ми можемо довго роздумувати, досліджувати, порівнювати шукати спільне та відмінне у Канта і Юркевича та очевидним є той факт, що філософія Канта запалила в серці Юркевича вогонь, який дозволив йому шукати відповіді на безліч моральних питань та "розумом в серці стояти".

Е. В. Мандрыка, студ., ДНУ им. Олеса Гончара, Днипро
ev_mandrika@ukr.net

ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ Ф. ШЕЛЛИНГА КАК ИСТОРИЯ САМООТКРОВЕНИЯ БОГА ЧЕЛОВЕКУ

Рассмотрение философского наследия Шеллинга с точки зрения трансформаций духовного и религиозного, совершающихся в его учении, позволяет говорить о том, что ключевым моментом в данном вопросе выступает представление об Абсолюте, видоизменяющееся от периода к периоду. От представления об одухотворенной Природе, о безличном Абсолюте, являющем собой тождество бессознательного и сознательного, реального и идеального, где духовное составляет лишь этап в развитии изначального единства, Шеллинг приходит к идее Абсолюта, понимаемого как личность, как действующий и действительный Бог, открывающий себя религиозному сознанию. Мир возникает путем отпадения от Бога, что делает необходимым действительное воссоединение Бога и человека, обозначаемое понятием Откровения.

Существует центристремительное движение, выступающее возвращением к Богу: конечное, получив самостоятельность, должно вернуться к Божеству – в этом заключено все содержание исторического процесса. Именно с Бога, Абсолюта, понимаемого Шеллингом как личность, философия должна начинать свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания. "Как геометр, начиная доказывать свои положения, не доказывает сначала наличие пространства, но лишь делает его предпосылкой, так и философия не доказывает наличие Бога, но признает, что без абсолюта или Бога её вовсе не было бы" [Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции / пер. с нем. П. В. Резвых // Философия религии. Альманах. 2008-2009. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 328]. В работе "Философия и религия" философ пишет, что вопрос постижения Божества должен быть решен с такой точки зрения, которая не разрывала бы религиозное и философское мышление, но привела бы их к объединению, утраченному в прошлом. Спекулятивному рационализму "отрицательной" философии, оперирующей абсолютным только как сущностью и абстрагирующейся от его действительности, противопоставляется априорный эмпиризм положительной философии, в которой само свободное вопрошание мыслящего об актуальном существовании Бога рассматривается как особый "метафизический опыт". Положительная философия содержит философию религии не как предмет рационального познания, но как интуитивно открываемую истину, являясь, по сути, философией мифологии и откровения. Предмет её – теогонический процесс и история самообнаружения Бога в человеческом сознании.

Шеллинг стремится показать историческую оправданность человеческой веры в Бога и тождество истории религиозного сознания с историей божественного самооткровения человеку. Поскольку мифологическая религия и религия откровения обе суть религии, то Шеллинг настаивает на возможности подвести их под некую общую идею. Мыслитель пишет, что вся история религиозного сознания есть вторая теогония, или порождение Бога, в том смысле, что вечное и вневременное становление или порождение Бога в нем самом представлено во времени в истории религии. Путь к истинной религии, как и к истинной философии, по мнению Шеллинга, лежит через заблуждения. Это необходимый природный процесс. Изначально человеческой природе присущ монотеизм, но для того, чтобы такое представление укоренилось в сознании как нечто истинное, оно должно пройти через свое отрицание. Возникает триада: первобытный монотеизм – политеизм (мифология) – монотеизм христианства (откровение). Таким образом, метафизический опыт положительной философии есть не что иное, как жизнь религиозных представлений человечества в ее историческом развитии. Поздний период творчества мыслителя пронизывает основная диалектическая мысль, что при развитии мифов и свидетельств откровения постепенно выступают в своей обособленности отдельные моменты божественной сущности и что только абсолютный синтез всех этих моментов содержит полное познание этой

сущности [Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / пер. с нем. Введенский А. И. – М.: КАНОН-пресс, 1998. – С. 372].

Однако именно в христианском учении внутренняя истина Откровения, по Шеллингу, впервые выходит на свет. Христианство, таким образом, выдает истину мифологии, и его можно охарактеризовать как кульминацию исторической религии; личный Бог свободно открывает себя в Христе и через него. Само христианское вероучение проходит в своем развитии три периода по именам главных апостолов. Первый – петрианский, характеризуется преобладанием идей закона и авторитета, отождествляясь с Отцом тринитарной теологии; этот период проявляет себя во внешнем и насильственном единстве церкви. Второй период, павликанский, начинающийся вместе с протестантской Реформацией, характеризуется идеей свободы и соответствует идеальному принципу в Боге, отождествляющемся с Сыном. И Шеллинг предрекает наступление третьего периода, иоаннийского, который будет высшим синтезом первых двух периодов и объединит закон и свободу в едином христианском сообществе. Третий период соответствует Святому Духу, божественной любви.

В рамках положительной философии Шеллинг своей основной задачей видит раскрытие смысла христианской религии. Во многом оставшись в рамках Евангельского учения, Шеллинг добавляет от себя идею о воссоединении католицизма и протестантизма в единую христианскую религию, объединенную под знаменем апостола Иоанна, поскольку тот является "апостолом грядущего, апостолом последнего времени, когда христианство станет предметом всеобщего познания, когда оно перестанет быть ограниченным, странным, зачехленным, оскудевшим христианством прежних догматических школ и ещё меньше – христианством, кое-как заключенным в убогим, боящиеся света формулы, христианством, урезанным до какой-то частности, но будет поистине общественной религией" [Ермишин О. Т. Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии / О. Т. Ермишин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 336]. Вершиной развития религиозного сознания, по Шеллингу, суждено быть эпохе, когда христианство станет предметом всеобщего познания – в том числе в рамках положительной философии, выступающей философской историей религии.

О. І. Мацап'як, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
Olka3991@ukr.net

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МОТИВИ ФІЛОСОФІЇ МУЗИКИ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Стверджуючи, що в основі світу лежить не розум, а певний нерозумний, ірраціональний початок, німецький філософ першої половини XIX століття Артур Шопенгауер відкинув своїм вченням багато принципів

класичної філософської традиції. Основна філософська ідея Артура Шопенгауера закладена вже в самій назві його славнозвісної праці "Світ як воля і уявлення", в якій він розрізняє два світи: перший світ – це особлива сфера волі, яка не співвідноситься з простором і часом, вільна у своїх проявах, другий світ – просторово-часовий світ уявлень. Волю Артур Шопенгауер ототожнює із стражданням, в той час як уявлення – з естетичною насолодою. Естетичне задоволення приносить творчий процес, який водночас пригнічує вольові пориви. На думку мислителя, життя сумне та нещасне, і тільки мистецтво приносить справжню насолоду.

Саме мистецтву, як справжньому дзеркалу відображення дійсності, надається одне з головних місць у філософській системі Артура Шопенгауера. Він пояснює: "Якщо весь світ як уявлення – лише видимість волі, то мистецтво є поясненням цієї видимості, яка показує предмети чіткіше, дозволяючи краще їх споглядати у сукупності" [Фомин З.В. Философия музыки [Електронний ресурс] / З.В. Фомин. – Режим доступу: http://sarcons.ru/tl_files/Publikacii/Fomina/Fomina.%20Filosofija%20muzyki.%20Ucheb.%20posob.%2029.06.11.pdf]. Мистецтво, за Артуром Шопенгауером, – це абстрактне пізнання, яке не зумовлене бажаннями чи прагматичними інтересами, це пізнання, яке забезпечує спокійний стан як у художника, так і в глядача, який споглядає витвір мистецтва, бо в ту мить, коли ми віддаємося пізнанню, ми вступаємо в світ відірваний від бажань. Однак, якщо говорити про образотворче мистецтво, то воно надає людині тільки ілюзію свободи і не здатне досягти сутності речей. Екзистенційно проникнути у внутрішню сутність світу під силу тільки музиці.

Естетика музики полягає в тому, що вона не є відображенням ідей, сходинку об'єктивації волі, а є її безпосереднім виразом, втіленням світу через ідеї, що у сукупності складають світ окремих речей. Музика – це не уявлення про явища, процеси життя, речі, а голос волі. Звідси, дія звуку більш могутня та прониклива ніж дія слова, оскільки безпосередньо сприймає та відтворює сутність волі. Винайти мелодію, розкрити в ній усі найпотаємніші людські бажання, відчуття, переживання, це – справа справжнього генія [Шопенгауэр А. О сущности музыки [Електронний ресурс] / А. Шопенгауэр. – Режим доступу: <http://www.opentextnn.ru/music/interpretation/?id=2431>]. Саме у цьому його творчість очевидна і відмінна від усіх інших, вона далека від усякої рефлексії та свідомої навмисності, і може бути названа натхненням. Композитор розкриває внутрішню сутність світу, висловлює найглибшу мудрість мовою, яка йому не зрозуміла, подібно до того як сомнамбула в стані магнетизму дає одкровення про речі, про які наяву вона не має ніякого поняття.

Музика, на думку мислителя, висловлює зовсім не явище, а виключно внутрішню сутність в собі всіх речей, саму волю. Тому вона не висловлює тієї або іншої окремої радості, веселощів, того чи іншого смутку, страждання, жаху або душевного спокою: ні, вона висловлює радість, сум, страждання, жах, радість, веселощі, душевний спокій взагалі, як такі, що є самі в собі, до певної міри абстрактні, висловлює їх сутність, без жодного додатку та без мотивів до них [Шопенгауэр А. О сущ-

ности музики [Електронний ресурс] / А. Шопенгауер. – Режим доступу: <http://www.opentextnn.ru/music/interpretation/?id=2431>. Наша фантазія намагається вдягнути музику в образи. В цьому і є джерело співу словами. Але текст ніколи не повинен виходити зі своєї підлеглої ролі, не повинен робити себе головною метою, а музику лише засобом для свого вираження – це велика помилка. Якщо музика занадто пристосовується до слів і подій, то вона намагається говорити не рідною для неї мовою. Музика не втрачає своєї могутньої сили навіть при одному інструментальному виконанні.

Музика – це безпосередня об'єктивація і відбиток всієї волі, подібно самому світу, подібно ідеям, помножений прояв яких становить світ окремих речей. Музика, на противагу іншим мистецтвам, зовсім не відбиток ідей, а є відбитком самої волі, об'єктністю, якої слугують і ідеї. Ось чому дія музики настільки могутніша і глибша за дію інших мистецтв: адже останні говорять тільки про тіні, вона ж – про сутність. Проте, як і в ідеях, так і в музиці, об'єктивується одна і та сама воля (тільки зовсім по-різному в кожній з цих областей). Між музикою та ідеями, проявом яких є видимий світ, – безсумнівно існує, правда, зовсім не безпосередня схожість, але все ж таки паралелізм та аналогія.

Артур Шопенгауер розглядає чотири голоси всякої гармонії: бас, тенор, альт і сопрано, або: основний тон, терція, квінта і октава, які відповідають чотирьом ступеням у градації живих істот: царству мінеральному, рослинному, тваринному і людському. У найнижчих тонах гармонії, в її басовому голосі, філософ бачить нижчі сходишки об'єктивації волі, неорганічну природу, планетну масу. Бас є вираженням нижчої сходишки, рівня неорганічної природи, що є базисом існування інших тіл, організмів. Відповідно бас, як основний тон гармонії, є фундаментом для більш високих тонів, що є похідними від нього. Тенор, альт (середні тони) є виразом рослинного і тваринного світів, у верхньому ж, провідному голосі (сопрано) філософ вбачає найвищу сходишку об'єктивації волі – "осмислене життя та прагнення" людини [Шопенгауер А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауер // Собрание сочинений: В 5-ти т. – Т.1 / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. – М. : "Московский Клуб". – 395 с.].

Музика – справжня універсальна мова, яку розуміють усі. На цій мові з великими стараннями говорять у всіх країнах, у всі часи. Прониклива, а тому багатомовна мелодія дуже швидко облітає усю земну кулю, а бідна за своїм змістом і маловиразна негайно замовкає – це доводить, що зміст мелодії сутнісно торкається багатьох. Все ж таки музика говорить не про речі, а тільки про радощі й прикрощі, ці єдині реальності волі, тому вона так багато говорить серцю, а голові безпосередньо нічого сказати не може.

Артур Шопенгауер був переконаний, що музика найглибше та безпосередніше діє на людину, її душу, прямо розкриває сутність, таємницю світу. Разом із тим, він бачив у музиці панацею від усіх бід, катарсичну силу, здатну очистити весь бруд, накопичений у нашому світі смутку і страждання.

СИНЕСТЕЗІЯ У ТРАНСФОРМАЦІЇ МИСЛЕННЯ ЛІКАРЯ-СТОМАТОЛОГА

Вік інформаційних, комунікативних, змінюючи устрій життя технологій, вимагає від людини постійного застосування максимуму сил організму, знань, навиків, досвіду. На сьогоднішній день, людині будь-якого фаху важливо бути конкурентоспроможною та професійною. Оскільки до стоматологів звертаються більшість людей цивілізованого світу, до його особистих і професійних якостей висувається все більше вимог. Ще з студентських років стоматологи привчають себе до станів загострення сприйняття різними органами відчуттів, що пов'язано з частим потраплянням в надзвичайні екстремальні ситуації з пацієнтами.

Мета роботи полягає в аналізі впливу феномену синестезії на процес трансформації мислення сучасного стоматолога.

М. Зайцева, досліджуючи філософію мистецтва та синестезію, дійшла висновків, що даний феномен істотно збільшує пізнавальні здібності людини та являється проявом сутнісних сил [Зайцева М. Л. Философия искусства и синестезия // Среднерусский вестник общественных наук, 2013. № 2 (28). – С. 24-30]. Американський вчений Чарльз Осгуд пояснює феномен синестезії, як виникнення одного відчуття під впливом подразнення іншого [Osgood C. E., Suci G., and P. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*. University of Illinois Press, 1957]. Синестезію він називає основою метафоричних оцінок і переносів у методі семантичного диференціалу. Пітер Гроссенбахер пояснив як шляхи передачі нейрологічних імпульсів сенсорної системи перетинаються, утворюючи так звані зони – перехрестя, що сприяють полісенсорному сприйняттю. Синестетики відрізняються тим, що в них ці зони активні, на відміну від звичайних людей. І дослідження зі сканування мозку таких людей підтвердило дану теорію. Прояви синестезії бувають різні. Серед яких аудиторний досить рідкісний і цікавий для дослідження був описаний доктором Річардом Сайтович. Він дійшов висновку, що сприйняту слухом інформацію можна трансформувати у рухи. А проведений повторно експеримент з тим же пацієнтом через тривалий проміжок часу підтвердив його достовірність. Дудар О.П. стверджує, що синестезія опирається на художнє мислення та керується широким діапазоном інформації, яка надходить від органів чуття [Дудар О.П. Синестезія та її феноменальні вияви: гносеолого – психологічний, літературо – мистецтвознавчий та аксіолого – естетичний зрізи // Гуманітарний часопис. 2014, № 3. – С. 81-87].

Синестезія – це феномен, при якому виникає додаткова сенсорна відповідь другого органу на подразнення першого органу чуття. Вона не підвласна вольовому контролю. Відбувається це внаслідок перетину нейронних шляхів та передачі збудження в місці їх перетину. В нормі це

подразнення не повинно передаватись на інші нейронні шляхи, але назвати таке явище патологічним процесом не можна. Воно не несе за собою погіршення розумових здібностей і вчені це довели експериментально, хоча в математичних науках та орієнтуванні на місцевості синестетики зовсім трохи поступаються. Синестетики навіть мають краще розвинену пам'ять. Наприклад, такі люди краще запам'ятовують розташування предметів, великі масиви текстів, здатні їх швидше і якісніше усвідомлювати, миттєво реагують в надзвичайних та екстремальних ситуаціях. Можна стверджувати, що навпаки цей феномен дозволяє розширити своє світосприйняття. Синестезію розрізняють спадкову і набуту. Незалежно від того, чи цей феномен передався у спадок (через одне і навіть два покоління), чи розвився протягом життя – його результати не втрачається з часом. Частіше синестетики зустрічаються серед шульг та людей з художнім мисленням, тому і зосереджуються в основному серед професій творчого напрямку. Відповідно, рідше можна зустріти набуту синестезію. В такому випадку вона розвивається внаслідок травм головного мозку, прийому певних лікарських засобів, складних життєвих обставин, які кардинально вплинули на становлення особистості. На наш погляд, іноді це явище можна сплутати зі стійкою розвинутою системою асоціацій, іншими словами псевдо синестезією. Адже важко дослідити феномен, який складно описати тим хто його має, і визначити його наявність тим хто досліджує.

Нами було проведено пілотне дослідження, а саме, тематичне інтернет опитування професійної групи лікарів-стоматологів (20 осіб дорівнює 100% респондентів) з запланованими питаннями, спрямованими на встановлення наявності в них ознак синестетичного феномену. У результаті дослідження встановлено, що серед лікарів-стоматологів (студентів) було є значний відсоток синестетиків – 60%. Причому спостерігається певна особливість – питома вага набутих синестетиків – 25%. Також встановлено, що серед опитаних лікарів-стоматологів 40% не знаходять в себе синестетичних проявів.

Ми дійшли висновку, що серед лікарів-стоматологів зустрічаються синестетики. Адже таке явище сприяє налагодженню співпраці пацієнта і лікаря, кращому взаєморозумінні. І розвивається воно під час навчання, роботи з пацієнтами. Але спадкова синестезія зустрічається набагато рідше. Наявність синестетичних здібностей мислення в сучасному світі є дуже корисними, так як сприяють кращому пізнанню та усвідомленню навколишнього світу. Тому, на наш погляд, розвивати ці здібності або виробляти їх буде дуже корисно не лише для власного саморозвитку, а й для професійного росту.

О. П. Перхалюк, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
oksana.perkhalyuk.99@mail.ru

СВІТОГЛЯДНІ ПОЗИЦІЇ СТУДЕНТІВ-МЕДИКІВ У ПРОЦЕСІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

В процесі сучасних глобалізаційних трансформацій великого значення набуває сутнісне перетворення соціуму та метаморфозів, що відбуваються з конкретною людиною. Швидкозмінюваність та нетривалість подій, у всіх сферах життєдіяльності, актуалізує питання мінливості, гнучкості сприйняття людиною пластичної реальності сучасного буття.

Мета роботи полягає в аналізі змін у процесі становлення світоглядних позицій студентів-медиків у контексті глобалізаційних трансформацій.

Проблема формування світоглядних позицій особистості вважається однією з пріоритетів філософської науки. Відтак, окремі аспекти даної проблеми висвітлювалися ще античними філософами – Сократом, Аристотелем, Піфагором тощо. Відзначимо, що світоглядні позиції медиків були визначені Гіппократом. Так, він говорить: "Лікар-філософ – схожий на Бога", що підкреслює необхідність здорового внутрішнього світу лікарів та студентів-медиків.

Світогляд студентів-медиків має базуватися і виходити із основоположних принципів професії лікаря. Зокрема, у більшості клятв лікарів різних країн зазначено – зберігати чистоту власного існування і лікарської професійності, що вказує на певне поєднання особистого і професійного буття. В іншому постулаті йдеться про те, що лікар повинен діяти лише, задля покращення стану хворого, і не вдаватися до розпусних намірів і спокус. Майбутні медики формують своє світобачення, враховуючи моральність, самообмеження і справедливність.

Сьогодні в Україні за умов тотального економічного імперативу й консумації гуманні цінності та принципи в медичній сфері до певної мірою нівелюються. Глобалізація з усіма її новими течіями, можливостями, протиріччями та суперечностями здійснює все більший вплив не лише на світові соціальні, політичні, економічні події, але і на еволюцію особистісного виміру людини [Мовчан О.М. Глобалізація та міжнародна інтеграція як головні шляхи реформування вищої освіти України // Актуальні проблеми формування особистості лікаря у студентів-медиків. – Київ: ФО-П Сіренко О.В., 2011 – с. 57]. Світоглядні позиції молодшої людини формуються під впливом інформаційного вакууму та технологічних засобів комунікації, що призводить до певної деформації орієнтирів у зовнішньому та внутрішньому світі. В інформаційному суспільстві принципово змінюється сутність процесу виховання, з'являються нові засоби і методи формування особистості. Суспільство диктує нові вимоги до особистості-професіонала, у якого повинні гармонійно поєднуватися висока кваліфікація, віртуозне володіння технікою, високий рівень компетентності та соціальної відповідальності і моральні людські цінності. Таким чином, перед студентами-медиками відкрилися нові можливості в процесі становлення особистості. Завдяки модернізаційним процесам

розширилося коло напрямків самореалізації індивідуумів, відбулося реформування та переосмислення усталених життєвих норм. Збільшилась гнучкість студентського мислення, під впливом інформаційного та технологічного прогресу, відбулося руйнування меж, які обмежували свободу самовиявлення себе як особистості.

Водночас, невизначеність сучасної людини, зокрема студента-медика, вимагає усвідомлення того факту, що реальність, яка відкрилася і стала ближчою завдяки технологічному та інформаційному прориву, насправді, містить багато протиріч і загроз. Людина залишилася наодинці не лише з цією дійсністю, але й зі свободою; вона постала перед новим завданням – випробуванням собою: зникли гарантії, під загрозою опинилася цілісність самої людини. Виникла духовна потреба індивідуумів у власному самовизначенні, яка відобразилася у подальшому їх становленні і реалізації в суспільстві. Білякова А.М., Федотова І.А., зазначають, що в останні роки дещо змінилося відношення студента до навчального процесу. Комерціалізація медичної галузі корінним чином змінює ставлення студентів – майбутніх лікарів, до навчання та своєї професії. Зміна відношення студента до навчання суттєво впливає і на особистість майбутнього лікаря, адже взаємопов'язаним з відношенням до навчання є формування моральних якостей студента [Білякова А.М., Федотова І.А. Актуальність проблеми формування особистості лікаря у студента-медика на прикладі проведення навчального процесу при вивченні судової медицини // Актуальні проблеми формування особистості лікаря у студентів-медиків. – Київ, ФО-П Сіренко О.В., 2011 – с. 17]. Особистісні компетентності майбутніх медиків мають включати в себе моральну відповідальність перед власною совістю, колективом і суспільством. Варто зауважити, що інколи обираючи професію медика молода людина керується емоціями на кшталт "врятувати світ", не усвідомлюючи усіх складових цього процесу.

Висновки. Модернізаційні процеси в сучасній українській реальності призводять до певної деструкції акту формування світогляду студента-медика, порушується рівновага моральних та професійних якостей у свідомості незміцнілої особистості. Таким чином, суспільство постає перед необхідністю активізації навчання студентів-медиків морально-етичним норм поведінки, формуванню у них почуття відповідальності та турботи за пацієнта. Світоглядні позиції студентів-медиків відіграють важливу роль в процесі становлення особистості лікаря.

ЖИВИЛЬНІ ДЖЕРЕЛА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У 2016 році філософська спільнота відзначала 370-роковини з дня народження великого німецького філософа, співця "вселенського оптимізму" Готфріда Лейбніця (1646-1716) та 300 років з дня його кончини.

Ці дати наводили на глибокі роздуми про таке грандіозне явище духовної культури Європи, яким є німецька філософія XVIII – початку XIX століть.

У цьому році минає 250 років з дня народження іншого великого німця Вільгельма Гумбольта (1767-1835). На думку Г.Шпета постать Гумбольта має бути поставлена в один ряд з іменами Гете, Фіхте Шеллінга, братів Шлегелів Шлейєрмахера, Гегеля. Якщо звести до купи усю багатоманітність філософських інтересів Гумбольта, то їх можна позначити одним терміном – філософська антропологія. Проблема людини завжди приковувала його головну увагу. Про який би предмет не йшла мова, писав цей один із засновників Берлінського університету (1810р.) (яким був Вільгельм Гумбольт), його завжди можна співвіднести з людиною, а саме з усією її інтелектуальною та моральною організацією. Він іде шляхом Канта, для якого основне завдання філософії полягало у відповіді на питання: "Що таке людина?". Але, якщо Кант виходив із реальної ситуації і міркував про реальні заходи її покращення, то Гумбольт спрямований до ідеалу. Ідеал вільної особистості він шукав в античності. Перед мистецтвом він ставить завдання втілення ідеалу. Така позиція перегукується з позицією багатьох німецьких філософів XVIII ст., і, особливо, Гете і Шіллера. Вони дивилися на стародавню Грецію як втілення ідеалу. У своїй філософії історії Гумбольт переробляв досвід Великої французької революції (очевидцем якої він був) і намагався проаналізувати умови, які змогли б забезпечити вільний розвиток індивіда і народу стосовно рідної йому Прусії. Естетика Гумбольта займає дуже важливе місце в його філософській антропології. Вона, можливо, найсуттєвіша частина його філософської антропології. Перевага філософії і її біда в тому, що безпосередня, кінцева мета – це завжди людина, а не ті чи інші її вчинки. І без людини художник, стверджує Гумбольт, це художник, але людині філософія потрібна, щоб насолоджуватися і користуватися усім тим, що втрачає від цих вчинків, щоб знати себе саму і природу, щоб насолоджуватися і користуватися усім тим, що отримує людина від своїх вчинків, щоб знати саму себе і природу, щоб плідно застосовувати знання. Особливості філософування Гумбольта виявились вже в його першій знаковій роботі "Ідеї до досвіду, який визначає межі діяльності держави". Один із розділів, який відкриває книгу, має назву: "Розмисли про людину і вищу кінцеву мету її буття". Істинна мета людини – повний і найбільш пропорційний розвиток її потенцій. Необхідна умова для

цього – свобода. Людина – частина природи, тому вона вільна тоді, коли ніщо не сковує її природні сили. Найкращі людські дії – ті, які в найбільшій мірі наслідують природу. Дуже цікава його концепція історії, держави, взаємовідношення між статями, його лінгвістична концепція. Усі його міркування, як уже відмічалось, спрямовані врешті-решт на обґрунтування філософської антропології. Прекрасний, толерантний стиль його творів викликав захоплення у його сучасників. І для нас його ідеї – джерело креативності світоглядних пошуків, адже таємниця усякого буття, говорив Гумбольдт, полягає в індивідуальності (особистості, народу). Уся філософія Гумбольдта, на думку А.Гулиги, може розглядатися як характерологія, а сам він називав її антропологією. Велика роль відводилася ним порівняльному мовознавству. Мова має творчу природу і ця творча природа мови – діяльність духу. Думка – продукт мовної свідомості націй. (Тут, в сьакій мірі, відчувається вплив Г.Гамана). У самій структурі мови втілений певний погляд на світ того чи іншого народу. Своїми творами з філософії мови Гумбольдт справив величезний вплив на розвиток європейського мовознавства. Цей вплив яскраво виявив себе і в мовознавчих пошуках нашого великого земляка – Олександра Потебні.

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

РЕКОНСТРУКЦИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКО-КОММУНИКАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЭКЗИСТЕНЦИАЛА ОТЧАЯНИЯ С. КЬЕРКЕГОРА

Экзистенция есть некая уникальная качественность, определённая или, другими словами, "движение-состояние", которое роднит (и в то же время отличает) индивида с окружающими его людьми. Главная беда и вина "человека отчаявшегося", по убеждению С. Кьеркегора, в том, что несмотря на весь внешний антураж благополучности, у него нет Я, нет ощущения своей экзистенциальной подлинности. Отчаяние здесь не полагается, а должно, как установление подлинной коммуникации между субъектами и преодоление размывания стабильной идентичности ("расчеловечивания") человека. Исходной точкой его появления, как и страха, является несовершенство человеческой природы, искаженной грехопадением. Поэтому, человеку свойственно отчаяние как следствие потери онтологической связи с Творцом.

Состояние Я, когда отчаяние полностью отсутствует, формулируется Кьеркегором так: "В отношении к самому себе, желая быть собою, Я погружается посредством собственной ясной прозрачности в ту силу, которая его полагает" [Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 350]. Эта формула и становится для датского мыслителя определением веры. Другими словами, по убеждению С. Кьеркегора, единственной выверенной основой реабилитации человеческого от-

чаяния и тревоги – является Бог, к истинной вере в которого должно подталкивать состояние экзистенциального кризиса. Стоит обратить внимание на то, что веру он рассматривает как высшее в человеке и как безапелляционное условие появления перед Богом. А также утверждает, что вера вообще не нуждается в осмыслении, поскольку все размышления происходят в контексте всеобщего, которое мыслитель сосредоточивает на индивидуальности человеческого существования. Именно в идее поиска обоснования веры не в уме, а в самой вере С. Кьеркегор согласен с М. Лютером относительно убеждения бессодержательности любых рационалистических суждений о Боге, ибо человеческим языком невозможно раскрыть его суть.

