

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2018

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(26-27 квітня 2018 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. Сапенко**, 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. Соболевський**, канд. філос. наук (відп. секр.); **В. А. Титаренко**, канд. філос. наук; **У. В. Мовчан**, голова НТСА ФФ (голова); **Ш. С. Мартіросян** (заст. голови); **В. Я. Пугач**; **М. Ю. Бакаєв**; **В. О. Сасін**; **В. С. Посєва**; **І. О. Гончарук**.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 14 травня 2018 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2018", Міжн. наук. конф. (2018; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 1. – 151 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", 2018

Секція 1

"ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ"

*І. О. Авдієнко, студ., ДНУ ім. Олеся Гончар, Дніпро
stdedalus1904@gmail.com*

МОДЕРНЕ РОЗУМІННЯ КОГІТАЛЬНОСТІ ТА ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФЕНОМЕНУ БОЖЕВІЛЛЯ

Актуалізація проблеми розуміння когитальності в межах європейської модерної філософії та її перетікання у посткласичну інтерпретацію феномену божевілля обумовлена структурними змінами у духовності європейської культури. Ця проблематика піднімалася у роботах філософів різних епох. Вже починаючи з епохи Сократа філософська думка намагалась сформулювати сутність свого розуміння людської раціональності. Вершиною процесу усталення когитальності в європейській філософії стали роздуми Рене Декарта. Ніцше, Фуко, Дельоза, а також Дерріда, підхопивши традицію осягнення феномену когитальності, в той же час спровокували народження нових контекстів та альтернатив. Наприклад, з нашої точки зору є дуже цікавим процес перетікання феноменальності когитальності у розумінні її зв'язку з проблемою божевілля.

Розуміючи, що філософська мова (а за нею і побутова), починаючи вже від часів античної філософії конструювалася за допомогою ідеалів об'єктивності та врівноваженого і розумного розгляду речей, ми висновуємо, що це серйозно вплинуло на європейську свідомість, сформувавши параметри відомої нам модерністської раціональності. Загалом, Сократ може вважатися першим філософом, який всерйоз досліджував проблему мудрості у її опозиції нерозумності. Як слушно зауважував Платон, жодна нерозумна або божевільна людина не є милою богу [Платон. Собр.соч.: В 4 т. Т. 3 Ч.1. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2007 – 752 с. – с. 177]. Платоновські діалоги свідчать, що співбесідники Сократа досить часто вимовляли подібні судження та при інтерпретації діалогів Платона, ми можемо припустити, що божевілля представлялося як деяка хвороба або, як мінімум, дурість ще з часів Античності. Божевілля було виключено з суспільного дискурсу та перебувало на нелегальних правах у філософській думці аж до Середніх віків.

Християнство декілько змінило суспільну думку щодо божевілля та божевільних, виступивши супроти античної невітійної характеристики божевільності. Це не один раз підтверджується текстом Святого Письма: "Бо написано: Я погублю мудрість премудрих, а розум нерозумних відкину!" [Біблія, Новий Заповіт, 1 послання апостола Павла до Коринтян]. Божевілля відійшло від порівняння з хворобою до сфери прояв-

лення Божественного (наприклад, прізвисько "юродивий"). Проте, як довело дослідження Мішеля Фуко, ідеальне розійшлося з дійсністю і вже в Середньовіччя проявився цей розрив, бо божевільним було заборонено з'являтися у церкві, тоді як, згідно з церковним правом, вони могли сповідатися і причащатися. [Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. – Санкт-Петербург, 1997, – 576 с. – (Книга света) – с.32] Разом з розвитком історичного процесу погіршувалось також положення божевільних у суспільстві; божевільні, бідні, прокажені – усі вони отожднювалися з людьми, які помічені символом гріха.

Епоха Нового часу відома нам як час перемог Розума, як з наукової точки зору, так і з філософської. Нарівні із Галілеєм і Ньютоном, Декарт почав отожднюватися як філософ, який встановив основи європейського раціонального мислення. Фуко неодноразово наголошує саме на цій позиції, приводячи приклад трактату Декарта "Міркування про метод...", у якому начебто проголошується нездоланна межа між Розумом та божевіллям. Фуко пише, що думці як такі не загрожує божевілля, бо її охороняє неможливість бути божевільною, яка притаманна мислячому суб'єкту. [Мишель Фуко. История безумия в классическую эпоху. – Санкт-Петербург, 1997, – 576 с. – (Книга света) – с. 64] Проте, Дерріда послідовно аналізує текст "Міркування..." та знаходить у ньому суперечність між інтерпретацією Фуко та текстом Декарта. Чи можливо наректи раціональним людину, яка сумнівається у реальності світу або задньою думкою говорить про існування Злого Демона? Раціональність зуміла витягнути божевілля з філософського та суспільного дискурсів, змусивши "замовкнути" імперативними декретами, але залишається питання: як бути зі сновидіннями, котрі бачить кожна людина?

Дослідження Фуко, Дерріда, а також Дельоза зійшлися в одному: європейській раціональності потрібна опозиція для свого існування, тож деякі відхилення від суспільно прийнятих норм як "божевілля" поступово зайняли місце в бінарній зв'язці. Психіатрія, яка виникла у ХІХ столітті, скопіювала репресивний апарат з тюремної системи і, таким шляхом, слугує не для того, щоб зцілити "хворого", а лише для легімізації репресій щодо відхилень від норми, а психічні хвороби виявилися або наслідком фізичного відхилення (наприклад, шизоїдність), або наслідком некомфортного соціального життя пацієнта. Фуко, дослідивши цей феномен, наголошує, що об'єкт дискурсу може бути також і суб'єктом без того, щоб символи об'єктивності були змінені; таким чином, знімається стара заборона Аристотеля: на індивіда можна, нарешті, розповсюдити структуру наукового дослідження. [Фуко М., Рождение клиники / Пер с фр. А.Ш.Тхостова. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 263 с. – с.15] Таким чином, зміст божевілля стирається як опозиції "норми" і розуміється тепер як одна з форм людського розуму.

Все вищенаведене спонукає до висновку, що модерне розуміння когітальності стало базовим для посткласичної та постмодерної філософської інтерпретації феномену раціональності в контекст якого введено ідею божевілля.

ПЛИННІСТЬ ЧАСУ В ЕЛЛІНСЬКІЙ МІФОЛОГІЇ

"Міф – найнеобхідніша – прямо потрібно сказати, трансцендентально необхідна – категорія думки й життя; і в ній немає рівно нічого випадкового, непотрібного, довільного, вигаданого або фантастичного. Це – справжня й максимально конкретна реальність. Міф – не ідеальне поняття, і також не ідея й не поняття. Це є саме життя. Для міфічного суб'єкта це є справжнє життя, з усіма її надіями й страхами, очікуваннями й розпачем, з усією її реальною повсякденністю й чисто особистою зацікавленістю. [А. Ф. Лосев Дialeктика мифа. – М.: "Правда", 1990.]

Як зазначив відомий російський філософ, філолог та історик, О. Ф. Лосев, народи давнини створювали міфи не в якості казок чи просто цікавих історій; кожен міф – це окремий світ зі своїми законами, мешканцями, подіями, який певним чином пов'язаний з нашою реальністю, і взаємно впливає на неї. Проте міфи й досі мають місце в нашому житті. Крім того, що безліч письменників беруть міф за основу свого твору, значна частина сучасних популярних наукових теорій і гіпотез були сформовані завдяки міфам.

Особливе місце серед "міфологічної скарбниці" людства займає міфологія еллінів. Саме антична міфологія вплинула на формування сучасної цивілізації, стала основою цілої епохи "Відродження" і разом з давньоєврейською міфологією дала початок такій світовій релігії як християнство.

Ейнштейнівська теорія відносності, яка сьогодні вважається істинною, задовго до її творця застосовувалася в еллініських міфах. У них час був відносним поняттям, хоча завжди тік з минулого в майбутнє. Час сприймається як субстанція, що породжує, а потім невідворотно знищує речі. Ця субстанція персоніфікована в образі бога Кроноса, який з небаченою жорстокістю поїдає своїх дітей, а також в образі ріки Лети, яка переносить людину з дитинства в старість, а потім – взагалі з життя. Образ Лети нерідко тлумачиться як образ часу, що переносить життя людини з майбутнього через теперішнє в минуле, де воно зникає безслідно. Таке розуміння Лети являється, імовірно, трансформацією більш раннього уявлення про циклічність часу, персоніфікованому в образі ріки Океан, яка "обтікає" Землю: Лета – випрямлений у "стрілу часу" Океан.

Потік часу в зворотньому напрямку представлений в еллініській міфології в образі трьох богинь долі – Мойр. Перша Мойра – Клото, пряла нитку життя людини, друга – Лахесіс, клала жереб, а третя – Атропа, невідворотно обривала нитку життя у вказаному жеребом місці. Подібне сприйняття часу має дуже давню традицію з непохитним авторитетом: на рішення Мойр не може вплинути навіть верховний повелитель часу Зевс; Мойри визначають долю не лише людей, а й богів [Вольф М. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую филосо-

фию. Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. Новосибирск, 2003. – С. 34].

Не дивлячись на те, що час у еллінській міфології був прямолінійним, все ж боги та люди могли частково змінювати своє майбутнє конкретними поступками в теперішньому. Коли перша дружина Зевса, богиня розуму Метіда була вагітною, Мойри порушили правила і розкрили своєму батькові Зевсу таємниці майбутнього. За словами богинь долі Метіда повинна була народити Зевсові двійню – хлопчика та дівчинку, і їхній спільний син у майбутньому скине батька з Олімпа в Тартар, як той скинув свого. Щоб не допустити цього, верховний бог проковтнув свою вагітну дружину. Через деякий час голова у Зевса "завагітніла" і він наказав своєму сину Гефесту розрубати собі череп мечем. Після виконання батькового наказу Гефестом, на світ з'явилася ні в чому не винна донька Зевса і Метіди, богиня мудрості, стратегії і бойової артилерії, покровителька ремісників, Афіна Паллада. Тобто Зевс змінив свою долю (якби він не вбив сина, то син вбив би його), але Афіна Паллада, нитку життя якої почала плести Клото, все ж народилася.

Неоднорідним являється також міфологічний простір. У міфологічній картині світу простір багаторівневий, і кожен його рівень має свої лінійні характеристики, завдяки чому герої міфів переміщаються в них з різною, деколи блискавичною, швидкістю. Більш того, різні його рівні заселені різними за своєю природою істотами – тілесними, душевними, духовними. Кожен рівень простору, таким чином, являється особливим світом, заселеним особливими істотами. Ці світи ізоморфні і часто є дзеркальними відображеннями один одного. Завдяки цьому ліве і праве, верх і низ, минуле та майбутнє змінювалися в них місцями. [Вольф М. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию. Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. Новосибирск, 2003. – С. 36].

Безсмертя Античності принципово відрізнялася від вічності сучасних їй східних богів. Класичні античні боги не були вічними. Вічним був космос з його незгасаючими зірками. Вічність означає незмінюваність, а еллінські боги знову й знову сварилися і мирилися або ж, навіть, знищували один одного. Природа кожен рік вмирала й оживала, звірі й птахи зникали як особи, але продовжували свій рід. Так само і людський рід як біологічний вид був безсмертним.

Міф складає невід'ємну частину будь-якого типу культури, як на її початковій, так і на високо розвинутій сходинці. Він постійно повторюється на рівні спонтанного життєвого досвіду та різноманітних ситуацій, пов'язаних із необхідністю колективних дій. Міф заповнює ті ніші свідомості, де раціоналістичне світосприйняття або не займає головного положення, або ж по якихось причинах його втрачає. В еллінській міфології плинність часу є непростим явищем і в ній можна спостерігати більшість сучасних концепцій світосприйняття та відносності часу (час є лінійним, невідоротним і одночасно нестабільним та змінюваним).

В. ГАВЕЛ: ТРАДИЦІЯ "НЕПОЛІТИЧНОЇ ПОЛІТИКИ" В ЧЕСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРІ ХХ СТ.

Вацлав Гавел – політик, громадський діяч, письменник, політичний філософ – і нині залишається одним із найбільш шанованих чеських митців. Самовіддана боротьба за демократію, свободу та права людини перетворили драматурга і дисидента на одного з найвпливовіших інтелектуалів ХХ ст.

Блискучий літературний талант В.Гавела знайшов відображення у його багатогранній творчості – літературній, публіцистичній, філософській. Визнання як драматург В.Гавел отримав у 60-х рр. ХХ ст., працюючи у театрі "На поручнях" ("Na Závraží") у Празі. Його п'єси ("Святкування у садочку", "Аудієнція", "Протест", "Вернісаж" та ін.), що стали класикою театру абсурду, здобули визнання не лише на батьківщині, але й почали публікуватись за кордоном. Широкого резонансу за межами Чехії набуває есеїстика В.Гавела ("Сила безсилив", "Листи до Ольги", "Політика і совість"), тісно пов'язана з його правозахисною діяльністю, поштовхом до якої стали події "Празької весни" 1968 року, коли радянські війська були введені до Чехословаччини. В.Гавел, який на той час очолював "Клуб незалежних письменників", стає активним учасником антикомуністичного руху опору, організатором і підписантом "Хартії-77".

У громадській та правозахисній діяльності В.Гавел реалізував найважливіший принцип своєї політичної філософії – принцип "неполітичної політики", "політики без політики". Маніфестом інтелектуального руху етичного протипу чеських дисидентів вважається його праця "Сила безсилив" ("Moc bezmocných") – філософсько-політичний есей про те, як протистояти тоталітаризму, відстоювати і утверджувати свободу у ситуації, коли людина опинилась у кризовому становищі, втратила відчуття метафізичної та екзистенційної впевненості, сенс усього існуючого. Кризу людської ідентичності, що стала характерною рисою ХХ ст., В.Гавел тлумачить як "життя в брехні", як глибоку моральну кризу, що охопила суспільство. Посттоталітарна система відображає неспроможність сучасної людини бути "господарем власного становища", адже людина є водночас і опертям цієї системи, і її жертвою. Деморалізована і відчужена людина, яка живе у посттоталітарній державі, повсякчас уникає відповідальності.

Бунт людини проти нав'язаного їй становища означає перехід до автентичного виміру людського буття – "життя у правді". Справжнє, досмілене людське буття передбачає особисту відповідальність людини, її намагання забезпечити гідне життя. Спробу людини наново взяти на себе відповідальність В.Гавел розглядає як моральний акт. У посттоталітарній системі "життя в правді" набуває "виміру не лише екзистенційного (повертає людину до неї самої), гносеологічного (показує реальність такою, яка вона є) і морального (слугує прикладом). На додачу

воно має й очевидний політичний вимір". [Гавел В. Сила безсилих. – К., 2016. – с.41]. Разом з тим "життя в правді" у посттоталітарній системі стає підставою розвитку незалежної альтернативної політики.

Відправними точками в політиці, на думку В.Гавела, можуть стати правда і моральність, а основоположними цінностями гідного життя – свобода і відповідальність. У роботі "Політика і совість" ("Politika a svědomí") він наголошує, що "антиполітична політика" – це політика "знизу", політика людська, що йде від серця, це політика як практична мораль, "як один із шляхів пошуку та досягнення осмисленого життя, захисту такого життя та служіння йому". [Гавел В. Политика и совесть [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://liberty-belarus.info/Moral-i-ideologiya-kapitalizma/Politika-i-sovest.html>].

Прагнення поєднати політику з високими моральними та гуманітарними стандартами зближує погляди Вацлава Гавела і Томаша Ґарріґа Масарика. Ще за життя вони обидва користувались незаперечним моральним авторитетом серед своїх співгромадян: першого президента Чехословацької Республіки Т.Масарика чехи називали "батько Масарик", а дисидента В.Гавела вважали уособленням совісті нації. Професор філософії Т.Масарик головним пріоритетом свого життя обрав політику, реалізуючи її і в наукових дослідженнях, і в активній громадсько-політичній діяльності. Він відіграв важливу роль у творенні новітньої чеської ідентичності, теоретично обґрунтував національну програму, спрямовану на відродження державності. Відстоюючи політичну самостійність, Т.Масарик усвідомлював важливість покращення становища народу. Для нього внутрішня самостійність, що витворилась як результат культурного, економічного та соціального розвитку, важила більше, ніж політична самостійність.

Важливою складовою Масарикової програми Вацлав Гавел вважав ідею "дрібно́ї роботи" ("drobné práce") – сумлінної, чесної та відповідальної праці у різноманітних сферах життя, "що мала на меті піднесення творчого потенціалу й самоусвідомлення народу. Певна річ, з особливим наголосом на просвітній, освітній, виховний, моральний, гуманітарний аспекти. Єдино можливий шлях до гіднішої долі нації Масарик убачав у людині, у тому, щоб людина створювала передумови насамперед для власного гідного життя; основою перемены становища народу він уважав перемену людини" [Гавел В. Сила безсилих. – К., 2016. – с.77]. Отже, сам народ, крок за кроком, спираючись на норми моралі, своїми щоденними "малими справами" повинен забезпечувати підтримку власної самостійності та гідного життя.

Як політик і громадський діяч, Вацлав Гавел спирався на гуманістичні традиції чеської культури й керувався моральними принципами, які він сприйняв від Томаша Масарика та Яна Паточки. Перший президент Чехословацької Республіки (1918-1935) Т.Масарик девізом свого життя обрав гасло – "Правда перемаже!". Гуманність він розумів як прагнення до правди. Головним рушієм людського буття Ян Паточка,

"філософ, що чинить опір" (П.Рікер), вважав "рух правди". Останній президент Чехословаччини (1989-1992) і перший президент Чехії (1993-2003) Вацлав Гавел розглядав "життя в правді" не лише в екзистенційному, а й в політичному вимірі.

Г. В. Гнатовська, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
gnatovskanna@gmail.com

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

Визначення і обґрунтування історико-філософської методології актуалізує, спільну для усіх історичних наук, проблему дотримання принципу об'єктивності у дослідженні. Позитивістська настанова дотримуватись "достеменного факту" та "хронологічної детермінованості" ризикує перетворити історію філософії на історіографію. Обмеженість дискриптивного методу, вимагає виходу за його межі: по-перше, у визначенні критеріїв історичності для вибору з неозорого обсягу "достеменних фактів" минулого, тих, які варті історичного дослідження; по-друге, в поясненні причинного зв'язку між хронологічно послідовними подіями. Без виконання цих процедур, втрачається власне історія, як цілісний процес, що може бути виявлений нами в нагромадженні відбитків подій минулого.

Відбиток події філософської творчості – філософське першоджерело, що переважно є писемним текстом. А об'єктом історії філософії є філософські першоджерела, що відповідають критеріям історичності. Предметом історії філософії є, таки чином, історія філософії, яку містять філософські першоджерела. За такого тлумачення, ми ніби повертаємось до принципу історизму, що впродовж минулого століття зазнав нищівної критики.