Отчаяние – смертельная наследственная болезнь. "Тот, кто отчаялся – это больной до смерти. Однако человек не может от неё умереть. Смерть здесь не предел болезни, она служит скорее безграничной чертой. Сама смерть не может спасти нас от этой болезни, потому что здесь болезнь со своим страданием и смертью ... – это как раз невозможность умереть" [там же. – С. 261]. Метафора болезни даёт представление о природе отчаяния: очаг можно подавить, однако семена болезни остаются в теле до нового рецидива. Эта болезнь такая, что невопит, она перечёркивает весь период духовного здоровья, которое было до этого момента. Причём, отчаяние – это болезнь, большее внимание к которой и большее понимание механизмов которой, только лишь обостряет страдания зараженного.

Болезнь к смерти действует и через эмоции (беспокойство, страх, дисгармонию), и через интеллект, то есть на всех уровнях рефлексий человека. В этом отношении заражены все люди, всё человечество, а отчаяние является важнейшей характеристикой нашей экзистенции. Отчаяние представляет собой кризис, через который прокладывается путь к подлинному существованию. Только осознание повреждённости своей природы, признание своей греховности, своей никчёмности может стать толчком на пути к обретению настоящей личности, ибо подлинность существования приобретается только перед Богом, считает С. Кьеркегор. Отчаяние можно вылечить только чудом, фактически – верой в Бога. Сознание человека должно "подняться над туманами" обыденного опыта, совершить прыжок в духовную сферу [Бараникова Д. А. Тайны выбора и решения: философия С. Кьеркегора с позиции современного экзистенциального анализа / Д. А. Бараникова // Вісник Київського інституту бізнесу та технологій. – 2012. – Вип. 3. – С. 36-37].

Следует заметить, что глубинный смысл экзистенции отчаяния заключается в том, что осознание человеком глубины своего отхода от Бога может помочь ему найти аутентичность бытия. Но это произойдет только в том случае, если человек придёт к вере, и будет видеть её глазами, ведь отчаяние не разрыв, а просветление личности.

Довольно важная особенность понятия "экзистенция", в любом её виде, состоит, по С. Кьеркегору, в том, что её невозможно каким-либо образом выразить или сообщить однозначно Другому. Дело в том, что

поскольку экзистирующий субъект постоянно совершает двойную рефлекссию, то есть внутренне осмысливает себя и переживает своё мыслительное движение по отношению к окружающей его реальной действительности, то ему крайне сложно выразить что-либо объективным и окончательным образом. "Разница между субъективным и объективным мышлением должна обнаруживаться также и в форме сообщения, т.е. субъективному мыслителю следует сразу обратить внимание на то, что форма должна искусно содержать столько же рефлексии, сколько имеет сам мыслитель, экзистируя в своём мышлении. Заметим: искусно – потому что секрет заключается не в том, чтобы высказать двойную рефлексию прямо, – подобное высказывание будет как раз противоречием" [Кьеркегор С. Несчастнейший. Сборник сочинений / С. Кьеркегор. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2005. – С. 94-95].

Идея экзистенции предполагает некую субъективную потаённость, внутреннюю тайну сделанного основополагающего выбора, в котором пребывает тот или иной человек. И эту потаённость невозможно раскрыть другому индивиду, в ней можно только существовать, а не обозначать. "Но экзистировать – это нечто иное, чем знать" [Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. С.А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – С. 343].

И только лишь находясь в похожем состоянии существования, можно понять Другого, так как общение с ним будет происходить на одной плоскости внутреннего.

Итак, в философии С. Кьеркегора иррациональная структура существующего единичного индивида имеет своим мучительным следствием неспособность выразить себя, сделать себя понятным Другому. Даже субъективный мыслитель, рефлексиирующий по поводу экзистенциальных проблем, вынужден прибегать к особым методам передачи результатов своей рефлексии, поскольку всё существенное содержание субъективного мышления есть в действительности секрет, и оно не может быть передано непосредственно Другим. Однако, находясь в одинаковом экзистенциальном состоянии, возможно приближение двух индивидов друг к другу и установление подлинной коммуникации, вне лжи, вне соблазна подавлять Другого и управлять им, вне отсутствия понимания одних и тех же вещей разными образами. Отчаяние – это самоидентификация социального субъекта в онтологическо- дискурсивных пространствах. Отчаяние – это последний плацдарм для трансформации неслучившегося во сбывшееся. Видя отчаявшегося человека, мы как можно сильнее стремимся понять его, посочувствовать, помочь найти выход, подсказать, поддержать, мы не чувствуем в нём игры, видимости, кажимости данного состояния, ибо подделать таковое невозможно, сам субъект вроде бы окружен какой-то аутентичной атмосферой чувствования. Всё это значит – быть человеком и существовать человеческим способом бытия, вместе и рядом с Другими, во имя спасения друг друга – отчаявшимся нужны отчаявшиеся...

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА

Проблема бессознательного в философии всегда была, есть и будет одной из самых сложных в контексте современной науки. Ведь только малая часть сознания человека контролируется им, остальные же процессы чаще происходят совсем неосознанно.

Бессознательное – это неосознанное разумом действие, спонтанные механизмы в деятельности человека. В философии бессознательное всегда имело абсолютно разные трактовки. Например, Спиноза считал, что это аффекты человека, а вот Э. фон Гартман утверждал, что это духовное начало вселенной.

Даже в популярной на сегодняшний день литературе информация о важнейшей роли бессознательного в деятельности человека уже давно стала тривиальной. Скорее всего, это произошло потому, что с каждым днем возрастает интерес к изучению учеными данной проблемы, которая рассматривает феномен бессознательного в качестве "источника творческого процесса".

Одним из самых ярких примеров этой проблемы является работа "Философия бессознательного" Эдуарда фон Гартмана. Основа его работы заключается в том, что управляющая форма разума человека занимает уже далеко не главную роль. "Бессознательное" в трактовке Гартмана – нечто настолько идеальное и абсолютное, что не может осознаваться разумом. [Гартман // Православная энциклопедия. Т. X. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2005]. Бессознательное пребывает во всех состояниях, свойствах и действиях человека.

Немецкий философ Ф. Ницше опроверг учение, где процессы познания человека связаны с сознанием. Даже ученые-математики во время своей работы используют бессознательные знаки и символы. Бессознательное – важная часть при стремлении к совершенству. Ницше утверждал, что при выполнении любого творческого процесса человеком управляет бессознательное. [Бойко А.Н. Проблема бессознательного в философии и конкретных науках. М: "В. Школа", 2008]. Философ считает, что сознание- это нечто второстепенное и маловажное, а также говорит, что с скором оно совсем может исчезнуть, тем самым уступит место автоматизму.

Французский философ и Г. Лебон в своей работе "Психология народов и масс" говорит о том, что бессознательное – некое начало для движения мыслями и подсознание человека. Все действия и мыслительные процессы зарождаются в подсознании, а так же создают собственный характер наследствия. Лебон высказал правдивые мысли по поводу растворения "разумной личности" в толпе, а также о

высокой внушаемости толп. [Г.Лебон. Психология народов и масс. (изд."Макет", СПб, 1995г)].

Нельзя не сказать, что идеи каждого философа и ученого, которые занимались этой проблемой повлияли не только на развитие философии, но и других наук, таких как социологии, психологии и др. Работая над темой бессознательного, большой шаг был сделан в изучении психологии человека, психологических процессов, происходящих в сознании.

Проблема бессознательного – проблема невидимых явлений сознания. Ведь если сознание дано человеку с самого начала его мыслительной деятельности, то бессознательное появляется тогда, когда разум полностью "отключается" от реальности. Каждый человек должен самостоятельно строить и видеть грань между этими двумя процессами и самоконтролем.

Бессознательное – процессы и действия, которые не подвластны сознанию человека. Сегодня это некая форма отражения реальности, где контроль действий занимает уже не первое место, а оценка результата становится невозможна.

Секція 3

"ОБРАЗИ ФІЛОСОФІЇ СУЧАСНОСТІ"

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

Б. РАССЕЛ ПРО СВІТОВІ РЕЛІГІЇ: СУТНІСТЬ ТА ВИДИ РЕЛІГІЙ

На думку Б. Рассела, розуміння релігії не визначається наявністю поклоніння надприродному Богу. В своєму есе "Сутність релігії" ("The Essence of Religion") він зазначає, що якщо віри в Бога немає, то поклонятися можна великим людям і великим звершенням [Russell B. The Essence of Religion [text] / Bertrand Russell. – London: G. Allen & Unwin, 1987. – 312 p.]. Релігія містить поєднання двох видів поклоніння – "вибіркового поклоніння благу, оскільки воно є благим, і неупередженого поклоніння всьому існуючому" [Andersson S., Greenspan L. Russell on Religion [text] / Stefan Andersson, Louis Greenspan. – London: Routledge, 1999. – 272 p.]. Перше Б. Рассел називає є джерелом теїзму, друге в свою чергу є джерелом пантеїзму. Сама ж віра не може вважатись наслідком поклоніння. Коли мова йде про "два на два чотири" або "Земля кругла", ми не говоримо про поняття віри, вважає філософ. Віра маєтись на увазі тоді, коли хочемо почуттями підмінити докази [Andersson S., Greenspan L. Russell on Religion [text] / Stefan Andersson, Louis Greenspan. – London: Routledge, 1999. – 272 p.]. Філософ критикує фанатизм та догматизм, відповідно критично аналізує не лише релігії, а й політичні режими (ті також мають власну систему догм, покарань і можуть називатись "релігіями"). Суб'єктивні судження мислитель називає причиною хибних вірувань. Б. Рассел вважає, що немає значення про яку релігію ми говоримо, якою вона є, як вона виражається. Проблема виникає лише тоді, коли відбувається підстановка під суб'єктивне почуття об'єктивних доказів.

Інституціоналізовані релігії філософ поділив на дві категорії: перші – ті, котрі існують з прадавніх часів, чию появу неможливо датувати, і другі, засновані індивідами і чий зародження, розвиток можна прослідкувати [Andersson S., Greenspan L. Russell on Religion [text] / Stefan Andersson, Louis Greenspan. – London: Routledge, 1999. – 272 p.]. Більшість релігій можна віднести до другої категорії. Прикладом перших є Ченду в Японії; поклоніння Небу і Землі в Китаї доконфуціанського періоду; добуддійські вірування в Індії та юдаїзм. Тобто Б. Рассел розділяє релігії на "доісторичні релігії" та "історичні релігії": Іслам, Християнство, Буддизм і Марксизм. Конфуціанство не пов'язане з вірою в надприродне чи з містичними віруваннями, тому його філософ частіше називає етич-

ною системою, проте, і релігією також. Б. Рассел порівнює вчення Конфуція з уявленням про ідеал джентльмена XVIII ст. Дана позиція проілюстрована цитатою Ліонеля Гілза: "Справжній джентльмен ніколи не сперечається. ... навіть тут він чемно вітає своїх опонентів, перш ніж приймати свою позицію, і знову тоді, коли програв, він з гідністю приймає поразку. Навіть в конкуруванні, він залишається істинним джентльменом" [Russell B. The Problem of China [текст] / Bertrand Russell. – London: G. Allen & Unwin, 1922. – 270 p.]. Конфуціанство не може мати спільних рис з іншими релігіями, вважає Б. Рассел. Воно виховує людину в гармонії зі світом, в пошуку "законів" життя. Даосизм Б. Рассел називає "вченням добра" та більш спорідненим з християнством, аніж з конфуціанством. Найближчим своєю світоглядом Б. Рассел назвав буддизм, який описав "глибоким, обґрунтованим, розумним, історично найменш шкідливим і найменш жорстоким" [Andersson S., Greenspan L. Russell on Religion [text] / Stefan Andersson, Louis Greenspan. – London: Routledge, 1999. – 272 p.].

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

ЕДВАРД АБРАМОВСЬКИЙ, ЯКОГО МИ НЕ ЗНАЄМО

Едвард Юзеф Абрамовський (Józef Edward Abramowski, 1868-1918) – філософ, політичний мислитель, психолог, соціолог, громадський діяч – одна з найбільш багатограних постатей польської культури початку XX ст. Його наукові інтереси охоплюють політичну філософію, етику, естетику, антропологію, теорію пізнання. Перший професор психології Варшавського університету, людина універсальної ерудиції ("Homo universale"), він і нині залишається малознаною постаттю у вітчизняних наукових колах.

Поляк за походженням, Е. Абрамовський народився в Україні (с. Степанівка, Васильківського району, Київської області). Навчався в Краківському (1885) та Женевському університетах (1886–1889), де вивчав фізику, біологію та філософію. Із 1885 до початку 1890-х рр. Е.Абрамовський брав активну участь у польському соціалістичному русі (входив до організацій "Пролетаріат", "Закордонний союз польських соціалістів", "Робітниче об'єднання"), займався пропагандистсько-освітньою діяльністю серед робітників. Як публіцист, із марксистських позицій критикував капіталізм і приватну власність. У середині 1890-х рр. Е.Абрамовський переїжджає до Швейцарії, де розпочинається новий період його діяльності. Переживши духовну кризу він змінює власні погляди: відмовляється від марксизму, відходить від політичної діяльності та участі в робітничому русі. Перебуваючи на лікуванні в м. Женеві, зосереджується на наукових дослідженнях в галузях психології, соціології та теорії пізнання.

Після повернення до Польщі у 1897 р. Е.Абрамовський поєднує громадську і наукову діяльність, ініціює створення "гуртків самовдосконалення", які пропагували гасла морального оновлення. У роботах "Етика і революція" (*Etyka a rewolucja*, 1899), "Індивідуальні елементи в соціології" (*Pierwiastki indywidualne w socjologii*, 1899), "Питання соціалізму" (*Zagadnienia socjalizmu*, 1899) обґрунтовує ідею моральної та етичної революції як джерела суспільних трансформацій: внутрішні зміни самої людини мають спричинити революцію суспільну. У філософії Е.Абрамовського людина постає як вільна, творча особистість, яка є найвищою цінністю та джерелом дії. Свобода людини – це свобода бути собою. Обстоюючи ідею самореалізації людини, можливості перетворення людини-невільника у людину вільну і творчу, Абрамовський працює над розробкою проблем мистецтва, естетики й наголошує на значенні добра і краси для перебудови життя.

Е.Абрамовський вважається духовним лідером польського анархізму. Він розробив концепцію "бездержавного соціалізму" (*socjalizmu bezpaństwowego*), засновану на трьох головних пунктах – бойкоті держави, самоорганізації та самоосвіті. Зокрема, у праці "Соціалізм і держава. Причини критики сучасного соціалізму" (*Socjalizm a państwo. Przyczynki do krytyki współczesnego socjalizmu*, 1904) він критикував державний соціалізм і державу в цілому як примусову організацію, яка обмежує свободу людини. Пропагував бездержавну організацію суспільства у формі добровільних об'єднань – асоціацій громадян, які є різновидом громадських організацій майбутнього. У суспільних процесах Е.Абрамовський надав перевагу етичним змінам. Популяризував ідеї нової етики, яка передбачала моральне вдосконалення особистості та розвиток моральної культури суспільства. Вважав, що потреба у державі має бути замінена новою потребою – прагненням до солідарності як основою етики братерства. Нові суспільні відносини, засновані на братерстві, співпраці, взаємоповазі та дружніх зв'язках, філософ розглядав як практичні форми нового життя. Закликав боротися за свободу кожної людини в Польщі та свободу Польщі.

Прагнучи до практичної реалізації "бездержавного ідеалу", Е. Абрамовський став засновником Польського кооперативного руху, працював у Союзі товариств суспільної взаємодопомоги. Як прихильник ідеї самоорганізації, пропагував економічні асоціації та ініціативи, закликав до створення кооперативів і спілок. Ідеям кооперації присвятив праці: "Значення співробітництва для демократії" (*Znaczenie współdziałczości dla demokracji*, 1906), "Ідеї суспільного співробітництва" (*Ideje społeczne kooperatywności*, 1907), "Принцип республіки кооперативної" (*Rzeczpospolita kooperatywna*, 1912). Принципи демократії та кооперації, політика свободи, на його думку, мають стати підґрунтям вільного і солідарного суспільства. Водночас Е. Абрамовський бере участь у науковому житті психологічних осередків у м. Женеві, Брюсселі, Лозанні. У 1907 р. він стає співзасновником і керівником Польського психологічного товариства. 1910 р. у м. Варшаві створює першу психологічну лабораторію, яка

згодом була перетворена на Інститут психології. У 1915–1918 рр. Абрамовський очолює кафедру психології Варшавського університету, керуючи якою створює творчу дослідницьку атмосферу і гуртує навколо себе молодих науковців. У 1917 р. він читає цикл публічних лекцій із досвідної метафізики (*Metafizyka doświadczalna*, 1980).

Едвард Абрамовський, за образним висловом його сучасників, – був людиною, яка не змарнувала власний талант. Його різнобічна інтелектуальна спадщина мала великий вплив на суспільно-політичне життя Польщі ХХ ст. Зокрема, вона вплинула на духовне формування Януша Корчака – польського педагога, лікаря, письменника та громадського діяча. Завдяки перекладам французькою мовою книги Е.Абрамовського, присвячені проблемам несвідомого, пам'яті та уваги, отримують визнання європейської наукової спільноти.

Г. В. Гнатовська, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
annabokal@ukr.net

ЛЕКСИКОГРАФІЯ ТА ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ В ДОСЛІДЖЕННІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ КИТАЮ

Історія не можлива без минулого, але історія не тотожна минулому, яке у філософії є здійсненою сукупністю подій філософської творчості. Ці події зникають у забутті, якщо не лишили по собі відбитку, як носія інформації про себе. Робота історика філософії полягає: в дослідженні таких відбитків, з'ясуванні й поясненні їх змісту та смислу, у виявленні їх теоретичних витоків, впливів та наслідків, і в обґрунтуванні історичної значимості.

Одним з найактуальніших питань сучасної історико-філософської методології: чи не хибно розпізнаємо ми в певних відбитках (лексемах, текстах тощо) філософічність, якої автор насправді не закладав? Які критерії вірного розпізнавання? Історія філософії має справу з відбитками творчості, яку ми кваліфікуємо як філософічну, бо ми її розпізнаємо, як філософічну. Часто ми це робимо на рівні інтуїції, орієнтації на авторитет. У процесі роботи з китайською філософією означене питання постає особливо гостро.

Про відбиток, що є об'єктом нашого дослідження, ми мусимо говорити. Для того, аби про нього говорити ми повинні визначити і обґрунтувати свій лексикон, який може складатись як з перекладених понять, так і з транскрипцій, і з неологізмів.

Наприклад, 道 (Дао), 德 (де), 陰 - 阴 (інь), 陽 - 阳 (ян) – найменш проблемні, бо їх транскрипція не викликає жодних заперечень. Ці терміни мають сенс і значення, переклад яких важко визнати коректним. Вони настільки автентичні і самотутні, що ми впроваджуємо у свій лексикон ці поняття без особливих обґрунтувань.

无 (у – відсутність або небуття), 有 (ю – присутність або буття), 虚 (пустота або порожнеча), 禮 – 礼 (лі – ритуал, етикет) створюють вагомі складнощі для перекладу, через суперечливість і вразливість намагань віднайти їх змістовний аналог в українській мові.

人 (жень – людина) та 仁 (жень – людяність або людинолюбство) чи 知 (чжи – знання, знати) та 智 (чжи – знання, мудрість) не лише є проблемними для перекладу але й для транскрипції, адже фонетична однаковість різних за значенням і змістом понять, породжує плутанину.

Наведені терміни становлять ключову основу лексикону дослідження історії китайської філософії на тій підставі, що усі вони – предмет тривалих дискусій між китайськими мислителями, що прагнули віднайти раціонально обґрунтоване і незаперечне (певна річ, в їх специфічному тлумаченні цих критеріїв) визначення.

Взагалі, з одного боку, перекладати – вдатися до спрощення, з іншого, не перекладати – створювати перешкоду для пояснення, зокрема, в навчальному процесі. Єдина стала величина – ієрогліф. Традиційно вважаємо, що має існувати усталений лексикон філософських термінів, без застосування якого жоден текст не може бути визнаний повноцінно філософічним. У китайській мові термінів, які були б суто філософськими немає. Так, кожен з наведених ієрогліфів має різні способи вживання. Йдеться не просто про полісемічність в межах підметів певного класу, а про те, що один і той самий ієрогліф може позначувати як іменники, так і прикметники, дієслова, прізвища, назви тощо. Поза контекстом, жоден з термінів китайської мови не надає підстави для визначення свого значення.

Ствердження чи заперечення філософічності творчої спадщини видатних мислителів в історії Китаю – це відкрите питання. У лексикографічному дослідженні того, що розпізнається як філософічне, засадничим є саме поняття філософії, яке не має буквального аналогу в китайській традиції. Однак заперечивши дійсність китайської філософії, ми так само мусимо заперечити дійсність китайської релігії, науки тощо. І опиняємось перед нерозв'язаною проблемою загального визначення того, що принаймні видається подібним і до філософії і до релігії і до науки і міфології та ідеології.

М. С. Данканич, асп., ДНУ ім О. Гончара, Дніпро
maria_dankanich@ukr.net

ИДЕИ ПОЗДНЕГО М. ХАЙДЕГГЕРА

Мартин Хайдеггер в "Письме о гуманизме" отмечал, что метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого. Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэто-

му никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. "Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли". Этьен Жильсон в книге "Бытие и сущность" отмечал, что все неудачи метафизики происходят от того, что философы-метафизики подменяют бытие, как первое начало своей науки, одним из частных аспектов бытия изучаемых различными науками о природе" [Жильсон Э. Бытие и сущность / Этьен Жильсон // Избранное: Христианская философия / Пер. с франц. и англ. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004. – С. 321– 582]. Философ упрекал предшествующих метафизиков, что они останавливаются на проблеме сущего (das Seiende), не обращаясь открыто к проблеме бытия (das Sein)...Но ошибка не в этом. Ошибка в том, чтобы заявлять: начиная с завтрашнего дня иным образом говорить о Бытии, чтобы сказать, что давно настала пора о нем говорить".

Как отмечал М. Хайдеггер, вся европейская метафизика, начиная с Платона и кончая немецким идеализмом и далее учением Ницше, – это история "забвения бытия" на вопрос о том, как же вообще бытие может оказаться забытым, М. Хайдеггер скажет, что "забвение бытия" – это судьба метафизики. М. Хайдеггер, чтобы выявить исток "забвения" возвращается к античной философии, которое обусловлено тем, что новоевропейское мышление находится вне сферы мышления начального. М.Хайдеггер говорит о том, что в ходе западноевропейской истории вся последующее мышление отдаляется от своего истока, от своего начала в том, что именно мыслится. Мыслитель утверждает, что последнее поколение все больше и больше отчуждается от раннего мышления, что возникает сомнение, способна ли вообще поздняя эпоха помыслить ранние мысли [Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер. – Пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: "Владимир Даль", 2009. – 383 с]. М.Хайдеггер писал: "Мы утратили способность слышать то малое и простое, что звучит в слове начальных мыслителей", – далее он продолжает: "по этим признакам понимаешь, что в мире уже давно что-то не так и человек сбился с пути" мысли [Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер. – Пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: "Владимир Даль", 2009. – 383 с]. Возвращение к древнегреческим философам в частности к Пармениду, Платону, Аристотелю обусловлено попыткой услышать то "начальное", что говорили мыслители, что "мыслили из себя" [Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер. – Пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: "Владимир Даль", 2009. – 383 с]. Истолкование философского наследия античности неизменно связано у М.Хайдеггера с осмыслением современного состояния философии мысли и будущего философии. Поэтому задача любого философского исследования по М. Хайдеггеру – раскрыть то, что в истории философии возникало в качестве скрытых возможностей, определяющих направление дальнейшего развития. Эта стратегия характерна как для его ранних интерпретаций

античной философии, так и для более поздних [Артеменко Н. А. Хайдеггеровская "потерянная" рукопись: на пути к "Бытию и времени" / Наталья Андреевна Артеменко. – СПб.: ИЦ "Гуманитарная Академия", 2012. – 128 с.]. Что же Хайдеггер понимает под выражением "забвение бытия"? Где искать истоки "Seinsverlassenheit"? Впервые выражение "забвение бытия" появляется в "Письме о гуманизме" (адресовано Бофре), где ретроспективно, по поводу "Бытия и времени", утверждает, что измерение, исходя из которого осмысливается вся эта книга, как раз и является измерением забвения бытия.

Идея "Seinsverlassenheit" относится к позднему творчеству Хайдеггера, но истоки самого понятия "забвения" заложены мыслителем еще в раннем периоде, а именно в "Бытии и времени". Это еще раз подтверждает (о чем сам Хайдеггер говорил), что философ не был склонен акцентировать различие двух периодов в развитии своих воззрений, напротив, он подчеркивал их преемственность.

Существует три стадии забвения: Первая стадия забвения: Бытие человека/Бытие вещи. Главное, что отличает человека от вещи – это осознание смертности, конечности своего бытия, поэтому бытие человека есть "бытие к смерти". Человек существует в состоянии "брошенности" в мир, который он не выбирал. Бытие человека изначально есть "бытие-в-мире". Он обладает самопониманием, т.е. некоторым отношением к себе и к миру. Бытие человека характеризуется постоянной необходимостью принимать решения, "решимостью". Вторая стадия забвения: существование: подлинное/неподлинное. Забвение во втором сопоставлении заключается в том, что человек, отождествляя себя с другими – обезличивается, т.е., становится частью "безликой массы, толпы". "Das man" оказывает разрушающее воздействие на личность, подавляя волю индивида и стирая ее индивидуальность. "Das man" противостоит экзистенции. Третья стадия: тождество/различие бытия и сущего Метафизика, "расследуя" сущее, остается при сущем и не обращается к бытию как бытию. Метафизика думает, поскольку она представляет всегда сущее как сущее, не о самом бытии, т. е., философия не сосредоточена на своем основании. "Различение" уместнее назвать именем "разница", в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого – то "различения".

Таким образом, "Забвения бытия" – не означает упадок или конец бытия – это означает, по мысли М. Хайдеггера, исключение из бытия человека, когда человек забыт для бытия и забыт бытием.

НІГІЛІЗМ У ЖИТТІ СУСПІЛЬСТВА ХХІ СТОЛІТТЯ

Важливим фактором змін у культурній, соціальній та політичній сферах життя нашого суспільства, що відбувалися протягом останнього століття, є нігілізм, який у широкому сенсі розуміється як заперечення традиційних цінностей. Сьогодні нігілізм є складним багатоаспектним феноменом, що відноситься до ключових понять сучасної культури, без осмислення природи яких розуміння того, що відбувається зараз, та прогнозування майбутнього є неможливим, що і обумовлює актуальність нашого дослідження.

Становлення європейської філософії нігілізму починається з Ф. Ніцше, який розглядав нігілізм як закономірну складову історичного процесу, суть якої полягає у поступовому запереченні та подоланні надчуттєвого, що втілюється в ідеалах, нормах, правилах та цілях і т. д. "Що означає нігілізм? – Те, що вищі цінності втрачають свою цінність. Немає мети. Немає відповіді на питання "навіщо?" [Ніцше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука, 2006. – С. 27].

Діагноз Ніцше "нігілізм стоїть за дверима" здається пророчим. Він порушує питання: "...звідки йде до нас цей наймоторошніший з усіх гостей?". Німецький мислитель пов'язує історичне походження нігілізму з однією конкретною інтерпретацією соціокультурної реальності. Йдеться про християнську мораль як базову інтерпретацію реальності європейської культури, що знецінює простір повсякденності, той світ, в якому живе людина. Християнсько-моральне тлумачення світу несе в собі насіння власного руйнування. Причиною цього є націленість європейської культури на пошук істини. Коли перевірка на істинність зачіпає саму християнсько-моральну доктрину, вона виявляється такою, що не відповідає дійсності. Бог, найвища реальність та будь-яке інше трансцендентне джерело людських цінностей оголошуються міфами. Ніцше почув поклик часу. У ХХ столітті "хаос емоційного нігілізму не міг не спричинити хаос теоретичний" [Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – С. 26]. Як наслідок, у філософії склався цілий ряд нігілістичних напрямків, що побудовані на запереченні традиції, системності та методології.

Різноманітні форми нігілізму (релігійний, моральний, правовий, гносеологічний та інші) виявили його специфіку: – активний прояв через соціально небезпечне заперечення загальноприйнятої цінності; – роль індикатора границь деструктивної трансформації як індивідуальної свідомості, так і колективної свідомості в цілому. Отже, нігілізм існує, перш за все, як заперечення. Проте, не будь-яке заперечення є нігілізмом. Характерними ознаками нігілізму є інтенсивність, категоричність та безкомпромісність у запереченні з перевагою суб'єктивного, найчастіше – індивідуального початку. При цьому, як правило, обираються радикаль-

ні способи дій, які межують з антигромадською поведінкою, порушенням моральних та правових норм на індивідуально-особистому та на груповому рівнях. Якщо нігілізм поділяється групою людей, то він набуває можливість бути санкціонованою, легітимізованою культурою чи субкультурою. Нігілізм як ідея та як соціальна поведінка пов'язані між собою. З'явившись одного разу, нігілізм має тенденцію до поширення свого впливу не тільки на окремі сфери життя суспільства, але й заражаючи прийдешні покоління людей. Об'єктивним кількісним показником поширеності нігілізму є масовість заперечення.

У сучасній колективній свідомості нігілізм стає повсюдним. На думку багатьох мислителів, фактором масових нігілістичних проявів є культурний релятивізм як світоглядна тенденція європейської культури, що склалася як реакція на кризу просвітницького раціоналізму. Згідно з положеннями культурного релятивізму розгляд природи людини і її прав залежить від історичного та культурного контексту. Оскільки кожна культуру треба оцінювати не ззовні, а зсередини, на основі її власних принципів, цінності, що мають універсальний характер, відсутні.

Чим глибше ціннісна криза, тим ширше правовий нігілізм у колективній свідомості, що виражається у втраті довіри до формальних інститутів та норм, розчаруванням, негативацією реформ і т.д. Формальні нормативні системи інститутів відхиляються, центр тяжіння переноситься на неформальні норми та звичаї. Роль соціорегуляторів замість знецінених законів часто виконують кримінальні інститути. Правовий нігілізм проявляється у різних формах, починаючи з ігнорування формального закону та закінчуючи екстремістськими та терористичними поглядами, враховуючи їх нові форми такі, як кібертероризм та кіберекстремізм. Отже, філософська традиція дослідження нігілізму пов'яже його із запереченням наявності універсальних цінностей та норм буття суспільства та буття людини. Культурний релятивізм є сприятливим середовищем для поширення нігілістичних поглядів, оскільки спроба зрівняти значущість культур не визнає універсальних основ людського суспільства, до яких відносяться фундаментальні правові принципи. Нігілістичне заперечення ідей та інститутів, що конституують соціальний порядок, загрожує як безпеці суспільства, так і правам та свободам людини.

Б. Т. Завідняк, канд. філос. наук, УКУ, Львів
Zavidnyak@gmail.com

ДО ДЖЕРЕЛ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ БАТІСТИ МОНДІНА

Парабола сьогодишньої гуманітарної культури після дивовижного злету і тріумфу християнства повернула до спаду і в багатьох європейських країнах зауважується відмова від традиційних християнських цінностей, а подекуди й несприйняття класичної форми християнської культури. Чому ж так, з Європи, яка упродовж двох тисячоліть зуміла

стати християнською цивілізацією постає напівдикунська і "печерна" псевдо-культура? Як приклад печерних форм панування в нашій епосі сьогодні можна зарахувати телебачення, що пропагує "культурологічне сміття" у світовому масштабі. Ці, линучі з телеекранів віртуальні образи, сприймаються нами як реальні. Та й шляхи до щастя, якими слідє більша частина людей: багатства, почесі, задоволення, це радше дороги, які рано чи пізно приводять людину до погибелі і відчаю. Над цими питаннями і пошуком шляхів їх розв'язку задумувався італійський філософ і теолог о. Баттіста Мондін (1926-2015), опублікувавши для потреб виховання нової генерації священників і мирян у видавництві отців-домініканців, що в Болоньї (Італія) серію підручників, до якої входять: *Логіка, семантика і епистемологія, Епістемологія та космологія, Онтологія і метафізика, Проблематика Бога – Філософія релігії та філософське богослов'я, Філософська антропологія, філософія культури і виховання, Етика і політика*. На його думку, саме сьогодні людина потребує релігії та здорової філософії, щоб могли повалити безчислених і панівних ідолів – прототипів образів, що спроектовані на стінах печери, описаної ще великим Платоном у творі "Держава". Після падіння мислительних систем доби Нового часу розум визнав себе слабким і піддатливим, тож людина сучасної постмодерної епохи або перебуває в полоні нігілізму, не довіряючи філософії, або втікає у містицизм, що як явище культури "Нью Ейч" заміняє їй форму пояснення дійсності.

Баттіста Мондін народився у Монте ді Мало (Віченца) 29 липня 1926 року, закінчив студії філософії та богослов'я у Конгрегації Місіонерів Ксав'єріанців. Учень Пауля Тілліха, Георгія Флоровського, Вернера Єґера, Гаррі Вольфсона та багатьох інших провідних вчених в царині гуманітарної освіти в Гарвардському університеті о. Баттіста Мондін перейняв від них мужність і силу віри в вищість буття (про що навчав Тілліх), любов і пошану до святоотцівської (Флоровський) та давньогрецької думки (Єґер), вміння творити епічний синтез філософсько-богословських вчень (Вольфсон). Мондін – це захоплюючий історик філософії, самобутній культуролог, експерт у філософській антропології і метафізиці. До його творчого наукового доробку належать численні публікації в наукових журналах, близько сотні книг. Він підготував велике число докторів філософії для цілого світу, та надзвичайно прислужився на ниві розвою християнської філософії. Мабуть, після таких філософів як Е. Жільсон, о. К. Фабро та о. Л. Больйоло, його ім'я найдоречніше вписується в коло прихильників і оборонців цього "залізного дерева". Він організовував і очолював симпозиуми по актуальності християнської філософії (на пошану о. Л. Больйоло, 1998 року), провів річні курси-читання енцикліки "*Віра і розум*", вступ до якої, у великій залі папського університету Урбаніяна 11 листопада 1998 року виголосив у присутності Івана Павла II, тоді ще кард., Й. Ратцинґер. Думки, які висвітлені в енцикліці, були йому дуже близькими та рідними. "*Віра і розум* – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини" (п. 1). Філософія буття, підкреслюється в енцикліці *Віра і розум*, є знаряддям

intellectus fidei, що "дозволить насамперед догматичному богослов'ю належним чином виконувати свої функції". І ще: "Якщо *intellectus fidei* бажає охопити все багатство богословської традиції, то мусить удатися до філософії буття" (п. 97). Ось чому гаслом філософської серії о. Мондіна стали слова папи: "Я рішуче стверджую, що вивчення філософії є ґрунтовною і конче потрібною складовою у структурі богословських студій при навчанні майбутніх священиків (п. 62).

Праці Мондіна видані англійською, португальською та іспанською мовами. Як справжній місіонер, він на філософському рівні здійснював евангелізацію, що базується на пошані та гідності людської особи. Для Мондіна інкультурація завжди розумілася як суттєвий момент впровадження Божого Слова. Тож дуже цінними для сучасника є філософські судження Мондіна.

Ось його вердикт сучасній культурі. "Людина Третього тисячоліття не може залишатися непевною і невизначеною поміж дріб'язкових певностей науки і незглибимими таїнствами релігії. Натомість, вона повинна навчитись добре маневрувати отим невеличким плотом, яким є її розум, однак не для того, щоб намагатися втекти на ньому у примарний світ ілюзій, а головню для того, щоб уникнути пастки ілюзивних образів платонівської печери пам'яті, якими сьогодні переповнена певна псевдо-культура, черпаючи з неї більше інформації, ніж знання. Людина за своєю природою вже є філософом і коли вона не практикує філософії, то може себе вважати *незавершеною людиною*: таким собі "печерним чоловіком".

Жовківське видавництво "Місіонер" випустило у світ переклади з італійської Богдана Завідняка третього і четвертого тому серії Підручників систематичної філософії о. Мондіна. Один – "Онтологія і метафізика" (2010) і щойно другий – "Філософія релігії і теодіцея" (2012). На третій том з'явилося чотири рецензії українських професорів у фахових журналах і одна, Ганни Трегуб, у журналі іноземної літератури "Всесвіт" (№ 7-8, 2012). В дорозі до читача перший том цього серійного видання.

Мондін добре обізнаний із усією християнською спадщиною, позаяк його перу належить чотирьохтомна "Історія богослов'я", трьохтомна "Історія метафізики" та двотомна "Історія філософської антропології" (практично дев'ятитомна "Сума" для XX ст.), вже можна говорити про певні висновки цих напрацювань. Богословська думка Сходу і Заходу включно з протестантською філософсько-теологічною думкою творилася в ключі алетології, аґатології, генології, онтософії та кардіософії, поповнюючи глибинне річище аґапології – Слова Любови. Баттіста Мондін розглядає цей процес тактовно, засвідчуючи творчу сміливість і самобутність великих мислителів, голос яких звучить виразніше у творчій симфонії духа, не перестаючи лунати однодушно і гармонійно Співом до Бога Творця. Це Сума, гідна людини, що переходить у Третє тисячоліття не із спустошеним духом, а з багатими дарами.

ПРИНЦИП ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА В СОЗДАНИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Среди множества нерешённых проблем, связанных с феноменом сознания, особое место занимает проблема искусственного интеллекта (ИИ). Любые глубокие размышления на эту тему невозможны вне общего контекста философской теории сознания. Ведь для того чтобы рассуждать об ИИ, мы должны вообще представлять, что такое *сознание*, что такое *интеллект* и как это всё соотносится с физической материей и, в частности, органическим мозгом. Представленные ниже соображения опираются на разрабатываемую теорию сознания, в которой психическая и физическая реальности рассматриваются как различные, но диалектично связанные между собой онтологические состояния единой природной субстанции. [Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, С. – 98]

Среди широкого спектра вопросов, связанных с проблемой искусственного интеллекта, глубокое философское содержание имеют ряд вопросов, здесь рассмотрены всего несколько из них. Первый: *возможен ли вообще искусственный интеллект?* Второй: *будет ли искусственный интеллект отражать все возможности человеческого сознания?* [Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002, С. – 12.] Третий: *что принесёт человечеству создание искусственного интеллекта*, если он всё же возможен? Вопрос о том, *как создать ИИ*, является не столько философским, сколько технологическим. Однако в разработке теоретических основ такой технологии философская теория сознания играет вовсе не последнюю роль.

Можно ли научить компьютер мыслить? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем мышление. И на данном этапе развития человека и уровня его знания, сложно дать категоричный ответ, утверждая что-либо. Виртуальная деятельность сознания слишком сложна, в силу чего не является процессом, который подлечит полному вычислению и воспроизведению на компьютере. Роджер Пенроуз совершенно прав, когда на основе следствий теоремы Геделя доказывает принципиальную невозможность установить математические алгоритмы процесса мышления. Однако на компьютере можно моделировать некоторые частные аспекты естественного процесса мышления. [Джан Р.Г., Данн Б.Д. Границы реальности, роль сознания в физическом мире / Пер. с англ. М., 1995, С. – 142]. Мы можем представить себе, как компьютерный вычислительный процесс не является полностью тождественным психическому процессу естественного мышления, но лишь моделирует его отдельные характеристики.

В этой связи уместно обратить внимание на размытый смысл понятия *"искусственный интеллект"* в русском языке. Некоторые специа-

листы справедливо подчёркивали, что английский термин *artificial intelligence* не содержит однозначных претензий на полное соответствие технического *эраца-интеллекта* своему создателю и предшественнику – *интеллекту естественному*, то есть человеческому. [Золкин А.Л. Язык и культура в англо-американской аналитической философии XX века. М., 2005, С. – 214] Он указывает не столько на *искусственный интеллект*, сколько на *искусственную способность* разумного мышления или интеллектуального действия. Эти семантические нюансы, совершенно незаметные для простого обывателя, имеют большое значение в научных дискуссиях на темы ИИ.

Язык является значимой категорией в понимании сознания и проблемой в техническом моделировании сознания. Вопрос рассматривается в рамках когнитивной лингвистики, центральной проблемой, которой является изучение отношения в цепочке "разум – язык – репрезентация – концептуализация – категоризация – восприятие", а основная задача состоит в объяснении механизма обработки естественного языка, построении модели его понимания. [Кубрякова Е.С. Что может дать когнитивная лингвистика исследованию сознания и разума человека // Международный конгресс по когнитивной лингвистике: Сб. материалов. Тамбов, 2006. С.- 26-31] Языковая часть мозга получает много информации, в том числе и из отделов, ответственных за обработку визуальной информации. Важной частью создания полноценного ИИ будет интеграция этих систем.

В интерпретации когнитивной лингвистики языковое значение не являет собой строгую упорядоченность автономных минимальных компонентов, но представляет собой гештальт. Значение одновременно является и организованной структурой, и целостным образом, интегрирующим логическое и интуитивное, чувственное. Разные типы языковых значений находятся в разной степени приближения к полюсам логически упорядоченного и образного, эмоционального, чувственного.

В когнитивной семантике поставлена и разрешается новая проблема: интерпретация в языковой семантике телесного, кинетического опыта человека, опыта его непосредственных контактов с миром. Следствием этого является повышенный интерес когнитивной теории к метафоре, которая рассматривается как базовый лингвокогнитивный механизм формирования абстрактных смыслов в результате символического преобразования первичных смыслов, формируемых в процессах когнитивной переработки телесного опыта. [Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М. 2004 – С. 74-82].

Перед современной когнитивной лингвистикой стоят задачи выявления способов, форм языкового миромоделирования, а также влияния языковых моделей мира на другие типы когнитивной деятельности человека, формирование моделей его речевого и неречевого поведения. Разрешая данные вопросы, когнитивная лингвистика вносит свой вклад в разрешение актуальной проблемы построения интегральной модели сознания.

СТРАХ И ЕГО РОЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ПОД ВЗГЛЯДОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТОВ

Данная тема не теряет своей актуальности никогда, тем более в современном мире, в котором различные формы страха прогрессируют и поглощают каждого отдельного индивида. Страхи по своей природе биполярны, то есть внутренние и внешние. Сила их воздействия на человека может приводить к фатальным исходам, но чаще они вызывают только тревогу и беспокойство. В наше время, в период глобализационных процессов, отдельный человек и общество в целом очень уязвимы перед этим феноменом в силу того, что, например, телевидение может порождать "симулякры" как в фильме "Хвост вертит собакой", где теряется реальность, а вместе с ней и почва под ногами, что вызывает одну из форм страха. "Как подчеркивает социальный антрополог Пол Экман, страх является базальной эмоцией, т.е. эмоции, общие для людей разных культур, эти эмоции не приобретенные, а врожденные." [Свендсен Л. Философия страха / Пер. с норв. Н.В. Шинкаренко. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С.43] Страх – это что-то значительно более глубокое, чем простое переживание, вызванное внешними раздражителями. Сама тема страха возникала в философских учениях много раз. Впервые данная тема рассматривалась только в XIX веке С. Кьеркегором. Его понимание страха станет основой для многих философских концепций современности. Философ увидел в страхе тот смысл, который владеет человеческой душой. Именно С. Кьеркегор дал новое видение страха и обернул внимание к внутренним состояниям человека под воздействием страха.

Экзистенциалисты разделяют понятия страха и боязни. Боязнь всегда предполагает наличие какой-либо определённой угрозы. Боятся, например, людей, обстоятельств, условий, явлений и т. д. То есть, источник боязни всегда определён. Они говорят, что страх помогает нам выйти за границы своего мира и размеренного существования. Он даёт возможно посмотреть совсем иначе на все, что нас окружает, находясь зрителем в своей жизни и анализируя, что и как произошло. Он помогает понять, что действительно для нас важно, а не то, чем мы дышим каждый день и задыхаемся от серости будней. Какой-либо предмет, который возбуждает страх, отсутствует. Человек не может даже сказать, что его пугает. Именно в этой неопределённости и проявляется основное свойство страха. Это чувство возникает без какой-либо видимой и определённой причины. Из-за этого человек и не способен оказать сопротивление. Так как неизвестно, откуда страх наступает. Кажется, что от него невозможно сбежать и скрыться.

Страх вытирает пелену с наших глаз и тем самым раскрывает глаза или дает отчетливо рассмотреть нашу жизнь и наши ориентиры и стоят

ли они усилий. К сожалению, в наше время многое навязывается с разных сторон и человеку кажется, что это именно то, что ему нужно. Но на самом деле, если проанализировать нынешние цели и почему мы их выбираем, то можно и разочароваться в том, что мы выбираем. Поэтому для экзистенциалистов страх – это глоток чистого воздуха, который помогает иначе взглянуть на жизнь и выйти из иллюзий, настроенных многими годами пребывания в них. Сам Кьеркегор это описывает следующим образом: "Страх – это не определение необходимости, но также и не определение свободы, страх есть скованная свобода, когда свобода несвободна в самой себе" [Кьеркегор С. Понятие страха. / С. Кьеркегор Страх и трепет. – М.: "Терра", 1998. – С. 150]. Страхом мы приоткрываем свободу и с помощью ее обнаруживаем себя истинного.

Мартин Хайдеггер развивает эту мысль дальше и пишет, что "лишь сущее, для которого дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться" Под этим он подразумевает, что лишь так можно оценивать свое существование, способны испытывать страх, из чего следует, что страх присутствует только в жизни человека. [Свендсен Л. Философия страха / Пер. с норв. Н.В. Шинкаренко. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С.53] По Хайдеггеру, человек в состоянии страха перестает видеть собственные возможности. Жан-Поль Сартр, со своей стороны, утверждает, что необходимо восстановить собственные возможности, чтобы вырваться из оков страха: "обращаясь к своим собственным возможностям, я избавляюсь от страха" [Свендсен Л. Философия страха / Пер. с норв. Н.В. Шинкаренко. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 78] Страх в концепции К. Ясперса является феноменом, стимулирующим человека не только к размышлению о собственной судьбе, но и дающим человеку возможность остаться самим собой, сохранить свою идентичность. Также он рассматривал страх как положительное состояние, заставляющее человека обратиться к рефлексии и позволяющее человеку обрести свою сущность, противопоставленную жизни в предсказуемом, ограничивающем подлинное существование обществе, где господствует отчуждение.

Страх всегда имеет интенциональный объект. Он всегда на что-то направлен. Если нет такого объекта, то речь не может идти о страхе, остается только сердцебиение, учащенное дыхание и дрожь. Страх не сводится к этим физиологическим процессам, он является чем-то большим, и это "большее" и есть интенциональный объект. Интенциональный объект всегда интерпретирован. Отличие страха от гнева, грусти или радости заключается не в объекте как таковом, а в его интерпретации. Один и тот же объект может быть истолкован по-разному и являться источником всех вышеперечисленных эмоций. Страх появляется тогда, когда нам кажется, что опасность велика, а возможность ее избежать мала. [Свендсен Л. Философия страха / Пер. с норв. Н.В. Шинкаренко. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 64-65]

Подводя итоги можно сказать, что страх является неотъемлемой частью нашей жизни. Именно от его роста зависит поведение человека

в обществе, цели, настроение, но также он имеет другую сторону, он может доводить и до летального исхода закрыв человека в мире страхов и из которого он не может выбраться сам. В понимании экзистенциалистов, страх становится наивысшим достижением человека, так как только в нём открывается истинное существование. Страх заставляет человека обнаруживать смыслы его жизни. Страх дает нам импульс к жизни – без него мы увязли бы в бездействии. Он может нас сломать или открыть новые возможности. Только благодаря страху мы можем соприкоснуться с чем-то могущественным и сами стать больше, чем были.

Е. В. Качуров, канд. филос. наук, НАУ "ХАИ", Харьков
kachurove@mail.ru

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Вопросом "Что это такое – философия?" можно задаваться с разных сторон человеческого бытия. Но на саму философию он обрушивается в трех исключительных случаях. Каждый из них по-своему экстремален: 1. Когда она презентует себя; то бишь – заявляет, что она *есть*, как минимум наличествует и существует "заодно с другим на земле". 2. Когда заходит речь об ее истории. Здесь философия, как бы почувствовав силу уже случившегося собственного бытия, говорит об "опрокинутости" себя в прошлое, что у нее, так же как у всякого другого сущего, есть биография, свой генезис. И об этом "происхождении" она готова поведать всякому, кто сомневается в ее праве быть, ведь еще древние говорили, что даже боги не могут отменить свершившееся. 3. Когда философия, найдя себя в совместном "застолье" наук о природе и обществе, должна оправдать свое существование: свой предмет, метод и свои задачи. В такой последовательности есть своя логика. Всякое сущее, возникнув, вынуждено сначала бороться за свою территорию, отбивать ее у другого сущего, прежде обитавшего на ней; затем обживать на ней; и, наконец, разделяться и множиться на этом пространстве. Аристотель, указав на науку как наивысший Логос, познающий первоначала, произвел первый опыт именно идентичности философского знания. В борьбе с мифом это знание отвоевало для себя горизонт собственного бытия. Но, заметим, второй и третий аспект этого вопроса его как бы не очень-то интересовал. Да, он приводит сведения о предшествовавших ученых, сравнивает и оценивает их принципы, но при всем этом, у него нет даже намек на то, чтобы представить свою философию как результат *развития* их взглядов. Да, он говорит о "первой философии", исследующей начальные начала, первые причины всего сущего (греч. πρῶτῃ φιλοσοφία, лат. philosophia prima), но вопрос о качественном отличии философского и частнонаучного знания для него не стоит. По мысли Стагирита, другие науки *тоже* суть философия – вторая, третья, четвертая и т.д.

Гегель, начиная свои лекции по истории философии, вспоминает *единицы* аналогичных работ предшественников [Гегель Г. Лекции по истории философии / Г. Гегель – "Public Domain", С. 70-73]. Это после него плотину историко-философской мысли как будто "прорвало". Причина данного явления в переносе аспекта идентичности философии с первого на второй, с сущностной определенности на генетическую. Для Гегеля идентифицировать что-то, то есть ответить на вопрос "Кто? и Что?", значит показать, как это нечто возникло и *стало* в качестве результата, *достигло* своей идентичности. Отсюда универсальность использования им титулов "в себе и для себя". Здесь он следует, с одной стороны за указанием древних, что история есть территория, отвоєванная человеком у богов, с другой – классическому (начиная с Платона и заканчивая Кантом) различению рассудка и разума, оставляющему за первым – способность суждений, второму – способность умозаключений, то есть *выводов*.

Вот почему у Гегеля, эмпирически разобщенные, разбросанные в пространстве и времени истории философские системы, связанные в логической мысли историка философии приобретают *онтологическую* значимость. По этой, проторенной им дорожке, пойдут после сотни историков философии двух последующих веков. Но подобный опыт был возможен *только* благодаря свершившемуся событию истории философии, никак не ранее. И, тем, не менее, следует признать, что и Аристотель и Гегель, несмотря на то, что они как бы с двух сторон (начала и конца) замыкают исторический процесс философии, относительно третьей задачи, делают, в сущности, одинаковые выводы. Философию и частные науки они различают количественно! То есть, для них философия и наука – синонимы! В оригинальном названии его "Феноменологии" слова "философия" нет вообще (!), а есть "система наук" (System der Wissenschaft)[G.W.F. Hegel: System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807.].

До сих пор мысль великого голландца, что "всякое определение есть отрицание" (Omnis determinatio est negatio) не потеряла актуальность. Что отрицанию здесь подвергается некое иное – не вызывает никакого сомнения. Только возникает вопрос: "Отрицание *какого* иного?". Вероятно, в зависимости от ответа на него, и отрицательность бывает разной. Философия на первом этапе, от Парменида до Гегеля отличала себя от иного, и дошла в этом отличии до всеобщей отрицательности диалектики Гегеля. Элементы логики, философии природы и духа присутствуют во всех ее исторических формах. Но вот она в 19 веке, через описываемые события, подобно несчастному королю Лиру раздала свое имущество своим дочерям – естественным и гуманитарным наукам, а управление обществом перепоручила идеологам. Что осталось у нее? Как назвать это событие одним словом? Может быть – *самоотрицание* философии?

Здесь стоит напомнить, что поиск этой самой "отрицательности" начался чуть ли не внутри немецкой классической философии. А. Аренд

указывает на позднего Шеллинга, Тределенбурга, младогегельянцев, Кьеркегора и Маркса. М.Р. Демин М.Р., ссылаясь на Клауса Кенке – на исследования Эриха фон Бергера, Иммануила Фихте, наконец на "Диалектику" Ф. Шлеймахера. Добавим от себя еще одно имя – Август Цешковский, которые в своих "Прологоменах к философии истории" (1838) так определяет будущего – действительно практическое, прикладное, совершенное, спонтанное, желаемое, свободное; поэтому оно охватывает всю сферу делания, фактов и их значение, теорию и практику (Praxis), понятие и его реальность, – и производит вершителей истории"[Цитата по Глазков А.П. Понятие историософии А. Цешковского и философия истории Гегеля// Каспийский регион: политика, экономика, культура – 2012г. №4с. 173].И что стало результатом этого самоотрицания философии? Появление идеологии современного рассудка (с дальнейшем разветвлением на формы социальной идеологии и идеологии естественных и гуманитарных наук). "Оборотистость", с которой этот рассудок взялся за "определение" самой философии говорит как раз о высшей фазе этого отделения философии от себя самой. И таким образом был отработан второй вариант отрицания. Остался в запасе только третий вариант – подвергнуть отрицанию свое иное.

***М. С. Кириченко, доц., канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
mskiri4@gmail.com***

ТАКТО-"НЕЙТРАЛЬНА" МЕТА-ТЕОРІЯ КАНТА-СЕРТО ЩОДО ТЕОРІЙ ПРАКТИК ФУКО І БУРДЬЄ

Серто викриває стратегії теоретиків щодо "вигаданої" повсякденності в ключі повсякденної діяльності. Діяльність спільнот і окремих людей, на його думку, не вкладаються в теорії. Як приклади таких теорій є концепції Фуко і Бурдьє.

Не зважаючи на специфічну "ерудованість" Фуко, він вихоплює певні документи, приклади, стратегії поведінки. Врешті викриття в теорії/теоріях Фуко підступних стратегій влади стають схожими до стратегій теоретизування, які, в свою чергу, стають теоретичною владою самого Фуко, який запозичує владні механізми критикованої ним влади. Побудова теоретичних конструкцій практик не дозволяє по-справжньому наблизитись до самих цих практик, а побудова теорій кон'юнктурно-неминууча в середовищі теоретиків.

Теорія як така має вирізнятись тактом, бути тактовною – балансувати на межі – бути деяким чуттям – в ній завжди проблема із "середнім членом" – проблема із опосередковуючим елементом – між дією і теорією. Діяч (практик ремесла) не знає – як він діє. Теоретик не розуміє – як так стається – і йому необхідно, хай там що, побудувати теорію. Правдоподібність теорії є різновидом такту, тактовності, комільфо наукового середовища – бути сприятливим у сприйнятті власної теорії, дещо ре-

волюційним, новаторським, непересічним теоретиком. Процедури дискурсу Фуко випрацювають "ефекти влади", стають посеред критикованих документальних "ефектів влади" Просвітництва.

"Вченим невіглаством" страждає і "habitus" Бурдьє. Гістерезис габітусу як хобот, якому немає кінця – він є всюди і його немає ніде. Серто дратує просування габітусу в будь-яке зручне місце, не зважаючи на те, що йому там не місце. Довільне потрактування соціальних структур виявляється підставою громіздких соціологічних конструктів, де габітусу завжди знайдеться місце. Серто дивує поведінка теоретиків, які не будучи польовими дослідниками сміливо встромляють власні теорії в живу плоть Кабілії і Беарну заради просування інтердисциплінарних етнологічно-соціологічних експериментів.