В найзагальнішому визначенні принцип історизму – ствердження того, що кожна подія філософської творчості відповідає доцільності і цілісності історико-філософського процесу, та визнається цілком закономірною, необхідною а отже і об'єктивною. Предметом історії філософії, таким чином, постають закони історії, а історичними визнаються ті події, що є втіленням цих законів. Сьогодні, жоден історичистський проект тлумачення історії філософії, не може бути визнаний цілком успішним. Водночас, заперечення необхідності і об'єктивності історичних законів, часто спонукає до визнання історії умовно науковою в тому сенсі, що вона ніби втрачає основу для верифікації істинності своїх теорій.

Суб'єктивність історика – тема, якій чимало дослідників присвятили свою увагу. Ми не маємо підстав говорити про можливість достеменною об'єктивності в історичному дослідженні, але варто розрізняти фахову суб'єктивність історика і довільну суб'єктивність обивателя. В основі наукових історико-філософських досліджень дотримання принципу історизму, який передбачає, що кожне філософське першоджерело належить розглядати виключно з урахуванням унікальної (конкретно-

історичної) специфіки часу та умов його створення. Йдеться не лише, про увагу до "контексту" того чи іншого твору, але й про свідоме розрізнення сучасності і попередніх історичних періодів. Сучасність – поняття досить складне і має низку тлумачень, серед яких, зокрема, ми знаходимо його пояснення як актуальної парадигми, що ще не досягла межі власної вичерпаності. Тобто, розвинене І. Лактотомешем поняття парадигмального ядра ми можемо витлумачити таким, що складається з неусвідомлених аксіом філософської культури в розумінні В. Горського. А отже, представники різних періодів-парадигм не є сучасниками, адже неproblemатичні очевидності в їх міркуваннях різняться, і тому існує вага перешкода для їх взаєморозуміння.

Завдання історика філософії – виявити смисловий контекст міркувань автора, який той не вважав за потрібне пояснювати, спростовувати або доводити саме через його цілковиту очевидність. Саме такі неусвідомлені а отже й конвенційні аксіоми – парадигмальне ядро філософського дискурсу. Суб'єктивність історика філософії полягає в його особистому зануренні до парадигми сучасності, але в зверненні до парадигм минулого він здобуває можливість унаочнити для себе власну історичність, тобто ті специфічні засади філософської творчості, які є притаманними лише сучасному контексту.

**К. О. Гололобова, канд. філос. наук, доц.,
НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
ekaterina_d@i.ua**

ФІЛОСОФІЯ БЛИЗЬКОГО ТА СЕРЕДНЬОГО СХОДУ VII-XVI СТ.: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Характеризуючи духовний стан і розвиток культури та філософії народів Близького та Середнього Сходу VII – XIV ст., як правило їх кваліфікують арабськими на тій підставі, що основні їх здобутки викладені арабською мовою. Між тим, вони мають свою тривалу історію і, задаючи собі запитання про те чи був би повноцінним світ науки і філософії без видатних вчених і мислителів Близького та Середнього Сходу, доводиться ставити й інше запитання: а чи були б вони без зороастризму та його священної книги "Авести"? За загальним визначенням релігійні та етико-моральні настанови зороастризму прямо чи опосередковано вплинули на формування трьох світових релігій – іудаїзму, християнства та ісламу. Загалом, можна стверджувати те, що невидима межа між сформованим за часів Римської імперії Заходом, що світоглядно тяжіє до матеріального життя, і Сходом, що світоглядно тяжіє до життя "духовного" (духовних ідеалів) пролягала, власне кажучи, по західному кордону Ірану. Думається, що відомого нам біблійного Заходу не було б, якби не маловідомий вплив зороастрійського Сходу. Там паче, що

саме перси звільнили іудеїв з вавилонського полону. [К.О. Гололобова. Філософія Близького та Середнього Сходу VII – XIV століть: Глосарій. – Київ: Вадекс, 2017. – с.7].

Формування і розвиток матеріалістичної та духовної культури кожного народу здійснюється не тільки під впливом потреб їх реального буття, але й залежить від комунікативних зв'язків з іншими регіональними культурами, їх взаємовпливів та взаємозбагачення. В даному відношенні те, що називають арабською культурою є багатонаціональним утворенням, активними творцями якого були крім арабів й інші мало- і середньо азійські народи. Об'єднуючими елементами її стали іслам та арабська мова, а сама арабська культура є своєрідним синтезом і розвитку культури стародавнього та античного світу зі специфічною формою свого прояву.

Прийняття ісламу сприяло подоланню розбрату між арабськими племенами, їх консолідації та могутності, що було спрямовано ними у бік зовнішньої експансії. Починаючи з VIII ст. араби завойовують одну за іншою країни з добровільним чи примусовим прийняттям ними ісламу. До кінця VIII ст. арабський халіфат охоплює більшу територію ніж територія Римської імперії: Аравія, Сирія, Єгипет, Палестина, Іран, Вірменія, Азія, північно-західна Індія виявились в руках арабів із захопленням всіх торгових шляхів від Атлантики до Китаю.

З укріпленням могутності арабських халіфатів йде розвиток міст, ремесел, торгівлі, основи основ зрошувального землеробства іригаційної техніки, що вимагає потреби в об'єктивному пізнанні реальних речей і процесів, тобто розвитку науки і наукового знання. Показово, що на відміну від інших світових релігій, зокрема християнства у якому Бог "заховав знання від премудрих", іслам визнавав знання і використання його на практиці благодатною справою. Цілком правомірно, що концепція подвійної істини як не втручання релігії у справи науки, а науки у справи релігії могла зародитись саме за вказаного відношення до знання на Сході, щоб через століття знайти своє втілення на Заході.

Основним центром культурного і наукового життя Сходу на початку IX ст. стає Багдад, де у 832 р. був створений "Дім мудрості", який об'єднував роботу перекладачів, мав найбільшу на той час бібліотеку та обсерваторію. Крім Багдаду значними культурними та науковими центрами у X – XI ст. стають Басра, Бухара, Ісфахан, Герат, Карбела, Хамадан, Хорезм та ін. Саме в них формується новий тип вчених-енциклопедистів як Аль-Разі, Аль-Кінді, Аль-Хорезмі, Біруні, Джабір, Ібн-Сіна, Омар Хайям, Фарабі та ін. З їх іменами пов'язані введення в арифметику цифр, які отримали назву арабських, розробка постулатів Евкліда про паралельні прямі, перше визначення розмірів Землі, віднаходження сірчаної та азотної кислоти, розробка технології обробітку нафти, основ фармакології та фармакотерапії, анатомічне змалювання людського організму та його органів, а саме головне розробка серцевини наукових досліджень – експериментальний метод та принцип математичного доведення [К.О. Гололобова. Філософія Близького та Середнього Сходу VII – XIV століть: Глосарій. – Київ: Вадекс, 2017. – с. 9].

Розповсюдження та утвердження ісламу в країнах Сходу, які потрапили під владу арабів було неоднозначним, як це може здатись на перший погляд. Його світоглядні та етико-моральні максими були окреслені поверхово, без їх обґрунтування, що породжувало різноманітність їх інтерпретацій. Зазвичай, мусульманські теологи і богослови були зацікавлені у збереженні непорушності основних догм ісламу, вимагаючи сліпої віри в букву Корану та Шаріату. Водночас раціоналізація ісламу призводить до протиставлення авторитаризму мусульманської ортодоксії свobodомислячого ісламу, який виступив з критикою традиційних вірувань та намагався підняти роль та значення розуму.

В залежності від своїх основних поглядів світська філософія Близького та Середнього Сходу, як і світська культура загалом, формується у двох напрямках – аристотелізму, в якому особливе значення приділялось поглядам Аристотеля, та суфізму, як переломлення вчення Платона та неоплатонізму, аскетичного, споглядального і негативного ставлення до раціональних форм пізнання. Першим серед арабомовних філософів, що проклали дорогу аристотелізму, став Аль-Кінді, який першим в ісламському світі не тільки звернув увагу на філософські твори Аристотеля, але й став основоположником перипатетизму на мусульманському Сході, лінію якого продовжили Аль-Фарабі та Ібн-Сіна, а виклад вчення дійсного, а не спотвореного Аристотеля завершив Ібн-Рушд, який крім усього здійснив синтез арабомовної філософії з критикою неоплатонізму та містичних поглядів Аль-Газалі. З XII століття почався наступ містицизму на раціоналізм. Згодом мусульманська теологія припинила взагалі звертатися до філософії, як це було на першому етапі її розвитку, а потім, починаючи з XIV ст., почала повністю її ігнорувати.

Століття занепаду мусульманського інтелектуалізму (XV-XIX ст.) стали для ісламу насамперед періодом підтримки консервативних традицій. Філософським диспутам і осмисленню наукових досягнень приділялося мало уваги. Деякі реформістські течії обрали легкий шлях фундаменталізму, тобто повернення до першооснов ісламського вчення, до раннього ісламу, ісламу Мухаммеда, очищеного від усіх пізніших нашарувань.

Філософія Близького та Середнього Сходу є дуже цікавою та багатоманітною. Саме ця філософія повернула в Західну традицію більшість давньогрецьких філософів та подарувала світу безліч цікавих ідей та думок. Неможливо уявити сучасну філософію, науку та поезію без Східної традиції. Вона досі нас вражає своєю прогресивністю, філософічністю та людяністю.

**К. С. Гончаренко, канд. філос. наук, викладач,
НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ**

ОБСЦЕННІСТЬ "L'OBSCÉNITÉ" ЯК ВИКРИТТЯ БАНАЛЬНОСТІ "LA BANALITÉ" (Ж. БОДРІЙЯР)

В фільмі Грегорі Хобліта "Той, що не залишає сліду" ["Untraceable"], маніяк-психопат вчиняє жорстокі вбивства: жорстокість його вчинків, методи вбивств та час знущань над жертвами залежать від кількості переглядів та відвідувачів Internet-ресурсу, з якого в живому часі транслюються всі його злочини. Попри, всі інші смислові конотації, зокрема, щодо причетності всіх, хто дивиться відео до вбивства, чи попри те, що злочинця не можливо знайти, а єдина служба, яка може його зафіксувати, відмовляється надавати допомогу, оскільки виникне необхідність розсекретити можливості даної служби та інше, виразним і водночас незбагненим залишається неймовірне зростання кількості переглядів: кількість відвідувачів ресурсу неймовірно зростає, хоча відомо, що чим більше відвідувачів, тим швидше загине жертва. Так, можна погодитися, що сцена Інтернету, вже давно втратила свою відповідність, але виявляється, що й людина вже давно перестала відповідати якійсь одній, власне своїй "сцені". Та й сцени давно змішалися. Картинка фільму Г. Хобліта цілковито відповідає тому, що можна назвати "обсценністю" (у більшості з її форм та характеристик). "Обсценність – це абсолютна близькість речі, що спостерігається, занурення погляду в екран огляду, гіпервізії крупним планом, простір без дистанції, цілковитий проміскуїтет погляду в тому, що зримо. Проституювання [погляду] / *L'obscénité, c'est la proximité absolue de la chose vue, l'enfouissement du regard dans l'écran de la vision – hypervision en gros plan, dimension sans recul, promiscuité totale du regard à ce qu'il voit. Prostitution*" [Baudrillard J. Les stratégies fatales / J. Baudrillard. – Paris, Grasset, Coll. "Figures", 1983. – 277 p., P. 65].

Те, що "все" втратило, те, що виявилось "поза сценою", варто вважати "обсценним". Втрата соціальним своєї сцени, політичним своєї, а театральної своєї – призвела до втрати свого місця. Сцена характерна тим, що на ній має відбуватися якесь дійство: дещо таємниче (у-таємничене), дещо огорнуте ілюзорним "покривалом Майя", майстерно завуальоване низкою завіс загадковості та діюче за зрозумілими лише їй принципами в алхімічному плавильному тиглі породжуваних "кажимостей". Допоки існує можливість створення ілюзії, доти у кожного явища, процесу чи дії є власна сцена, є місце, а відповідно існує/є і сам цей процес/явище/дія. Допоки існує можливість створення дечого награного, штучного, доти є можливість зацікавлювати, інтригувати, зваблювати. Щойно зникає ілюзія, зникає зваба, а з неї падає завіса "кажимості", з'являється очевидність та оголена реальність, яка відштовхує силою власної відразливості. "... жахливим є зникнення штучного в очевидності природнього. Це дещо на кшталт нестерпної ганьби [Там же: Р. 54]. Те, що більше нездатне породити ілюзію, те, що не здатне на створення

"кажимості", те в чому відсутній хоча б натяк на звабу є найбільш відразливим та жахаючим, оскільки воно більше не відсилає до чогось іншого, воно не здатне світнути гру чи зачіпити уяву, воно таке, яке воно є: воно співмірне та співвідносне лише з самим собою і нічим іншим. "Таким є труп, але таким є і клон" [Там же: Р. 55].

Якщо подивитися на феномен обценного та розглянути ті явища, процеси та дії, які на сьогоднішній день йому відповідають, то можна сказати, що сцена втрачена вже давно. Однак, деякий час, втрата "фундаментальної сцени" компенсувалася за рахунок створення чогось ілюзорного, тобто такого, що породжує беззмистовні сенси та знаки позбавлені смислу, однак продукує їх, відокремлює від самого себе. Таке ілюзорне є оманю, чимось штучним, але водночас таким зворушливо чаруючим, що проти нього не можливо встояти. Обценність, в будь-якому з власних проявів та форм "втрачає невизначеність відсутності, щоб бути вичерпаною в надмірній виразності" [Там же: Р. 60]. "Незриміше ніж незримо" – це таємниця, "зриміше ніж зримо" – це обценність. "...зверхочевидність є нашим фатальним становищем. Коли відгадані всі загадки, гаснуть зірки. Якщо все таємне стає явним (і навіть більше ніж явним – до непристойності очевидним), якщо всі ілюзії стають транспарентними [є лексиконі Ж. Бодрійяра як "прозорість"], то небо стає байдужим щодо землі" [Там же: Р. 61]. Обценність – це ознака зникнення: зникнення соціального, політичного тощо; зникнення якому передують обценне відхилення, яке характерне тотальним охопленням, панічним захватом та змішуванням всіх дискурсів. Всі ті явища, процеси, дії, які вийшли за власні межі, на сьогоднішній день є обценними. Всі ті жалюгідні намагання якось пояснити та обґрунтувати все те, що відбувається – це лише жалюгідна спроба галюцинаторного самодетермінування та траур за втратою останнього. Всі одержимі зникненням. "...колись соціальне славилося своїми героями, сьогодні ж воно стало величезним виробництвом терапевтичного опікування і відмічається своїми каліками, психами, дегенератами, дебілами та асоціалами" [Там же: Р. 62].

Обценність стирає будь-які межі, зводить на нівель будь-які пересторги чи заборони, навіть навпаки: вона намагається подолати те, що "на виду": "...вона розповсюджується на все, що можна вчинити на виду / (*"...elle s'étend à tout ce qui peut être perpétré dans le visible – elle devient la perpétration du visible lui-même"*)" [Там же: Р. 64]. Міждисциплінарність – це власне "смертний вирок" сцені будь-якої з дисциплін чи наук. У них більше не має своєї сцени, у них відсутні найменші натяки на збавницьку гру, а отже, вони втратили себе в розмитому просторі з надзвичайно високим коефіцієнтом точності: в просторі з нефіксованим поглядом.

"Кінець фатальних стратегій – початок банальних стратегій // *Fin des stratégies fatales – début des stratégies banales*" [Там же: Р. 63], де банальність виступає очевидністю. "Енді Уорхол насправді нікчемний / *Ainsi Warhol est vraiment nul*" [Baudrillard J. Le Complot de l'art. Libération, 20 mai 1996], в тому сенсі, що він розміщує нікчемність в саму основу свого образу. Він робить з нікчемності та чогось незначного "дещо", що здатне

їх перетворити на фатальну стратегію образу. В той час коли чимало інших митців намагаються приховати власну нікчемність за завісою "параної змовників": галереї, виставки тощо. Але втрачається і ця завіса, як власне і сцена мистецтва, оскільки все менше й менше митців здатні створити той самий образ, все менше здатні породити ілюзія та звабити нею. Все більше й більше, навіть ця сфера мистецтва, завдяки обценній неоригінальності демонструє банальність ["la banalité"] та власну нікчемність ["la nullité"]. І після цього все що залишається, це хіба що запитати "І Шо?"...

І. Б. Григорян, асп., ДонНУ імені Василя Стуса, Вінниця
iskui1234@gmail.com

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ У ФІЛОСОФІЇ ДАВИДА АНАХТА

Вірменія має давню оригінальну філософську традицію, яка ґрунтувалась на своєрідному синтезі християнських патристичних доктрин та спадку античної філософії. Хоча в цілому VI століття не вважається періодом інтенсивного розвитку вірменської культури, саме в цей час спостерігається певне піднесення філософії. "Школи перекладачів", які виникли у V столітті починають перекладати на вірменську мову не тільки церковно-догматичні тексти, а й твори давньогрецьких філософів, таких як Платон, Аристотель, Порфирій тощо. Це дає поштовх для оформлення особливого напрямку в вірменській філософії – вірменському християнізованому неоплатонізму.

Найбільш значним представником цього напрямку в вірменській філософії був Давид Анахт (Непереможний), вчення якого було логічним результатом попереднього розвитку вірменської філософської думки. До його праць належать "Коментарі" до відомої Isagoge Порфирія, значною мірою присвячена питанням логіко-філософського тлумачення узагальнених ознак і вирішення у зв'язку з цим проблеми онтологічного статусу універсалій. Як зазначав відомий радянський історик філософії І. С. Нарський, саме у в ній доктринальний неоплатонізм Давида відображається найменше, а на перший план висувається набагато більш широка позиція, дозволяє зробити висновок про те, що "Давид завдяки синкретичному характеру свого вчення вніс в вірменську філософську науку універсальну, всеосяжну концепцію" [Нарский И. С. Об учении Давида Анахта о признаках, свойствах и универсалиях // Философия Давида Непобедимого / Акад. наук СССР, Ин-т философии, Акад. наук Арм. ССР, Ин-т философии и права ; [редкол.: акад. АН АрмССР Г. А. Брутян (отв. ред.) и др.]. – М.: Наука, 1984. – С. 148] .