Чи можуть знати теорії те, що не знають практики у власній самореалізації, чи таке можливо? Хто має зайняти місце "середнього члена"? Середнього члена – як посередника практики і теорії? Середніми членами намагаються бути описи, романи. "Сумні тропіки" К. Леві-Строса виявляються більш вдалою етнологічно-етнографічною спробою опису (із сумом про неможливість адекватної теорії), ніж претензійна "Структурна антропологія". Серединним членом також постає мистецтво. Опис і мистецтво – довгоочікувані медіатори між практикою і теорією. Але ж це також практики. Чому б не говорити про побудову теорій також як про специфічну практику. Як про певне ремесло побудови теорій. Чи знає практика побудови теорій про саму себе, про свій механізм. Як певній теорії вдається комільфо-вбудовуватись в актуальний дискурс?. Перш за все – це гра з іншими і посеред інших теорій, чи першочерговим задіянням є побудова теорій щодо практик. Чи усвідомлює себе і наскільки практика побудови теорії в процесі цієї побудови.

"А-логічна" умова мислення є другим аспектом такту ("(logische Takt)"), чому відповідає "знання" і "роблення"; "...мистецтво організує дискурси, що трактують про практику заради теорії, наприклад дискурси Фуко або Бурдьє. Але тим самим виявляється не зовсім кантівське питання про дискурс, який був би мистецтвом говорити або створювати теорію, так само як і теорією цього мистецтва..." [Michel de Certeau. *L'invention du quotidien*. – Gallimard, 1990. – 349 p.]

Звинувачення в "хіазмі", "хламі" і маніпуляціях таксономіями ніяк не приголомшує захопливого погляду на теорії, що прояснюють практики, які дотепер сприймалися як усталені, звичні, повсякденні. Сучасний філософський механізм очевидних роз'яснень не спрацьовує на абстрактно-поняттєвих "очевидних" принципах модерну. Підкріплений ілюстративним актуальним матеріалом минулого і сьогодення цей механізм виходить за рамки іменування теоріями, де і з'являється довгоочікувана безапеляційна описовість, таким чином стаючи поза можливою критикою. Гносеологічно-епістемологічне, номіналістичне опертя на поняття, категоріальна нейтральність виявляється пасивним політичним вподобанням через не-спротив даності.

Так під що ж маскується і де місце мета-теорії теорій практик; практика мета-теорії щодо практики теорій практик. Чи може теорія бути за межами теорій, за межами визначення її теорією, хоч вона і є теорією теорій/теорій – мета-теорією. Чи вдала спроба забути про себе як про теорію, розпочавши говорити про теорію. Яка теорія є більш теоретичною – теорія практик, чи теорія теорій. Яка практика більш дотична до теоретизуючої практики. Що змушує визначати теорію теорією, а практику практикою. Де межі можливості поза-політичного нейтралітету. Як оцінювати мета-теоретичну практику шулерського підтасування і змішування того, що відтіняє "невидиме" з самим цим "невидимим", що стало видимим саме завдяки тому, що відтіняє "невидиме".

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

РОЛЬ ПАМ'ЯТІ В ТЕОРІЇ ПЕРЦЕПЦІЇ АНРІ БЕРґСОНА

Спосіб презентації пам'яті за Анрі Берґсоном розкривається через крайні форми рухових механізмів та особистих образів минулого. Філософ презентує ідентичність пам'яті як феномен протяжності через "збереження минулого у теперішньому".

Для функціоналу пам'яті необхідним є актуальний образ попередніх подій у теперішньому. Використовуючи даний образ для постійного конституювання та акумуляції всього, що відбулось у минулому, пам'ять "маскує зосередженість на ядрі моментальної перцепції і таким чином вона демонструє всі зовнішні моменти сприйняття" [Bergson H. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [Електронний ресурс] / Henri Bergson // Première édition : 1939. Paris: Les Presses universitaires de France, 1965, 72e édition. 1939. – Режим доступу до ресурсу: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf. р. 47]. Для того аби проявити ці зовнішні моменти перцепції, необхідно, щоб існувала кореляція між моментальним і протяжним сприйняттям. Для цього Берґсон виділяє два види пам'яті – або два нерозривних аспекти пам'яті:

- **"пам'ять-звичка"** (моторна або ж свідома, вольова *volontaire*)
- **"пам'ять спонтанна"** (невідомо *involontaire*).

Перша використовується при заучуванні чогось напам'ять, тобто можна сказати, що вона пов'язана із повторенням, відновленням певної попередньої дії. Друга фіксує тільки одиничні події, вона виражається в унікальних образах спогадів [Блауберг И. И. Анри Бергсон / И. И. Блауберг. – Москва, 2003. – с. 165].

Можна сказати, що так як "пам'ять-звичка" є набутою через зусилля, вона залишається залежною від нашої волі. "Пам'ять спонтанна" є повністю незалежною при відтворенні. Варто вказати, що саме друга пам'ять представляє собою пам'ять у власному сенсі слова, оскільки пер-

ша, покликана забезпечити ефективність дії, цілком перебуває в теперішньому та орієнтована на майбутнє, а не на минуле; утримуючи із минулого тільки його рухову сторону, вона не "уявляє", а "програє" минуле, відтворює його в рухах. Із двох розрізнених нами пам'ятей друга (активна або ж діюча) має постійно затримувати першу, або брати з неї лише те, що може доповнити із користю положення: так виводяться закони асоціації ідей.

Отож, можна підсумувати: минуле накопичується у двох крайніх формах: з одного боку як рухові механізми, з іншого – як особисті образи-спогади, які малюють всі події з їх контуром, фарбами та місцем у часі. Із цих двох пам'ятей перша орієнтована у відповідності із природою, друга, надана сама собі, прийме скоріш за все протилежний напрямок. Перша, та, яка набута нашим зусиллям залишається під владою нашої волі; друга (довільна) відтворює все у довільній формі. Єдина правильна й безсумнівна допомога, яку друга може надавати першій полягає у тому, що вона показує першій образи того, що передувало або слідувало за положеннями, які є схожими з теперішнім, і тим самим полегшує її вибір: в цьому полягає асоціація ідей. Такими є дві крайні форми пам'яті, якщо їх розглядати в чистому стані.

Цікавим є погляд Дельоза на тези Берґсона, оскільки у своїй праці "Берґсонізм" він стверджує, що Берґсон презентує **онтологію несвідомого**, саме це дозволяє нам говорити про **"буття-в-минулому"** та стверджувати існування генія екзистенції. Минуле не є просто редукуванням статусу формування теперішнього, так само як воно не може бути ідентифікованим феноменом психологічного спогаду [Deleuze G. Bergsonism [Електронний ресурс] / G. Deleuze // Hugh Tom Linson and Barbara Habberjam (trs.), New York: ZoneBooks.. – 1991. – Режим доступу до ресурсу: https://monoskop.org/images/2/2d/Deleuze_Gilles_Bergsonism.pdf. P.57].

Берґсон розглядає час через поняття **протяжності (durée)**, затримки або подовжування минулого та співіснування минулого й теперішнього. Він наполягає на спеціальному значенні, яке ми даємо слову пам'ять. Для нього це поняття містить у собі синтезу минулого та теперішнього з поглядом на майбутнє. Пам'ять маркується стосунком до протяжності та до сутності (sense). Роль мозку тут є вирішальною: він дозволяє минулим образам поставати у бутті та актуалізуватися. Проте варто зазначити, що безпосередньо мозок пов'язаний із пам'яттю-дією (пам'яттю-звичною), оскільки він бере участь у створенні рухових схем.

Слідуючи думкам Берґсона, ми маємо зробити висновок: теперішнє – це безпосереднє сприйняття минулого та детермінація безпосереднього майбутнього. Із минулого, в свою чергу, ми витягуємо ті образи, які можуть допомагати такій майбутній дії; саме вони представляють собою образи-спогади, які належать вже скоріше теперішньому, ніж минулому. А от чисте сприйняття не актуалізується у теперішньому й тому не усвідомлюється, саме тому, ми можемо віднести його до сфери несвідомого. "Cette perception pure, en effet, qui serait comme un fragment détaché tel quel de la réalité, appartiendrait à un être qui ne mêlerait pas à

la perception des autres corps scellés de son corps, c'est-à-dire ses affections, ni à son intuition du moment actuel celle des autres moments, c'est-à-dire ses souvenirs" (Чиста перцепція, насправді, є відокремленим фрагментом реальності й належить чомусь іншому, ніж перцепції чужих тіл через своє, тобто чисте сприйняття не є лише власними афектами, інтуїцією актуального моменту) [Bergson H. Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit [Електронний ресурс] / Henri Bergson // Première édition : 1939. Paris: Les Presses universitaires de France, 1965, 72e édition. 1939. – Режим доступу до ресурсу: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf. p. 138].

У Берґсона пам'ять носить динамічний характер, так як спогади існують в глибоких областях духу. Існувати в пам'яті означає існувати у свідомості, яка охоплює несвідомі стани. Варто стверджувати, що пам'ять є певним інтегруючим моментом свідомості, яка обумовлює єдність та само тотожність людини. Виявивши роль пам'яті як духовної реальності, що включає в себе вплив історії, традицій, способу життя нарівні окремого індивіду, Берґсон фактично вніс певні корективи у трактування свободи та закономірності формування уявлень.

Г. К. Костенко, магістр, ХНУ імені В.Н. Каразіна, Харків
yesm_az@ukr.net

РЕАБІЛІТАЦІЯ КОНЦЕПТУ НАЦІОНАЛЬНОГО (ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ РОБОТИ КЛІФОРАДА ГРЦА "КОРИСТЬ РОЗМАЙТТЯ")

Концепт нація є наразі надзвичайно запитуваним, але цікавість до нього має подвійний прояв – з одного боку, суспільна актуальність схиляє дослідника приділити увагу феномену, з іншого – ми маємо вульгаризацію концепту, його певну заяложеність в соціальному просторі. Історію феномену зазвичай починають вести із початку XIX століття, так званої "весни народів", коли біблійний наратив самоусвідомлення людини змінюється історичним підходом до розуміння себе у всесвіті. Людина починає відрефлексовувати момент буття не тільки як дар Творця, а і як певну плинність, щось, що було у попередників і буде у нащадків. Природним в такій ситуації є задуматися над ідентифікацією предків та нащадків – ті, що весь час жили в цьому домі, ті, що завжди святкують Різдво, ті, що розуміють одне одного завдяки спільній мові. Концепт нації ще не усвідомлюється як такий, але криза попередніх спільних формацій, таких як релігійна спільнота та династична держава, вже наявна. Впродовж XIX століття ця криза набирала обертів аж до того, що на початку XX принцип організації державотворення на основі імперських династій остаточно змінився принципом національних держав. Але концепт нації був суттєво скомпрометований у світовій спільноті. Тому що його актуалізувала унікальна по суті своїй ідеологічна форма-

ція, що змогла під одним дахом об'єднати крайні ліві та крайні праві погляди у намаганні створити універсальну ідеологію, та в реальній площині зреалізувалася як справжнє осучаснене людоджерство. Мова йде про націонал-соціалізм. Радянська риторика вдало зредувала другу, найбільш близьку їй ідеологічну доміную у назві німецького провідного руху 30-х років ХХ століття, скоротивши назву до малоінформативного "нацизм". Вочевидь, це зумисно було зроблено з метою затушувати і витерти із суспільної пам'яті і спільні свята і зустрічі голів двох тоталітарних держав, і кульмінацію їх спільної світової політики – Мюнхенську змову та плани розділити світ навпіл. Звичайно, після початку радянсько-німецького етапу Другої світової війни ліві соціалістичні устремління гітлерівської партії було швидко забуто, а підкреслено мотив національного, на який і лягла після Ялтинської угоди у суспільній свідомості вся провина за вдіяний Голокост та мільйони нееврейських жертв. При чому, чи то з поваги до переможця – Союзу саме соціалістичних республік, чи то із співчуття до жертв етнічного геноциду, яким визнано Голокост, з уваги дослідників та сучасників губилася не тільки лівацька складова переможеної ідеології (натомість підкреслювався перший корінь нац-), а й серцевина безжального режиму, а саме тоталітаризм. Концепція національного влилася у ніцшеанське розуміння людського створіння як Надлюдини, в якій за правом народження є надправа. Німецька ідеологія 1930-х надала ці надправа власній етнічній нації, як компенсацію після приниження версальського миру та задля притушення відчуття другорядності.

Але, оскільки масштаб терору часів Гулагу не був представлений на момент повоєнного часу у міжнародному інформаційному просторі, на відміну від масштабу жертв Голокосту, концепт національного лишився таврованим як такий, що призводить до катастрофи. І саме наслідки такого стану справ згадує Кліффорд Гірц на початку своєї праці "Користь розмаїття". Він іронізує з очікувань від доповіді К. Леві-Строса чиновників відомої гуманітарної міжнародної організації (ЮНЕСКО). Несподівано для всіх, цей дослідник починає говорити про дискредитованість концепту національного, і зауважує, що не треба будь-який прояв етноцентризму рахувати за расизм. При цьому обидва дослідники, що характерно, все одно уникають того стигматизованого кореню нац- – настільки у 1970-1980-ті роки ще сильне відлуння інформаційної хмари Другої світової війни. Але за суттю, і Леві-Строс, і Гірц, описують та намагаються реабілітувати в очах наукової спільноти саме концепт національного: "Немає нічого поганого в тому, щоби мати певний спосіб життя чи відповідний спосіб мислення вище усіх інших або відчувати себе мало прихильним до інших цінностей" [с.169-170]. Коли читаєш цей рядок, мимоволі хочеться спитати, нащо відомому антропологу висновки від Капітана Очевидності, але ж, судячи з усього, зокрема з відношення співробітників ЮНЕСКО, ця думка була досить революційною на той час.

Далі, спираючись на Леві-Строса, Кліффорд Гірц розгортає зміст його думки, ніби пробуючи на смак легітимність національного. Етноцент-

ризм не є шкідливим, він навіть корисний, якщо не виходить за певні рамки. Прихильність певній системі цінностей неминуче робить людину несприятливою щодо інших цінностей, але в цьому немає нічого поганого. Такий стан речей не дає нікому права пригнічувати або знищувати неприйнятні цінності або людей, що їх сповідують. Більше того, Гірц додає, що людство не може повністю звільнитися від етноцентризму, така спроба мала б негативні наслідки: "звільнення" спричинило б створення умов, за яких культури змішувалися б до такої міри, що це привело б не тільки до втрати можливості взаємозбагачення, але й до втрати сенсу існування культур загалом. Людство має усвідомити, що будь-яка істинна творчість передбачає певний рівень глухоти до інших цінностей, навіть опір ним, аж до заперечення їх усіх разом взятих. Занадто тісна комунікація, тим більше майже повне злиття з якоюсь іншою культурою, ухвалює смертний вирок творчим потенціям. Обмін інформацією має зберігатися на рівні взаємного стимулювання партнерів, але одночасно не порушувати необхідної мінімальної дистанції між культурами, що загрожує повним нівелюванням та знищенням наявних відмінностей" [Гірц К. Польза разнообразия // THESIS : Теория и история экономических и социальных институтов и систем : Мир человека. – Осень 1993. – Т. 1. – Вып.3. – С. 170-171]. Глобалізований світ міжнародних корпорацій впродовж часу, що минув з 1980-х, часів публікації Кліффорда Гірца своїх тез та хвилі інших досліджень національного, неодноразово намагався знову посунути концепт національного на маргінес соціальних та ідейно-філософських рухів. Але загальний реванш правих популістів на виборах останнього року у країнах старої Європи ясно вказує нам, що політика мультикультуралізму як чергове намагання зневаження концепту національного вичерпалась як актуальний тренд. Марксизм, лібералізм, фрейдизм, постмодерністичні течії загалом – здається, що жодна із парадигм, що намагалися опанувати світ без урахування національного-як-вагомого, врешті-решт не змогла витримати випробування часом та дійсністю. Позараціональна любов до свого-рідного виникала незрозуміло звідки та руйнувала стрункі теорії. Можливо, фактор національного стане тією самою соломинкою, що зломить спину усім волам – попереднім парадигмам розвитку світу, та призведе до появи нової, більш цілісної та всеохоплюючої ідейно-філософської концепції.

Д. В. Кругленко, студ., КНУТШ, Київ
d.kruglenko@gmail.com

АНАЛІЗ ДИСКУРСУ ПОНЯТТЯ "ПОСТ-ПРАВДА": НА ПЕРЕТИНІ ФІЛОСОФІЇ І МЕДІА

"Пост-правда" була обрана Оксфордським словником англійської мови словом 2016 року. Така увага відображає актуальність поняття в сучасному обігу і обумовлює доцільність його філософської інтерпрета-

ції. На користь такої проблематизації свідчить і те, що у впливових англomовних медіа згадування "пост-правди" супроводжується посиланням на "думку філософів". Статті із такими посиланнями було взято для аналізу в межах даної розвідки [What does post-truth mean for a philosopher?, <http://www.bbc.com/>, 2016; The post-truth world. Yes, I'd lie to you., <http://www.economist.com/>, 2016; Philosophy and the Post-Truth World, <https://www.cardiff.ac.uk/>, 2017].

Висока оцінка актуальності поняття пост-правди пов'язана, в першу чергу, із успішним застосуванням великої кількості дезінформації під час політичних змагань 2016 року: останнє, як вважається, мало вирішальний вплив на виборах у США та під час референдуму у Великій Британії. Проблеми формування, розповсюдження а також реакції користувачів медіа на сфабриковані факти, вочевидь, актуальні й в Україні. Дезінформацію, застосовану російськими медіа, зокрема що до збройного конфлікту в Україні, видання The Economist називає "пост-правдою, що заходить найбільш далеко".

Що ж мають на увазі, коли говорять і пишуть "пост-правда". Словникове визначення вказує на умови, в яких апеляція до наявних переконань ефективніша за факти [Post-truth, <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>]. Аналіз реального вжитку поняття в текстах медіа виявляє, що його значення не вичерпується дезінформацією, як окремим випадком брехні, або викривлення фактів, так само як і великою кількістю таких випадків за короткий проміжок часу. До самої дезінформації додаються особливості її розповсюдження в добу Інтернет, в тому числі в соціальних мережах. На периферії питання про сучасні засоби дезінформації виникає контр-питання про наочність її розповсюдження в мережі на відміну від звичайних медіа, позаяк мережа стає не лише сприятливим середовищем поширення пропаганди але і вкрай інформативним полем для соціологічних досліджень на великих масивах даних [Post-truth. How disinformation spreads in a network., <https://fatihirikli.github.io/>, 2017]. Інший пул значень "пост-правди" пов'язаний з реакціями учасників інформаційного процесу на фейкові факти, тут, як правило, відсилаються до психологічних механізмів. І нарешті, окрім дезінформації включно з її розповсюдженням та реакцією на неї, пост-правда вказує на область свідомого формування масової пропаганди – заходиться про політику пост-правди. Додам, що як породження, так і сприйняття пропаганди розглядається в контексті деабсолютизації ціннісних орієнтирів у ХХ столітті. Власне до цих питань відсилає вже сама назва концепту, яка корелює з іншими пост-рефлексіями. Такий ракурс дає змогу поєднувати питання дезінформації із філософською дискусією щодо статусу істини в широкій епістемологічній перспективі та в соціогуманітарному знанні [Truth // <https://plato.stanford.edu/entries/truth/>]. На матеріалі того, що називається пост-правдою, актуальна філософська дискусія намагається встановити причинно-наслідковий зв'язок між епістемологічним релятивізмом або унітаризмом та соціально-політичними процесами.

Кожне з окреслених питань заслуговує на окремий розгляд, що, на жаль, не є ціллю даної розвідки. Наведений вище перелік, покликаний показати, що слово "пост-правда" робить гіпер-стрибок від означення локального явища дезінформації до визначення через це явище цілого світу. Дійсно, вираз "світ пост-правди" легко використовується в текстах як синонім "пост-правди", майже позбавляючись своєї метафоричності. Фактично стверджується, що в оточуючому світі правди, наразі, не існує. У підсумку "пост-правда" може набувати значень: пост-правди-дезінформації, пост-правди-розповсюдження дезінформації, пост-правди-реактивного ставлення до інформації, політики пост-правди, світу пост-правди і навіть дискурсу пост-правди як причини ситуації пост-правди. В фокусі даного дослідження знаходиться функціонування поняття пост-правди в сучасному інформаційному просторі та медійні ефекти від його використання.

Одним із головних механізмів, що викриває "пост-правда", є знецінення інформації як такої, внаслідок масованої атаки фейків. Фіксується той факт, що фейкова новина не має на меті переконати адресата в своїй істинності, натомість в умовах новин, які суперечать одні одним, людина втрачає довіру до будь-якого повідомлення [The year 2016 marked the post-truth era, what now?, <https://medium.com/>, 2016]. Таким чином, обман робить будь-який факт віддаленим і неточним. Згаданий ефект широко використовується актуальною пропагандою, оскільки, на відміну від розбудованих систем тоталітарних держав, позбавляє сучасних фабрикаторів фейків від необхідності узгоджувати власні меседжі. Як не дивно, введення в широкий обіг поняття пост-правди породжує подібні наслідки. Так, визначення світу, як світу пост-правди, саме по собі знецінює будь-яку інформацію, яка функціонує в такому світі.

"Пост-правда" також вказує на легітимацію емоційного вибору в умовах непевності і перевагу емоційних реакцій над раціональними аргументами. Водночас досить важко знайти нейтральне вживання поняття пост-правди, воно завжди включене в метафоричний простір катастроф ("потоп фактів") і смертельних захворювань ("пост-правда як чума нашого часу"). Саме в "світі пост-правди" нікого не цікавить реальний розподіл під час відомих голосувань 2016 року. Стан суспільства ототожнюється з половиною голосів, внаслідок чого панічні настрої набувають свого розповсюдження.

Поряд з цим "пост-правда" співвідносить успішність популізму із вірою в конспірологічні теорії. Проте сам концепт пост-правди є вкрай конспірологічним. Світ пост-правди – це світ вірусоподібного розповсюдження дезінформації сукупно з неконтрольованими психологічними ефектами. Відтак "пост-правда" підвищує довіру до критикованого нею популізму.

Зрештою, "пост-правда" протиставляє раціональність у сприйнятті інформації емоційним реакціям, які вона пояснює наступними причинами: зниження рефлексивних можливостей в умовах інформаційної атаки, природна схильність мозку людини до найкоротшого пояснення (так

звана "когнітивна легкість") та наявність усвідомленої позиції, згідно якої популярність або самоствердження коштують більше за факти ("антиінтелектуалізм"). Наділення реципієнта пропаганди такими суперечливими психологічними властивостями вказує на внутрішню неузгодженість концепту і змушує сумніватися в перспективності просвітницьких проєктів породжуваних із середини семантичного простору пост-правди.

Таким чином, проєкція функціонування в текстах медіа поняття "пост-правди" на ті механізми дезінформації які це поняття висвітлює, дозволяє зробити висновок, що "пост-правда" викликає ті самі ефекти, які позначає. Відповідно, має місце підсилення вихідних ефектів через поєднання їх в одному концепті – міфологізація пост-правди. У вигляді міфу "пост-правда" швидко розповсюджується і затверджується в своїй позадискурсивності, набуваючи потужної здатності поглинати будь-яке окреме явище.

*А. С. Легеза, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпро
falconia@i.ua*

РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ МАРКИЗА ДЕ САДА ВО ФРАНЦУЗСКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Переосмысление философского наследия маркиза де Сада началось в середине прошлого века, и совпало с переосмыслением травматического опыта, приобретенного вследствие Второй мировой войны, поставившей под сомнение функционирование рациональных механизмов поведения человека. Эти события дали мощный толчок для развития философии экзистенциализма, в рамках которого ряд философов (Бланшо М., Батай Ж., Камю А.) рассматривали фигуру Сада. Тут он предстает в качестве философа, чья система показывает совершенно нового человека, с неким подобием которого столкнулся мир в годы войны. Эти философы, анализируя работы Сада, неоднократно обращаются к темам деструкции и одиночества, что лишь подчеркивает актуальность философии маркиза в послевоенное время. Кратко обозначим их взгляды.

Морис Бланшо называет философию Сада философией всеобщего эгоизма: для садовского человека не существует другого закона, кроме его удовольствия. Власть, с помощью которой такой человек (Бланшо называет его Единственным) реализует свои желания, выступает не только как категория социальная, но и как завоевание. Власть в интерпретации Бланшо неразрывно связана с категорией энергии, поскольку благодаря ей возможно довести отрицание в человеке до предела. Она обладает двойственными свойствами: это и запас сил, и их трата, это "утверждение, совершаемое лишь путем отрицания, могущество, которое является и разрушение" [Бланшо М. Сад // Маркиз де Сад и XX век – М.: РИК "Культура", 1992. – С. 80.]. Именно концентрация энергии в

человеке делает его счастливым либо несчастным в мире Сада. Власть, получаемую благодаря энергии невозможно уничтожить, "с человеком, который энергично связал себя со злом, никогда не может случиться ничего плохого" [Бланшо М. Сад // Маркиз де Сад и XX век – М.: РИК "Культура", 1992. – С. 56]. Об этом говорят нам две самые значительные работы Сада – "Жюльетта" и "Жюстина", где героини проходят приблизительно одинаковый путь, однако воспринимают его абсолютно противоположным образом. Еще одной особенностью Единственного оказывается равнодушие, люди для него "менее чем тени, и, мучая их, их уничтожая, он овладевает не их жизнями, он лишь удостоверяет их ничтожество, он становится хозяином их несуществования и извлекает из него свое самое большое наслаждение" [Бланшо М. Сад. // Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК "Культура", 1992. – С. 68]. Единственный проходит три стадии отрицания (человека, Бога и Природы), в конечном итоге приходя к всеобщему разрушению. В результате перед нами человек, наделенный неограниченной властью, разрушающий все на своем пути. Такой человек, целиком утверждающийся и целиком разрушенный, является абсолютно свободным, вместе с тем, и абсолютно одиноким.

Альбер Камю рассматривает философию Сада через призму бунта. Сад, по его мнению, пытается обосновать абсолютную свободу через своеобразное богоборчество: человек отрицается Садам, поскольку отрицается самим Богом (каким его видит философ); в свою очередь, во имя обладания другими людьми даже ценой их уничтожения, он отрицает и Бога. Как и Бланшо, Камю говорит о презрении к жалости, замечает "равенство" остальных людей перед садовским человеком. Он говорит о том, что свобода Сада "либо является преступлением, либо перестает быть свободой" [Камю А. Литератор.// Камю А. Бунтующий человек – М.: Политиздат, 1990. – С. 148.], а это приводит к тотальному порабощению людей. Свобода для Сада – это воплощенное разрушение, от уничтожения отдельных личностей Сад переходит ко всеобщему уничтожению, к желанию низвергнуть весь этот мир, возвышаясь над ним в абсолютном одиночестве. Следствиями садовского бунта и стремления к такой тотальной разрушительной свободе, Камю видит всемирное преступление, замкнутую тотальность, аристократию цинизма и волю к апокалипсису. Кроме этого, исследователь замечает, что эти последствия скажутся много лет спустя, без сомнения, имея в виду опыт Второй мировой войны.

Для Жоржа Батая Сад является важным философом, к творчеству которого он неоднократно обращается в своих работах. Исследуя работы Сада, Батай говорит о парадоксе: жизнь маркиз рассматривает как поиск наслаждений, однако эти наслаждения равняются разрушению жизни. Для Батая, в связи с работами Сада, остро стоит вопрос, не является ли в таком случае порок сердцевинной человека? Если это предположение верное, это означает, что в человеке есть тяга к разрушению, которая, к тому же, имеет сакральное значение. Как и предыдущие

исследователи, Батай пишет об одиночестве садовского человека, называет его суверенным в своем одиночестве, не вступающим в связи, которые устанавливаются между людьми. Но он замечает, что для того, чтобы достичь такого одиночества, требуется незаурядное мужество, которое и демонстрируют герои Сада. Садовский человек, по мнению Батая, подменяет скованное запретами человечество на человечество свободное, представленное в его лице. Также Батай уделяет значительное внимание языку Сада (позднее данный вопрос будут серьезно исследовать постструктуралисты). Систему Сада философ называет "разрушительной формой эротизма", а нравственное одиночество, в которое погружается садовский человек, означает снятие всех запретов: не существует ценности другой личности, есть лишь садовский человек и его потребности. Таким образом, согласно воззрениям Батая, человек Сада обладает неограниченным могуществом, однако тут есть некий парадокс – оставаясь свободным перед другими, он все же становится жертвой своей собственной суверенности. Пик такой суверенности: переход от отрицания других к отрицанию себя, а важным становится лишь преступление. Так, на смену личному эгоизму Сад выводит некий безличный эгоизм. Батай называет это попыткой преодоления личного бытия, и замечает: "вряд ли есть что-либо более впечатляющее, чем переход от эгоизма к стремлению, в свою очередь, быть истребленным в пылающем костре, разожженном эгоизмом" [Батай Ж. Суверенный человек Сада. // Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК "Культура", 1992. – С. 131].