Визнаючи реальне існування загальних понять, Давид Анахт одночасно не відкидає існування й одиничних речей. Він намагається поєднати вчення Платона та Аристотеля, стверджуючи, що існує, як загальне, так і одиничне та часткове. Анахт пише: "Рід у відношенні до видів є

родом і за допомогою відмінностей роди поділяються на види так само, як тварина є родом для видів" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրիս, 1793. – էջ 85]. Але звідси випливає, що вид є більш первинним за рід, а це означає, що Платон неправий, тоді як Аристотель стоїть ближче до істини. Вірменський філософ намагається йти середнім шляхом у вирішенні цього питання. Він пише: "Коли мова йде про загальне, вид стає після роду. А коли мова йде про їх виникнення, тоді перевага віддається виду" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրիս, 1793. – էջ 304]. Таким чином, за Анахтом, виходить, що в дійсності вид повинен передувати роду, а в теорії треба виходити з первинності роду. Це – суперечність, яку він намагається вирішити, кажучи, що рід і вид існують одночасно, як батько і син. Без батька немає сина, без сина немає батька. Такі ж стосунки існують між родом і видом.

За думкою Давида Анахта, аристотелівське твердження про те, що одиничне первинне по відношенню до загального, має сенс. На питання, що є основною особливістю загального як роду, Давид відповідає: особливість в тому, що "рід виникає з одиничних" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 143], тобто останнє існує раніше першого. Це вже відхід від платонізму. Прав, на його думку, Аристотель, який вважає, що "вид є кращим ніж рід, а одиничне краще виду" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 253]. Тому на запитання, який з них є первинним, Давид відповідає: "Коли мова йде про загальне, то різниця ставиться після роду. А коли говорять про їх існування, тоді перевага віддається виду" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 304]. Далі він пише: "Кажуть, що висловлювання перипатетиків, про те, що вид краще роду та одиничне краще виду", не безпідставне [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 253]. І далі: "Як показує Аристотель у "Категоріях", не слід вважати їх погляди недоречними і казати – чому види є кращими за роди, оскільки це є істина" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 253]. Інакше кажучи, рід і вид не є абсолютними протилежностями. Більш того, поняття про рід можна скласти тільки через види. "Загальне існує в нашому мисленні, бо дивлячись на Сократа і інших, що мають ту ж природу, ми говоримо, що існує загальне", – пише Анахт [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 134]. Твердження, що загальне від одиничного, а якщо зв'яжемо їх один з одним, то в такому випадку можемо сказати, що "загальне існує не тільки в мисленні, бо через суще пізнаємо загальне" [Դավիթ Անիանթ Գիրք Պորփիրի – Մադրиш, 1793. – էջ 135].

Таким чином, погляди Давида Анахта у вирішенні проблеми співвідношення одиничного і загального ("проблеми універсалій") доволі невідзначені й суперечливі. Намагаючись синкретично поєднати позиції Платона, Аристотеля та Порфирія, він в своїх поглядах наближається то до номіналістичної тенденції, то до реалістичної. Втім, незважаючи на це саме Давид Анахт своїми коментарями до логічних творів Аристотеля ("Категорії" та "Аналітики") і Порфирія ("Вступ") заклав основи філософії та логіки у Вірменії, яка протягом усього середньовіччя спиралася на його твори та на давньовірменські переклади праць Аристотеля.

ПРАГМАТИЧНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Ведучи мову про герменевтику, дослідники вимушені постійно апелювати до німецької герменевтичної традиції. Дуже важко уявити дослідження з цієї теми, яке зможе абсолютно дистанціюватись від неї. Така ситуація абсолютно закономірна і лише підкреслює ту роль, яку німецькі мислителів різних часів відіграли у становлення цього напрямку філософських досліджень. Більш того, можна з впевненістю сказати, що єдиною нацією, що має яскраво виражену герменевтичну традицію, є німецька. Немоżliво не згадати Ф. Шлеєрмахера, якого вважають "батьком" сучасної герменевтики, або оминати таку масштабну постать як В. Дільтей. Часом найбільшого розвитку філософської герменевтики став початок та середина ХХ століття, коли жили та творили М. Хайдеггер та Г. Гадамер. Саме вони надали герменевтиці її сучасних рис та сприяли поширенню інтересу до цієї дисципліни в інших країнах. Самою помітною фігурою тут, безперечно, став П. Рікер, який критично переосмислював ряд положень герменевтичної теорії у дусі постмодерної філософії. З'явилися і англомовні дослідження, які належать таким авторам як Р. Рорті, З. Бауман, Е. Хірш, М. Ван Манен та багатьом іншим.

Завдяки розширенню географічного ареалу використання герменевтичної теорії, мабуть, здійснилась мрія Ф. Шлеєрмахера, який мріяв про проект "всезагальної герменевтики", що стане універсальною наукою інтерпретації. Слід зазначити, що об'єкт герменевтичних досліджень також зазнав дуже сильної трансформації. Герменевтика, яка початково займалась трактуванням Святого Письма, зараз використовується у надзвичайно широкому спектрі наукових та практичних досліджень. Особливу увагу тут привертають такі сучасні галузі як системне моделювання, психоаналітика, інформаційні технології. Застосовують герменевтику і у більш традиційних галузях знання: юриспунденції, праві, медицині. Таким чином, зародившись як вузькоспеціалізована лінгвістично-релігійна дисципліна, розвиваючись у межах філософії, вона, нарешті стала універсальним знаряддям пізнання.

Останнє твердження може викликати у читача запитання: дак що ж таке ця герменевтика – наука, знаряддя, теорія чи, можливо, щось інше? Відповідь може бути такою: вона є усім цим одночасно, але в той же час може й не відповідати якомусь з визначень. Це залежить від того, про яке дослідження йдеться. Наведемо приклад: З. Бауман у своїй роботі "Герменевтика та соціальні науки", безперечно, розглядає герменевтику як науку. Він намагається дати якнайбільш широко та виважене визначення цієї дисципліни, її характерних рис, методології, зв'язків з іншими науками. Одночасно він використовує герменевтику як метод при роботі з текстами представників цих самих соціальних наук. М. Ван Манен, з іншого боку, розглядає герменевтику як частину феноменології, яка відповідає за ро-

боту з текстом. Таким чином не надаючи їй самостійного статусу. Цікавою є його думка про те, що сьогодні феноменологію, а разом і герменевтику, потрібно не вивчати – нею треба займатись. Спеціалісти у галузі права, економіки, інформаційних технологій націлені на те, щоб "робити феноменологію"[M. Van Manen. *Phenomenology of practice*. CA: Left Coast Press, 2014.p. 23] Саме такий підхід до герменевтики ми можемо знайти у роботі М. Патерсон та Дж. Хігс, є вченими-медиками, що називається "Вживання герменевтики, як якісного підходу до дослідження у професійній практиці". Там дається визначення герменевтики як "надійної, суворої, креативної стратегії" [M. Paterson, J. Higgs. *Using Hermeneutics as a Qualitative Research Approach in Professional Practice*. The Qualitative Report V. 10, № 2.,p. 339-357 <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR10-2/paterson.pdf>]. Вона розглядається як метод, набір практичних та теоретичних настанов, що мають дати певний результат.

Дослідники, що є спеціалістами з точних наук, роблять своєрідний "екстракт" герменевтичного знання, вибираючи з нього необхідні для себе речі. Частіше за все, серед таких опиняється герменевтичне коло, як знаряддя інтерпретації тексту. При цьому спеціалістам з економіки, медицини, інформаційних технологій абсолютно немає справ до тонкощів його розуміння різними філософами. Їх розуміння герменевтичного кола, як і герменевтики загалом, максимально просте, але ефективно для конкретного дослідження. Наприклад, вже згадані М. Патерсон та Хігс дають наступне: "Дослідник стає частиною кола, рухаючись від інтерпретацій частини тексту до інтерпретації цілого, відтворюючи виникаюче розуміння феномену. До такого визначення герменевтичного кола вони також додають принцип "розширення горизонту", яке полягає у тому, що "різні інтерпретації феномена, під час дослідження, збираються разом через діалог, для того, щоб виникало сумісне розуміння". Ще одним компонентом є діалогічність та відкритість: "повернення до об'єкту дослідження знов і знов, кожного разу з кращим розумінням, з більш повним набором інтерпретацій"[M. Paterson, J. Higgs. *Using Hermeneutics as a Qualitative Research Approach in Professional Practice*. The Qualitative Report V. 10, № 2., p. 339-357. <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR10-2/paterson.pdf>]. Цих трьох компонентів, які вони абсолютно цього не приховуючи, позичили у М. Хайдегера, Г. Гадамера, та П. Рікера, медикам вистачає для того, що створити ефективне знаряддя для дослідження та оцінювання артистичності пацієнтів. Їх абсолютно не обходить той факт, що концепції згаданих філософів часто суперечать одна одній. Якщо інструмент працює – значить він гарний.

Такий вжиток методології дозволяє зробити висновки про те, що герменевтика зазнала і продовжує зазнавати суттєвої трансформації. Важко уявити щось більш теоретичне та спекулятивне, аніж трактування священних текстів. І наскільки далека від цього сучасна, спрямована на результат, герменевтика, яку сміливо можна назвати прагматичною.

**THE POLITICO-PHILOSOPHICAL TREATISE
AND HISTORICAL CHRONICLES
(ARISTOTLE AND NICCOLO MACHIAVELLI)**

Besides to philosophical genres, philosophers also turned to historical genres. We would like to focus our attention on several genres in the works of Aristotle and Niccolo Machiavelli – the politico-philosophical treatise and historical chronicles that are closely intertwined in the work of philosophers.

Analyzing the works of Aristotle ("Constitution of the Athenians" and "Politics") and N. Machiavelli ("The Prince", "Discourses on the First Ten Books of Titus Livy", "Florentine Histories"), we recorded a distinction between such works as "Constitution of the Athenians" and "Politics" by Aristotle or "The Prince" and the "Florentine Histories" by N. Machiavelli, although many modern researchers in their work does not consider these differences: they call all the works mentioned "treatises", defining these "treatises" as "political".

We consider the work of Aristotle "Constitution of the Athenians" and N. Machiavelli "Florentine Histories", which we understand as "historical chronicles"; the work of Aristotle "Politics" and N. Machiavelli "The Prince" and "Discourses on the First Ten Books of Titus Livy", which we understand as political and philosophical treatises.

Genre politico-philosophical treatise – one of the genres of philosophical literature, and the genre of historical chronicles – one of the genres of historical literature: these genres can exist as separate from each other, and coexist as a single complex.

"Constitution of the Athenians" of Aristotle can be represented as a historical work independent of any other works, the purpose of which is to present the state structure of Athens; as a work of particular interest to historical science.

"Politics" of Aristotle can be presented as an independent from the chronicles of an essay revealing politico-philosophical problems; as a work of special interest for philosophy and political science (for many years "Politics" has not been studied in conjunction with other polities, since the texts of the politicians, in particular, the text of the "Constitution of the Athenians", have not yet been found).

The combination of these genres offers scientists two situations: on the one hand, in aggregate these genres generate a single historical and political-philosophical complex. Within the framework of this complex, it is found that philosophical doctrines can have historical support, and historical examples, such as the experience of city-states, can be applied in the process of theoretical construction of an ideal state; on the other hand, the use by the philosopher of several genres of different directions "generates" genre eclecticism in a single historical and political-philosophical complex,

but, despite the existence of eclecticism, this genre interweaving in principle only enriches both philosophy, and history, and political science.

Unlike Aristotle's works, in which he expounds his thoughts without substantiating concrete practical goals, the Florentine thinker explains why and for what purposes he writes his works.

Three directions of genre specificity in N. Machiavelli: first, the political and philosophical treatise "The Prince" is an absolutely independent philosophical study; historical examples are cited as confirmation of the philosopher's philosophical views on government; secondly, "Discourses on the First Ten Books of Titus Livy", based on the work of historian Titus Livy appears as a political-philosophical treatise, explaining in detail the provisions stated in the work "The Prince"; thirdly, at the heart of the "Florentine Histories" historical events; for the work is characterized by philosophical explanations, "retreats" N. Machiavelli, but still the historical basis is paramount.

On the basis of the work of Aristotle and Niccolo Machiavelli, we can say that, on the one hand, a philosopher, when writing a politico-philosophical treatise, can appeal to and based on historical works, deduce new ones or argue their own theoretical constructs ("Politiks", "The Prince", "Discourses on the First Ten Books of Titus Livy"). In this case historical chronicles serve as the basis for politico-philosophical treatises. On the other hand, the philosopher, when writing historical chronicles, can apply philosophical provisions, explanations, which represent the basis of his politico-philosophical teaching ("Florentine Histories").

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

СПІВВІДНОШЕННЯ У ЛЮДИНІ INTELLECTUS ТА ТВОРЧИХ ЗДІБНОСТЕЙ (ЗА МИКОЛОЮ КУЗАНСЬКИМ)

Питання творчості для багатьох філософів є ключовим в осягненні сутності людини. Не є винятком і Микола Кузанський, мислитель на межі Середньовіччя й Відродження, чиї антропологічні розвідки неймовірно гармонійно поєднують в собі як аспект творчого потенціалу в людині, так і її раціональну сутність. В своїх роздумах він відштовхується від наступної думки: подібно до того, як Бог створив реальний, оточуючий нас світ, людина продовжує його "населяти" – власними концептами, культурою та ідеями, продовжуючи акт божественного творіння у власній творчості. Для того, щоб конкретизувати цю тезу, необхідно розібратися в тому, чому Кузанець розрізняє три рівні знання.

Перший і найнижчий рівень базується на такій ментальній здібності людини, як рація (ratio), об'єктом досвідчення якої стає сфера найбільш достовірних абстракцій – тобто сфера логіки та математики. Використовуючи її в якості методу аналогії, співвідношення та порівняння, людина

також використовує рацію для осмислення інформації про світ, отриманої через відчуття (*sensus*). Коли ми говоримо про третій рівень – рівень найвищої абстракції, то тут німецький мислитель має на увазі світ Божественної трансцендентності та абсолютної Істини. Таким чином ми констатуємо розрив між фактичним виміром осягнення світу та тією недосяжною істиною, яку ані наша рація, ані наш інтелект осягнути не можуть. Проте, якщо рація є спрямованою на лінійне мислення, на осягнення тих аксіом, які є максимально достовірними для нашого розуму, наш інтелект (*intellectus*), маючи божественні інтенції, є більш наближеним до абсолютної неосяжної Істини, оскільки потенційно може не лише охоплювати ідеї чи концепти цього світу, – в ньому закладена Богом потенційна можливість продукування нових власних ідей та концептів, сукупність яких і утворює "серединний" або ж медіальний другий світ, який виступає посередником між вимірами скінченного та нескінченного, конкретного та неосяжного, факту та Істини. Цікаво, що тут замішаним є вимір темпоральності: світ рації, фактів та логіки сприймається як дещо вже стало, історичне, тобто – як минуле; світ божественного та Істини – це те майбутнє, яке ніколи не скінчиться, тобто яке є вічністю (це той світ божественної ієрархії, який не піддається сумніву, і який розглядав отець спекулятивної містики Діонісій Ареопагіт); простір між ними займає динамічне теперішнє – це цілеспрямоване мислення, яке намагається, індивідуалізуючи абстракції, піднести їх до рівня універсального, що дає людині в певному вимірі концептуалізувати Абсолютну Істину, – недосконало, неповно, лише під певним кутом зору. Але така індивідуалізована людським мисленням Істина породжує творчість, яка є максимальною актуалізацією вічності, тобто яка є виміром теперішнього в цьому олюдненому світі. У цій творчості людина максимально проявляє своє пристрасне прагнення (див. наступний підрозділ) до Істини, в якому неминучим є процес самовдосконалення особистості, постійної творчої роботи над собою, завдяки якій людина сутнісно перетворює оточуючий її світ.

Тут варто згадати одну з основних філософських баталій схоластики, яка стосувалась універсалій, адже прийняття чи неприйняття однієї з позицій щодо них цілком визначає можливість чи неможливість людського інтелекту долучитися до божественного акту креації. Отже, з точки зору реалізму, *universalia sunt realia*, тобто вони існують *ante res* – реально до речей і незалежно від свідомості людини. З точки зору номіналізму, *universale est vox* – тобто вони існують *post res* і є лише словесним позначенням вже існуючих речей. Суголосно до еклектичної позиції Томи Аквінського, Микола Кузанський не схиляється ані до номіналізму, ані до реалізму, адже прийняття цих позицій виключає можливість творчої діяльності людської природи: за номіналізму людському інтелекту немає сенсу створювати слова, які фактично не є творчістю, а лише точним копіюванням вже наявної дійсності; за реалізму онтологічний статус ідей передбачає, що вони встановлені Богом ще до формування людської свідомості, а отже ніякої творчої участі в їх існуванні інтелект брати не може. Ідеї Томи Аквінського щодо "вилучення" концептів з

речей в сенсі творчості Кузанцю було замало, тому він рішуче наголо-сив на кардинально іншому підході, який не можна назвати "третім рішенням" (на кшталт концептуалізму), – це радше паралельний вимір цієї проблеми, погляд з абсолютно іншої точки зору. Мова йде про те, що людина є образом Божим (*imago Dei*) в цьому світі, а отже, по-перше, людина безпосередньо приймає участь у створенні і довер-шенні, тобто в постійній креації нашої реальності, а по-друге, Божест-венний дух є потенційною сутністю людського інтелекту, що підносить його на значно вищий рівень від усього іншого тварного світу. Сам Кузанець пише про це наступним чином: "Оскільки людський розум (*mens*), висока подоба Божа, бере посильну участь у множинності створеної природи (*creatrix naturae*), то він із себе – як з образу все-могутньої форми (*imagine omnipotentis formae*) – розгортає творіння розсудку (*rationalia*) на зразок дійсних речей. Як Божественний розум є формою реального світу, так людський розум – є формою світу при-пущень" [DC, Pars I, Cap. I, n. 5:5, p. 7-8].

Таким чином, людський простір обіймає в собі два світи – світ ре-ального та фактичного і світ трансцендентного та абсолютної Істини; і тим не менш, цей простір не визначається жодним із цих світів, єдиним його дієвим принципом і осердям є людська свідомість, яка в акті вільної креації творить нові ідеї, концепти та смисли. У цьому аспекті в людині найбільш яскраво проявляється принцип "*coincidentia oppositorum*", адже для того, аби пізнати і концептуалізувати цей світ, людині необхід-но зануритись (*complicatio*) у вічну Істину, долучившись до Божествен-ного інтелекту, – лише так людська свідомість зможе розширити межі свого пізнання і поглибити свої знання про світ реального, для того щоб мати можливість в ньому діяти і творити. І навпаки, відкриваючи (*explicatio*) у творінні знаки Божественного буття, людський розум набу-ває здатності сходити від конкретного до загального, пізнаючи матеріа-льний світ, і, в той же час, абстрагуючись від чуттєвого на користь інте-лігібельного. Ось як описує цей подвійний акт сам німецький містик: "Розгортання розсудкового світу (*rationalis mundi explicatio*), яке похо-дить від нашого розуму (*mens*), який все згортає в собі, звершується за допомогою його творчої сили (*fabricatrix*). Чим глибше споглядає себе розум у світі, що розгорнувся з нього самого, тим більш довершені пло-ди породжує він у собі самому, оскільки метою розуму є нескінченне фундування, єдина міра основи всіх речей, в якій лише розум і бачить себе таким, як він є. І тим вище піднімаємося ми в уподібненні цій осно-ві, чим більш щедро витрачаємо свій розум" [DC, Pars I, Cap. I, n. 5:10-15, p. 8]. Таким чином, людина постає творцем цілого раціонального світу, який складається з когнітивних моделей, які є ланцюжками переп-летінь припущень зі сфери філософії, теології, логіки, функціональність яких – в можливості повсякчасного "консервативного оновлення" раціо-нальної сфери людства, піддаючи усе сумніву, оскільки все є невідпо-відним Істині, а отже таким, щодо чого можна вести диспут, який і на-ближить нас до неї. Таким чином, питання творчості й потенційності людської природи Кузанець залишає принципово відкритими.

ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ В АНТИЧНОСТІ. ЧОМУ КОЛО?

Антична цивілізація зорієнтована на об'єктивні та перманентні основи осягнення космосу. Закономірно, що саме просторовий принцип є ближчим античному мисленню, аніж темпоральний. Останній привносить неповність, незавершеність, несамототожність існуючого; розділяє та створює відмінності, змінність та рухливість – буттявання буття. Антична часовість розглядається переважно у об'єктивуючому, фізикалістському відношенні (у контексті руху та числа). Суб'єктивне відношення до темпоральності поки що не є визначальним для античної людини, хоча її зачатки можемо прослідкувати по лінії Платон-Неоплатонізм.

Давньогрецька міфологія змальовує час як: "одвічний метафізичний антипод 'того, що поістині є', антипод, чие власне буття сумнівне, антипод, що заражає неоднозначністю буття як таке, перетворює його у 'виникнення' і 'минання'" [Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера.* – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – с. 37]. У філософії аналітику часу і простору ми чітко прослідковуємо вже у Зенона. Рух, на думку філософа, "не можна мислити, не впадаючи у протиріччя" [Гайденко П.П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке.* – М.: Прогрес – Традиция, 2006. – с. 22]. У Платона час виступає лише відбитком вічності, іманентною атрибуцією множинного, на противагу Єдиному. Аристотель, у свою чергу, досліджує не метафізичне, а фізичне підґрунтя для аналітики часовості, за що буде згодом критикуватися Плотіном. Філософ уподібнює сутність часу до усіх речей, що мають подільність: "одні частини вже були, інші – будуть – і ніщо не існує" [Аристотель. *Сочинения в 4-х томах.* Т.3.- М.: Мысль, 1981. – с. 145]. "Тепер" Аристотель не відносить до частин часу. Цей концепт у Аристотеля виконує як обмежуючу ("отримати обмежений час можливо" [Аристотель. *Сочинения в 4-х томах.* Т.3.- М.: Мысль, 1981. – с. 146]), так і об'єднуючу функцію ("тепер" виступає в якості умовних точок, наявність яких у часі дозволяє визначати його як дещо спільне). Філософ вказує, що "тепер" за своїм субстратом є незмінним, але воно щоразу належить інакшому буттю у часі – тому кожен раз видається відмінним. "Тепер" є дечим неділимим [Аристотель. *Сочинения в 4-х томах.* Т.3.- М.: Мысль, 1981. – с. 185] і в ньому самому "немає ніякого руху" [Аристотель. *Сочинения в 4-х томах.* Т.3.- М.: Мысль, 1981. – с. 186]. Аристотель пояснює своє бачення, поєднуючи його з розумінням числа. Оскільки для усякого числа має існувати дещо, чим воно вираховується (інакше його наявність не прослідковувалась б), то для часу таким рахівником мислитель називає душу "без душі не може існувати і час" [Аристотель. *Сочинения в 4-х томах.* Т.3.- М.: Мысль, 1981. – с. 157], чим і задає інтенції для рефлексій мислителів ще цієї (в особі

Плотіна) та наступних епох. У концепції Плотіна прослідковуються тенденції психологізму, оскільки часовість він розглядає як властивість душі, яка прагне постійно чого завгодно, але не того, що є – саме тому вона часує. Так з'являється, на думку філософа, "з непорушності – рух і зміна, з тотожного – завжди відмінне" [Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогрес – Традиция, 2006. – с. 47]. Але такий психологізм прямо підпорядкований загальноантичній космологічній тенденції.

Відповідь на питання, чому ж саме образ кола позначає Античну темпоральність прослідковуємо у трьох аспектах: 1) Космоцентризм; 2) Буття; 3) Мислення.

Космоцентризм. Від початку античного філософування "життя космосу часто ототожнювалося з рухом небосхилу" [Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогрес – Традиция, 2006. – с. 6] (очевидно, мова йде про *циклічні*, повторювані рухи небесних світил).

Буття. Воно є незмінним. Коло тут і виступає у образі такої повноти. У колі початок і кінець – одне. Так само, як і "буття є". Наприклад, у кінці "Фізики" Аристотель пояснює: "на прямій визначені і початок, і кінець, і середина, і вона все покладає в собі, так, що є місцем, де починається рух і де він закінчується..., а в круговому русі нічого не визначено, адже чому та або інша точка буде в більшій мірі межею на круговій лінії, аніж інша? Адже кожна точка однаково і початок, і середина, і кінець, так що на окружності, завжди і ніколи знаходяться в початку і в кінці. Тому куля, що обертається, рухається і, в деякому відношенні, покоїться, так як вона займає одне і теж місце" [Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – с. 257].

Мислення. Античне світобачення приписує йому також незмінний характер. "Кулеподібність космосу – пластичний образ самого розуму (грец. *Nous*, нім. *Geist*)" [Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – с. 26]. Аристотель, слідуючи загальній античній традиції щодо вічності і незмінності космосу, згадує і про мислення в контексті часовості: "що ж стосується часу і руху, то вони безкінечні, так як і мислення" [Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – с. 122].

Філософ пише про онтологічну нетотожність відрізка часу з колом: "Хоча обертання Неба є такий-то час, але сам час ні в якому випадку не обертання, адже будь-який окремо взятий відрізок часу є частина колообертання, але не саме колообертання" [Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – с. 146]. Очевидно, Аристотель натякає на те, що коло це вже повнота часу, і сама часовість нею не є – отже, не сам час як такий, а безкінечність є колом.

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ "ВІЗУАЛЬНОГО ПОВОРОТУ" В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

В останні десятиліття зростання досліджень різних форм і контекстів візуальності концептуалізують "візуальний поворот" – цей термін констатується або розробляється у цілому ряді досліджень. Оксфордський "Словник медій і комунікацій" дає визначення "візуального (пікторіально-го) повороту": це "зрушення в акцентах у гуманітарних і соціальних науках в сторону зростання занепокоєння з приводу важливості видимого" [A Dictionary of Media and Communications [Electronic source]. – URL: <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199568758.001.0001/acref-9780199568758-e-2975>]. Це "занепокоєння" ґрунтується на двох аспектах. По-перше, дослідження засад візуальності, "пікторіальності" (образотворчості) та іконічності є "науковим трендом" останніх двох-трьох декад. Тема візуальності шукає форм власного втілення в теоретичних дослідженнях від поверхневих оглядів проблеми візуального сприйняття в окремих вузьких сферах життєдіяльності людини до більш глибоких вимірів видимого у феноменології, інтерпретації візуального у герменевтиці, гегемонії зору в філософії культури, а також в історико-філософських дослідженнях. По-друге, роль зображень і візуального сприйняття в цифрову еру підносить на новий рівень наше сприйняття культури, соціуму, світу в цілому. Поза тим, скептики часто задаються питанням: "візуальний поворот" є явищем, дійсністю, чи ж він існує тільки в уяві та у творах дослідників? Ми бачимо, що наведене нами словникове визначення цього поняття дуже обережне: у ньому констатується лише "зрушення в акцентах", "занепокоєння". Чим викликане це занепокоєння? Чи це наступна стадія розвитку філософії після "лінгвістичного повороту"? Але констатувати нові "повороти" – це вже також "тренд", а інколи навіть кліше сучасних досліджень: здається, всі тільки і змагаються за місце "маніфестатора" нового "повороту", не турбуючись проте, що ці констатації подекуди є не більш ніж теоретичним конструктом.

Разом із тим, "візуальний поворот" вже має власну, хоч і досить коротку, історію питання, яку констатує Дж. Елкінс – американський дослідник, який проводить історико-філософське дослідження visual studies (візуальних студій). Як співавтор і головний редактор збірки "Теоретизуючи візуальні студії. Опис дисципліни" він збирає й оглядає ключові контексти досліджень візуальності в останні десятиліття. Зокрема, він демонструє, що з 1990-х років спостерігається експонентне зростання візуальних студій, а також їх вихід за межі мистецьких і медійних досліджень у сферу філософських досліджень. У 1990-х увага візуальних студій була сконцентрована на проблемах взаємозв'язку історії мистецтва та мистецького інтересу в таких явищах культури, як телебачення, реклама, фотографія, масс-медіа. Дослідження використовували в ос-

новному методи культурних студій. Вони опиралися в історичному контексті на роботи таких теоретиків, як М. Фуко, В. Беньямін, Р. Барт і Ж. Лакан. Важливим етапом становлення візуальних студій стала започаткована у 1996 році американським журналом "October" дискусія щодо візуальних студій, після якої ця дисципліна ствердилася як окремий напрям, а також стала комплексною і складною. Можна відзначити п'ять найвагоміших історичних передумов появи "візуальних студій". По-перше, вони є продовженням британських культурних студій 1960-х років, основними представниками яких є С. Холл і Р. Уільямс. По-друге, біля їх витоків стоїть започаткована у Швеції в 1970-х роках (у Гьотбурзі й Лунді) школа семіотичних досліджень немистецьких зображень. По-третє, дослідники Е. Варбург та Е. Ріг започатковують напрям, головним втіленням якого є німецькомовна традиція дослідження історії мистецтв – "Bildwissenschaft". Четверте історичне джерело візуальних студій стосується Великобританії та ґрунтується на дослідженнях постколоніальних студій, на візуальній антропології тощо, а головним осередком цієї традиції є британський "Журнал візуальної культури". П'ята традиція походить із деконструкції та літературного критицизму, зокрема М. Маклюєна і Ф. Джеймсона; візуальні студії викладаються на п'яти континентах, проте у дуже різних контекстах і з різними підходами візуальності [Theorizing Visual Studies / ed. by J. Elkins. – N.Y., L.: Routledge, 2013. – P. 3 – 8].

Слід зазначити, що початково Дж. Елкінс виділяв три ключові школи, які мають окремі бібліографії й не сильно корелюють між собою: англосаксонську, німецькомовну та латиноамериканську. Згодом він заявив про щонайменше п'ять чи шість можливих ліній дослідження – усі самостійні й не співвідносяться між собою, їх узагальнення наразі не здійснене. Наприклад, китайські візуальні студії, які наближені до вивчення візуальних комунікацій. Окрім того, існують окремі специфічні напрями дослідження в межах кожної традиції: так, в англосаксонській школі розробляються "Image studies" (дослідження образів), які включають будь-яке дослідження візуального, і при цьому найбільш розвиненим напрямом є дослідження "scientific images" – наукових зображень та їх ролі в розвитку науки, у науковій комунікації та в освіті науковця; кількість центрів, які сьогодні займаються візуальними студіями та схожими напрямками, досить значна. Дж. Елкінс вказує, що в його власних дослідженнях так чи інакше фігурували або розглядалися біля шістдесяти центрів або інституцій візуальних студій з усього світу, що говорить про значний інтерес до теми візуальності [Theorizing Visual Studies / ed. by J. Elkins. – N.Y., L.: Routledge, 2013. – P. 8]. Хоча в глобальному контексті очевидно складно визначити рівень і обсяг усіх досліджень, які на сьогодні проводяться, все ж наведене вище аргументація підтверджує тезу про те, що різноманітні дослідження візуального на сьогодні стрімко зростають.

Зростання інтересу до візуальних досліджень пояснюється інформаційними трансформаціями сучасного суспільства: воно зумовлене пошуком ролі візуального, сприйняття, зображення в умовах появи нових

інформаційних технологій, становлення медіасуспільства та глобалізаційних процесів. Розвиток "візуальних студій" приводить до констатації "візуального повороту". Це поняття конкретизується у термінах "поворот до уяви" ("Wende zur Abbildung", Ф. Фельман), "поворот до зображень" ("Pictorial turn", В. Мітчелл), "іконічний поворот" ("Iconic turn", Г. Боем) тощо. На противагу "лінгвістичному повороту", опис "візуального повороту" відбувається з посиланням на візуальну культуру, що дає змогу говорити про пошуки візуальної парадигми. Реалізація завдань "візуальних студій" актуалізує проблему "візуального мислення", яке претендує не лише пояснювати, але й формувати перспективи розвитку пізнання сучасного світу.

А. О. Карпенко, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Слов'янськ
Konopark2@gmail.com

RECEPTION HISTORY AS A NEW GENRE IN PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY

Philosophical historiography cannot be bound to text hermeneutics solely; it should strive for reconstruction of understanding, interpretation, appropriation, denial and criticism around the given philosopheme. Thus, the branch of *Rezeptionsgeschichte* is a promising direction of historical studies of philosophy. Let us assume that reception is interpretation taken with its consequences both in philosophical and non-philosophical aspects of philosophical thinking. The concept of *Rezeptionsgeschichte* opens up an approach to matching the reality of philosophy in Ukraine to the current discourse of the world intellectual development with its recent history. This revision of how other communities dealt with certain philosophical texts and what solutions they found for certain philosophical problems will provide us with concrete alternatives for redefining the essentials of philosophy as a social value. It is so urgently needed, because there is no sign of desired re-institutionalization of philosophy. It is still so far from being an independent intellectual practice.

It is obvious that real integration to the world intellectual process will force us to explore the recent findings in the corresponding filiations of scientific work. So, this is a bit suspicious that there have been done so few attempts to reveal the gaps and bridges between Ukrainian philosophical studies and general tendencies of the world philosophy. There are two factors that hinder scientific interest to the current philosophical issues. These are that purist hermeneutics of philosophical text and vulgar metaphysics of history. Due to a treacherous trick of dialectics, accurate and precise explications of philosophical texts go together with fantasies and obscurantism thanks to revival of once oppressed idealism.

Finding out that there is the need for a new beginning, the Ukrainian philosophers of the early Post-Soviet era were lax to offer concrete tasks for re-institutionalization of philosophy. There was no sincere identification of that vast gap between the world philosophy and the Ukrainian philosophical studies. It is only now that this gap becomes visible via huge contrast between our academic writings and the intellectual process worldwide.

Heidegger studies are nothing but one discourse among the rest, where the contours of the aforementioned gap can be clearly seen. An exemplary historiography of such shifts is given by Th. Sheehan: "One can also make out at least five overlapping approaches to understanding Heidegger that have emerged in the seventy years since World War II: 1. 1945 to 1963: the existentialist paradigm, focused on human existence (*Dasein*) as elaborated in *Sein und Zeit*; 2. 1963 on: the "classical paradigm" that reads Heidegger as a philosopher of "being" (*Sein*); 3. 1970s on: the Derridean paradigm (if it is that): an assortment of readings inspired by Derrida and directed at select elements of Heidegger's work, such as language and the deconstruction of metaphysics; 4. 1980s on: the analytic/pragmatist paradigm of Hubert Dreyfus, focused on only the first half of *Sein und Zeit*; 5. 1990s on: a growing awareness of the instability of the classical paradigm and of the need for an interpretation grounded in the *whole* of the *Gesamtausgabe*" [Sheehan Th. The Reception of Heidegger's Phenomenology in the United States, Unpublished manuscript]. Th. Sheehan's approach contrasts profoundly with commonly accepted purist hermeneutics of Heidegger's legacy, which has recently become a leading trend in the Ukrainian studies on Heidegger. There is no palpable initiatives to resolve those shifts of the world context within some general concept, for it is obvious that any historico-philosophical research on Heidegger should at least make some reference on this now open history of understanding Heidegger, where we can write our own Ukrainian story.

Heidegger studies have already formed a separate trend in the world philosophical discourse. It is interesting to focus on critical assessment of certain *reflexes*, i.e. definite interpretative strategies providing different transcriptions of the same *referents*, i.e. definite philosophical forms, texts, or problems. In the general contour of Heidegger studies I differentiate the following reflexes: reflex of immanent hermeneutics, reflex of reductive interpretation, reflex of genetic historiography, and reflex of ideological historiography. There is certainly a possibility to identify transcriptions of Heidegger's thought (the referent of historico-philosophical thought), provided by the reflex of ideological historiography. The recently re-emerged disputes on political implications of Heidegger's philosophy can be developed in the terms of sociology of knowledge, so now it comes to biographical transcription of Heidegger's political engagement. Critical assessment of the methodological inclinations of such approach reveals imposition of biographical objectivity on philosophy discourse, simplification of the complexity of philosophical form, and the pathos of elementary humanism as the ideological criterion of research.

Critical approach to understanding Heidegger's thinking is viewed as a methodological model for the contemporary needs of the historiographical hermeneutics of Heidegger's philosophy. In the terms of ideological criticism Heideggerian conceptuality assumes the form of a jargon, which stylistically derives from archaistic tendencies of the late Romanticism. Unlike sociologists of knowledge, ideological critics do not aim to reveal the social background of this proximity between existential philosophy and cultural conservatism of the Weimar epoch, but rather they persist in deconstructing the key concepts of Heidegger's philosophy, so that he would reveal its neutralizing and metaphysical effects. In Adorno's transcription of the difference between onticity and ontology, the latter appears as a form of reification, and consequently as a philosophical form of ideology preoccupied with the conservative claims to preserve the existing order. The conservative move of Heidegger's logic consists in subjugation of Dasein to being, where being is conceptually charged as a secularized deity. Heidegger's possible response to invectives should certainly avoid Heideggerian language.

Within the domain of the Ukrainian history of philosophy one can clearly observe symptoms of eclecticism and contamination. Such situation is rooted in continuous insufficiency of the methodological framework of Ukrainian philosophy, split by the demise of Soviet ideological structures. Critical condition of humanitarian epistemology is aggravated by the urgent need to overtake foreign studies in the corresponding field, which constantly increase in number and evolve in character. All of the aforementioned symptoms are indicative for historico-philosophical reception of Martin Heidegger's legacy by the Ukrainian academy.