Таким образом, рассмотрев философию Сада в интерпретации представителей французского экзистенциализма середины XX в. можно заметить все те тенденции, о которых было сказано ранее. Проблемы, которые затрагивают Бланшо М., Камю А. и Батай Ж. вполне укладываются в рамки того, что пришлось пережить французам в страшные годы войны, и являются попыткой объяснить возможность существования существа, подобного садовскому человеку.

А. О. Марченко, студ., КНУТШ, Київ
thebestlogin@ukr.net

ПОЛІТИЧНА ДІЯ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЇ ФІЛОСОФІЇ Х. АРЕНДТ

Відомий американський політичний філософ Ханна Арендт в умовах, коли, на її думку, тоталітарні режими і трагічні наслідки їхньої діяльності привели до дискредитації сфери політичного в очах громадськості, прагне реабілітувати політичне життя, яке вона розуміє, насамперед, в дусі засадничих принципів античної полісної демократії. В сучасному світі, вважає дослідниця, значення політики як сфери міжособистісної комунікації суттєво нівелюється, у більшості людей складається упереджене

ставлення до активної участі в політичному житті; політика багатьма сприймається лише як сфера влади, в якій панують відносини панування однієї людини над іншою.

В пошуках виходу із ситуації, що склалась, Х. Арендт звертається до сформованої ще в часи античності ідеї, згідно з якою свобода людини може бути реалізована тільки в сфері політичної діяльності. Бути політичним, жити в полісі, означало на той час бути здатним вирішувати всі справи за допомогою слів, шляхом переконання, а не примусу і насилля. Проте на відміну, наприклад, від Аристотеля, який вважав людину "політичною твариною", в якій політичне є відпочатку закладеним, Ханна Арендт переконана в тому, що політика виникає в просторі людського співжиття, насамперед, тому, що окрім підтримання життя, у людини є потреба заявити про своє існування світові, реалізувати яку можна тільки при наявності інших учасників цього світу: "Розмовляючи і діючи, люди активно відрізняють себе один від одного...; вони є модусами, в яких розкриває себе людяність" [Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельности жизни. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 20].

Саме завдяки участі в політичному житті суспільства людина реалізує власну індивідуальність та унікальність, що проявляється в дії і мовленні, тобто в тих вчинках, які здійснюються у просторі публічності. Тільки в просторі публічності, на переконання Х. Арендт, може повною мірою ствердитись свобода як субстанційна основа повноцінного життя людини.

Дослідниця висловлює занепокоєння, що сучасне масове суспільство створює споживачів, інтереси яких є далекими від інтересів держави і політики. Таким чином, людина перестає брати участь у справах світу, в якому вона живе, відбувається її відчуження від останнього. У зосередженості сучасної людини на своєму приватному житті, її ухиленні від публічного діалогу Х. Арендт вбачає одну з основних причин більшості існуючих соціальних проблем. Вирішити їх можна, лише повернувши до життя справжню політику, в якій, змагаючись між собою і намагаючись переконати один одного, люди проявляють турботу про спільний для них світ. Для того, щоб реанімувати політичне життя як спільну діяльність людей, спрямовану на збереження і покращення існуючої реальності, потрібно, щоб людина була залучена до політичної публічної сфери, проявляла себе як активна, діяльна особа. Тому ідеалом справжньої людини і постає громадянин, який включений в активний діалог в межах публічного простору, що розглядається Х. Арендт як простір інтерсуб'єктивний.

Виокремлюючи у своїй праці "*Vita activa*, або про діяльне життя" три види людської діяльності: працю, виробництво і дію, дослідниця наголошує на тому, що лише третя категорія – дія (грецьк. *praxis*) – наділена суто політичним значенням. Дія, на відміну від виробництва, не є інструментальною, існує сама для себе і утворює нове начало в ланцюгу подій. Дія складається із мовлення і вчинку, розгортання яких потребує місця, яке було б спільним для всіх. Таким місцем, на думку американської дослідниці, і є простір публічності. Він завжди виникає там, де

люди, діючи і розмовляючи, взаємодіють між собою, і "є простором явленості в найширшому сенсі, простором, який виникає завдяки тому, що люди тут являються один перед одним і не просто мають місце, як інші живі чи неживі речі, а саме виступають з відкритим обличчям" [Арендт Х. *Vita activa, или О деятельности жизни*. – С. 263]. Явленість, про яку тут говорить Арендт, є своєрідною презентацією себе і своєї сутності, виявленням власної позиції з питань облаштування спільного для всіх світу. Саме в такому типі соціально-політичних відносин, на думку дослідниці, найповніше розкривається людська природа, саме за таких умов публічний і особистий виміри доповнюють один одного і постають невід'ємними частинами життєвого простору загалом.

Тема політичної діяльності в філософії Х. Арендт тісним чином переплітається з питанням відповідальності. Людина взаємодіє в публічному просторі з іншими людьми і несе відповідальність за свої дії. В світлі дискусії про колективну відповідальність, яка розгорнулась в післявоєнній Німеччині, американська дослідниця категорично відстоює формулу особистої відповідальності, при цьому розрізняючи особисту та політичну відповідальність. Політична відповідальність – це базовий принцип політичного життя, який означає спадкоємність влади й передбачає наявність хоча б мінімальної влади в руках тих, хто веде про неї мову.

Водночас це і не є відповідальністю у власному сенсі слова, це скоріше метафізичне почуття провини "за гріхи батьків, свого народу чи людства загалом, тобто, за справи, яких ми не здійснювали" [Арендт Х. *Личная ответственность при диктатуре* // Арендт Х. *Ответственность и суждение*. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – С. 59]. Моральна відповідальність – це завжди особиста відповідальність, і саме вона набуває особливого значення при розгляді питань, що стосуються проблеми тоталітаризму. Арендт наполягає на тому, що "активна підтримка тоталітарного режиму, як і пасивне слідування його нормам, повинні оцінюватись з точки зору особистої відповідальності" [Рогожа М. М. *Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арендт* // *Этическая мысль*. – 2015. – Т. 15. – С. 238]. Поняття ж колективної відповідальності, як і колективної провини, вона вважає надто розмитими і тому такими, що дають можливість дійсно винним уникнути відповідальності. "З точки зору моралі відчувати провини, не здійснивши нічого конкретного, є настільки ж несправедливим, як і не відчувати провини за дійсно зроблене" [Арендт Х. *Личная ответственность при диктатуре*. – С. 59].

Отже, згідно з концепцією Х. Арендт, політика і влада повинні бути творчою стихією, простором, в якому відбувається активний пошук людиною самої себе в співвіднесенні себе з іншими. І саме дія, реалізована у відкритому публічному просторі політичного, робить можливим найвище вповнення людського. Дія може здійснюватись тільки разом з іншими, вона завжди є політичною дією. У Х. Арендт "сфера політичної дії є сферою розмаїття, де ми відкриваємо себе іншим і взаємодіємо як неповторні і вільні особистості" [Keladu Y. *Ethics of Worldliness: The*

Ethical Character of Arendt's Political Thought // KRITIKE. – June 2015. – Vol. 9. – №1. – P. 68], і справжнє людське життя може здійснитись тільки через публічну, політичну, відповідальну дію, в якій різні індивіди спільними зусиллями завдяки творчості досягають загального блага.

В. В. Мацьків, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
vasnovitskiy@ukr.net

ПОНЯТТЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ І ЇЇ ЕТАПИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТОМАСА ФРІДМАНА

Вихідне положення світогляду Томаса Фрідмана (*Thomas L. Friedman*) чудово сформулював Ч. Капхен: "Томас Фрідман дивиться на весь світ через особливі лінзи – лінзи глобалізації" [Капхен Ч. Закат Америки уже скоро. – М.: АСТ, Люкс, 2004. – с.32]. Умовно цей прийом ми назвемо "*окулярами глобалізації*", котрі Фрідман вдягає, подорожуючи різними країнами і континентами світу. Під таким кутом зору він сприймає процеси постіндустріального суспільства як деяку всеохопну єдину систему.

В монографії "*Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію*" (*The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*) Фрідман дає основне визначення: "Глобалізація – це не єдиний чинник, що впливає на події в сучасному світі, але якщо є якась найвища керівна сила, що підноситься над світом, мов Полярна зоря, – то ця сила є глобалізація [Т. Фрідман Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. – (пер. Р. Прокопович і Р. Скакун). – Львів. – 2002. – С. 8]. "Глобалізація – це не просто якась економічна чудасія, не просто мінуща мода. Це міжнародна система – панівна міжнародна система, яка замінила систему холодної війни після падіння Берлінської стіни [Фрідман Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. пер. Р. Прокопович і Р. Скакун. – Львів, 2002. – С. 12]. Зазначимо очевидні теоретико-методологічні основи аналізу Фрідманом поняття глобалізація, а саме два підходи: апологетичний і технологічний, котрі витісняють роль функціонального.

Якщо звернути увагу на специфіку цих підходів, то крім економічної експансії в цій "міжнародній системі" очевидною стає загроза нівеляції окремих культур під тиском глобалізаційних процесів. Фрідман передбачив таку загрозу, він визнав, що глобалізація *не справедлива* і прагне до уніфікованого "плаского світу", тому країнам (окремим культурам) слід виробити "фільтри", щоб захистити себе від нищення глобалізації. Американський журналіст намагався показати необхідність вибудувати ставлення до глобалізації цих процесів на рівні культур і зробивши це, кожна окрема культура здатна створити головний "фільтр" "здатність культури до "глобалізації" на принципах рівності та справедливості. Завдяки національній освіті культура стає укорінена в суспільстві, а тому, стикаючись з іншими сильними культурами, вона вбирає лише ті впливи, що природно їй підходять і могли б її збагатити, та опирається

речам справді чужим" [Норкіна О. Ф. Формування сучасного українського простору в Україні /О. Ф. Норкіна // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки: Збірник наукових праць. – №11. – 2010. – С. 128].

В історичній ретроспективі процеси глобалізації за Фрідманом проходять лише три етапи, котрі він називає *great eras of globalization*. Першою історично йде Глобалізація 1.0 (*Globalization 1.0*), хронологічно вона охопила період з відкриття Колумбом Нового світу і до початку 19 століття. Світ збільшився територіально, проте зменшився в свідомості людства, адже уявлення про його безкінечність зникли. Світ отримав кордони і перетворився з величезного в середній. Це період розширення кордонів методами грубої сили, де домінують країни з імперськими або релігійними прагненнями. Глобалізація 2.0 (*Globalization 2.0*) охоплює період з 1800 по 2000 роки. Світ стає маленьким. Комунікативні зв'язки людства досягли небачених до цього можливостей, швидкість подолання відстані і ходу інформації збільшилися. Те, що було немислимо в першому періоді, стало загальнодоступним в другому. Головним рушієм процесу стали транснаціональні корпорації, котрі вийшли за межі своїх країн в пошуках ринків збуту і дешевої робочої сили. Вони почали стирати кордони.

В кінці цього періоду створюються інтернет технології, разом з тим, вони належать періоду Глобалізації 3.0 (*Globalization 3.0*), бо саме тоді ці технології вийшли на світовий ринок, а зараз доступні майже всім. [Thomas L. Friedman The World Is Flat: A Brief History of The Twenty-first Century. – NY, 2005. – P. 10-11]. Гранично коротко журналіст робить висновок про ці процеси: "якщо основними рушіями Глобалізації 1.0 були країни, а Глобалізації 2.0 – транснаціональні компанії, то основним рушієм Глобалізації 3.0, – це її головна особливість, – є можливість глобальної співпраці і конкуренції, котра доступна тепер окремій особистості" [Thomas L. Friedman The World Is Flat: A Brief History of The Twenty-first Century. – NY, 2005. – P. 11].

Таким є погляд Фрідмана на глобалізацію та її етапи, проте якщо ми гранично уважно приглянемося до деталей і хоч трошки довіримося найповерхневішому досвіду сьогодення, то побачимо, що Фрідман, все-таки був з нами не до кінця щирий. По-перше, зовсім різні темпи глобалізації у різних країнах. По-друге, деяким країнам ці процеси взагалі недоступні (або через матеріальний їх стан, або через тоталітарні режими).

I. М. Медвідь, асп., НУХТ, Київ
irenamedvid@bigmir.net
М. Г. Китов, докт. філос. наук, НУХТ, Київ
kitovmg@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ЇЖИ: СУЧАСНІ ПОГЛЯДИ НА МИСТЕЦТВО ХАРЧУВАННЯ

Філософія їжі в сучасному світі розглядається як один із способів пізнання ідентичності національної культури. Вона виділяється поряд із іншими галузями гуманітарного знання та містить у собі такі питання, як проблематика вегетаріанства; пріоритетність глобальної або локальної харчових культур; питання обробки, зберігання та використання харчових ресурсів; визначає місце їжі як в національній, так і в індивідуальній культурі харчування [Варипаєв О. М. Розвиток та головні доктрини філософії їжі в Античності [Текст] / О. М. Варипаєв // Економічна стратегія і перспективи розвитку сфери торгівлі та послуг. – 2016. – Вип.1 (23). – с. 224].

"Філософія їжі" у реаліях сучасного суспільства пов'язана з концепцією "суспільства споживання", оскільки харчовий достаток, що наступив у ряді розвинених країн до кінця XX та початку XXI століття, переформатував саме ставлення до їжі як основного об'єкта споживання в людській цивілізації [Варипаєв, О.М. Філософія їжі: концептуальні підходи до осмислення феномену [Текст] / О.М. Варипаєв // Економічна стратегія і перспективи розвитку сфери торгівлі та послуг. – 2012. – Вип. 1(2). – с. 321]. Їжа, її приготування та споживання належать до важливих проблем сучасної антропології. Про те, що їжа слугує не лише для харчування, писала англійський соціальний антрополог Марі Дуглас: *"Якщо їжу аналізувати як код, то зашифроване у ній повідомлення знаходимо у зразку соціальних відносин, які його виражають. Повідомлення виходить за межі ієрархій, включень та виключень, меж та трансакцій. Як і секс, вживання їжі має і соціальні, і біологічні складові. Тому категорії продуктів харчування кодують соціальні події"* [Douglas, Mary. (1971). Deciphering a meal. *Daedalus. Journal of American Academy of Arts and Sciences*, 101, p.61]. П'єр Бурдьє, який був керівником Центру європейської соціології тлумачив їжу як систему значущих відмінностей: те, що людина їсть, де вона це робить і що їй смакує, засвідчує її походження, освіту, її стиль життя [Маценка, С. Інтеркультуральні виміри їжі в німецькій літературі (на прикладі роману К. Петерса "Ресторан Міцукі") [Текст] / С. Маценка // Питання літературознавства. – 2010. – Вип. 79. – с. 140].

Ритуал прийому їжі – це акт пожертвування часом заради насолоди кожним шматочком приготованої страви, задоволення свого потаємного потягу до снобізму та аристократизму. На сучасному етапі все більш актуальним стає вегетаріанство. Відмова від м'яса – це не лише поза людини, що хизується власною гастрономічною "охайністю" та екологічно відповідальним стилем життя, адже відомо, що вегетаріанство – це не лише питання їжі, а й ставлення до себе як до часточки природного

світу. Тут питання стоїть гостріше, адже додаються роздуми: чому людина прирекла себе на м'ясний цілібат.

Повага до свого раціону – це не лише насичення його низькокалорійними стравами рослинного походження. Чомусь і досі європейські ресторани, що мають тризіркову акредитацію Мішлен, подають трюфелі з калорійністю 345 ккал на вечерю, ігноруючи рекомендації дієтологів, котрі попереджають про шкоду від вживання грибів у другій половині дня.

Останнім часом у зв'язку з насиченим темпом життя активно відкриваються заклади швидкого обслуговування, які пропонують – фаст-фуд, швидку їжу, яку можна з'їсти на ходу, не відриваючись від справ, заощадивши при цьому час. Це означає, що голод повинен бути вгамований найменшою кількістю страв з найбільшою кількістю калорій. Результат – захворювання травного тракту і ожиріння. На протигагу фаст-фуду було створено напрямок "слоу-фуд" – свого роду життєву філософію, яка виходить за рамки кулінарії. Слоу-фуд передбачає життя без поспіху, із-за якого люди ризикують втратити смак не тільки до їжі, але і взагалі до життя. Філософія слоу-фуду стосується не тільки їжі, але і життя в цілому. На думку членів руху, сучасне життя придбало надмірно швидкий ритм, люди живуть на великій швидкості, а між тим, нескінченно прискорюючи ритм життя, ми позбавляємо себе самого життя [Демецкая, А. Философия слоу-фуда [Текст] / А. Демецкая // Фармацевт Практик. – 2014. – № 7-8. – с. 45].

Протягом XX-XXI сторіччя, у зв'язку з розвитком цілого ряду як прикладних, так і теоретичних наук, осмислення їжі, трапези, питань вирощування, розподілу й споживання їжі здійснювалося у сферах кулінарії, ресторанного господарства, економіки, соціології, антропології, психології, естетики та інших [там само]. Французький філософ Ролан Барт у статті "Психосоціологія сучасного харчування" зазначив із цього приводу: *"Що таке їжа? Це не лише низка продуктів, які підлягають статистичному та дієтичному вивченню. Це водночас комунікативна система, запас образів, звід правил вживання, реагування та поведінки. Будь-яка їжа функціонує як знаки поміж членами певної групи... З антропологічного погляду вона, безперечно, є першою необхідністю; однак відтоді, як людина більше не харчується лише дикими ягодами, ця потреба дедалі чіткіше структурована: субстанції, техніки, звичаї породжують у свою чергу систему значущих відмінностей (différences significatives) й із цього моменту обґрунтовано стає аліментарна комунікація"* [Barthes, R. (1982). Für eine Psycho-Soziologie der zeitgenössischen Ernährung. *Freiburger Universitätsblätter*, 75, s.67].

Літературні роздуми про харчові уподобання й антипатії, практики приготування й аранжування їжі є плідними із культурно-контрастивною та інтеркультуральною перспектив. Тому поява художніх творів, присвячених цим проблемам, обґрунтована, як і посилений інтерес до цієї теми в останні двадцять років із боку літературознавства та культурології [Маценка, С. Інтеркультуральні виміри їжі в німецькій літературі (на прикладі роману К. Петерса "Ресторан Міцук") [Текст] / С. Маценка //

Питання літературознавства. – 2010. – Вип. 79. – с.140]. Ще однією передумовою розвитку "філософії їжі" може бути так званий кулінарний бум, особливо помітний у зв'язку з розвитком телекомунікаційних технологій і мережі Інтернет в останні кілька років. Майже на кожному каналі російського й українського телебачення виходить одна або декілька кулінарних програм.

Харчування є тим фактором, який спрямовує діяльність людини перш за все на творення, піддає його життєві позиції змінам, впливає на його свідомість і здатне наділяти особистість життєвими силами.

А. В. Мілютенко, асп., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
alina.milutenko@gmail.com

ПОНЯТТЯ АВТОРСЬКОЇ ІНТЕНЦІЇ ЯК КРИТЕРІЮ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕКСТУ НАПРИКІНЦІ ХХ СТ.

З легкої руки Ролана Барта, більш ніж півстоліття тому було проголошено "смерть автора". Текст звільнився від тісного зв'язку з особистістю автора та став самодостатньою системою, здатною до саморозвитку, а активну роль у його творенні перейняв на себе читач. Однак суперечки щодо правомірності такого знеособлення не припиняються. Дискусійним залишається питання щодо інтенцій автора, у якості яких розуміють здебільшого авторський задум, що формує модель тексту. Спроби їх реконструкції довгий час складали ледь чи не першочергове завдання тлумачення. Завдяки цьому досі поширене упередження про те, що сенс тексту тотожний тому, що хотів сказати його автор. Така точка зору, на перший погляд, усуває взагалі проблему інтерпретації: якщо нам відомо, що хотів сказати автор, або ми можемо це дізнатися, доклавши деяких зусиль, то самі спроби інтерпретації тексту виявляються зайвими. Поняття інтенції ми знаходимо у феноменологічному вченні, яке трактує його як скерованість свідомості. Іntenціональність є її невід'ємною характеристикою, оскільки свідомість – це завжди "свідомість про щось". Застосовуючи це поняття до автора тексту, ми говоримо про його певну скерованість, однак не ототожнюємо з авторським задумом чи свідомо закладеним проектом. Створення тексту відрізняється від, скажімо, гри в шахи, яка передбачає прорахунок ходів наперед у всіх можливих комбінаціях. Його окремі моменти можуть включати в себе ефект непередбачуваності, несвідомості та ненавмисності, але тим не менш головна інтенція залишається чіткою та незмінною. Письмо можна порівняти з ходом: рух ніг, напруження м'язів тощо людина може здійснювати несвідомо, однак вони не позбавлені інтенції – намір людини йти поєднує у собі усі елементи ходи, розміщуючи їх "між рядками".

Ототожнення авторської інтенції та задуму призводить до визнання автора як єдиного критерію розуміння та інтерпретації тексту. Заперечуючи її роль, ми, з іншого боку, шукаємо у тексті те, що говорить він

сам, незалежно від автора. З'являється поняття *інтенції тексту*, яка полягає у формуванні "зразкового читача", здатного віднайти приховані у тексті смисли і таким чином обмежити коло інтерпретацій.

Перед нами розкривається альтернатива крайнього об'єктивізму та суб'єктивізму, детермінізму та релятивізму. Антуан Компаньон пропонує спосіб уникнення пастки таких крайностей, акцентуючи увагу саме на інтенції. Він здійснює переформулювання таких підходів наступним чином:

1) В тексті ми можемо шукати те, що він говорить стосовно свого початкового контексту (мовного, історичного, культурного, тощо);

2) В тексті ми можемо шукати те, що він говорить стосовно сучасного контексту читача [Компаньон А. Демон теорії. Література і здоровий смысл / А. Компаньон – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2001. – С. 94].

Надаючи важливого значення інтенції, Компаньон виступає проти біографізму як підходу до тлумачення тексту, протестуючи проти зведення питання про автора до пояснення тексту через його життя та факти біографії, оскільки це не вирішує саму проблему інтенції. "Для того, щоб теоретичний стан не став просто поверхням до дотеоретичного, необхідно вийти за рамки взаємовідображення нової критики та літературної історії, яким було позначено їх суперечку, що дозволяла редукувати автора до каузального принципу та "підставної особи", які згодом й взагалі скасувалися. Якщо позбавимось від цього ілюзорного протистояння, нам вже не так легко буде відкинути автора у сферу аксесуарів", – говорить дослідник [Компаньон А. Демон теорії. Література і здоровий смысл / А. Компаньон – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2001. – С. 62]. Ми можемо усунути біографічного автора, однак у нас все ще залишається упередження, що авторська інтенція є обов'язковою передумовою будь-якої інтерпретації.

Вслід за Шоном Берком, ми можемо розуміти авторську інтенцію як *свідоме втілення автором свого задуму*. Інтенція, на його думку, є однією з тих рис автора, якої ми не можемо позбавитися у співвідношенні автора та тексту. Поруч з цією категорією він також ставить етичний та естетичний авторитет автора, роль біографічного та історичного вимірів авторства, його залежності від контекстуальних змін результатів творчості [див.: Burke S. The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida / Sean Burke. [2nd Ed.] – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1998. – P. 4-6].

Реалізуючи авторські інтенції, текст формує фрагмент картини світу автора, що відображається у його змісті. Однак сам смисл тексту є поняттям більш широким, ніж просто розкриття Автора у тексті, оскільки він включає у себе також і те, що з'являється там без втручання творця. Шляхом інтерпретації читач, наділений власною картиною світу, моделює нову лінію творення тексту.

ФИЛОСОФИЯ СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА И М. ХАЙДЕГГЕРА

Проблема смерти в её естественном осмыслении непременно связана с завершением жизненного цикла. На этом уровне вопрос "А есть ли нечто живое, что не подвержено смерти?" не актуален и в какой-то степени неправилен. Умирает всё: растения, животные и люди. Таким образом, наше существование подвержено нахождению в поле разворачивания бесконечного умирания, что делает смерть, с позиции жизни, довольно обыденным явлением, естественным фактом. Это происходит ровно до тех пор, пока мы рассуждаем об этом отвлеченно, то есть смерть предстает как феномен внешнего окружающего нас мира. Данное отношение терпит градацию в обыденном опыте, когда умирают люди, еще более явно, когда это происходит с близкими нам людьми, тогда смерть становится "ближе" к нам. Она проникает в сознание, провоцируя тем самым процесс своего осознания. Безусловно, этот процесс может получать противоположное развитие, когда человек самостоятельно пытается осознать смерть без обязательного влияния со стороны её проявления. Так или иначе, но неизменным остается то, что "человек – единственное существо, которое осознает свою смертность и может делать ее предметом размышления" [Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии. Этюды нового (реального) гуманизма / И. Т. Фролов // Вопросы философии. – 1983. – № 1.].

С этого момента, как я считаю, возможно говорить о философском переосмыслении философии смерти, исходным пунктом которого является человек.

В философском дискурсе, начиная с экзистенциализма, проблема смерти выходит на первый план. Как отмечает Е. А. Кленина в статье "Диалектика жизни и смерти: онтологический аспект": "От полного невнимания и отчуждения темы смерти, фигурировавшей у философов Нового времени, экзистенциальная философия проделала путь к пониманию смерти как основы бытия, как того, что входит в сущностную структуру самого бытия, придавая человеческому существованию модус аутентичного присутствия" [Кленина Е. А. Диалектика жизни и смерти: онтологический аспект / Е. А. Кленина // Известия Волггту. – 2011. – № 7. – С. 49-52.].

Так это или нет, проследим на основании анализа проблемы смерти у С. Кьеркегора и М. Хайдеггера. Первого принято считать предтечей экзистенциализма, а второй, хотя и отрицал свою к нему причастность, является его неотъемлемой составной частью.

В результате моего исследования концепция смерти и бессмертия у С. Кьеркегора имеет следующую структуру: нахождение в христианском контексте обуславливает понимание человека как соединения духовно-

го и телесного, вечного и преходящего. Это деактуализирует понимание смерти как конца существования вообще, то есть смерть предстает "несмертельной", она "перевалочный пункт" на пути к вечности. Но это только для христианина, которым нужно еще стать. В этом отношении, смерть играет смыслообразующую роль, ведь её можно воспринимать в двух модусах: "смерть как конец", то есть последняя возможность, по С. Кьеркегору, нивелирует потенцию стать христианином, следовательно, спастись; "смерть как начало" предполагает "после-смертие", то есть Бога как возможность возможностей для Единичного. Это предполагает дифференциацию бессмертия как возможности, которая наличествует на этапе "до-смерти" и бессмертие как реальность, о которой не следует говорить, а лишь верить и надеяться.

Концепция смерти и бессмертия у М. Хайдеггера предполагает принципиально иной ракурс, при котором возможностью возможностей становится смерть, а не бессмертие (Бог). *Dasein* есть совокупность бытийственных возможностей, последней из которых является смерть. Существовая в неподлинном модусе, *Dasein* забывает о своей смертности, разбрасывая себя в мире наличных вещей. Таким образом здесь оно всегда "нецелостно" и при встрече опыта смерти Другого актуализируется ужас перед своей смертью в том случае, если *Dasein* ставит себя на место Другого как умершего. Ужас перед смертью вырывает *Dasein* из неподлинного модуса и приводит к аутентичному бытию, где смерть осознана как возможность возможностей, последний штрих твоей целостности. С осознания своей смертности, человек предстает как проект, имеющий начало и конец. Смерть играет смыслообразующую роль в проектировании, ведь дает ощущение "счета времени". О бессмертии у М. Хайдеггера можно говорить лишь в контексте неподлинного модуса *Dasein*, как о памяти. Человек умирает, но остается больше, чем просто вещь, ведь он жил. Человек общался с другими, которые после его смерти могут о нем помнить.