A. B. Кирієнко, студ., КНУТШ, Київ
alina.kyrienko@gmail.com

КОНЦЕПТ "ВІРТУАЛЬНОГО" В ТЕОРІЇ ПАМ'ЯТІ Ж. ДЕЛЬОЗА

Онтологічна система, розбудована Жілем Дельозом, базується на інтерпретації центральних понять "віртуального" та "актуального". У своїй роботі "Образ-час", філософ приходить до постулювання віртуального через аналітику концепту пам'яті. Віртуальне постає певною Вселенською Пам'яттю, котра має ознаку протяжності, яка не здатна утримувати спогадів. Важливо зазначити, що даний вид пам'яті є безсуб'єктивним, це певний модус буття того, що існує.

У віртуальному, як пам'яті, минуле постає загальною формою передіснування, що постійно актуалізується. Віртуальне обумовлює введення наявної актуалізації, що потенційно міститься у віртуальному. Іменна пара *віртуальне / актуальне* вичерпно описує розгортання одностороннього Буття, що є основою Дельозівської онтології. За логікою автора, для Єдиного необхідно два імені, аби переконалися, що тільки

від одного із цих імен походить онтологічна однозначність, яка позначена цією іменною парою. Ось чому поєднання пари *віртуальне/актуальне* є таким необхідним, щоб впевнитися, що саме згідно своєї віртуальності певна актуальна сутність однозначно береже своє Буття. Таким чином, віртуальне постає основою актуального.

"Віртуальне є саме Буття сутності, або радше сутність в якості Буття, оскільки сутність є лише модальність Єдиного, а Єдине і є живе виробництво своїх модусів" [Бадью А. Делез. Шум бытия. / Пер. с франц. Д. Скопина. – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", издательство "Логос-Альтера" / "Esse homo", 2004. – С. 28]. Віртуальне актуалізується всередині сутності як іманентна можливість та уникає будь-якої схожості зі своїми актуалізаціями. Актуалізація віртуального завжди відбувається посередництвом розрізнення, розходження або диференціації. Актуалізація пориває із подобою як процесом, так само як і з тотожністю в якості принципу. Актуальні терміни ніколи не будуть схожими на віртуальність, яка їх актуалізує. У цьому сенсі актуалізація, диференціація є завжди творчістю. Те, що існування ніколи не буває "можливим", тому що воно є, означає ще й те, що існуюче, якщо воно мислиться згідно віртуальності, яку вона реалізує, є не творінням, а творчістю.

Хочу підкреслити, що віртуальне ж є повністю реальним. Зовсім не варто трактувати його в якості прихованого двійника, або ілюзії реальності. Віртуальному властивий процес самоактуалізації, воно і є цей процес, оскільки думці необхідна формальна роздільність, у номінальному протиставленні віртуального та актуального, для підтримки подвійного руху інтуїції. Отож, можна сказати, що з одного боку віртуальне протиставляється актуальному, але не варто забувати про те, що вони обидва є реальними. Перше як динамічна складова Єдиного, друге – як симулякр. Важливим є процес актуалізації, за допомогою якого відбувається розгортання реального в самому собі як переплетення віртуальностей із різним ступенем задіяності в сутностях, які вони актуалізують.

Визнання віртуального реальним переходить, у свою чергу, у визнання домінанту творіння: "якщо ціле не можна задати, то причина полягає в тому, що воно є відкритим і, що йому властиво постійно змінюватись або ж сприяти виникненню чогось нового, тобто володіти ознакою протяжності. Протяжність всесвіту має складати єдине ціле зі свободою творчості" [Бадью А. Делез. Шум бытия. / Пер. с франц. Д. Скопина. – М.: Фонд научных исследований "Прагматика культуры", издательство "Логос-Альтера" / "Esse homo", 2004. – С. 30].

Визнання віртуального реальним та співвідношення реального з Єдиним зводиться у цьому випадку до того, що можливо помислити причину за якої Єдине, чиста можливість виявлення своїх симулякрів, ніколи не дається повністю. Така ситуація є неможливою, оскільки його реальне і є безперервна актуалізація нових віртуальностей.

Варто зазначити, що не можна сприймати віртуальне як певну невідзначеність, джерело можливостей, яке ототожнюється із актуальними

сутностями. Якщо б віртуальне належало б до такого порядку речей, то варто було б мислити Буття в сенсі його невизначеності й одночасно в сенсі його визначеності. Тому віртуальне є основою актуального в якості буття віртуального, яке актуальне актуалізує. Але віртуальне також є власною основою, оскільки воно є буттям віртуальностей в тій мірі, в якій воно їх диференціює або перетворює в задачі.

Таким чином, класична бінарна опозиція віртуальне / актуальне, у Дельоза знаходить тлумачення поєднання, а не протиставлення. Онтологічне передіснування віртуального над актуальним, дозволяє зробити висновок про взаємопов'язаність даних категорій. Проте дана схема містить в собі певне протиріччя – якщо актуальність здійснюється лише за допомогою диференціації, то яким чином ми можемо говорити про необхідну Єдність Буття в онтологічній системі, де наявна іменна пара (віртуальне / актуальне) повинна формувати сингулярність? Якщо актуальність не слідує принципу тотожності, то яким чином вона може стати надбудовою віртуальності, котра вимагає однозначності буття?

На мою думку, Дельозу вдається обійти даний парадокс, звертаючись до поняття "творчості", яке використовував його попередник Анрі Берґсон. Життєвий порив, котрий обумовлює творчість, дає змогу діяти актуальності у визначений спосіб, а саме актуалізувати віртуальні образи та продукувати індивідуальні симулякри. Індивідуальність постає основною ознакою творчої еволюції. Саме до цього твердження апелює Дельоз, стверджуючи необхідність відмови від принципу тотожності в рамках онтології Єдності Буття.

Отож, як ключова категорія для теорії пам'яті, "віртуальне" постає точкою нерозрізненості двох відмінних один від одного образів, одного актуального, іншого віртуального. Дані образи із необхідністю актуалізуються один в одному та формують однозначність буття.

Гадаю варто наголосити, що новизна підходу Дельоза полягає у тому, що він розглядає віртуальне як Вселенську пам'ять не в категоріях перцепції, але в першу чергу в категоріях онтології. Це дозволяє зробити висновок, що проблема пам'яті утримує власну актуальність у досить широкому полі досліджень, хоча донедавна дану проблематику відносили радше до ареалу психології.

Дельозу вдається депсихологізувати поняття пам'яті через категорію протяжності, котра постає певним модусом буття, який утримує в собі минуле й теперішнє симультанно. Таким чином, варто визнати, що система, побудована Жілем Дельозом, є новою онтологією, яка утворює абсолютно відмінне пояснення матриці пам'яті.

АНАМНЕЗІС ПЛАТОНА ЯК ДЖЕРЕЛО АПРІОРНОГО ЗНАННЯ (НА МАТЕРІАЛІ ДІАЛОГІВ "ФЕДОН" І "МЕНОН")

Вчення Платона про анамнезіс є засадничим для майбутньої теорії пізнання. Це вчення ми розглянули на матеріалі діалогів "Федон" та "Менон", де концепція пригадування розвивається зі спробами віднайти природу та походження знання (ἐπιστήμη).

У діалозі "Менон" Платон розгортає вчення про анамнезіс, починаючи з міфічної оповіді про жерців та божественних поетів, які стверджували безсмертя людської душі. "А якщо душа безсмертна, часто народжувалась і пізнала все і тут, і в Аїді, то немає знання, яким би вона не володіла" [Платон. Менон // Соч.: в 4-х тт. – М.: Мысль, 1990 – Т.1 – 81с]. Не дивлячись на міфічний відступ, концепція пригадування надалі розвивається Платоном у логічному напрямі, тобто розуміється як виявлення апріорних форм, які уможливають пізнання екстраментальних положень. Знання розглядається не як результат пасивного сприйняття, а як пригадування того, чим наша душа володіє потенційно. Правильна гадка (ὀρθή δόξα), як еквівалент вроджених істин, у процесі правильного запитування, перетворюється на знання (ἐπιστήμη). "Я маю на увазі істинні гадки: доки вони залишаються з нами, це – гарна річ, що чинить добро; але вони не хочуть залишатися надовго і зникають з душі людини, тому вони не мають цінності, доки не зв'язати їх судженням про причини ..." [Платон. Менон // Соч.: в 4-х тт. – М.: Мысль, 1990 – Т.1 – 98а]. Анамнезіс, привіняний до логічної процедури, сприяє виявленню базових, вічно існуючих структур, на відміну від мінливих емпіричних знань. Таким чином, знання про чесноту в діалозі "Менон" є імманентним людській свідомості, тобто представляє собою апріорне пізнання [Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. – Leipzig 1921 – s. 29-42].

Надалі вчення про анамнезіс розглядається на основі геометричного прикладу, у якому Сократ, ставлячи питання неосвіченому рабу, спонукає його до самостійного пошуку відповідей. У процесі вирішення задачі хлопча робить помилку, стверджуючи, що подвоєний квадрат має вдвічі більші сторони, але подальше запитування змушує його виявити апорію та знайти правильне розв'язання. Цей епізод вказує на різницю між помилковими висновками, які ми робимо, оперуючи чуттєвим сприйняттям та правильним результатом на основі розмірковувань. Математичні істини, споріднені з апріорним знанням, існують незалежно від нас і дістатися їх можна тільки мисленнєвим рухом. "Спільним для математичного знання та знання взагалі буде те, що і те і інше базується на чуттєвому сприйнятті, що надає уявлення про шуканий предмет. Але саме по собі знання не можна сприйняти відчуттями. Лише душа здатна його сприйняти. Для сприйняття знання ми володіємо розумом" [Йегер В. Пайдейя. – Т.2. – М.: "Греко-латинский кабинет" Юрия Шичалина, 1997. – с. 176].

Пригадування не є звичайним відтворенням забутих знань – для Платона воно виступає актом самозаглиблення, пошуком, спрямованим на самого себе, тому анамнезіс передбачає навчання як необхідну умову процесу пізнання. Ані софісти, які псують юнаків, ані державні діячі, які керуються божественним провидінням, не є вчителями чесноти, тому їй неможливо навчитися. Але навчання виступає тут не як поглинання запропонованих, готових істин, а як правильно зорієнтоване мислення, шлях послідовного запитування задля вилучення фундаментальних основ зсереди себе. "...те, що спочатку являє нам себе назовні і визначається як певне різноманіття, ми в подальшому робимо чимось внутрішнім, чимось всезагальним завдяки тому, що ми заглиблюємось у самих себе і таким чином усвідомлюємо те, що знаходиться всередині нас" [Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб.:2001 – Кн.2. – с.142].

У діалозі "Федон" вчення про анамнезіс подається як один із аргументів на користь безсмертя душі, які представлені Сократом у передсмертній розмові. Теза про те, що філософ, насправді, займається вмиранням (64a), надалі підтверджується тим, наскільки душа здатна пізнати істину, допоки вона обмежена тілом. "...хто намагається вловити будь-яку зі сторін буття саму по собі, у всій її чистоті, озброєний лише думкою самою по собі, теж цілком чистою, і якомога повніше відречений від власних очей, вух і, загалом, від усього тіла, бо воно бентежить душу кожного разу, супроводжуючи її, і не дає їй віднайти істину і розумність" [Платон. Федон // Соч.: в 4-х тт. – М.: Мысль, 1993 – Т.2 – 66a].

На цій основі розгортається аргумент про знання як пригадування, який формулює розрізнення між апіорним та апостеріорним знанням. Аби чуттєво сприймати рівні речі, ми з необхідністю повинні були знати до цього, чим є рівність сама по собі (αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν) (75b). Після народження ми втрачаємо знання, якими володіли до цього, тому призначенням чуттєвого пізнання буде наближення людини до вічних сутностей – "буття самого по собі" (αὐτὸ ὃ ἔστι) (75d). Так як ми пригадуємо за подібністю або неподібністю, то досвідне пізнання виступає тут як актуалізація у свідомості об'єктивно існуючої сутності (οὐσία), яку душа пізнала до тілесного втілення. Ми знаходимо буття "чистих мисленнєвих визначень", якими ми володіли до народження [Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. – Leipzig 1921 – s. 142]. Таким чином, вчення про анамнезіс органічно поєднується з аргументом на користь безсмертя душі, адже душа, як і позачасові апіорні форми, носієм котрих вона є, мала існувати до тілесного втілення. "...з тією ж необхідністю, з якою існують ці сутності, існувала і наша душа, перш ніж ми з'явилися на світ" [Платон. Федон // Соч.: в 4-х тт. – М.: Мысль, 1993 – Т.2 – 76e].

Отже, вчення Платона про анамнезіс заклало визначальний базис для подальших епістемологічних досліджень. Ця концепція вперше вводить розрізнення між досвідним та інтелектуальним знанням. Природа знання розглядається з позиції апіорних форм, притаманних нашій свідомості, а процес пізнання визначається як вилучення вроджених істин шляхом запитування.

ЛАТЕНТНІ СИМУЛЯКРИ ЕРІХА ФРОММА ЯК ОДИН З ВИМІРІВ ІСНУВАННЯ

Чуттєвість та водночас раціональність притаманні сучасній людині та залежні від типу суспільства в якому вона живе. Якщо говорити про людину модерного типу "постметафізичного мислення", то її існування з необхідністю містить дещо "латентне"/приховане, але не в класичному розумінні, а саме в сучасному: латентне як симуляційне. Наріжним каменем співвідношення емоцій та розуму є виявлення своєрідного механізму, який врегульовує ці дві складові. Можна сказати, що саме цей механізм і буде виявляти існування, яке є посередником між вимірами. Досліджуючи природу людини, зустрічаємо чітко невиражені елементи, що спотворюють чи навпаки облицьовують та обрамлюють людську сутність. Тому актуальність роботи полягає у з'ясуванні справжнього виміру існування, у зв'язку з недостатнім розумінням даного явища.

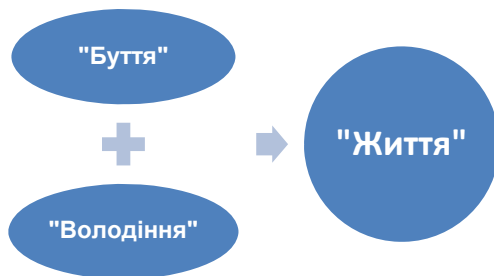
Мета дослідження полягає в тому, щоб відшукати приховане значення існування у концепції Еріха Фромма "мати" чи "бути".

Буття – не проста мішень, яка весь час знаходиться під прицілом. Це ціла історія, що потребує цілковитого дослідження та аналізу. Тут приховані зміст і відповідний йому смисл. Але чи присутні вони повсюди? Є те, що не підлягає осмисленню? Кожен вкладає певне розуміння у "щось". Однак, існують виміри, в яких тлумачення чи визначення достовірної чіткості та правдивості не зберігається. Причина полягає в тому, що з'являється відбиток цієї речі. Не сам предмет, а лише його образ. Якщо розглядати це з точки зору феноменології, то тут можливий своєрідний метод редукції предмета чи явища. Тобто відбувається відкидання всіх зайвих елементів і зосередження уваги тільки на конкретному, тому, що властиве саме даному явищу, але коли не зберігається основа – втрачається все.

Концепція Еріха Фромма є втіленням цих характеристик. Він виокремлює дві площини: "мати" та "бути", де бачимо, що перше поняття являє собою володіння, керування, "матеріальні" цінності; коли в другому явищі мова йде про вивільнення, реалізацію, легкість, помірність, свободу [Фромм Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть?: Пер. с англ. -- Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с.]. Під час проживання "мати" відбувається намагання лише частково жити, копіювати саме життя. Бо сутність існування закарбована в бутті, тому принципі, яке закладає основи розуміння та незалежності. Процес симуляції полягає у копіюванні буття, але в спотвореному контексті, де не відчуються межі та основна суть явища є лише заміник.

Спадає на думку деякий приклад гри, коли є один гравець, другий та третій. Перший виконує своєрідну місію – "життя", другий – "буття", третій – "володіння". Що б вони не робили, які б правила не існували, але в

будь-якому випадку вони звертаються до першого гравця. Тому що він є основою для всіх інших учасників гри.



Те ж саме можемо сказати й про фроммівську позицію: відбувається лише створення та нагромадження своєрідного фундаменту вже на сформованому: розбудова міста вже на збудованому (можливо старому-зруйнованому-спотвореному, але такому, що має підґрунтя-фундамент). Однак будівництво те втрачає своє значення та істинне призначення-мету, бо воно не лише намагається скопіювати образ буттєвості без основного зосередження на ній (надбудова над містом, на даху), а відповідає виклику сучасного типу зведення споруд в умовах швидкоплинності, мінливості, коливань та нестійкості. Звісно, це буде нестійким, не достатньо сформованим елементом функціонування існуючого, але все-таки існуючого.

Отже, існування двох вимірів "мати" та "бути" є своєрідними поняттями, які відокремлюються від своєї опори під назвою "життя", вони є одними з можливих вимірів життя: це є скопійоване життя. Але сутність існування закарбована в бутті, в тій частині, що є основою, вдалим зразком життєвого циклу, на відміну від "володіння", коли втрачається основна суть явища, відбувається відхід від вічного та зразкового, в далеке та незбагненне: копія справжнього "буттєвого існування".

А. Н. Е. Кхелуфі, асп., КНУТШ, Київ
amina.khelufi@gmail.com

ТЕОЛОГІЧНІ МОТИВИ У "ПРОБІ ПРО ЛЮДСЬКЕ РОЗУМІННЯ" ТА "ДРУГОМУ ТРАКТАТІ ПРО ВРЯДУВАННЯ" ДЖОНА ЛОКА

Такі сучасні провідні дослідники-локознавці як Віктор Нуово, Джеремі Волдрон, Джон Данн пропонують по-новому поглянути на філософію Джона Лока. У своїх текстах авторам йдеться про те, що теологія є важливим компонентом у розумінні багатьох філософських ідей англійського мислителя (політичних, епістемологічних тощо). Такий нестандартний підхід щодо

досліджень філософії Джона Лока потребує емпіричного обґрунтування та зумовлює необхідність перегляду творчої спадщини мислителя. Для нас видалося за необхідне звернутися до ретельного вивчення оригінальних текстів мислителя та здійснити перевірку зазначеної тези щодо ролі теології зокрема на політичні та епістемологічні ідеї філософа.

Обмежившись тільки аналізом поняття "Бог", ми виокремили всі випадки його вживання у "Пробі про людське розуміння" та "Другому трактаті про врядування". Було досліджено, що в обох творах це поняття Лок вживає в різних контекстах. У "Другому трактаті" поняття "Бог" згадується значно менше, ніж у "Першому трактаті" та в тексті "Проб". У "Пробі" віднаходимо 174 випадки його застосування; у "Другому трактаті" – 54. Втім, як уже було вказано, ми зосереджувалися не на окремих термінах, а розглядали фрагменти, що виражають закінчену думку. Проаналізувавши ці окремі фрагменти було виявлено, що поняття "Бог" застосовується в різних контекстах. З огляду на це нами було сформовано різні групи, в яких відображена та чи інша специфіка поняття "Бог". У "Пробі" ми виявили 9 груп, у яких мислитель застосовує це слово. У "Другому трактаті", за цим же принципом, було віднайдено 5 різних тематичних груп щодо вживання Локом поняття "Бог".