Я считаю, что тема смерти и бессмертия является актуальной, и особенно актуальна в реалиях нашей страны. В положении военного конфликта, с экранов телевизоров мы часто слышим о погибших воинах, мирных жителях, среди которых женщины, дети, старики. Смерть не щадит никого и вселяет экзистенциальный ужас. При этом особенная роль отведена философии в объяснении данного феномена, поэтому для своего исследования избрала мыслителей экзистенциалистов, которые осмысливали понятие смерти в при-ближенных к нашим реалиям.

**Н. П. Поліщук, докт. філос. наук,
ФІ ім. Г.С.Сковороди НАН України, Київ**
Impression.np@gmail.com

ОБРАЗ "ПРАГМАТИЧНОГО ГУМАНІСТА" ПРОТАГОРА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТЕНДЕНЦІЙ ПОЛІТИКИ ІДЕНТИЧНОСТІ

У співставленні філософії давньогрецького мислителя Протагора (5 ст. до н.е.) та тенденцій політики ідентичності кінця XX – початку XXI ст. застосований філософсько-прагматичний підхід до дослідження (inquiry) як процесу реконтекстуалізації, що припускає можливість зіставлення зовсім різнорідних дескрипцій, наприклад, гуманітарного тексту (поема) та природничо-наукового (опис експерименту з хімії) або ж тлумачення певного, віддаленого від сучасності філософського тексту з огляду на особливості цілком модерних історичних обставин, як-от новітніх процесів на теренах політики ідентичності. У запропонованому підході береться до уваги як класичне раціоналістичне розуміння контексту із властивим йому поділом на лінгвістичний та позалінгвістичний (ситуативний) [Лісовий В. Контекст//Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С.298], так і прагматичне, притаманне американській філософії останніх десятиліть (R.Rorty, S. Fish, R. Bernstein, R. Posner та ін.). Прагматизм не протиставляє себе раціоналізму, але акцентує увагу не на уточненні, розширенні (варіанти "оновлення") раціоналістичної парадигми, а на можливостях виникнення зовсім іншого парадигмального підходу у тлумаченні контексту. Відповідно, розрізняються контексти у межах "парадигм висновку" (paradigms of inference) та "парадигм уяви" (paradigms of imagination)[Richard Rorty. Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation//Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Vol. 1. – Cambridge University Press, 1999. – P. 94].

На гутні "парадигм уяви" дослідницьке зіставлення різнорідних текстів породжує нові, часом несподівані контексти, що дозволяє розглядати реконтекстуалізацію як ефективний засіб творчого процесу. Прагматична реконтекстуалізація не потребує постійного дефінітивного віднаходження змісту "тотожного" (ідентичного) як "правильного", усталеного теоретичного критерію, з яким мають зв'язатися соціальні практики. Не є вона також узагальненням різних контекстів – послідовних у часі чи анахронічних інтерпретацій (поняття анахронізму в історико-філософських дослідженнях, а також проблема голізму інтерпретацій "тотожностей" з прагматичної точки зору спеціально досліджується у працях американського філософа Говарда Колевея).

Корені прагматичної реконтекстуалізації – в конкретних історичних соціальних практиках, при чому не домінуючих, а таких, що знаходяться на периферії інтелектуального істеблїшменту або випадають за межі публічно загальнопоширеного. Справа переведення периферійних практик у русло лідерства у всьому комплексі соціальних змін залежить значною мірою від "прагматичної інтелектуальності" особистостей ("си-

льних поетів") здатних здійснити нетиповий, "експериментальний" вибір всупереч усталеним канонам. До простору "прагматичної інтелектуальності" належить "прагматичний гуманізм", як практика морального чину в конкретній життєвій ситуації, у тому числі у дослідницькій спільноті (йдеться про "дослідження" як характеристику життєвого процесу, а не тільки професійної діяльності, згідно з Р. Емерсоном та ін.).

У класичній праці "Нариси з гуманізму" Ф.К.Шиллер критикує Платонове прочитання Протагора як агностика і скептика та схвалює оцінку його видатних моральних якостей. В інтерпретації Шиллером Протагора першочергової ваги набуває заувага про "інтелектуальний та вкрай важливий контекст" твердження "Людина – це Міра" [Ferdinand C.S. Schiller. *Studies in Humanism*. Elibron Classics, 2005, p.298] Адже саме *цей контекст*, який випадає поза межі вже домінуючого у IV ст. платонізму, дає змогу переконатися не тільки в однобічності оцінки Протагора як скептика й агностика, але й розкрити особливості тлумачення ним Істини як прояву дієвого морального переконання, здатного вплинути на комунікативне середовище. Ці особливості виявляються не у "чистій" логіко-гносеологічній аргументації, а у "живій розмові" учасників філософської дискусії (згідно з Шиллером, вона автентично представлена у тексті давнього папірусу, а не книзі "Істина" авторства Протагора). Кожний із дискусантів захищає власну позицію, але не як абстрактний суб'єкт, носій апріорної гуманістичної тези про "Людину як міру усіх речей", а у контексті вільного обміну думками та гострої полеміки, що супроводжують дискусію. Образ "прагматичного гуманіста" Протагора увиразнюється не як референтний підсумок викладу різних поглядів або їх узагальнена "тотожність" щодо центральної тези його філософування, а як образ видатної особистості, що спроможна на реалізацію моральної позиції всупереч тиску загальноприйнятих принципів (нехай і уґрунтованих теоретично).

Сукупність соціальних практик складають тканину життєвого досвіду, означеного Ч.С.Пірсом як "курс життя" (the course of life). За останні три десятиліття проблематика "політики ідентичності" розташувалася у мейнстрімі "курсу життя" сучасного суспільства. Переважний обсяг літератури присвячений аналізу значень та смислових відтінків понять, які стосуються цієї проблематики (політика, політичне, ідентичність особистості, групи, культури, мультикультуралізм та ін.). Менше уваги приділяється питанню, наскільки *дієвими практично* є поняття, які лише *пояснюють* (хоч і на переконливих рівнях фундаментальності) наявні соціальні практики і не враховують тих тенденцій їх змінюваності, що не вкладаються у канони цих пояснень. Наприклад, сучасна політика ідентичності акцентується на аспекті "ідентичності" (тотожності), не враховуючи достатньою мірою перехід "ідентичності" в плуральність, а "політики ідентичності" в "політику відмінностей" – і навпаки.

Філософія прагматизму орієнтована на практичні, а не лише теоретичні можливості змінюваності соціальних практик. Такий підхід віддає пріоритет (стосовно "пояснення") гіпотетичності ("абдукція" Ч.Пірса),

соціальному експерименталізму ("реконструкція філософії" Дж. Д'юї), прагматизму як гуманізму (В.Джеймс, Ф.К.Шиллер), самості (self) як соціальному утворенню, а не усталеній автентичності (Дж.Мід), "виправданню" (justification) філософської позиції в контексті переходу від "нормального" дискурсу до "анормального" (Р.Порті), ефективній риториці, яка спроможна вплинути на конкретний історичний процес. Зокрема, до такого дієвого "риторичного інструменту" сучасний американський прагматист С.Фіш відносить Протагорову максиму "Людина є міра усіх речей" (Stanley Fish. Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life. In: The Revival of Pragmatism. Ed. By Morris Dickstein. – Duke University Press, 1999. – P. 432).

М. В. Розпутна, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
m.v.rasputnaya@gmail.com

ДЖОН ДЬЮЇ ПРО ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ КРІЗЬ ПРАЦІ ДЖЕЙМСА МАРША

Першим наставником Джона Дьюї на теренах філософії був американський філософ, професор Вермонтського університету Генрі Торрі з 1875 по 1882 роки. Саме він познайомив молодого Дж. Дьюї з роботами Джеймса Марша, зокрема це була критика на роботу "Засоби відображення" Семуеля Коліріджа, яка є сукупністю моральних і релігійних афоризмів з коментарями. [Marsh // Shook John R. The Dictionary of Early American Philosophers. – Bloomsbury Publishing USA, 2012. – P. 688.].

"Вермонтський університет славиться потужною кафедрою філософії завдяки Джеймсу Маршу" (1794-1842) [Marsh // Shook John R. The Dictionary of Early American Philosophers. – Bloomsbury Publishing USA, 2012. – P. 688.]. Він був президентом Університету Вермонта з 1826 до 1833 рік. За цей час йому вдалося реорганізувати навчальний план, перетворивши університет з провінційного коледжу в провідний американський заклад із основами ідеалізму та чіткою системою викладу знань. Джеймс Марш вперше організував прийом студентів-заочників в університет. Він закликав викладачів до вільного викладу матеріалу, який, на його думку, буде сприяти розвитку критичного мислення. Він також запропонував систему виборів предмету, що дозволяє студентам вивчати теми, які їм безпосередньо цікаві.

Важливо, що принципи системи освіти Дж. Марша ніколи не були широко реалізовані окрім Вермонтського університету, це пояснюється тим, що вони не слугували вирішенню соціальних проблем, адже кінцевою метою освіти згідно поглядів вченого було встановлення відносин з Богом, а не з членами суспільства. Його освітня система була спрямована на вивчення стану душі, а не на побудові взаємовідносин один із одним.

Джеймс Марш, пішовши у відставку, працював в університеті на посаді професора моральної та інтелектуальної філософії. Він також за-

снував Берлінгтонську школу філософії, яка функціонувала під час президентства Джозефа Торрі до 1867 року, а далі його племінника професора Генрі Августа Пірсона Торрі до 1902 року, яка на даний момент є частиною Вермонтського університету. Свою філософію вчений побудував на німецькому ідеалізмі, а також роботах англійського філософа Семуеля Тейлора Кольріджа, в основі яких ідеї трансценденталізму, прагнення до пізнання основних принципів буття та до пошуку "абсолютної істини". Джеймс Марш вивчав погляди кембриджського платонізму, Іммануїла Канта, Фрідріха Шеллінга, Фрідріха Шіллера, Георга Гегеля. Він сам вивчив іспанську, італійську та німецьку мови, на додаток до латині і грецької. Цілком ймовірно, що він був першим американцем, який почав вивчати роботи Іммануїла Канта, і є докази того, що він був добре знайомий з "Критикою практичного розуму", а також "Антропологією з прагматичної точки зору". Пізніше вийде спеціальна робота Джона Дьюї, присвячена Джеймсу Маршу, яка називається "Джеймс Марш і американська філософія" [Dewey John. James Marsh and American Philosophy // Journal of the History of Ideas. – Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1941. – Vol. 2, No. 2 (Apr., 1941). – PP. 131-150.]. Підкреслимо, що у Джеймса Марша була досить сильна теорія щодо взаємодії філософії і християнства. Генрі Торрі, який вважається в академічних колах, прямим послідовним Дж. Марша був дуже набожною особистістю, це також відобразиться і у роботах Джон Дьюї у подальшому.

Християнство у вченого постає, як інтелектуальна та емоційна частина світогляду, а також літератури, політики та суспільного життя, релігії. Проте, основною думкою є те, що, релігійна істина християнства поєднується з істиною філософії, як теорія Бога, Всесвіту і людини. Відзначимо, що філософія Джеймса Марша, яка основана на поглядах Аристотеля та І. Канта формувалась під впливом глибокого переконання властивих моральних істин вчення християнства. Історичні дані свідчать про те, що на нього дуже вплинули погляди Платона і великих богословів сімнадцятого століття, останні, які в більшій мірі формувались також під враженням від Платона, навіть більше ніж Аристотеля.

Звичайно, зараз це вражаючий факт, що, в той час як професор Дж. Марш вільно використовує складну кантовську термінологію, і в той час, як він використовує постійно не тільки загальні відмінності почуттів, розуміння і розуму, а також спеціальні висновки, що містяться в роботах І. Канта. Беручи ідею, що людина є занепаолою істотою, він прийняв також ідею С. Т. Кольріджа, що первородний гріх є не просто історичним фактом, повертаючись до історичного прародителя, але є актом самої волі, за допомогою якого він приймає як принцип і ідентифікуючи власну дію, як щось похідне від своєї внутрішньої природи.

Отже, навіть коротко розглянувши погляди Джеймса Марша, зробимо висновок, що майбутнього вченого, Джона Дьюї, у його подальшій кар'єрі захоплювала більше всього соціальна, моральна філософія, а також релігія, важливо зазначити, що з народження Дж. Дьюї потрапив в історичні умови громадянської війни, періоду Реконструкції, промислової

революцію, добу індустріалізації та імміграційний бунт, Америка переживала досить складні часи. Питання впливу робіт Джеймса Марша на формування поглядів Джона Дьюї потребує подальшого дослідження, але із впевненістю можна зазначити, що дослідження Дж. Марша, мають сильний відгосок у науковому доробку Дж.Дьюї, що стосуються питань віри, Бога та релігії в цілому.

О. С. С'єдін, студ., НаУКМА, Київ
osiedin@gmail.com

РЕВОЛЮЦІЙНА РОБОТА МІФОЛОГА У ФІЛОСОФІЇ РОЛАНА БАРТА

Сучасна традиція філософії міфології постає передусім з праць Шеллінга, який долаючи алегоричне тлумачення міфу, переосмислює його в проблематиці символічного виразу. Відтак, в даній традиції міф перестає сприйматися як певна архайчна форма свідомості, суб'єктивна ілюзія, яка властива людині до утвердження логосу та позбавлена власної внутрішньої об'єктивної значимості. Натомість, постає усвідомлення міфологічних структур як автономних та необхідних продуктів духу, в яких ототожнюється загальне та особливе, ідеальне та реальне [Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М.:Мысль, 1966. – с. 106]. Кассирер вже вбачає, що "у всьому, аж до структури нашого світосприйняття, тобто аж до тієї області, яку ми з наївною точки зору зазвичай вважаємо власне "дійсністю", виявляється продовження первинних міфологічних мотивів" [Кассирер. Э. Философия символических форм: Т.2 Мифологическое мышление. М.: СПб.: Университетская книга, 2002. – с. 26]. А якщо міф є необхідною частиною нашого осягання світу, то він перестає бути лише історико-культурологічним чи психологічним дослідженням і потребує перманентної філософської роботи, щоб критично досягнути дану частину нашої свідомості в сучасному світогляді.

З іншого боку, філософію міфології зачіпає лінгвістичний поворот і міф поступово починає проблематизуватися невід'ємно від проблеми мови. Міфологічні елементи обґрунтовуються в проблемі означування, поєднання предмету зі своїм образом, змісту зі знаком. "Царство міфологічного виникає у напрузі між суб'єктом та об'єктом, внутрішнім та зовнішнім" [Кассирер. Э. Философия символических форм: Т.2 Мифологическое мышление. М.: СПб.: Университетская книга, 2002. – с. 34], тобто закладене в самій проблемі презентації.

На цьому тлі виникає самобутній спосіб філософування міфу Ролана Барта, який поєднує семіологію Соссюра з Марксовою ідеєю "хибної свідомості" і утверджує необхідність роботи міфолога в стилістиці філософії підозри. Власне, міфологія за Бартом повинна одночасно бути частиною семіології як науки формальної і ідеології як науки історичної, яка вивчає оформлення ідей.

Міф усвідомлюється у Барта як певний ускладнений спосіб означування і його особливості полягає у тому, що він утворюється на основі послідовності знаків, які існували до нього, тобто є вторинною семіологічною системою. В такій системі певний первинний смисл починає означувати якийсь концепт, який майже завжди для Барта буде буржуазним [Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2010. – с.271-274]. Ліві міфи можливі, прикладом такого він називає сталінський міф, але загалом вони завжди будуть недолугими, позбавленими винахідливості, оскільки простій мові виробника вони невластиві [Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2010. – с.308-312].

Однією з основних особливостей буржуазії і системи міфів, які експлуатуються в буржуазному суспільстві, Барт вважає бажання буржуазії позбутися свого імені і пам'яті про свій історичний характер. Так Барт називає буржуазію суспільним класом, який не бажає бути названим. При цьому в політичному сенсі буржуазія все ж наштовхується на спротив, не зважаючи на претензію її словника на універсальність. Ядром спротиву стає революційна партія. Але проблемою і обмеженістю революційної партії, на думку Барта, є те, що вона має лише політичний багаж, оскільки в буржуазному суспільстві не має ані пролетарської моралі, ані мистецтва. Таким чином, усі, хто не належить до класу буржуазії, змушені "брати у неї в борг". Як наслідок, буржуазна ідеологія підкорює собі все. Вона "без всілякого спротиву може підмінити театр, мистецтво, людину-буржуа їх незамінними позачасовими аналогами", – іронізує Барт [Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2010. – с.301]. Таким чином, буржуазія відрікається від свого імені, постулюючи єдину і незмінну людську природу в своїй претензії на універсальність.

Барт зазначає, що, подібно до того як буржуазна ідеологія характеризується зреченням буржуазії від свого імені, сутність міфу визначається втратою речами своїх історичних властивостей. В міфі речі ніби втрачають пам'ять про своє виготовлення. Завданням ж міфолога, на думку Барта, є виявлення і викриття міфу, називання речей своїми іменами. Але оскільки міф є певним засобом панування буржуазного класу, то міфолог відповідно перетворюється на революціонера, при цьому в революції йому уготовлено вирішальну роль. "Буржуазія приховує той факт, що вона буржуазія, і таким чином породжує міфи; революція ж відкрито заявляє про себе як про революцію і таким чином робить неможливим виникнення міфів", – наголошує Барт [Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2010.-с.309]. До того ж, оскільки міф засвоюється суспільством в цілому, міфолог повинен бути готовим задля своєї роботи відокремитися від суспільства. В деякому сенсі, на думку Барта, міфолог виключається навіть з історії, від імені якої прагне діяти.

Таким чином, Барт не стільки в дослідженні міфології виявив певні політичні закономірності, скільки використовує ідеї семіології і філософії міфології задля розвитку своїх політичних поглядів. Так само не можна сказати, що Барт несподівано відкриває, що міфолог в суспільстві виявляється революціонером. Радше, він прагне через міфологію обґрунту-

вати роботу революціонера в мові. Тобто, Барт передусім є марксистом, і саме через це потребує міфологію.

Важливою серцевиною роботи Барта є набуття в ній вирішальної ролі мови в процесі політичного структурування суспільства. Буржуазний клас ніби заговорює ускладненою насиченою міфами мовою пригноблений клас, а відтак і спротив, і революція стає можливою не стільки через вуличний протест, скільки у мовному бунті міфолога-революціонера.

В своїй роботі "Міфології" від 1957 році Барт пропонує власне і саму практику роботи міфолога на конкретних прикладах. Об'єкти викриття Барта найрізноманітніші: від буржуазного театру до поезії восьмичірної дівчини, якою захоплюється вся Франція, від гучних судових процесів до культу французького вина. Світ, в якому працює Барт-міфолог в 1950-х роках у Франції, – це світ фотографій і газетних передовиць, ефектних політичних промов та лозунгів, новин та телепередач, поезій та кіно, спортивних змагань та дитячих іграшок. В цьому світі Франції 50-х років є чимало роботи для лівого міфолога. Але видається, що в сучасному світі подібні об'єкти бартівського викриття надзвичайно щільно серед іншого сконцентровані в соціальних мережах. Соціальні мережі видаються ідеальним середовищем розповсюдження міфів, які через інтенсивність потоку інформації не встигає осягнути розум: короткі пости, які підмінюють ґрунтовні дослідження, ефектні фото та відео, набір жартів, в які експортуються певні спрощені людські уявлення, презентація образу життя панівного класу. Таке середовище виводить актуальність роботи бартівського міфолога на новий рівень.

А. С. Синиця, канд. філос. наук, ЛНУ ім. І. Франка, Львів
andriy-synytsya@yandex.ua

ОСМИСЛЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПТУ "ПОВОРОТУ"

Досліджуючи аналітичну філософію, зауважуєш, що за понад століття історію її розвитку у ній відбулося дуже багато змін. Їх можна визначати по-різному, зокрема, так:

1) *концептуально*: як перехід від формалістських до неформалістських концепцій мови. До перших, зокрема, можна зарахувати концепцію логічного атомізму (Г. Фреґе, Б. Рассел), концепцію логічного аналізу мови ("ранній" Л. Вітґенштайн), логіко-семантичну концепцію Р. Карнапа; до других – концепцію мовної гри ("пізній" Л. Вітґенштайн), інтенціоналістську концепцію мови (П. Ґрайс), концепцію мовленнєвих актів (Дж. Остін, Дж. Серль) тощо [див.: *Синиця А. С. Аналітична філософія: монографія / Андрій Степанович Синиця. – Львів : ЛДУФК, 2014. – С. 79–232*];

2) *парадигмально*: як зміну ключових парадигм. Згідно з С. Ніконенко, першою парадигмою в аналітичній філософії була парадигма Реа-

льності (1903–1935), другою – парадигма Мови (1935–1970), третьою – парадигма Пліуралізму (від 1970-х рр. – дотепер) [Никоненко С. В. Аналітична філософія: основні концепції / С. В. Никоненко. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 14–15].

3) *методологічно*: як зміну методології логічного аналізу методологією лінгвістичного аналізу;

4) *предметно*: як перехід від вивчення мови до дослідження свідомості;

5) *тематично*: як доповнення традиційних для аналітичної філософії напрямів досліджень у царинах епістемології, логіки і моральної філософії, вивченням проблем метафізики, філософії політики, філософії історії, філософії права, філософії економіки, філософії спорту, філософії релігії, соціальної філософії тощо.

До того ж, з часом розширили уявлення про географічні і хронологічні межі аналітичної філософії. Якщо спершу її як поширену в Британії протиставляли континентальній філософії, то згодом її осередки з'явилися по всьому світу – у США, Канаді, Японії, а також більшості європейських країн, зокрема, у Фінляндії, Німеччині, Франції тощо. Ба більше, її витоки стали віднаходити у творчій спадщині німецького філософа і логіка Г. Фреґе, в діяльності членів Віденського гуртка і представників Львівсько-Варшавської логіко-філософської школи.

Іноді зміни в аналітичній філософії були настільки суттєвими, що Р. Рорті навіть висловив скепсис щодо того, чи "... все ще існує дещо, що можна ототожнити з іменем аналітичної філософії..." [Рорти Р. Філософія і зеркало природи / Річард Рорти ; пер. с англ. В. В. Целищева. – Новосибірськ : Изд-во НГУ, 1997. – С. 127]. Очевидно, після занепаду лінгвістичної філософії наступив етап постаналітичної філософії. Втім, більшість філософів-аналітиків з таким висновком не погоджується, продовжуючи зараховувати себе до представників аналітичної філософії.

Щоб охопити масштабність і кардинальність тих змін, які відбулися в аналітичній філософії, часто можна зустріти використання терміну "поворот", що констатує появу нового напрямку розвитку аналітичної філософії. Наприклад, одним з перших був саме "*лінгвістичний поворот*". Про нього М. Даммтт писав так: "Аналітична філософія виникла тоді, коли відбувся лінгвістичний поворот" [Dummett M. Origins of Analytical Philosophy / Michael Dummett. – London : Duckworth, 1993. – P. 6]. Чи пов'язаний лінгвістичний поворот винятково з аналітичною філософією питання дискусійне. У більш широкому сенсі можна констатувати, що цей поворот став феноменом філософії ХХ століття і полягав у зверненні філософів до аналізу мови й вказуванні на її значущість для розуміння співвідношення людини і світу.

Втім, Т. Вільямсон вважає, що правильніше говорити не про лінгвістичний поворот, а про *репрезентаційний поворот* (representational turn). Саме концепт репрезентації, який охоплює і мову, і мислення, дає змогу краще осмислити аналітичну філософію в її цілості. Адже, якщо проаналізувати сучасні дослідження мислителів-аналітиків, то у них

буває і зовсім не звертають увагу на тему мови. Куди більш затребуваною є тема свідомості. Лінгвістичний поворот є лише першою фазою репрезентаційного повороту. Після цього повороту "метою філософії є аналіз (у широкому сенсі) репрезентацій" [Williamson T. Past the Linguistic Turn? / Timothy Williamson // The Future for Philosophy / B. Leiter (ed.). – Oxford : Oxford University Press, 2004. – P. 108].

Зрештою, можна ствердити, що в аналітичній філософії лінгвістичний поворот змінив *когнітивний* після того, як мислителі-аналітики вирішили з'ясувати, що зумовлює мовну діяльність, чи то пак є її передумовою. А власне когнітивному повороту в аналітичній філософії передував *прагматичний поворот*, тобто усвідомлення того факту, що при аналізі мовних виразів треба зважати і на особу мовця, контекст промовляння, загалом позамовні фактори, що впливають на процес мовлення і саму мову.

Дискусійним буде питання, чи був в аналітичній філософії метафізичний поворот, а чи це, радше, була екстраполяція аналітичного методу на нову сферу досліджень. А чи, можливо, маємо справу з одним із різновидів гуманітарно-культурологічних редескрипцій аналітичної методології, що набули значної популярності близько півстоліття тому й збагатили аналітичну філософію дослідженнями в царинах історії, політики, релігії тощо. Хай там що, але ці зміни досі тривають і саме завдяки їм аналітична філософія залишатиметься одним із провідних напрямів світової філософської думки і надалі.

**Ya. A. Sobolevsky, Candidate of Philosophical Sciences,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
yasobolevsky@gmail.com**

PHILOSOPHICAL IDEAS OF AMERICAN ROMANTICISM OF THE 19th CENTURY

American romanticism was formed in the 19th century, as a kind of paradigm of philosophical, literary and scientific views. This unique phenomenon of world culture had a tremendous impact on the aesthetical, ethical, political and philosophical ideas of the second half of the 19th century. According to the researchers of the history of American philosophy, the main representatives of American romanticism were: *Washington Irving* (1783-1859), *James Fenimore Cooper* (1789-1851), *Ralph Waldo Emerson* (1803-1882), *Nathaniel Hawthorne* (1804 – 1864), *Sarah Margaret Fuller Ossoli* (1810 – 1850), *Edgar Allan Poe* (1809 – 1849), *Henry David Thoreau* (1817 – 1862), *Herman Melville* (1819 – 1891) and *Walter Whitman* (1819 – 1892).

Philosophical views of romantic thinkers most fruitful and clearly were expressed in the works of *Ralph Waldo Emerson*: "Nature", 1836, "Essays: First Series", 1841; "Essays: Second Series", 1844, "Representative Men", 1850, "The Conduct of Life", 1860. Particular influence on American phi-

losophy had *Henry David Thoreau* with such works: "*A Week on the Concord and Merrimack Rivers*", 1849, "*Walden; or, Life in the Woods*", 1854, "*Journal of Henry David Thoreau*", 1906. These philosophical treatises, dialogues, essays, or individual letters and other works are relating to philosophical problems and ideas. Despite the variety of philosophical topics, the books of the American philosophers of Romanticism are difficult to identify as a purely philosophical. All because of their philosophical ideas are combined with the ideas of psychology and mysticism. Despite the young age of the country, the United States experienced two bloody wars that affected the intellectuals and their speculative thought. Thinkers, philosophers felt the need for a romantic view of human nature. The American Enlightenment, proclaimed the mind, intelligence initial concepts of the new world view that was a reaction to the mainstream in the past rigorist religious beliefs of the Puritans. Being disappointed in Puritanism with its harsh ethics and poor aesthetics, American felt the inadequacy of the sole rule of reason without metaphysical foundation. Philosophical views of *Ralph Waldo Emerson* and *Henry David Thoreau*, the most famous representatives of American Romanticism, contain ontological views, mystical and religious and epistemological ideas. It is also known that *Ralph Waldo Emerson* was acquainted with the philosophical texts such as the "*Bhagavad Gita*", "*Upanishads*", Plato's dialogues, the works of Plotinus, as *Henry David Topo* was acquainted with the Indian and Chinese philosophy.

In *Walt Whitman's "Leaves of Grass"*, 1855-1891, author exalts the proximity of a person with Nature, which does not seem to him as a sin, but rather beautiful: "I celebrate myself, and sing myself / And what I take on you will take on, / Every atom belonging to me belongs to you / I'm without a care and I invite my soul, / I release this pressure to observe the grass grow with my soul" [Whitman W. *Walt Whitman's Leaves of Grass* [text] / Walt Whitman. – Oxford : University Press, 2005. – 184 p.]. Ukrainian researchers can read the translation of *Walt Whitman's* philosophical poetry, performed by the publishing house Dnipro in 1984. The writer *Nathaniel Hawthorne* was passionate for *Ralph Waldo Emerson's* transcendentalism, and even in 1841 he joined the commune, which sought to combine physical labor with spiritual culture. In *Herman Melville's "Moby Dick"* on the pages of the novel, which he dedicated to *Nathaniel Hawthorne*, author expressed his interest in the deep forces of nature. This novel is imbued with many lyrical digressions, biblical imagery and multi-layered symbolism. Also, *Nathaniel Hawthorne* demonstrates the decline of Puritan views in the story "*Young Goodman Brown*", 1835. This story is about the Salem settlement in New England. This story is similar to the parable, a young man by the name of Brown leaves his wife at night to meet up in the woods with a demonic creature. In the forest creature seduces a young man, but the man hesitates, thinking of his wife. Ironically, Brown greets villagers, who hastened to the night Sabbath, among which was his lover. Story ends with the fact that Brown woke up in the morning, and he couldn't determine whether all was really, or only a dream, but until his death he suspects others in black, mys-

tical matters [Hawthorne N. Young Goodman Brown [text] / Nathaniel Hawthorne // Color of Evil. – Ed. By David Hartwell. Transl. A. Yaremchuk. – Kharkiv: Book Club "Family Leisure Club", 2016. – PP. 209 – 224]. In his novel *Nathaniel Hawthorne* describes the life of the first colonists of New England, their feeling of holiness, austerity, hardness morality. However, along with this thinker sees the tragic struggle between the rectilinear requirements of abstract moral precepts and nature, overwhelming human desire to achieve their own nature.

Summarizing the permanent orientation of the philosophical ideas of the American Romanticism, it is necessary to pay attention to the idiosyncratic fluctuations between religion and mysticism, science and literature, politics and austerity.

О. В. Титар, докт. філос. наук, ХНУ ім.і В.Н. Каразіна, Харків
lena_tytar@ukr.net

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОСНОВА АВТЕНТИЧНОСТІ ТА ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Одним з найвідоміших дослідників постмодерної ідентичності є відомий канадський філософ Ч. Тайлор. Ідентичність пов'язується ним з традиційними етичними категоріями, в тому числі з категорією "блага". Людська ідентичність з'являється та розвивається діалогічно. Тут Ч. Тайлор продовжує філософію діалогу (М. Бубер, Біблер) та комунікативні ідеї Л. Вітгенштайна, К. Ясперса та Ю. Габермаса. Наприклад, Ч. Тайлор продовжує теорію "мовних ігор" Л. Вітгенштайна, говорячи про необхідність комунікації як основу ідентичності і в той же час обмеженість комунікації тим чи іншим мовним світом, що задають межі інтерпретації. Категорія "блага" пов'язується Ч. Тайлором із будуванням своєї Самості, із самовизначенням, що є основою будь-якої ідентичності. Тож самість ґрунтується на тій чи іншій, свідомій чи ні, концепції блага, тим самим вона вибудовується на тій чи іншій етичній основі: "ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення. Те, що я являє собою самість – моя ідентичність – істотно зумовлюється тим, у який спосіб речі є для мене значущими; моя ідентичність виробляється лише через певну мову інтерпретацій, що я її засвоїв як спосіб ефективного висловлення цих питань" [Тайлор Ч. Мультикультуралізм і "політика визнання" ; пер. з анг. – К. : Альтерпрес, 2004. – С.53]. Вплив комунітаризму та ідей Л. Вітгенштайна на Ч. Тайлора полягає у тому, що мова як система правил задає не тільки систему інтерпретації та систему переважних цінностей, але й загальний горизонт ідентичностей, загальний горизонт спільного блага для соціокультурної групи, в цьому горизонті кожний індивід тільки і може вільно висловлювати свою ідентичність, оскільки ідентичність, на думку Ч. Тайлора як

комунітариста, завжди мовно опосередкована: "мова є трансцендентним горизонтом" ідентичності.

Діалогічна природа комунікації формує ідентичність як знання природи власного "Я", що готове дати відповідь на виклики Іншого, тим самим формується не тільки моя ідентичність, але й моє місце у світі, межі моїх цінностей, аспекти розуміння категорій "добра", "зла", "блага", "відповідальності", формується онтологічність буття окремої ідентичності і суспільства як сукупності ідентичностей – "артикулюючи свою самобутність, я визначаючи себе. Я реалізую потенціал, який є сутю моїм" [Тайлор Ч. Мультикультуралізм і "політика визнання" – К.: Альтерпрес, 2004. – С.86].

Парадоксально, але стати індивідуальністю та особистістю можливо лише подолавши себе, відкривши до діалогу з іншим, коли людина замикається у собі, то вона стає об'єктом маніпуляції масової культури, підпадає під "відчуження", про яке так докладно розмірковує марксистсько-постфрейдистська філософія, втрачає замість і ідентичність, на решті людяність, про це має нагадати одна з головних праць Ч. Тайлора "Етика автентичності" – "Головна риса людського життя, про яку я хочу нагадати, це його докорінно діалогічний характер. Ми стаємо повноправними людьми, здатними зрозуміти себе, отже, визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо мовами людського спілкування". Ідентичність дозволяє розкритись автентичності. Тобто, концепція ідентичності Ч. Тайлора засновується на тому, що ідентичність – онтологічна категорія людського існування, для вироблення і підтримання ідентичності необхідна орієнтація на благо та відкритість комунікації, діалогу, що створює людську автентичність, стає необхідним "джерелом себе" . Третім "джерелом себе", параметром ідентичності, Ч. Тайлор вважає відповідальність – "Але бути здатним відповідати за себе – означає знати, де ти перебуваєш, що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємось до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми... Як тільки цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, а отже визначає нашу ідентичність" [Тайлор Ч. Мультикультуралізм і "політика визнання". – К.: Альтерпрес, 2004. – С.47].

Тобто, відповідати, значить відповідати з певної позиції, тим самим підтверджуючи цю позицію, мати на увазі певну концепцію блага і захищати її в діалозі життя. Таким чином, ми можемо дійти висновку, що в концепції ідентичності Ч. Тайлора є вирішальною тріада "благо-діалог(комунікація) – відповідальність", підтверджена ідентичність, що несе відповідальність за себе, зберігає автентичність, безвідповідальна людина губить поступово як автентичність, так і ідентичність.

ВЗГЛЯД Р. БАРТА НА ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ "ЛЮБОВНОГО НЕСЧАСТЬЯ"

Еще в эпоху античности, Стагирит пишет в "Никомаховой этике", что влюбленность – это страдание, испытание, преодолеть которое кто не сможет, может преждевременно умереть [См.: Eth.Nic. 1116a12-15]. Любовь является испытанием, поскольку освобождает человека из "оков" повседневности и рутины; она требует от человека полной отдачи. Все кроме любви – для человека становится как минимум второстепенным и таким, что не заслуживает особого внимания. То, что любовь является испытанием, свидетельствует соответственно – ей и те, кто в ее власти свойственно величайшее терпение.

Итак, что же из себя представляет концепт "любовное несчастье"? В книге "Фрагменты речи влюбленного" Р. Барт касательно данного концепта пишет следующее: "Любовное несчастье множественно ("Страдания юного Вертера"). В него могут входить скука, усталость, раздраженность, неясность, отчаяние, тоска, подавленность, меланхолия, томление, "резкая и злая боль", грусть, одержимость, чувство вины, отвращение, страх" [Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неопубликованные страницы) / Р. Барт / Электронный источник / Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2-pr.html]. Причем, на наш взгляд, вышеуказанное понятие Р. Барта уместно применять как в единичных случаях, так и комплексно, охватывая все. Если любовное несчастье настолько многогранно, то любящие, сама любовь не может не быть долготерпеливой.

"Беды и несчастья, подчеркивает известная западная исследовательница любви Х. Фишер – вот топливо, на котором разгорается страстное чувство (любовь – В.Т.). Я называю этот интересный феномен "притягательностью неудовлетворенности", однако он больше известен как "эффект Ромео и Джульетты". Социальные и физические барьеры лишь распаляют страсть. Они заставляют человека с новой силой отрицать реальность, думая лишь о восхитительных качествах любимого. Стимулами для любви могут послужить даже размолвки или временный разрыв с возлюбленным" [Фишер Х. Почему мы любим. Природа и химия романтической любви / Х. Фишер. – М.: Альпина нон-фикшн, 2013. – С.41].

Заглядывая в глубины любовного дискурса и его разного рода аспектам, в т.ч. и касательно грусти, уныния, тоски и печали, Р. Джонсон в этой связи отмечает, что "Подобно Тристану (Ромео и Джульетте – В.Т.), мы – дети печали. Жители Запада – дети своей внутренней нищеты, несмотря на то, что во внешнем мире они имеют почти все, что хотят. Возможно, ни один народ в истории не страдал так, как мы, от одиночества и разобщенности, не имел столь смутного представления о ценностях и не был так невротичен. Мы подавили и подчинили себе окру-

жающий мир силой кувалды и точностью электроники. Мы накопили беспрецедентное количество ценностей. Но только немногие из нас, только единицы действительно живут в мире с самими собой, свободны в своих отношениях, содержательны в любви и чувствуют себя в этом мире, как дома. Большинство из нас страдает в поисках смысла жизни, ценностей, из-за которых стоит жить, любви и искренних человеческих отношений" [Джонсон Р. Мы: источник и предназначение романтической любви / Р.Джонсон. – М.: Гиль-эстель, 1998. – С.47-48].

Преодолевать те или иные проявления любовного несчастья помогает любовное терпение. По мнению Р. Барта, исходным пунктом любовного терпения "служит самоотречение: в основе его не ожидание, не самообладание, не хитрость и не мужество; эта беда тем неизбывнее, чем острее; это череда резких порывов, повторение (комическое?) жеста, которым я себе же сообщаю, что – мужественно! – Решил положить конец повторению; терпение нетерпения" [Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – М.: Ad Marginem, 1999. – С.199]. Сострадание тому, кого любишь – неперемное. Если его нет – то нет и любви. Тот, кто любит – чувствует страшную боль за любимую личность, независимо от того, с ней все хорошо, или же она потерпела какую-либо беду или неприятность. Ощущение сострадания в сердце, душе и сознании за предмет любви является словно маркером для любви как таковой. Только и исключительно в любви в полной мере и глубинно раскрывается вся сущность человеческой боли и страданий за Другого. Уместно будет вспомнить роман Ф. Достоевского "Преступление и наказание" и всем известные слова Родиона Раскольникова, адресованные Соне Мармеладовой: "Я не тебе, поклонился, а всему человеческому страданию". Любовь среди всех экзистенциалов и феноменов человеческого существования максимально открыто (при этом, не пугая) дает понять каждой личности смысл страдания в мире вообще, и в жизни, в частности.

Необходимо отдельно сказать, что крайним проявлением "любовного несчастья", по мнению Р. Барта, является любовное самоубийство. Поразительность данного факта состоит в том, что "Сила любви, дающая жизнь и поддерживающая ее, поразительно проявляется в феноменах самоубийства. Мы знаем теперь, подчеркивает П. Сорокин, что главной причиной так называемого "эгоистичного" или "аномического" самоубийства выступает психосоциальная изоляция индивида, его состояние одиночества, отсутствие любви и заботы. Всякий раз, когда резко прерываются интимные привязанности индивида к другим субъектам, когда он становится человеческим атомом в универсуме, лишенным привязанности и преданности, шансы совершения им самоубийства возрастают. Когда любовь и привязанность индивида к окружающим его людям умножается и усиливается, шансы самоубийства уменьшаются. По этой причине разведенные, вдовцы и одиночки имеют более высокий коэффициент самоубийств, чем женатые, а среди состоящих в супружестве бездетные браки дают более высокий коэффициент, чем

браки с детьми" [Сорокин П. Таинственная энергия любви // П. Сорокин // Социологические исследования – 1991 – №8 – С.128].

Отсюда, всякого рода проявления любовного несчастья, по мнению Р. Барта, сравнимы с тучами: "Таково дурное настроение: топорный знак, стыдливый шантаж. Имеются, однако, и более эфемерные тучки; все неуловимые тени мимолетных, смутных причин, которые проходят по взаимоотношениям, изменяя освещение, рельеф; внезапно это уже другой пейзаж, легкое мрачное опьянение" [Барт Р. Фрагменты речи влюбленного (неопубликованные страницы) / Р. Барт / Электронный источник / Режим доступа: magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2-pr.html].

Необходимость и неизбежность горести и печали объясняется, тем, что они словно письма между любящими в истории любви: "И назовите мне, – говорит Вертер, – человека дурно настроенного, но достаточно мужественного, чтобы скрывать свое настроение, одному страдать от него, не омрачая жизни окружающим!" Такого человека, очевидно, не найти, ибо дурное расположение духа – не что иное как некое послание. По различным причинам не имея возможности открыто ревновать, в частности – дабы не казаться смешным, я подвергаю свою ревность смещению, оставляя на виду только ее побочный, смягченный и как бы незавершенный эффект, истинный мотив которого в открытую не высказывается; неспособный скрыть уязвленность и не осмеливаясь объявить о ее причине, я иду на сделку; я не даю развиваться содержанию, не отказываясь от формы; результатом этих торгов оказывается ворчливость, каковая прочитывается как индекс некоего знака: здесь вы должны прочесть (что что-то не так); свой пафос я просто выкладываю на стол, оставляя за собой возможность распаковать его по обстоятельствам – либо раскроюсь (во время какого-нибудь "объяснения"), либо стану и дальше рисоваться. (Ворчливость – короткое замыкание между состоянием и знаком.)" [1, С.387-388].

Таким образом, можем заключить, что с точки зрения философии, разного рода аспекты любовного несчастья рассматриваются не столько как слабости предмета/субъекта любви, сколько как маркер истинности и подлинности чувств, отношений между любящими.

О. В. Чаплінська, канд. філос. наук, доц., ЖДУ, Житомир
chaplinskay@ukr.net

ПЕС ЯК ІНШИЙ: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ Е. ЛЕВІНАСА

Західноєвропейській філософії другої половини ХХ ст. властиве переосмислення засадничих проблем, які подекуди отримали кардинально нову інтерпретацію, й актуалізація постаті як проблеми для філософії, філософського проекту. Досить усталеним видається вписування філософії Емануеля Левінаса як у феноменологічний напрям, так і у філософію діалогу, відтак один із підходів зазвичай є відправною точкою

для інтерпретації. Проте дещо інакші акценти з'являються, коли міркування стосуються проблеми статусу тварини. Оскільки здебільшого пошуки себе трактувались через такі апробовані концепти, як "буття-для-себе", "буття-у-собі", "буття-для-іншого" (Ж.-П. Сартр), "Я – Ти" (М. Бубер), "людина для себе", "якість себе" (Е. Фром), "необхідність себе", "збирання себе" (М. Мамардашвілі), то французький філософ, апелюючи до власного досвіду, окреслює кардинально відмінний спосіб, у якому логічний акцент зміщено на тварину як Іншого.

Зауважимо, що засадничою у вирішенні питання про тварин для Е. Левінаса була філософія М. Хайдеггера, де воно залишилось, умовно кажучи, у підвишеному стані. У його метафізиці сутність світу фіксується через такі тези "камін (матеріальне) без світу (weltlos)", "тварина бідна у світі (weltarm)" і "людина в світі рішень (weltbildend)". Два перші способи є різновидами не-володіння світом: перший означає такий спосіб, за якого неможливе позбавлення будь-якого світу, оскільки суб'єкт ним не володіє; а другий – коли можливе досягнення різного, але не будь-якого і не в будь-якій мірі світу, цей спосіб бути номінується "життям", він не закритий для того, що є поруч і серед чого тварина перебуває як суцтва жива істота. У тварині одночасно поєднується володіння світом і не-володіння ним, спосіб її буття визначається тим, що вона володіє доступом до-. Спів-буття з твариною – не спів-екзистування, оскільки собака не екзистує, вона лише живе; наше спільне буття таке, що ми дозволяємо їй обертатись у нашому світі [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – Конечность – Одиночество / Мартин Хайдеггер – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013. – 592 с.]. Визначення способу буття тварини у світі у М. Хайдеггера отримує негативне трактування.

Зовсім по-іншому це питання окреслено у філософії Е. Левінаса. Його праця "Ім'я пса" ("Non d'un chien") була вміщена до збірки "Непроста свобода" ("Difficile liberté") й опублікована у 1984 р. У тексті відтворюється досвід полоненого у нацистському таборі єврея, який поступово став себе ідентифікувати з "недолюдиною". І саме пес, "останній кантіанець нацистської Німеччини, що не мав розуму необхідного, щоб надати універсальності максимам своїх поривань" [Левинас Э. Трудная свобода / Эммануэль Левинас – Москва : "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004 – С. 455] допоміг йому повернути в собі людину. Філософ у своїй етиці, яка протистоїть онтології і є зворотним боком метафізики, відштовхується від того, що джерелом будь-якого етичного вчинку є Інший (sic! – Інший у Е. Левінаса феноменалізується буквально як "Обличчя", яке закликає "Не вбий!" і спонукає до стосунків "лицем до лица" (віч-на-віч) [Речич Л. Л. Емануель Левинас та його Інший / Речич Л. Л. // Наукові записки НаУКМА. Том 180. Філософія та релігієзнавство, 2016. – С. 53]). Фундаментальний етичний досвід людини – досвід обличчя – був звільняюваний нацистською ідеологією, відповідно до якої ті, хто не проходили ідентифікації, були тваринами, нижчими від них. Небажання роздивитися обличчя Іншого дискредитувало наївний гуманізм із його акцентуацією "я" як "его". Інша справа пес.

"У вирішальний час утвердження особистості – без етики і без логосу – пес засвідчує її гідність. Друг людини – ось що він таке. Трансцендентність у тварині!" [Левинас Э. Трудная свобода /Эмманюэль Левинас – Москва : "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004 – С. 454]. Такий трансценденталізм спроможний повернути людину до самої себе, до того, що виклик аморальності долається відповідальністю як відповіддю, що тотальність може бути розірвана Іншим. Подолання тотальності дає можливість виходу "я" за межі іманентної замкненості в собі і від зупинки часу, що означає смерть. "Буття-для-себе", за Е. Левінасом, це неминуче скочування до тотальності. Інший у його трактуванні не може бути ні засобом (Аристотель), ні метою (І. Кант), ні alter ego (Е. Гуссерль), Інший – розірваність, подолання тотальності.

Діалог з Іншим, відповідно до феноменологічної рефлексії, націлюється на вибудовування першого "ейдосу", а тому він є "ейдетичним діалогом", він передбачає наявність не двох, а трьох учасників, він передує будь-якому дискурсу, він укорінює етику в бутті. Враховуючи релігійний контекст філософії Е. Левінаса, зауважимо, що діалог з Іншим передбачає стан вільного підкорення "я" Іншому, вірного служіння, а не прислугування Іншому, спроможність бачити в кожному Іншому того, чий Образ не може бути безпосередньо побачений. Інший у присутності Третього відкриває можливість самовиявлення безкінечного, через обличчя Іншого стає видимим незримий Образ Бога. І з'явиться він може будь-де, і пес не є винятком (до речі, у новелі "Босерон" Е.-Е. Шмітта, яка присвячена пам'яті Е. Левінаса, відтворюється збереження в собі людини, а згодом і гідності, завдяки саме такому погляду-говорінню собаки).

Таким чином, увага французького філософа прикута до Іншого, до його обличчя, до відповідальності за нього і за "не вбий!" відносно кожного з живих; обличчя Іншого розкриває у мовленні можливість повернутися до свого початку в історії, до свого місця в просторі. Поява обличчя Іншого це ніби команда, ніби поява вищого за рангом. Пес здатен роздивитись обличчя, яке вже не помічають, і тоді у нього є своє обличчя, і тоді обов'язково буде почуте його "мовлення". Лише пунктирно Е. Левінас окреслює цю проблематику, тоді як Жак Дерріда в останньому зі своїх текстів "L'Animal que donc je suis" іде далі, зокрема описуючи дискомфорт і сором перед кішкою за свою оголеність.

Л. Л. Шкіль, канд. філос. наук, доц., НПУ ім. М.П.Драгоманова, Київ
Shkill@bk.ru

НЕПІЗНАНІСТЬ СЕБЕ: ОСМИСЛЕННЯ ТРАГІЧНОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ЖОРЖА БАТАЯ

Проблема пізнання себе, особливо проблема сприйняття себе самого без Іншого особливо цікавила французького філософа-постмодерніста Жоржа Батая. У своїй творчості він загалом розмірковує над дра-

матичністю людського буття. Філософ вважає, що людина прагне пізнати себе, вийшовши за межі свого буття. Людина завжди обережно ставиться до того, що їй впустити із зовнішнього оточення, із життя загалом у свій внутрішній світ. Адже із кожним новим прийняттям нового індивіда, людина щось бере від Іншого, і цим змінює себе. Тому, на думку вченого, людина часто прагне усамітнюватись, самозаглиблюватись, рефлексувати, очищувати себе від світу та від Іншого, і таким чином прагне вийти за межі буденного досвіду, щоб пізнати себе. З приводу цього Ж. Батай пише у роботі "Внутрішній досвід": "Якщо, нарешті, поглянути на історію людей, на історію кожної людини – поглянути на них як на історію втечі: спочатку від життя, це гріх, потім від гріха, це довга ніч, наповнена ідіотським сміхом, в самій глибині якої туга" [Батай Ж. Внутренний опыт // Жорж Батай / Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997, с. 76]. Пізнання себе через втечу від світу, від Іншого дещо нагадує практику сповіді у багатьох релігіях. Людина самозаглиблюючись у себе, аналізуючи себе, свої дії, намагається віднайти своє "Я", яке дане їй від Бога, намагається звільнитись від гріха, який людина "отримала" від зовнішнього світу, часто від досвіду спілкування з Іншим. Готуючись до сповіді людина повинна зануритись у світ аскетизму та посту, і таким чином відгородиться від світу, від Інших, для того, щоб зрозуміти та пізнати себе та свій гріх. Але все у світі, в тому числі і гріхи, твориться у цьому світі нами та Іншими, нашими діями, нашими вчинками, саме людина наповнює світ, що її оточує смислами. Змінюючи себе, очищаючи себе від гріхів людина змінює і світ, змінює і діалог з Іншим. Різними шляхами люди приходять до себе. Дуже влучно з приводу цього приводу продовжує свої міркування Л.Ф. Новицька: "На різних дорогах знаходять (якщо знаходять) себе, і по різному знаходять (якщо знаходять) себе як Іншого. Жоден з цих шляхів не кращий і не гірший, кожний, так само як і доля, є унікальне рішення унікальної людини" [Новицкая Л.Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности / Л.Ф. Новицкая. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000, с. 111].

У філософії постмодернізму серед багатьох антропологічних тем однією із найзагадковіших та непізнаних є також тема пристрасті та любові. Це є один з найскладніших інтерсуб'єктивних моментів людського життя – зустріч не просто з Іншим, а з Іншим, що стає предметом часто сліпої любові та пристрасті. Тема любові піднімається у багатьох філософів-постмодерністів, але найяскравіше вона відображена у роботах Поля Рікера та Жоржа Батая.

Зокрема, у роботі "Внутрішній досвід" Жорж Батай пише: "Пристасть мого я, жагуча у ній любов шукає собі якийсь об'єкт. Моє Я досягає свободи лише поза собою. Мені може бути відомо, що я створив об'єкт своєї пристрасті, що сам він не існує – і тим не менше він є" [Новицкая Л.Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности / Л.Ф. Новицкая. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000, с. 139]. Таким чином, ми бачимо, що любов та при-

страсть лише збільшують бажання суб'єкта вийти за межі своєї сутності, відійти від повсякденного існування на інший, більш високодуховний, метаграницний рівень пізнання себе та своєї свободи. Хоча, можна і заперечити цей момент істини, та висунути протилежний контраргумент на рахунок пізнання себе через любов до Іншого. Але, як вірно зазначила Л.Ф. Новицька, без сумніву лишається лише один факт: "Незнаходження себе у самостійній вільній дії створює перманентну невпевненість свого, значущого хоча б для себе, існування" [Новицька Л.Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности / Л.Ф. Новицкая. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000, с. 114]. Таким чином, саме непізнання себе стає для людини найбільшою проблемою та трагедією. Але, Ж. Батай, вважає, що пізнати себе самостійно людині, нажаль, не дано, людина пізнає себе лиш через Іншого: "Самість, ця малесенька частинка, ця непередбачувана і абсолютно несподівана вдача, буквально приречена до бажання бути Іншим: цілком і з необхідністю" [Батай Ж. Внутренний опыт // Жорж Батай / Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997, с. 162].

Аналогічні міркування з приводу самовизначення ідентичності через діалог з Іншим зустрічаємо і у філософських розвідках Поля Рікера. Він також вважає, що людська суб'єктивність за своєю суттю є антиномічна. Філософ вважає, що людина пізнає свою самість не просто через Іншого, а й через знаки культури, якими наповнили цей світ Інші. Таку ж трагічну антиномічність висвітлює у своїй філософії і Ж. Батай: "людина повинна боротися, згідно волі, яка нею рухає, бути самотньою, і в той же час – бути всім" [Батай Ж. Внутренний опыт // Жорж Батай / Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997, с. 173].

Отже, ми бачимо що проблема самопізнання у філософії Постмодернізму змінює свої світоглядні орієнтири. Якщо у феноменології Е. Гуссерля та філософії екзистенціалізму ця проблема була зорієнтована більше на пізнання особистості як окремого індивіду, то філософія Постмодернізму, як в принципі і вся сучасна філософія, зорієнтовані загалом на подолання людського егоїзму, вказують на неможливість існування та пізнання людського Я без Іншого. Французькі філософи Ж. Батай та П.Рікер вважали, що із кожним новим прийняттям нового, людина щось бере від Іншого, і цим змінює себе. Але разом з тим перед людиною постає нова проблема – втрата власної ідентичності. Разом з проблемою інтерсуб'єктивності у сучасній світовій філософії піднімається ряд суміжних, надзвичайно актуальних для нашого часу проблем: толерантності та інтолерантності, самотності та самості, любові та ненависті, заздрощів та співчуття тощо. Всі ці антагонізми вписані в центр проблеми інтерсуб'єктивності та діалогу між Я та Іншим.

САМОПОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Стремление человека познать себя и построить уникальную личность проходит ряд этапов философской мысли, начиная с Античности – человек, как микрокосмос; как единство души и тела в связи с Богом через любовь, веру и надежду – в Средневековье; как существо, проявляющее в общественных отношениях разум, волю и страсть – в Новое Время; как существо, в котором сознательное подчинено подсознательному, существо, стремящееся к освоению и пониманию мира через язык, бунтующее против однообразия и коллективизма – в XX веке.

Становление человека (субъекта бытия), его путь от особи к личности, т.е. формирование определенных характеристик и качеств, которые определяют направленность, содержание и форму индивидуально-го бытия, в современном мире, в своем большинстве, носит шаблонный характер. Резервуар условий, схем и систем тех или иных человеческих деяний достаточно полон, и зачерпнув оттуда подходящую концепцию, не составит большого труда объяснить себя или другого, выбрать шаблоны мышления и действий, по которым можно прийти к желаемому образу человека. В поздних работах Мишель Фуко указывает на активное конституирование субъекта путем практик "самости", которые индивид находит в культуре. "Субъективацией я назову процесс, посредством которого мы получаем складывание субъекта, точнее говоря – субъективности, каковая, очевидно, служит лишь одной из заданных возможностей организации некоего самосознания" [Фуко М. Возвращение морали // Интеллектуалы и власть Ч. 3.: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2006. – С. 284].

Но ведут ли имеющиеся в культуре практики познания себя к истинному "Я" или лишь размножают представления о себе? Совпадает ли самость конкретного экзистенциального бытия с идеалами таких практик или вступает в конфликт? Возможно, лип свободное поведение субъекта, при котором он смог бы стать самим собой – обрести индивидуальность без попадания под влияние заданных схем поведения? По Фуко, участие субъекта в конструировании истин о себе осуществляется как процесс практик самоконституирования субъекта.

Существующие теории и практики самопознания привели также и к интерсубъективности индивидуального бытия. Под интерсубъективностью мы понимаем нечто общее, содержащееся в "жизненных мирах" субъектов и позволяющее взаимосогласовывать их опыт. Но любое сущее в разных ситуациях, соотношениях (коррелятах) и субъективно и объективно. Интерсубъективность имеет и субъективное и объективное основание, то общее, что присутствует во внутренних мирах различных субъектов [Сагатовский В.Н. Триада бытия (введение в неметафизиче-

скую коррелятивную онтологию). – СПб., 2006. – 123 с.]. Является ли это следствием желания преодолеть ограниченность места и времени?