"Проба про людське розуміння", головним чином, присвячена розмірковуванням мислителя щодо природи людського пізнання. Ще в першій книзі Лок заперечує вроджені ідеї, у тому числі й ідею Бога, та проголошує досвідний характер будь-якого пізнання. Попри заперечення ідеї Бога від народження, філософ був переконаний у тому, що Бог існує. [Locke J. An Essay Concerning Human Understanding [copyright] / Electronic Classics Series [edited by Jim Manis]. – Hazleton: The Pennsylvania State University: 1: III.6; 1: IV. 10]. Лок висловлює тезу про те, що Бог за своєю природою є непізнаваним і що ідея про Нього – складна, сформована з різних інших. Вів'єн Браун помічає дуже цікавий аспект у цьому контексті. Дослідниця говорить про можливість Його пізнання через стосунок "людина-Бог". Людина, маючи певне знання про себе, може зробити певні висновки про те, яким є Бог, який є першопричиною та творцем всього, що існує у світі. [Brown V. The "Figure" of God and the Limits to Liberalism: A Rereading of Locke's "Essay" and "Two Treatises" / Journal of the History of Ideas: University of Pennsylvania Press, 1999. – Vol. 60. – № 1. – P. 83-100]. Ми зустрічаємо у тексті різні Його характеристики, що притаманні для людини, тільки вжиті в найвищому ступені порівняння (наймудріший, всезнаючий, наймогутніший тощо). Ще однією особливістю є висловлення мислителем ідеї щодо пізнання Бога безпосередньо шляхом розмірковування та через застосування нашого розуму.

У "Другому трактаті" теж зустрічаємо цей стосунок "людина-Бог", втім у цьому творі розставлені вже по-іншому акценти. Часто у "Другому трактаті" Бог розглядається через соціальні стосунки, де Йому відводиться найвище місце в соціальній ієрархії (Бог як Суддя, Бог Господар, Бог як Монарх тощо) [Locke J. Two Treatise of Government [edited by Thomas Hollis]. – London: A Millar et al., 1794 – P. 142; 172; III:21; XVIII:

24; XIX: 241]. На відміну від "Проби...", де Бог більше визначається як родоначальник та творець, у цій праці мислитель наголошує на важливій ролі Бога як Законодавця, який через природний закон регулює стосунки між людьми, встановлює певні правила та моральні принципи. Тобто, він вживається вже у цьому випадку в політичному контексті. Спільними у цих двох творах є контекстуальне вживання, під яким мається на увазі звернення до поняття "Бог" у межах розмови про деякі інші теми. Окрім цього, схожими є деякі атрибути ("всезнаючий", "всемогутній" тощо), які мають "антропоморфний" характер, тобто опис його атрибутів здійснюється через використання ознак, притаманних людині, але з найвищими ступенями порівняння.

Відмінним є загальний контекст, у якому вживається це поняття. Якщо у "Пробі" – це епістемологічний контекст, то в "Другому трактаті" – політичний. Також різниця полягає в ролі, яка відводиться Богові у кожній з цих робіт. У першій роботі звернення до цієї теми є цінним для розуміння позиції мислителя щодо Його природи, можливостей пізнання та аргументів на користь необхідності Його існування. У іншій праці – відіграє роль законодавця та упорядника соціального життя. Він наділений владою та має найвищі повноваження. У цьому контексті Бог як творець природного закону є важливим для обґрунтування власної позиції Лока щодо лібералізму. Монарх згідно з мислителем не є наділений абсолютною владою, якою він може зловживати. Йому належить функція врядування, що була доручена йому для збереження того стану, в якому люди у стосунках між собою керувалися законом природи.

Порівняння особливостей вживання "Бога" дає нам зрозуміти, що теологія, дійсно, має деякий вплив на розуміння філософських ідей мислителя. Особливо це стосується "Другого трактату", де Бог "вплетений" у соціально-політичні стосунки між людьми. Проаналізувавши різні випадки вживання поняття "Бог" у цих роботах, ми можемо з достовірністю сказати, що такі західні мислителі як Віктор Нуово, Джон Данн були праві у окресленні тенденції теологічних ідей у філософії мислителя. Попри наведені відмінності у двох розглянутих роботах, все ж можемо сказати, що мислитель дотримується єдиної лінії у розумінні Бога. Релігійна проблематика, хоча й не є головною у цих текстах, втім вона гармонійно вбудована в його філософські погляди.

Г. А. Лебедєва, студ., КНУТШ, Київ

РОЛЬ ОСОБИСТОЇ ТВОРЧОСТІ МИСЛИТЕЛЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У 1971-му році відбулася дискусія між відомим американським лінгвістом Ноамом Чомські і французьким філософом Мішелем Фуко. Однією з важливих тем, що були порушені в ході дискусії, було питання ролі творчості окремого мислителя в історії світової думки, загалом, і в історії філософії, зокрема. Різниця у підходах опонентів до історії філософії

спричинена специфікою тих дисциплін, з яких мислителі приходять до аналізу історії думки. Мішель Фуко історик науки і, як він сам зауважує, в історії науки постійно йдеться про творчий внесок того чи іншого мислителя, проти чого він активно виступає, звертаючи увагу на ті фактори, що виступають умовою можливості того чи іншого відкриття. М. Фуко називає метод свого дослідження археологією (*l'archéologie*), який відрізняється від історії гуманітарного знання тим, що археологія виступає підставою історії, умовою, за якої стає можливим історичний опис. Таким чином, археологія (у своєму власному значенні) є методом пошуку умов можливостей тієї чи іншої історичної події, історія, в свою чергу, є вже певною інтерпретацією, що вводить дослідження в царину уявлень. Крім того, вибір саме цього терміна може бути викликаний тим, що історія є певним завершеним, а отже, обмеженим викладом певної точки зору (при всій відповідності до фактів і т. п.), в той час як археологія залишає порожнє місце для інтерпретації, а отже, включає в себе всю систему інваріантів, не стверджує, а породжує різноманіття. Крім того, задля повноцінного аналізу гуманітарного знання необхідно вийти з системи гуманітарного знання, до якого, певною мірою, належить історія, проте не належить археологія. Поняття *l'episteme* -- підстава, умова можливості дискурсу, (*conditions du discours*). Умовою можливості дискурсу є наявність способу або критерію впорядкування речей, що виражаються словами. *L'episteme* є тією сіткою, що уможливорює і спрямовує розвиток науки і думки загалом. Таким чином, роль творчості як філософа, так і науковця зводиться до мінімуму.

З іншого боку, Ноам Чомські підходить до питань історії філософії з точки зору лінгвістики, що накладає свої особливості на розуміння співвідношення творчості і системи правил. На думку М. Фуко, різниця в його підході із підходом Н. Чомські впливає з різниці між тим статусом, який надає творчості особистості історія науки, в якій творчість є центральним поняттям, і тим статусом, який надається творчості лінгвістикою, в якій провідне положення надавалось системі правил, участь людини у творенні цієї системи майже не враховувалась. Тобто, з одного боку, М. Фуко прагне привернути увагу історії науки до системи правил (до *l'episteme*, в якій знаходиться науковець, що, водночас, обмежує і уможливорює його творчість), з іншого боку Н. Чомські привертає увагу лінгвістики до особистої творчості людини в заданій системі правил, і до участі людини в творенні цієї системи. Розбіжності в розумінні співвідношення творчості із системою правил, що, на перший погляд, видаються нездоланими, врешті-решт просто знімаються. Якщо на початку дискусії позиції опонентів розходяться: для Н. Чомські в людині існує органічне поєднання творчості і системи правил, то для М. Фуко продукти системи правил є тим, що помилково сприймаються як творчість, то, згодом, співрозмовники доходять спільної думки про поєднання в людині системи правил із особистою творчістю. До того ж, Н. Чомські звертає увагу на те, що ним та його опонентом термін "творчість" використовується в різних значеннях. Для М. Фуко творчість є актом створення чо-

гось принципово нового, цей акт тісно пов'язаний із свободою людини. За таких засад і провадиться критика можливості вільного акту творіння, його незалежності, відірваності від сукупності зовнішніх факторів, що уможливають його. Ноаму Чомські, в першу чергу, йдеться про творчість як особливий характер буденної діяльності людини, а отже, за такої позиції, не має сенсу піднімати питання про роль зовнішніх факторів в творчій діяльності людини, адже увага акцентується не на питанні про автентичність творчого акту, а на питанні про характер переробки зовнішніх даних, на особливостях використання цієї системи. Дослідження історії філософії має враховувати обидва підходи, та уникати одностороннього аналізу.

А. А. Макогон, асп., СумДУ, Суми

ВЧЕННЯ ПРО АПОКАТАСТАСИС У МАКСИМА СПОВІДНИКА ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Есхатологія отця Церкви Максима Сповідника вивчалася дуже обмежено у богословсько-філософських спекуляціях, на відміну від інших розділів його вчення. Дивно, що цьому важливому концепту не було присвячено жодної монографії, адже Максим філософськи обґрунтував головні засновки християнської есхатології, не вдовольняючись лише чинником віри. Головними двома проблемами в його есхатологічному вченні постає критика оригеністських теорій передіснування духів і повернення усього створеного до первісного стану. Першу проблему він вирішив, розкритикувавши оригеністську космологічну тріаду "спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις)", у якій другий термін розуміється як падіння первісних духів через пересичення (κόρος), що призвело до створення світу. Проти неї він запропонував свою модель "становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – вічно-рухомий спокій (ἀεκίνητος στάσις)", де останній член тріади постає як ціль буття людини, яка ще не була досягнута в епектатичному (ἐπὲκτασις – термін Григорія Нісського) наближенні до мети. А друга проблема (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) ще й досі залишається загадковою й апоретичною в дискурсі сучасних дослідників спадщини візантійського філософа-богослова, коло якої точаться суперечливі дискусії.

Найважче для тлумачення місце в творах преподобного, щодо фінальної долі всього людства і світу, було промовлено їм стосовно вчення Григорія Нісського про спасіння всіх істот: "Адже потрібно, як всій природі у воскресінні плоті отримати безсмертя у сподіваний час, так і збоченим силам душі через довгу тривалість віків відкинути вкладені у неї спогади про порочність; і проходячи всі віки, і не знаходячи спокою, дістатися до безмежного Бога. І таким чином пізнанням, а не причетністю до благ, отримати сили і відновитися (ἀποκαταστήναι) у первісному стані, і щоб Творець став явленням як неповинний у гріху" [Maximi Confessoris. Quaestiones et dubia. Turnhout: – Brepols-Leuven Press, 1982 – С. 17–18].

Перший доробок у вирішення проблеми зробив Е. Мішо [Michaud E. St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase // *Revue internationale de théologie* 10, 1902 – P. 257–272]. Він допускає, що Максим дотримувався оригеністських поглядів і сповідував пом'якшений варіант оригенізму, в якому, в решті решт, спасаються навіть злі створіння на чолі із дияволом. Проти цієї думки виступав Г. Флоровський, кажучи, що згідно з думкою преподобного, грішники і диявол успадковують лише вічно-буття, але не вічно-благо буття, яке досягається тільки через власні волюві зусилля в аскетичних діях і чеснотах [Флоровский Г. Прот. Византийские Отцы V-VIII веков. – Париж, 1933. – С. 226–227]. Г. У. фон Бальтазар запропонував свій погляд на спасіння всіх істот, стверджуючи, що Максим прямо не говорить про остаточне повернення злих істот у первісний стан, тому що дотримувався "шляхетного мовчання", тобто таємно він вірив у спасіння всіх, але з пастирської спонуки зберігав "езотеричне" мовчання [von Balthasar H. U. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner.* – Einsiedeln; Trier: Johannes-Verlag, 1988. – S. 355–359]. З Г. У. фон Бальтазаром полемізували П. Шервуд і Б. Дейлі. Перший, відрізняючи концептуальне пізнання від інтуїтивного і містичного, доводив, що грішним і злим істотам доступне тільки перше, тому пізнання в есхатоні у них буде, але не буде причетності [Sherwood P. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism.* – Romae: Gerder, 1955. – P. 205–222]. А другий, заперечуючи спасіння злих істот в думці Максима Сповідника, обґрунтував свою думку критикою Максимом оригеністів і дарчою природою спасіння, яке може бути сприйнятим лише добровільно, що виключає будь-який детермінізм [Daley B. E. *Apokatastasis and "Honorable Silence" in Eschatology of Maximus the Confessor* // Felix Heinzer et Christoph Schonborn. *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Eribourg, 2–5 septembre 1980.* – Friburge: Editions Universitaires, 1982. – P. 309–339]. Погляди останнього уточнив Ж.-К. Ларше додаючи, що навіть відновлення в первісному стані властивостей душі повинно супроводжуватися вічними муками, які спричиняє сам божественний вогонь, який для праведних і добродішних, навпаки, є невимовним благом [Larchet J.-C. *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur.* – Paris: Cerf, 1996. – P. 652–662].

Нарешті, з останніх тлумачень надтонкого концепту апокатастасису в думці преподобного отця відмітимо фундаментальне дослідження І. Рамеллі, яка все ж таки приписує Максиму пом'якшений варіант оригенізму, намагаючись довести це тим, що Максим ніде не спростовує оригеністського апокатастасису, критикуючи тільки вчення про передіснування умів [Ramelli I. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from the New Testament to Eriugena.* – Leiden: Brill, 2013. – P. 742]. Відрізняючи прикметники *αἰδῖος* (вічний, нескінченний) і *αἰώνιος* (довгостроковий, темпоральний) Максим ніколи до страждань не застосовує перший, а лише другий, натомість до насолоди благами – навпаки [Ramelli I. *op. cit.*, P. 748]. Але дослідниця не зовсім правильно тлумачить стан вічно-зло-буття (*τὸ κακὸς αἰεὶ εἶναι*), обмежуючи свободу волі люди-

ни лише темпоральністю. Останнім дослідженням концепту апокатастасису є стаття А. Андреопулоса який, враховуючи попередні здобутки, намагається вирішити цю проблему. Цілком справедливо заперечуючи детермінізм і автоматичне спасіння як "жорстокий звіринець" [Andreopoulos A. Eschatology in Maximus the Confessor // Pauline Allen and Bronwen Neil, eds., The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 332], автор тлумачить відновлення злих істот як потерпання благодаті у сенсі нескінченного каяття, якого вони не мали за часів земного життя [Andreopoulos A. op. c., P. 333], що і наближає їх до Бога у такий парадоксальний спосіб.

Завершуючи історико-філософську розвідку у цю проблему, окреслимо власну думку стосовно того, де шукати вирішення цього суперечливого питання. Щоб довести християнську есхатологічну істину, доведення якої потребує не лише чинника віри, але й філософського обґрунтування, треба по-перше звернутися до неоплатонічної філософії як методологічного знаряддя щодо розуміння думки Максима, який висловлювався саме неоплатонічною мовою. Це допоможе вирвати концепт апокатастасису із обіймів моральної теології, адже каяття, згідно з давньогрецькою мовою – *μετάνοια*, етимологічно означає зміну ума. Така зміна ума є передумовою піднесення розумної істоти до Єдиного, і це розверне нас від етики до гносеології, а потім і до онтології. А по-друге, треба дослідити концепт гномічної волі, який ввів у філософський обіг саме Максим. В контексті есхатології вона деактивується у святих, які, набуваючи божественного стану, потерпають обожнення, не відкидаючи своєї природної волі [Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. T. 91. – P. 24B–24D].

***О. І. Мацап'як, аспірант, ПНУ ім. Василя Стнфаника,
Івано-Франківськ
Olka3991@ukr.net***

АРТУР ШОПЕНГАУЕР ПРО ГЕНІАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ В БУТТІ СУСПІЛЬСТВА

Сучасному суспільству притаманна риса прагматичності, бажання логічно систематизувати певні події і явища, вміння діяти послідовно і систематизовано прирівнюється до однієї з поважних, благородних чеснот людини. Наше суспільство повільно витісняє інтуїтивне відчуття і намагається пояснити все за допомогою категорій та логічних послідовностей. На перший план ставиться вміння прорахувати ситуацію, а не відчувати її. Ми часто недооцінюємо важливість простого та очевидного сприйняття речей, їхню перевагу над математичними прорахунками, адже троянда не буде такою прекрасною, якщо вивчати її під мікроскопом. Найчастіше, тільки видатним, талановитим особистостям вдається

поєднати образне сприйняття з логічною послідовністю. Вони є людьми не тільки свого часу але й майбутнього, оскільки їм вдається бачити світ не такими, як у всіх, очима, філігранно виконувати свою роботу й з майстерністю передати її наступним поколінням. Саме вони мають безпосередній вплив на соціокультурні зміни і є запорукою здорового сталого розвитку суспільства.

Своєрідне розуміння в дусі методологічного індивідуалізму феноменів непересічності, геніальності і талановитості у світі людей ми знаходимо у працях видатного німецького філософа ХІХ ст. А. Шопенгауера. Чимало сторінок він присвятив роздумам про видатну особистість та її вияви, про різницю між талантом і генієм. Зокрема, талант він визначає як здібність до дискурсивного пізнання, геніальність – як здібність до інтуїтивного пізнання, талановиті люди мислять швидше і правильніше, а геніальні бачать світ зовсім по-іншому.

Сутність генія полягає у значному надлишку інтелекту, достатнього для об'єктивного споглядання буття, без будь-якого відношення до волі. Внаслідок цього геній зобов'язаний служити людству, тоді як звичайний інтелект може служити тільки окремим одиницям. Для більш глибокого розуміння А. Шопенгауер уточнює, що звичайна людина складається з двох третин волі та однієї третини інтелекту, натомість геній – із двох третин інтелекту та однієї третини волі. Основною рисою генія є вміння виокремити загальне в окремому. На загал, розуму доступно бачити окреме в кожній окремій речі, тобто те, що має відношення до волі. Генію притаманне бачення сутності речей, натомість таланту – тільки окремих явищ. Особливості генія визначаються незалежністю інтелекту від волі. Те, що ми називаємо поетичним піднесенням, натхненням, захватом, є миттю звільнення інтелекту від служіння волі, миттю, коли ми досягаємо сутності речей. Творчість і чисте мислення для генія є метою, а для інших вони виступають засобом досягнення особистого блага. Геній живе не для себе, а для майбутніх поколінь. Великими вважаються тільки ті, хто у своїх думках і діях переслідує не власні інтереси, а яку-небудь об'єктивну мету. Тож філософ констатує наступне: "Вчені – це ті, які начиталися книжок; мислителі, генії, просвітителі світу і двигуни людства – це ті, які читали безпосередньо в книзі всесвіту" [Дойчик М.В. Гідність генія у філософській творчості А. Шопенгауера / М.В. Дойчик // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : Видавництво "Гілея", 2016. – Вип. 111(8). – С. 249].