Однако такая форма субъектного бытия упускает конкретику в рамках внутреннего мира личности с учетом особенностей жизненных ситуаций. Самопознание, как метод достижения единства и преемственности жизнедеятельности (целей, мотивов, смысловых установок и прочих регулирующих принципов) между внутренним и внешним бытием личности.

Регулятивно-организующий принцип индивидуального бытия не может основываться на общем принципе, вне места и времени. Таким образом, самопознание должно выступать как конкретная практика, в рамках внутреннего мира личности и устоя внешнего мира, с учетом особенностей конкретной ситуации.

Н.С. Щербина, асп., КНУТШ, Київ

GOOGLE VS. ФІЛОСОФСЬКЕ МОВНЕ СЕРЕДОВИЩЕ: ДО ПИТАННЯ ВЖИВАННЯ СИНОНІМІВ ПОНЯТТЯ "ПОВАГА"

Виходячи з позиції, що повагу можна розглядати як історико-філософський концепт, систематизуємо уявлення про синонімічні повазі поняття в україномовному, англomовному та російськомовному середовищах. При цьому будемо зазначати можливі застосування відповідних синонімічних повазі понять у роботах представників західної філософії.

Задля найбільшої наближеності результатів дослідження до реальної мовної практики суспільства за джерело пошуку візьмемо перші три робочі результати у пошуковій системі Google. Зосередженість на інтернет-ресурсах зумовлена тим, що предметом нашої цікавості у даних тезах є роль поняття поваги у сучасному, перш за все, повсякденному спілкуванні людей. Повсякчасна можливість доступу в Інтернет витісняє необхідність звертатися до друкованих словників у простому повсякденному спілкуванні, що жодною мірою не свідчить про їх непотрібність. Тому вважаємо необхідним дослідити результати пошуку за запитом "повага, синоніми" у Google серед найпопулярніших сайтів. Таким чином, спробуємо дослідити, наскільки розуміння сенсів синонімічних повазі понять збігаються у повсякденному вжитку та філософській науковій літературі. За предмет дослідження візьмемо україномовну, російськомовну та англomовну традиції.

Результатами пошуку україномовного запиту стали такі сайти: Всесвітній словник української мови <https://uk.worldwidedictionary.org/%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%B3%D0%B0>, сайт словників <http://rozum.org.ua/index.php?a=term&d=23&t=3461>, ABC Thesaurus українською http://ukrainian.abcthesaurus.com/browse_synonyms/synonyms_for_%D0%BF%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%B3%D0%B0.html.

Перший сайт: *поважання, пошана, шана, шанування, ушанування, шаноба, признання, респект, пошанування, пошановок, пошаноба, зглядь, благоговіння, пієтет, поклоніння, преклоніння, данина, увага*. Другий сайт: *пошана, шаноба, признання, самоповага, самопошана, респект, благоговіння*. Третій сайт: *поважати, щодо, власна гідність, розгляд, данина, ввічливість, люб'язність, послужливість, шанування*.

Результатами пошуку російськомовного запиту стали такі сайти: Словник російських синонімів <http://jeck.ru/tools/SynonymsDictionary/%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5,Classes.ru> <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-synonyms-term-87666.htm>, Онлайн словник синонімів "Синонімус" http://sinonimus.ru/sinonim_k_slovy_%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5.

Перший сайт: *внимание, признание, почтение, почет, престиж, обожание, почтительность, преклонение, почитание, пиетет, уважительность, взаимоуважение, респект, респект*. Другий сайт: *внимание, почтение, пиетет, почитание, престиж, обожание, респект, признание, респект, взаимоуважение, почтительность, преклонение, почет, уважительность*. Третій сайт: *внимание, почтение, благоговение, внимание, забота, обожание, подобострастие, поклонение, почесть, почтение, почтительность, преклонение, честь*.

Результатами пошуку англomовного запиту стали такі сайти: Thesaurus.com <http://www.thesaurus.com/browse/respect>, Словник Міріам Вебстер <https://www.merriam-webster.com/dictionary/respect>, Harper Collins Publishers Dictionary <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english-thesaurus/respect>.

Перший сайт: *appreciation, awe, consideration, deference, dignity, esteem, fear, honor, recognition, regard, reverence, tribute, account, adoration, approbation, courtesy, estimation, favor, homage, obeisance, ovation, reputе, testimonial, veneration*. Другий сайт: *appreciate, consider, esteem, regard, admire*. Третій сайт: *think highly of, show consideration for, abide by, regard, consideration, particular, greetings, adhere to, admiration, admire*.

З наведеного вище переліку найуживаніших синонімів, на нашу думку, можна зробити висновок, що більшість цих понять насправді не є синонімами поваги, коректним буде назвати їх дотичними або похідними від поваги поняттями, або ж тим, що може бути проявом як поваги, так й інших почуттів. Наприклад, поняття "люб'язність", "данина", "увага", "престиж", "обожание", "забота", "fear", "greetings" тощо. Ці поняття позначають дії або почуття, які дуже часто є результатом поваги, проте це не вичерпує всіх проявів їх у людському спілкуванні. Особливо варто звернути увагу на поняття "fear" (страх), справді, існує повага, викликана страхом, проте ми аж ніяк не можемо стверджувати, що лише повага пояснює таку базову емоцію як страх.

Вважаємо, що серед розглянутих сайтів лише один відповідає критерію коректності вживання синонімів. Ідеться про сайт Словника Міріам Вебстер. Саме там серед синонімів зазначені лише кілька слів, які, на

нашу думку, справді можна вважати синонімами поняття "повага". Проте у полі "Пов'язані слова" зазначені всі похідні та пов'язані з повагою поняття. Таке розмежування, з нашої точки зору, є важливим для уникнення хибного використання понять.

Звернемося до деяких прикладів використання синонімів у філософських працях представників західної філософії. Т. Гоббс у своїй роботі "Левіафан" застосовує слово "honor" для аналізу того, що, на нашу думку, фактично є повагою. Його думки з приводу "честі-поваги" багато в чому можна вважати витоками традиції сучасного розуміння поняття "повага". [Hobbes T. Leviathan. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm>]. Зазвичай слово "honor" перекладається як "честь", "пошана", "повага". На цьому прикладі добре видно тісний зв'язок цих понять, який часто призводить до проблем з перекладом.

У творі Д.Г'юма "Трактат про людську природу" серед решти розділів є наступні два: "Of our esteem for the rich and powerful" та "Of respect and contempt". У російському перекладі в обох вживається слово "уважение" (повага), відповідно, назви статей у перекладі такі: "О нашем уважении к богатым и могущественным [лицам]", "Об уважении и презрении" [Юм Д. Трактат о человеческой природе. Пер. с англ. С.И. Церетели. Мн., 1998. – 720 с.]. На перший погляд такий переклад не викликає жодної плутанини у розумінні тексту, проте ігнорувати цю проблему все ж не варто, адже в одному з речень розділу "О нашем уважении к богатым и могущественным [лицам]" присутні разом обидва слова: "esteem or respect" [Hume D. A treatise of human nature. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H_4_0064], що суттєво змінює ситуацію. Справа в тому, що англійською мовою слова "esteem" та "respect" мають дещо різний відтінок. "Esteem" пов'язане з особливо сильною повагою та пошаною до когось, пов'язаною з його діями або ж якостями, або становищем. Натомість "respect" виступає чимось на кшталт загального терміна, що об'єднує у собі всі якості цього феномену. Тому, в даному тексті, на нашу думку, кращим був би переклад цих термінів з урахуванням всіх контекстів вживання. Наприклад, вказувати у дужках альтернативний для контексту переклад: "уважение/почтение" (повага/пошана).

Іншим прикладом вживання зазначених синонімів є робота Дж. Ролза "Теорія справедливості". В оригінальному тексті присутній розділ "Самоповага, досконалість, сором" ("Self-respect, excellences, shame") [Rawls J. A theory of justice. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999. – 538 p.]. Російською мовою "самоповагу" переклали як "чувство собственного достоинства" (почуття власної гідності) [Ролз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск, 1995. – 513 с.]. Подібний переклад можна побачити і в україномовній літературі. У статті про людську гідність Т.2 "Філософія права" "Великої української юридичної енциклопедії" О.В. Гришук згадує ту саму роботу Дж. Ролза, проте, вживаючи слова "почуття власної гідності" як розуміння "self-

respect", автор у дужках зазначає більш коректний переклад, а саме "самоповага". Таким чином, автор уникає можливого непорозуміння з боку читачів, що є важливим для довідникової літератури.

Однією з ключових проблем розуміння та дослідження поваги є досить суттєва різниця між термінологічною базою української, російської та англійської мов. На відміну від української та російської, англійська мова має щонайменш три слова, які є майже тотожними у значенні для повсякденного вжитку: "respect", "deference", "esteem". Зазначені поняття цілком можуть замінити одне одного у реченні, хоча вони і мають різні відтінки та їх дуже часто використовують разом в одному реченні. Це є серйозною проблемою для розуміння носіями української та російської мов, адже у нас є лише слово "повага", а решта синонімів мають досить суттєві відмінності у сенсах, щоб їх можна було використовувати як заміну повазі, незалежно від контексту.

Аналіз перших за рейтингом у Google сайтів дає можливість припустити, що середньостатистичний представник повсякденного мовного середовища схильний розширювати поле синонімів поняття "повага", а також розмивати межі самого поняття. Це можна простежити у всіх трьох мовних середовищах. Застосування деяких синонімів у мовленні може призводити до підміни понять, а, отже, і до прогалин у розумінні. Така ситуація є некритичною у повсякденній мові, проте досліджені сайти – це словники і ними користуються для професійних цілей. Наприклад, у ситуаціях освітньої, наукової та юридичної комунікації правильність застосування понять дуже важлива і вимагає максимального розуміння термінології. Нашим аналізом ми хотіли продемонструвати, що є великі прогалини у розумінні меж компетенції поваги. Додатковим прикладом для цієї думки є і свідчення про проблеми перекладності деяких близьких синонімів поваги однієї мови іншою, як було показано у прикладах з творами Т. Гобса, Д. Г'юма та Дж. Ролза.

Н. В. Ярмоліцька, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
М.М. Москальчук, Київ
natashav63@ukr.net

ЕНТОНІ ФЛЮ ПРО ГУМАНІЗМ І СВОБОДУ ЯК ОСНОВНІ СКЛАДОВІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Питання гуманізму і свободи людини на сьогодні залишаються досить актуальною темою тому, що присвячені дослідженню найважливіших проявів людського буття. Як свого часу писав Ж.-П. Сартр – свобода це здатність і можливість людини діяти відповідно до своїх потреб, інтересів і цілей, вона є не властивістю, а субстанцією людини.

Незмінним супутником свободи є гуманізм. Ідеї взаємодії свободи і гуманізму досить чітко висловив Г. Аллахвердієв, визначивши схожість цих двох понять: погляди свободи і гуманізму на явища та поняття ви-

ходять з точки зору людяності; свобода слугує гуманістичним ідеалам та цілям в усіх напрямках; роль свободи є одним із важливих критеріїв, за допомогою якого реалізується гуманізм; тісний зв'язок гуманізму і свободи проявляється в активності та творчості людини.

У даному аспекті представляють цінність дослідження британського філософа Ентоні Флю стосовно визначення феномену прав і свобод людини та проблем расизму. З цього стає зрозуміло, що вченого цікавила тема свободи людини. Досліджуючи проблеми пов'язаних із свободою людини Е. Флю досить детально розглядає такий феномен як расизм, який визначав застосовуючи три концепції. Стосовно першої концепції вчений зазначав, що расизм виникає завдяки поганій поведінці людини. Для Е. Флю "расизм" це те, що сприяє чи завдає шкоди комусь, як дискримінація за їх прихильність або дискримінація проти одних для інших. Сам вчений це визначення пояснює тим, що расизм дискримінує людей, через те, що він є морально хибним, а наочно це виглядає як несправедливість. Е. Флю переконаний у тому, що несправедливість буде існувати доти поки людина сама не почне розуміти свою, так звану, унікальність. Іншими словами, кожен індивід має поважати, перш за все, себе сам. Другу концепцію Е. Флю називає єретичним віруванням. Чому ж расизм, відповідно до другої концепції, сприймається як єретичне вчення. Е. Флю пояснює це тим, що слово "расизм" для академічних єретиків має дещо інше значення ніж те яке існує в більш літературному сенсі, як ересь. Третя концепція, за якою Е. Флю визначає расизм, характеризується тим, що всі люди різняться за своєю культурою. В даному аспекті вчений окреслює раси за: а) нашими генами; б) нашими культурами; в) й такими, що можуть бути визначені нашим середовищем. За Е. Флю таке перевизначення даного терміну набуває дещо іншого значення, що спонукає вченого до висловлення трьох заперечень, які стосувались: відмови у визнанні збереження расизму, який є ворожою дискримінацією, в якому білі виступають проти небілих; визнання того, що расизм характеризує, перш за все, соціальний інститут ніж окрему поведінку. Але справа в тому, що расизм насправді визначається, як навмисне нанесення грубої шкоди; расизм відноситься, зрештою, до наслідків, а ніж до справжніх результативних намірів і нерівностей, швидше ніж нерівності мають значення в слухний час. Отже, ідеї та феномен расизму, зазначає Е. Флю, краще всього пояснює саме останнє заперечення і визначення расизму, як такого за допомогою чого відбувається навмисне нанесення шкоди людині.

Звертаючись до ідеї свободи людини Е. Флю досліджує ці два слова, якими в англійській мові позначається феномен свободи: а) свобода ("freedom"); б) свобода ("liberty"). Де зміст першого слова визначає свободу, яка може обмежити чи гарантувати за допомогою певних інституцій ніж це робить політичне явище. Зміст іншого слова пояснюється як "свобода волі". Розвиваючи далі цю думку Е. Флю зазначає, що саме свобода є головною для нас, та свобода яка вкорінена в нас і це є "свобода волі", вона існує в самому людському бутті. Це визначається тим,

що ми всі є членами особливого виду створінь, які можуть і не можуть, але мають вибір. Втім, можна зробити й інший вибір, окрім тих вибраних ідей та тих, що вже існують.

Також розглядаючи думку Е. Флю стосовно того, що люди це єдині істоти у світі, які насправді мають право вибору, слід звернути увагу на наступне. Як вважає вчений ми можемо чи не можемо робити якийсь вибір, але коли перед нами виникають багато альтернативних фізично-можливих напрямків дій або бездіяльності, то тут людина постає перед вибором який їй слід зробити. Втім, зауважує Е. Флю, окрім вибору, який притаманний людям, існує безліч різних видів і кількісних сил, які також є особистими. Отже, до цього можна додати лише те, що вибір людини залежать не тільки від того в якому середовищі вона перебуває, а й від навколишнього світу, який має здатність впливати на людське тіло.

Таким чином можна зробити висновок, що за Е. Флю свобода людини міститься в ній самій. У кожної людини є своя внутрішня свобода волі за допомогою якої індивід вправі діяти так як він хоче, протилежно змінюючи хід думок, а також і дій. Але окрім нашої власної свободи існує ще й політична свобода, яка може певним чином обмежувати діяльність людини. Таким обмеженням людської волі є расизм. Як констатує Е. Флю, цей феномен передається і навіюється із покоління в покоління, та з часом перетворюється, певним чином, в ідеологію. І щоб припинити поневолення людей та народу, загалом, людству необхідно боротися за справедливість і власну свободу.

ЗМІСТ

Секція 1

"ОБРАЗИ ФІЛОСОФІЇ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ: АНТИЧНІСТЬ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, ВІДРОДЖЕННЯ"

Александрова А. В.

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ СОВПАДЕНИЯ И СМЫСЛОВЫЕ РАЗЛИЧИЯ
В ИСТОЛКОВАНИИ ОДНОГО БИБЛЕЙСКОГО СЮЖЕТА
РАННИМИ ХРИСТИАНСКИМИ МИСТИКАМИ 3

Бакурова Е. С.

ПАРАДОКС КАК ПРИЁМ
СЕМАНТИЧЕСКОЙ МАНИФЕСТАЦИИ ЯЗЫКА МИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ
В ФИЛОСОФИИ МАЙСТЕРА ЭХХАРТА 6

Бершадська І. А.

ІНТЕЛЕКТ В НООЛОГІЇ ІБН РУШДА 7

Варипаєв О. М.

ФІЛОСОФІЯ ІЖІ У ПЕРІОД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ 10

Василенко Ю. В.

НЕБЕСНЕ ОСЕРДЯ ФІЛОСОФІЇ ТА КРИХКІСТЬ "МІСТ,
ЩО ПОБУДОВАНО НА СЛОВАХ"
(ПО ВЧЕННЮ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРІЯ НАЗІАНЗІНА) 12

Григоренко Б. А.

АПОФАТИЧНИЙ НАД-БУТТЄВИЙ БОГ НЕОПЛАТОНІЗМУ
У РОМАНІ Д. МЕРЕЖКОВСЬКОГО
"СМЕРТЬ БОГІВ. ЮЛІАН ВІДСТУПНИК" 14

Давіденко І. В.

"СІЄ ЗАПОВІДАЮ ВАМ: ДА ЛЮБІТЬ ОДНЕ-ОДНОГО".
ЗМІСТ ЛЮБОВІ У НОВОМУ ЗАПОВІТІ 17

Дубровіна А. І.

АРИСТОТЕЛІЗМ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ МОРАЛІ:
КОНЦЕПЦІЯ А. МАКІНТАЙРА 19

Загурская М. А.

"АФИНСКАЯ ПОЛИТИЯ" АРИСТОТЕЛЯ: АКТУАЛЬНОСТЬ В XXI ВЕКЕ 21

Зборовська К. Б.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ NATURA MEDIA
МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЙОГО ЕПОХИ 23

Клочков І. В.

НЕОПЛАТОНІЧНА ТРАДИЦІЯ ВІДРОДЖЕННЯ
І ФЛОРЕНТІЙСЬКА АКАДЕМІЯ 25

Кравчик М. А. МЕТОД ΘΕΩΡΙΑ У ИОАННА ЗЛАТОУСТА И ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО	27
Михайлова І. І. КАМАЛЬДОПІЙСЬКИЙ ОРДЕН І РЕНЕСАНСНИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ	29
Михальчук И. В. КОСМОЛОГИЯ ЭМПЕДОКЛА И СОЦИО-КУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ, В КОТОРЫХ ОНА ОБОСНОВЫВАЛАСЬ	31
Міщенко Є. Є. МІФИ У ДІАЛОГАХ ПЛАТОНА: ІНСТРУМЕНТ ПЕРЕКОНАННЯ	33
Овчаренко К. В. СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ АНТИЧНОЇ РЕЦЕПЦІЇ ПОНЯТТЯ СМЕРТІ	35
Паньків А. М. НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ ХИМИИ	37
Петленко І. В. ІСТОРІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ М.ХІРІЯНИ	39
Рясний О. О. ЕТИЧНІ РОЗДУМИ МАРКА АВРЕЛІЯ АНТОНІНА "НАОДИНЦІ З СОБОЮ", ЯК СПАДЩИНА ПІЗЬНОГО СТОЇЦИЗМУ	40
Салабаш А. А. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	42
Терехова Л. В. ОМРІЯНЕ УЯВНЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДЖ. Р. Р. ТОЛКІНА	45
Терлецький В. М. УЯВЛЕННЯ ПРО ЧАС У РАННЬОГРЕЦЬКІЙ ДУМЦІ	47
Trush T. V. THE ROLE OF FAITH AND MIND IN PHILOSOPHICAL AND POLITICAL POINT OF VIEW OF MARSILIUS OF PADUA	50
Туренко В. Е. ПОГЛЯД ПЛАТОНА НА ПРИРОДУ ДРУЖБИ У ДІАЛОЗІ "ЛІСІД"	52
Фурман А. О. ШЛЯХИ ПІЗНАННЯ В ФІЛОСОФІЇ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ: РАЦІОНАЛІЗМ ТА ХРИСТІАНСТВО	55

Хавроненко В. Д. ФІЛОСОФІЯ ДУН ЧЖУНШУ В ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОГО КОНФУЦІАНСТВА	57
---	----

Шевченко Ю. А. УЧЕННЯ АРИСТОТЕЛЯ АБО УПОРЯДНИК, ЯКИЙ ПРАГНУВ НАВЕСТИ ЛАД У ЛЮДСЬКИХ ПОНЯТТЯХ	58
---	----

Шимко Г. С. ПУТЬ ПЕРЕОПРЕДЕЛЕНИЯ ЗАДАЧ ФИЛОСОФИИ	60
--	----

Секція 2 "ФІЛОСОФІЯ НОВОГО МИСЛЕННЯ"

Башелеишвили Т. МЕТОД ИНДУКЦИИ ФРЭНСИСА БЭКОНА	63
--	----

Вдовичак А. О. ЗМІНА СВІТОГЛЯДУ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ В КОНТЕКСТІ СПРИЙНЯТТЯ ТЕХНОЛОГІЧНИХ ІННОВАЦІЙ	65
---	----

Гоян І. М. ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ІДЕЇ Ф. БРЕНТАНО	68
--	----

Гринько А. В. КОНТАМІНАЦІЯ: ДОСВІД СТУДЕНТА-МЕДИКА	72
--	----

Дойчик М. В. ДО ПИТАННЯ ПРО ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ. ТОМАС ГОББС	74
--	----

Ільїна Г. В. "КАРТЕЗІАНСЬКИЙ ЕМПІРИЦИЗМ" І КРИЗА РАЦІОНАЛІСТИЧНО-ЕМПІРИЦИСТСЬКОГО НАРАТИВУ	76
---	----

Кусяк В. А. ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ "ПО-НОВОМУ"	79
--	----

Лазор М. В. КАНТІВСЬКИЙ ВИМІР "ФІЛОСОФІЇ СЕРЦЯ" П. ЮРКЕВИЧА	81
---	----

Мандрыка Е. В. ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ Ф. ШЕЛЛИНГА КАК ИСТОРИЯ САМООТКРОВЕНИЯ БОГА ЧЕЛОВЕКУ	83
--	----

Мацап'як О. І. ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МОТИВИ ФІЛОСОФІЇ МУЗИКИ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА	85
--	----

Мілещенко А. О. СИНЕСТЕЗІЯ У ТРАНСФОРМАЦІЇ МИСЛЕННЯ ЛІКАРЯ-СТОМАТОЛОГА	88
---	----

Перхалюк О. П. СВІТОГЛЯДНІ ПОЗИЦІЇ СТУДЕНТІВ-МЕДИКІВ У ПРОЦЕСІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ.....	90
---	----

Петрушов В. М. ЖИВИЛЬНІ ДЖЕРЕЛА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ	92
---	----

Пронин И. В. РЕКОНСТРУКЦИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКО-КОММУНИКАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЭКЗИСТЕНЦИАЛА ОТЧАЯНИЯ С. КЬЕРКЕГОРА.....	93
---	----

Федоренко В. В. БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА	96
--	----

Секція 3 "ОБРАЗИ ФІЛОСОФІЇ СУЧАСНОСТІ"

Боднарчук Л. С. Б. РАССЕЛ ПРО СВІТОВІ РЕЛІГІЇ: СУТНІСТЬ ТА ВИДИ РЕЛІГІЙ	98
---	----

Варениця О. П. ЕДВАРД АБРАМОВСЬКИЙ, ЯКОГО МИ НЕ ЗНАЄМО	99
--	----

Гнатовська Г. В. ЛЕКСИКОГРАФІЯ ТА ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ В ДОСЛІДЖЕННІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ КИТАЮ	101
---	-----

Данканич М. С. ИДЕИ ПОЗДНЕГО М. ХАЙДЕГГЕРА.....	102
---	-----

Дячук М. І. НІГІЛІЗМ У ЖИТТІ СУСПІЛЬСТВА ХХІ СТОЛІТТЯ	105
---	-----

Завідняк Б. Т. ДО ДЖЕРЕЛ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ БАТТІСТИ МОНДІНА.....	106
---	-----

Зобенко К. И. ПРИНЦИП ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА В СОЗДАНИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	109
--	-----

Ильина В. И. СТРАХ И ЕГО РОЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ПОД ВЗГЛЯДОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТОВ.....	111
---	-----

Качуров Е. В. ИДЕНТИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ.....	113
--	-----

Кириченко М. С. ТАКТО-"НЕЙТРАЛЬНА" МЕТА-ТЕОРІЯ КАНТА-СЕРТО ЩОДО ТЕОРІЙ ПРАКТИК ФУКО І БУРДЬЄ	115
---	-----

Кириченко А. В.

РОЛЬ ПАМ'ЯТІ В ТЕОРІЇ ПЕРЦЕПЦІЇ АНРІ БЕРґСОНА.....	117
Костенко Г. К. РЕАБІЛІТАЦІЯ КОНЦЕПТУ НАЦІОНАЛЬНОГО (ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ РОБОТИ КЛІФОРАДА ГІРЦА "КОРИСТЬ РОЗМАЇТТЯ")	119
Кругленко Д. В. АНАЛІЗ ДИСКУРСУ ПОНЯТТЯ "ПОСТ-ПРАВДА": НА ПЕРЕТИНІ ФІЛОСОФІЇ І МЕДІА	121
Лебеза А. С. РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ МАРКИЗА ДЕ САДА ВО ФРАНЦУЗСКОМ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ.....	124
Марченко А. О. ПОЛІТИЧНА ДІЯ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЇ ФІЛОСОФІЇ Х. АРЕНДТ	126
Мацьків В. В. ПОНЯТТЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ І ЇЇ ЕТАПИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТОМАСА ФРІДМАНА.....	129
Медвідь І. М., Кітов М. Г. ФІЛОСОФІЯ ЇЖІ: СУЧАСНІ ПОГЛЯДИ НА МИСТЕЦТВО ХАРЧУВАННЯ.....	131
Мілютенко А. В. ПОНЯТТЯ АВТОРСЬКОЇ ІНТЕНЦІЇ ЯК КРИТЕРІЮ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕКСТУ НАПРИКІНЦІ ХХ СТ.....	133
Павел М. В. ФИЛОСОФИЯ СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА И М. ХАЙДЕГГЕРА.....	135
Поліщук Н. П. ОБРАЗ "ПРАГМАТИЧНОГО ГУМАНІСТА" ПРОТАГОРА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТЕНДЕНЦІЙ ПОЛІТИКИ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	137
Розпутна М. В. ДЖОН ДЬЮЇ ПРО ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ КРІЗЬ ПРАЦІ ДЖЕЙМСА МАРША.....	139
С'єдін О. С. РЕВОЛЮЦІЙНА РОБОТА МІФОЛОГА У ФІЛОСОФІЇ РОЛАНА БАРТА.....	141
Синиця А. С. ОСМИСЛЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПТУ "ПОВОРОТУ"	143
Sobolevsky Ya. A.	

PHILOSOPHICAL IDEAS OF AMERICAN ROMANTICISM OF THE 19 TH CENTURY	145
Титар О. В. ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОСНОВА АВТЕНТИЧНОСТІ ТА ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ	147
Туренко В. Э. ВЗГЛЯД Р. БАРТА НА ЄДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ "ЛЮБОВНОГО НЕСЧАСТЬЯ".....	149
Чаплінська О. В. ПЕС ЯК ІНШИЙ: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ Е. ЛЕВІНАСА.....	151
Шкіль Л. Л. НЕПІЗНАНІСТЬ СЕБЕ: ОСМИСЛЕННЯ ТРАГІЧНОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ЖОРЖА БАТАЯ.....	153
Шрагин-Кац А. М. САМОПОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА	156
Щербина Н.С. GOOGLE VS. ФІЛОСОФСЬКЕ МОВНЕ СЕРЕДОВИЩЕ: ДО ПИТАННЯ ВЖИВАННЯ СИНОНІМІВ ПОНЯТТЯ "ПОВАГА"	157
Ярмоліцька Н. В., Москальчук М.М. ЕНТОНІ ФЛЮ ПРО ГУМАНІЗМ І СВОБОДУ ЯК ОСНОВНІ СКЛАДОВІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ.....	160

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(25-26 квітня 2017 року)
МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 9,8. Наклад 100. Зам. № 217-8108.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.
Підписано до друку 30.03.17

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](http://vpc.univ.kiev.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02