А. Шопенгауер порівнює талант із стрільцем, що влучає в ціль, яка для інших є недосяжною, тоді як геній схожий на стрільця, що вдучає в ціль, яку інші не в змозі навіть бачити. Він буде повторювати, що талановиті люди покликані до життя потребами свого часу і своїми працями задовольняють ці потреби, але їхні праці приречені зникнути з часом, так що майбутні покоління навіть не згадають про них (можливо, говорячи про це, А. Шопенгауер мав на увазі роботи власної матері). "Геній ж вривається в свій час, немов комета – в коло незліченних світил, гармонійному порядку яких абсолютно чужий її ексцентричний рух... Тому

він не може увійти в колію вже існуючого, історично-нормального розвитку своєї доби – ні, свої творіння він кидає вперед на шлях прийдешніх століть... і лише на цьому шляху їх повинен наздогнати час" [Ялом И. Шопенгауэр как лекарство: психотерапевтические истории / И. Ялом ; [пер. с англ. Л.В. Махалиной]. – М. : Эксмо-Пресс, 2012. – с. 118].

Як зазначає український дослідник М. Дойчик, у своїх роботах А. Шопенгауер не втомлюється постійно підкреслювати і повторювати, що зазвичай люди в суспільстві не мають власної думки, суджень, здібностей для правильної оцінки заслуг і здобутків, тому схильні послуговуватися чужим авторитетом. Люди бояться самотійно мислити і брати за це на себе відповідальність, з недовірою ставляться до власних суджень і думок [Дойчик М. В. Гідність генія у філософській творчості А. Шопенгауера / М.В. Дойчик // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : Видавництво "Гілея", 2016. – Вип. 111(8). – С. 249]. Однією з головних перешкод для розвитку суспільства та й взагалі людського роду А. Шопенгауер вважає те, що люди схильні слухати не того, хто розумніший, а того, хто говорить голосніше і красномовніше за всіх інших.

Кожне співнота, пише А. Шопенгауер, насамперед вимагає взаємного пристосування і приниження, і в цьому вигляді воно безсоромне. Кожна людина може бути цілком сама собою, поки вона наодинці. Хто не любить самотності, пише він, той не любить свободи. Примус є нероздільним супутником кожного суспільства, воно вимагає жертв від людей: відмови від самостійності мислення, своєї вродженої унікальності "заради порозуміння" та безконфліктного співіснування із загалом, і тому, чим розумніша особистість, тим більша її трагедія [Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / А. Шопенгауер ; пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. – Мн. : Литература. – С. 1022–1023].

Притча про дикобразів – одне з найвідоміших місць у працях А. Шопенгауера, яке передає його похмурий погляд на людське суспільство: "Щоб не замерзнути в морозний, холодний день, стадо дикобразів лягло тісною купою. Однак, незабаром вони відчули уколи від голок, це змусило їх лягти подальше один від одного. Потім, коли потреба зігрітися знову змусила їх присунутися, вони знову потрапили в колишне неприємне становище, так вони кидались з однієї сумної крайності в іншу, поки не лягли на помірній відстані один від одного, при якій вони з найбільшою зручністю могли переносити холод. Так потреба в суспільстві, що виникає з порожнечі і монотонності особистого внутрішнього життя, штовхає людей одне до одного, але їх численні відразливі властивості й нестерпні недоліки змушують їх розходитися" [Ялом И. Шопенгауэр как лекарство: психотерапевтические истории / И. Ялом ; [пер. с англ. Л.В. Махалиной]. – М. : Эксмо-Пресс, 2012. – с. 116]. Висновок напрошується сам: терпи близькість іншого, поки це необхідно, і уникай її, де тільки можеш. "У кого ж багато власної, внутрішньої теплоти, той нехай краще тримається далеко від суспільства, щоб не обтяжувати ні себе, ні

інших" [Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / А. Шопенгауер ; пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. — Мн. : Литература. — С. 1020]. Також шопенгауерівська притча говорить про те, що людина обдарована, геніальна, не має потреби в чужому теплі. Але є й інший, більш похмурий аспект цієї притчі: люди, якщо по-правді, у надто близькому і тривалому спілкуванні неприємні та нестерпні одне для одного, і цього слід уникати. Ця ідея червоною ниткою проходить крізь усі твори видатного німецького філософа.

А. Шопенгауер був переконаний, що людина, яка володіє внутрішньою силою та внутрішньою гідністю, не потребує стійкої участі інших, така людина стає самодостатньою і повністю залежить від самої себе. Генії, не опановуючи смаків і потреб суспільства, вивисуючись на поточною кон'юктурою, завжди плывуть проти течії, тому їхні твори мають вагу у всі часи і для всього людства. Генії повинні вважати себе щасливими людьми, адже їм чужі дрібні турботи життя, весь свій вільний час вони присвячують мистецтву, творчості та розмірковуванням, заради блага прийдешніх поколінь.

Н. І. Павлик, студ, НаУКМА, Київ
pavliknataly@gmail.com

ЙОГА ЯК СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ ШЛЯХ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ ДЖАЙНІЗМУ: АНАЛІЗ "ЙОГШАСТРИ" ГЕМАЧАНДРИ

Для джайнізму йога є терміном неоднозначним, адже кожна історична епоха вносила свої корективи до його розуміння. Для канонічного періоду джайнської філософії було характерним уявлення про йогу як діяльність розуму (*manas*), мови (*vāc*) та тіла (*kāya*) ("Таттвартха-сутра", VI.1). Саме така активність викликала приплив (*āśrava*) речовини і, як наслідок, — накопичення карм, що можна було припинити шляхом споглядання (*dhyāna*). Завдяки практиці стан неактивності (*ayogātā*) ставав перманентним і перетікав у всезнання (*sarvajña*), позбавлення від ланцюгів карми (*nirvāṇa*) та остаточне звільнення (*mokṣa*). Отже, шлях до звільнення поставав як перехід від активності (*yoga*) до неактивності (*ayoga(tā)*) [Qvarnström O. Losing One's Mind and Becoming Enlightened: Some Remarks on the Concept of Yoga in Śvetāmbara Jainism and Its Relation to the Nāth Siddha Tradition // *Yoga: The Indian Tradition*. — London, New York: Routledge, 2003. — Р. 132] Варто зазначити, що у цьому контексті діяльність є причиною зв'язаності (*bandha*) "Я" та речовини, тому термін "йога" водночас набуває значення "з'єднання" [Терентьев А. Философия джайнизма / А. А. Терентьев, В. К. Шохин // *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. — М.: Восточная литература, 1994. — С. 349].

Концептуальний поворот відбувається у постканонічний період, коли Гарібгадра робить спробу синтезу різних сотеріологічних шляхів під заступництвом джайнізму. Як результат – йоґа стає загальноприйнятим терміном для позначення всіх духовних практик, що ведуть до звільнення [Jain S. The Historical Development of the Jaina Yoga System and the Impacts of Other Yoga Systems on Jain Yoga: A Comparative and Critical Study // *Yoga in Jainism* / Ed. by Christopher Key Chapple. – Abingdon: Routledge, 2016. – P. 22].

"Йоґашастру" Гемачандри, взяту для аналізу, вважають найбільш комплексним трактатом джайнізму традиції шветамбара, адже зусилля автора були спрямовані на адаптацію суворих аскетичних технік для широко загалу світських людей. Вплив цього твору поширився далеко за конфесійні (шайвізм, джайнізм діґамбара) та географічні межі (Велика Британія, США, Східна Африка), особливо його перші чотири розділи [The *Yogashastra* of Hemacandra: A Twelfth Century Handbook on Jainism / Ed. by Olle Qvarnström. – Cambridge : Harvard University Press, 2002. – P. 5].

Поняття йоґи у "Йоґашастрі" використано передусім як синонім трьох коштовностей (*ratnatraya*) джайнізму: правильної віри (*samyak-darśana*), правильного знання (*samyag-jñāna*) та правильної поведінки (*samyak-caritra*) [Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998]. У перших одинадцяти розділах наявне узагальнення всіх канонічних вчень та традиційних уявлень джайнізму, а у дванадцятому Гемачандра надає власне розуміння йоґи. Фундаментальна ідея полягає у тому, що через практику (*abhyāsa*) розум (*manas/antaḥkaraṇa*) має бути підданий контролю. Стан "нерозуму" (*amanaska, vimanaska, unmanibhāva*) можна досягнути шляхом споглядальних практик (*dhyāna*) та обмеженням вербальної, ментальної та фізичної активності ("Йоґашастра", XII. 25, 39, 40, 41, 43). Для успіху також рекомендовано практикувати доброзичливість (*maitrī*), вдячність (*pramoda*), співчуття (*kāruṇya*) і толерантність (*mādhyaṣṭhya*). Споглядання має два різновиди – доброчесний, або дгармічний (*dharmya*), та "чистий" (*śukla*). Цікаво, що воно попередньо вимагає йоґічних поз (*āsana*), які витоково не властиві джайнізму, а це свідчить про зовнішні впливи інших традицій. Зокрема Гемачандра детально описує дев'ять асан, але більшість з них є відмінними від класичного уявлення гатх-йоґи, хоча вони й мають такі самі назви. Він вперше в історії наводить опис несидячих асан [Mallinson J. *Roots of Yoga* / James Mallinson and Mark Singleton. – London: Penguin classics, 2017. – P. 87].

Хоча пранаяма постає як важливий сотеріологічний елемент йоґічної системи ("Йоґашастра", V.1-3), Гемачандра критикує її як таку, що застосовується в якості окремого засобу (VI.2-3). Відповідно, це стає перешкодою на шляху до звільнення. У тексті описано й інші елементи аштанґа-йоґи Патанджалі, які передують повноцінній медитації, – відведення чуттів (*pratyāhāra*) та концентрацію (*dhāraṇā*).

Утверджуючи сотеріологічну природу йоґи, Гемачандра ототожнює повне звільнення (*mokṣa*) з чотирнадцятим щаблем духовного розвитку

(*gunasthāna*). Це означає відсутність фізичного, теплого і кармічного тіл, які є найголовнішими причинами переселення душі (*jīva*) на шляху досягнення верхівки всесвіту (*siddhaśīlā*). Ідеал звільнення для джайнізму постає як свобода від кармічної речовини, яка обумовлює всі якості живої істоти (*jīva*). Цей стан має початок, але не має кінця, його неможливо порівняти із жодною з форм тимчасового щастя, він вільний від фізичних та ментальних вад і належить до самої природи "Я" ("Йоґашастра", XI.57-61). Звільнена душа володіє безкінечним знанням, баченням, щастям й енергією, що є характерною особливістю джайнської доктрини в цілому. Згідно з "Йоґашастрою", звільнення за життя (в тілі) можливе за умови, коли йоґін націлений поширювати дгарму та скеровувати інших на сотеріологічний шлях.

Гемачандра представляє свій власний релігійний досвід, який тяжіє до споглядальних практик "Таттвартха-сутри", а саме – стримування діяльності свідомості (*cittanirodha*). Це відповідає найбільш ранньому відомому визначенню йоґи з "Катха-упанішади" як "твердому стримуванню чуттів" (II.6.10-11), що було згодом запозичено Патанджалі (I.2).

Варто зазначити, що йоґа, представлена в останньому розділі "Йоґашастри", не є специфічною лише для джайнізму, а властива більшості індійських релігійних традицій як духовна практика в цілому (комплекс етичних обмежень і споглядальних технік). Наприклад, етичні обітніці, які перекукуються з ямою та ніямою класичної йоґа-даршани, мають на меті обмеження мирської активності та скорочення притоку нових карм. Ядром обітниць безумовно постає ненасилля (*ahimsā*), яке нині часто ототожнюють з поняттям "йоґа" як самі джайни, так і дослідники. Характерна термінологія, якою послуговується Гемачандра, свідчить про потужний вплив інших класичних та посткласичних традицій, зокрема йоґи Патанджалі та кашмірського шайвізму [Yoga in Jainism / Ed. by Christopher Key Chapple. – Abingdon: Routledge, 2016]. Таким чином, для джайнських авторів уявлення про йоґу як будь-яку діяльність тіла, мови і розуму залишається підґрунтям, до якого поступово додаються нові смисли. Зокрема, заслуговує на увагу ідея про комплекс психофізичних вправ релігійної практики, яка детально представлена у "Йоґашастрі" Гемачандри.

А. В. Пулипюк, асп., НаУКМА, Київ
annapylypyuk@gmail.com

"ІДЕЯ" В П. ЮРКЕВИЧА І В А. ШОПЕНГАУЕРА

Літературна спадщина Памфіла Даниловича Юркевича (1826–1874) та його академічна діяльність свідчать про глибоку обізнаність мислителя з історією світової філософії. Ідейними джерелами філософських побудов професора є філософія Платона, що в нього набула характеру християнського платонізму, та критична філософія Канта. Чудовий знавець німецької мови, П. Юркевич у розбудові власної філософії та в

своєму зверненні до платонізму зазнав впливів Р. Лотце (1817–1881) [Див.: Шпет Г. Г. *Философское наследие П. Д. Юркевича* (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич Памфил Данилович. *Философские произведения*. М., 1990. С. 607; Pietsch R. *Die Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert – Pamfil D. Jurkevych* / Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, 1992. S. 11], і А. Шопенгауера (1788–1860) [Тихолаз А.Г. *Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть*. К., 2002. С. 111].

Зіставлення філософських ідей в творчості Памфіла Юркевича із філософією Артура Шопенгауера дає можливість виділити цілу низку спільних для обох мислителів проблемно-тематичних вузлів: критичне ставлення до вузького раціоналізму та панлогізму в німецькому ідеалізмі, полеміка із сучасним позитивізмом та матеріалізмом.

Позірною є різниця у зверненні мислителів до Платона та Канта. Якщо П. Юркевич "дорозвивав" Платона з характерних для духовно-академічної філософії позицій християнського теїзму, а в протиставленні Платон–Кант вибір його був на користь Платона, то в філософії А. Шопенгауера не подибуємо необхідності поляризації ліній Платона та Канта – він рівномірно солідаризується із обома мислителями. Вплив творів А. Шопенгауера на звернення П. Юркевича до Платона, разом з тим відсутність прямих запозичень та самостійність тлумачення в "Ідеї" (1859 р.) відзначають у моментах з'ясування відношення ідей та понять, ідеї як об'єкта споглядання, співвідношення родового та індивідуального буття, місця ідей в ієрархії ступенів пізнання [Тихолаз А. Г., Там само. С. 113].

З'ясовуючи стосунки із Платоном, А. Шопенгауер проходить шляхом коливання між трансляцією платонівських ідей та їх спростуванням, що утворює ускладнення в тлумаченні та з'ясуванні протиріч в межах його власної системи. Впливи Платонова вчення про ідеї віднаходять на різних шарах філософської системи А. Шопенгауера: так в ранній період творчості (близько 1815–1816 рр.) А. Шопенгауер, шукаючи Кантову річ в собі віднаходить її у волі, що тоді є для нього платонівською ідеєю – "Перед Шопенгауером правив Платон в Шопенгауері" [H.G. Ingenkamp *Der Platonismus in Schopenhauers Erkenntnistheorie und Metaphysik* / Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1991. P. 52].

Платонівське подвоєння світу на "світ, що завжди є та ніколи не стає, та світ, що завжди стає і ніколи не є" віднаходять в шопенгауєрівському подвоєнні на світ як волю (світ буття) та світ як уявлення (світ явищ та становлення), де пізнання світу, що уможливорюється категоріями каузальності, часу та простору є, за А. Шопенгауером, виявленням волі та для нас дається в уявленні. Утворюється ряд з волі (як єдиної, безпредметної підстави світу) до платонівської ідеї (як першої об'єктивації волі) до одиничних об'єктів споглядання [Yasuo Kamata *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer* / Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1989. P. 90].

В справжньому мистецтві, за А. Шопенгауером відчувається сутність світу, що відображається в мистецькому творі, де геній напрямку вхоп-

лює вічні ідеї. Ідея є підґрунтям як можливості мистецької творчості, так і твору [С. Foster Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art / The Cambridge Companion to Schopenhauer ed. C. Janaway., 1999. P. 217].

В "Ідеї", своєму першому філософському творі, П. Юркевич здійснює детальний розбір значення ідеї. Ідея для Платона є предметом розумового споглядання. На противагу поняттю, ідея "вживається взагалі там, де думка підноситься над механічною стороною предмета й прозріває в його розумну й одиничну сутність" [Юркевич П. Д. Ідея / Памфіл Юркевич. Вибране. К., 1993. С. 4]. В цьому значенні говорять про ідею художнього твору. В ідеї пізнаємо закон та норму предмету, в ній мислення виходить за досвідні межі й "згідно з внутрішньою необхідністю, покладає себе об'єктивним" [Юркевич П. Д. Там само. С. 5]. В ідеї відбувається збіг мислення та буття. Ані філософія, ані наука не є можливими без визнання ідеї. Ідея є "істинне місце речей і істинна річ" [Юркевич П. Д. Там само. С. 22].

Для Платона, за П. Юркевичем, ідея є дійсністю істинного, нефеноменального буття. Всесвіт є впорядкований через ідею. Ідея "спершу і безпосередньо носить у собі всі свої визначення у безумовній єдності найдосконалішої думки" [Юркевич П. Д. Там само. С. 24]. Ця єдність є ідеєю Блага, в якій "усе дійсне є розумним й усе розумне дійсним" [Юркевич П. Д. Там само. С. 24–25]. Здійснюючи стислий виклад Платонова вчення про ідеї, П. Юркевич, підтримуючи більшість сенсів цього вчення, відмічає й його недолік – відсторонену загальність ідеї. Для Платона ідея є причетною лише загальним родовим властивостям речі та визначається як "сутність, загальна одноіменній множині" [Юркевич П. Д. Там само. С. 26], що залишає нез'ясованим стосунок між річчю та ідеєю, та відокремлює світ ідей від світу феноменального без з'ясування значення окремої речі.

У своєму зверненні до Платона П. Юркевич вбачає шлях розв'язання засадничих питань філософії, обґрунтування можливості пізнання світу. Для повноти цих відповідей П. Юркевич дорозвине платонізм з християнських позицій, що стане суттєвою ознакою філософії всеєдності, але аж ніяк не було притаманним шопенгауєрівській рецепції філософії Платона.

***В. Попов, докт. філос. наук, ДонНУ імені Василя Стуса, Вінниця
О. Попова, канд. філос. наук, ДонНУ імені Василя Стуса, Вінниця
popovmak@ukr.net***

ЩЕ РАЗ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ПОНЯТТЯ "СВІТОГЛЯД"

Вже стало майже загальноновизнаним, що слово "світогляд" веде своє походження від німецького "**Weltanschauung**". При цьому, як правило наводять цитату з Гайдеґера, ще 1927 року оголосив свій "вирок": "Це слово – не є перекладом з грецької або, скажімо, латини. Немає такого

виразу як космотеорія. Навпаки, це слово власно німецького чекану, й воно було викарбовано саме в філософії".

Між тим випускників єзуїтського коледжу, католицької гімназії та теологічного факультету Фрайбурзького університету не могло бути невідомим, що саме за допомогою грецької кальки "cosmotheoria" передається слово "світогляд" латиною. М. Гайдеґер не міг не знати, що слово "космотеорія" знайшло собі місце не лише в працях його німецьких попередників – спіритуаліста Р. Лотце і позитивіста Т. Гомперца, але й стоїть на обкладинках книг двох корифеїв наукової революції XVI-XVII сторіч Жана Франсуа Фернеля ("Cosmotheoria seu de forma mundi et de corporibus coelestis libros duos complexa", 1528) та Християна Гюйгенса ("ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΟΣ", 1698). Ігнорування "фрайбурзьким чарівником" того факту, що німецьке "Weltanschauung" (світоспоглядання) етимологічно пов'язане з греко-латинським "cosmotheoria", є вельми показовим. Його намагання довести німецьку автентичність "Weltanschauung", що "завжди історично існує з фактичного Dasein, разом з ним і для нього", є певним викликом для гомперцівської "космотеорії", яка за словами останнього є "несуперечливою системою всіх тих уявлень, які застосовуються для відображення фактів як в окремих науках, так і в практичному житті".

Але, що таке космотеорія? Чому Гайдеґер настільки категорично відкидає буд-який зв'язок між нею та світоглядом (Weltanschauung), заперечуючи, навіть всупереч фактам, існування слова "cosmotheoria" в докантівській філософії? Може це неусвідомлене бажання майбутнього прихильника нацизму довести, що слово світогляд (Weltanschauung), перекладене згодом іншими мовами, є словом "власно німецького чекану"?

Дійсно, ні в класичній, ні в пізній грецькій філософії ми не знайдемо терміну "κοσμοθεωρία". Слово "cosmotheoria" було штучно утворено ренесансними гуманістами з двох давньогрецьких слів "κόσμος" та "θεωρία" і майже вперше використане французьким лікарем та вченим Ж.Ф. Фернелем.

Ще 1988 року в Роттердамському університеті Еразма (Erasmus University Rotterdam) нідерландська дослідниця Іда Ламерс-Верстег захистила дисертацію під цікавою назвою "Kosmotheoros. Wereldbeschouwing, Weltanschauung en het onbegrensde begrensde (Космотеорія. Wereldbeschouwing, Weltanschauung і безмежність обмежень)". В ній І. Ламерс-Верстег, спираючись на гіпотезу свого вчителя Майкла Петрі, обстоює думку про те, що в німецькій філософії слово "Weltanschauung" веде своє походження від голландського слова "wereldbeschouwing", яке з'являється близько 1699 року в текстах роттердамського поета, лінгвіста і книговидавця Пітера Рабуса. Останній з його допомогою перекладає назву роботи Християна Гюйгенса "Космотеорос".

Як відомо, книга "Κοσμοθεωρος. , sive de Terris Coelestibus, earumque ornatu, conjecturae" була видана латиною братом великого вченого Костянтином Гюйгенсом після смерті в 1698 році в Гаазі. В ній він намагається метафізично осмислити космос, базуючись на гіпотезі множинності світів

та нової коперніканської картини світу. Він немов надсилає нащадкам сміливе на той час питання: "Якщо все в природі створено для людей, то для чого ж існують невидимі нам зірки, про яких ми дізналися тільки з "телескопічних спостережень"?" І сам же пропонує свою відповідь: "Очевидно, такі зірки створені не для нас, а для мешканців планет, які кружляють навколо цих зірок". Гюйгенс описує мешканців невідомих нам світів, наділяючи їх людським інтелектом і фантастичною зовнішністю.

Космологічна утопія Християна Гюйгенса викликала непересічну зацікавленість серед всієї тодішньої наукової еліти і взагалі читаючої публіки. Свідченням цього є майже миттєві її переклади англійською (1698), голландською (1699), французькою (1702), німецькою (1703) мовами. Цікаво, що невдовзі (1717 року) за наказом Петра I з'являється й російський переклад цього твору, здійснений один з найближчих сподвижників царя засновником першої в Росії астрономічної обсерваторії, а за народними плітками чорнокнижника і чарівника, Якова Брюса під назвою: "Книга мирозрєния и мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях".

Вже заданий П. Рабус, скориставшись голландським перекладом твору Гюйгенса, починає широко використовувати новостворене слово "wereldbeschouwing" в дусі суворого кальвіністського монотеїзму проти містичних та атеїстичних збочень. Він розглядав "wereldbeschouwing" як відображення світу, створеного Богом за певним задумом та таким, що керується ним за незмінними законами. Пізнання цих законів природи повинно привести людину до шанобливого ставлення до єдиного Бога.

Німецькою мовою твір Гюйгенса с початку зберігав оригінальну назву "Cosmotheoros" (1698), але згодом під голландським впливом був перекладений як "Weltbeschauer" (1767). Це слово створюється на підставі відомого ще з XVII сторіччя слова "Weltbeschauung", яке німецький мандрівник Георг Найцшиц використав для назви своєї книжки-путівника. Втім, "WeltBeschauung" означало лише спостереження світу, його "розглядування", але аж ніяк не "картину світу". Слово "Weltbeschauer" продовжувало використовувати німецькі вчені до 1790 року (а деякі й пізніше), поки Кант в своїй "Kritik der Urteilkraft", а згодом романтики не перетворить його в "Weltanschauung", намагаючись не згадувати про його латинсько-голландське походження.

Таким чином, поняття "світогляд" має значно давніше походження ніж кантівський "Weltanschauung". Воно веде свій родовід від латинізованого грецького "cosmotheoria", яке було створено європейськими вченими-гуманістами ще до 1528 і набуло значного поширення в наукових колах після 1698-го, набуваючи різних перекладів та конотацій в європейських мовах. Голландське "wereldbeschouwing" мало вирішальний вплив на появу сучасного поняття "світогляд".

**ВИКЛИКИ І ВПЛИВ "НАДРЕЙНСЬКОЇ МІСТИКИ"
В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ:
ІНТЕРПРЕТАЦІЯ П. АВГУСТИНЯКА¹**

Відомо, що "пізнє Середньовіччя разом із неспокійністю і жорстокістю його характерних криз і катастроф (Столітньою війною, "Чорною смертю" 1348 р., Великою Схизмою 1378-1417 рр.) було часом неймовірного підйому духовного життя, росту числа єретичних рухів, містичного і релігійного бродіння, часом, коли містичне, здавалося, вторглося до самої повсякденності": "починаючи від середини 13 ст. багаточисельні міські мешканці (як чоловіки, так і жінки), спочатку у Фландрії і Німеччині, а потім в інших країнах Європи залишили свій колишній спосіб життя заради набуття нового "релігійного досвіду", пов'язаного із пошуками містичного союзу з Богом. Раніше містикою, як і практичними пошуками досконалості та досягненням святості займалися лише ченці. Відтепер же містика та християнський ідеал святості покинув монастирі, ставши метою життя для багатьох мирян, які або не бажали, проте частіше просто не могли за своїм низьким соціальним походженням вступити до якого-небудь старого авторитетного чернечого ордену. Такі миряни вирішували наслідувати ідеал апостольського життя (*vita apostolica*), не йдучи до монастиря. Основною ознакою такого життя була добровільна бідність. Так виникла необхідність у появі особливої світської духовності, що була вигодувана чернечими аскетичними ідеалами, розірвавши із чернечими інституціями. Така нова духовність формувалася, таким чином, поза традиційними церковними структурами і, отже, поза впливом офіційної церковної ієрархії" [Хорьков М.Л. Мастер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. – М.: Наука. – 2003. – 278 с. С. 30-31].

Новизна зазначених релігійних зацікавлень полягала в тому, що світські люди почали масово шукати індивідуальний "релігійний досвід" – індивідуальне безпосереднє внутрішнє переживання, предметом якого є Бог. Очевидно, що це випливало із поступового розкладання феодальної системи: з'являвся і постійно зростав клас міщан, і саме в цьому суспільному класі дуже міцно виразилася індивідуальна свідомість, що стало початком процесу новочасної емансипації суб'єкта, першим акцентом якої стала зміна погляду на релігійність. Переважно йдеться про

¹ Пйотр Августиняк (1977), філософ і есеїст, працює на кафедрі філософії Краківського економічного університету. Автор книги "Інша божественність. Майстер Екхарт, Заратустра і подолання метафізики" (2009), перекладу "Німецької теології", а також статей, які публікувалися зокрема в журналах *Kronos*, *Przegląd Polityczny*, *Znak*. Мешкає в Кракові. Протягом 6-8 червня 2017 р. в Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві прочитав курс лекцій на тему "Надрейнська містика - головні ідеї, контексти і пізніші посилання на неї".

регіон, який був центром тогочасної європейської цивілізації – території "над Рейном". Ще у 12 ст. тут виникають, а в 13-14 ст. потужно розвиваються світські рухи бегінок і бегардів, неформальний характер яких породив контраверсії із тогочасною церковною ієрархією, оскільки у цих рухах виникало дуже багато доктринальних і звичаєвих відступів від офіційного християнства. Але й опір ієрархії Церкви впливав так само із певних упереджень і стереотипів. У крайніх маргінальних випадках (в особливий спосіб це проявилось в ересі "Вільного духу") крім "пантеїзму" у цих рухах (бегінок і бегардів) можна було побачити лібертинську поведінку, проте цього не можна сказати про весь цей "світський" рух. Церква боялася зазначених рухів, тому така крайня поведінка була використана для того, щоби обмежити весь цей рух. І, власне, в цьому контексті з'явилася "надрейнська містика". Йдеться про кількох дуже важливих авторів, які хотіли інакше вплинути на цей світський рух, який зароджувався: не так, як інквізиція, яка хотіла ліквідувати цей рух, проте мудро скерувати його. Найпершою найважливішою постаттю був Майстер Екгарт, за часи якого частина бегінок і бегардів поєдналася в неформальну спільноту "Друзі Бога". Бегінок і бегардів єднали певні елементи пантеїзму – "панентеїзм" – з радикальним внутрішнім обожненням. Важливо, що рух "Друзі Бога" надихався Майстром Екгартом, а пізніше – Таулером. У цьому русі не було тих переконань про повне обожнення, які так непокоїли ієрархію Церкви; не йшлося відповідно про практику гедонізму й аморальності; не було відкидання і боротьби з інституційною Церквою; це був певний експеримент поєднання індивідуальної релігійності з одночасним життям у згоді з інституціями Церкви. На жаль, цей експеримент, який, здавалося, мав перемогти, зазнав фіаско. Ми знаємо, що виграла та позиція, яку підтримувала інквізиція. Звісно, що ідеї цього руху пережили це фіаско і пізніше призвели до Західної Схизми (Реформації). Історія не знає умовного способу, проте, на думку П. Авґустиняка, можна припустити, що якби позиція Екгарта й інших домініканців, які були його однодумцями й учнями, виграла, до Реформації би не дійшло. Замість того, щоби бути обложеною фортецею, Церква могла би розвинути в Церкву, де велику роль відігравали світські люди. Але оскільки цього не сталося, довелося чекати ще до середини XX ст. І якщо сьогодні Церква намагається знайти позитивне місце в світі, в такому разі, на думку П. Авґустиняка, Майстер Екгарт і його послідовники можуть бути дуже цікавою інспірацією: ці автори можуть показати яким чином християнство може бути "живим", розвиватися у світі новочасних суб'єктів. Вплив "надрейнської містики" на розвиток інтелектуальної традиції Європи відбувся передусім через німецьку філософсько-релігійну думку. Реформаторська (М. Лютер) і "теософська" (Я. Бьоме, А. Силезіус etc) традиції стали тим містком, який дозволив "надрейнській містиці" з'явитися у 19 ст., передусім у великих системах німецького ідеалізму. Як Ф.В.Й. Шеллінг, так і Г.В.Ф. Гегель усвідомлювали цей вплив, але ми це бачимо і в А. Шопенгауера, а пізніше – у М. Ґайдеггера і навіть, що може багатьох шокувати, – у Фр. Ніцше.

[див. Аудіоматеріали відкритої лекції проф. П. Авґустиняка [Cracow University of Economics, Department of Philosophy, PhD] на тему "Майстер Екхарт" від 6 червня 2017 р., яка була прочитана в Інституті релігійних наук св. Томи Аквінського (Київ)]. Таким чином, "надрейнська містика" брала участь у суспільних змінах, що відбулися на територіях, які називають "надрейнськими", з 13 до 15 ст. Це був період, в який почала формуватися нова європейська ідентичність, важливою рисою якої постав індивідуалізм. З одного боку "надрейнська містика" критикувала частини цього процесу, з іншого боку – брала участь у проектуванні цього процесу перетворення колективно-ритуального підходу до релігійності у радикально-індивідуально-внутрішній підхід. Цікаво, що така новочасна ідентичність, яка з плином часу відмежувалася від релігійності, на початках пізнього середньовіччя була радше зміною у переживанні релігії.

О. С. Сімороз, студ., КНУТШ, Київ
olgasim11@gmail.com

"ЕФЕКТ КОЛОДЯЗЯ". ФІЛОСОФСЬКИЙ АКТ У ТЛУМАЧЕННІ М. МАМАРДАШВІЛІ ТА М. БЕРДЯЄВА

Перед тим, як перейти безпосередньо до питання філософського акту, потрібно з'ясувати ряд інших важливих питань, які стосуються природи філософії, її "живлення" та джерела знань. Розглянемо точки зору на ці питання в контексті праць філософів Мераба Мамардашвілі та Миколи Бердяєва.

Філософія – це "гуманітарна іскра", вона являє собою творчу духовну клітину [Мамардашвілі М.К. Як я розумію філософію, М.: "Прогресс", 1992 – с. 14]. Під "творчою" тут варто розуміти, як продуковану свободу, а під "духовною" – трансцендентність її сутності. Говорячи про природу філософії, зустрічаємо таке поняття як антропологізм. Людина є передумовою філософії, а друга, у свою чергу – є усвідомленням людини її ролі у космосі. Бердяєв проводить аналогію, якщо релігія є одкровенням Бога, то філософія є одкровенням людини (причетної до Логосу). Мамардашвілі ж називає думки, які виражають певну неповагу саме до мисленневих здібностей людини – "псевдодумками". Це підтверджує центральне положення мислі людині у сутності філософії.

У чому розходяться погляди філософів, так це саме у питанні "живлення" філософії. На думку Миколи Олександровича Бердяєва, філософія, яка фігурує сама собою, черпаючи з себе мудрість – приречена на відсутність можливості подальшого існування. Так, він не заперечує те, що філософія має бути вільною, але вбачає її осередок в релігійному "живленні". Проте ні в якому разі "філософія не може і не повинна бути богословською апологетикою" [Бердяєв М.О. Філософія свободи, М: "Правда", 1989. – с. 26]. Протилежне бачення має Мераба Костянтинович Мамардашвілі, вбачаючи предметом філософії саму ж філософію.

"Джерело філософії – це не Арістотель і не Кант, а саме буття та інтуїція буття" [Бердяев М.О. Смысл творчества, М.: "Правда", 1989. – с. 289]. Тобто для автора філософія не схоластична, не академічна, в такому випадку вона стає опосередкованою, пересічною. Мераб Мамардашвілі зазначає, що така книжна філософія не має нічого спільного зі справжньою філософією. Вона має бути синтезом здобутого індивідуального досвіду та загальних понять, за допомогою яких цей досвід можна було б сформулювати та розвивати далі.

І М. Бердяев, і М. Мамардашвілі пишуть про момент певного, скажімо так, філософського прозріння як про *мить*. "Філософський акт – це деякий пошук свідомості" [Мамардашвілі М.К. Як я розумію філософію, М.: "Прогресс", 1992 – с. 19]. Бердяев же зазначає що саме в "пошук блискавки" відкривається божественна істина, яку не можливо виявити шляхом еманации" [Бердяев М.О. Філософія свободи, М.: "Правда", 1989. – с. 12]. Акцентується увага на темпоральній миттєвості трансцендентного прориву до усвідомлення "чогось". Найчастіше такий стан характерний відчуженням, тобто буття ніби виштовхує нас зі своєї площини. "Винесені з цього світу" ми трансформуємось внаслідок осмислення світу. Потрібно "завмерти" у радості чи стражданні (Бердяев додає ще трагічний конфлікт [Бердяев М.О. Самопізнання, М.: "АСТ", "Хранитель", 2007. – с. 86), вважає М. Мамардашвілі, і саме тоді з'явиться можливість щось зрозуміти. Це так звана "*філософська пауза*", яка в точці своєї зупинки відкриває колодязь усвідомлення. Тобі стає доступним наче додатковий вимір в площині. "Спустився в колодязь страждання і, перевернувшись, повернувся назад" [Мамардашвілі М.К. Як я розумію філософію, М.: "Прогресс", 1992 – с. 19]. З'явився в тому самому місці, але "під іншим небом", тобто з іншим світоглядом.

У цього "поблиску" є важлива умова, суб'єкт, що філософствує, повинен перебувати у стані свободи. З'ясуємо що цей стан собою представляє. По-перше, потрібно бути готовим до того, чого не зміг би досягнути власними механічними зусиллями, по-друге, потрібно "*не берегти, віддати себе*". Бердяев у свою чергу пише, про те, що "християнський гнозис потребує акту *самозречення*" [Бердяев М.О. Філософія свободи, М.: "Правда", 1989. – с. 23]. Не слід тлумачити тут "християнський гнозис" в контексті релігії, оскільки, на мою думку, для розгляду питання, що нас цікавить, буде достатньо розуміти це як просто метафізичне знання. Отже, для того, щоб "*щось*" осягнути ментально, необхідно відмовитись від себе. Оскільки не можливо бути у сфері свободи й одночасно бути прив'язаним навіть до себе. В чому ж полягає складність стану свободи? "Свобода породжує страждання, відмова від свободи зменшує страждання" [Бердяев М.О. Самопізнання, М.: "АСТ", "Хранитель", 2007. – с. 31]. Згадаємо, що страждання є однією з передумов філософського акту.

Мамардашвілі, визначає такий акт дискретним за характером перебігу [Мамардашвілі М.К. Як я розумію філософію, М.: "Прогресс", 1992 – с. 22]. Проводить паралель зі словами Христа з Євангеліє від Йоана, який каже, що ось зараз він є перед нами й в цей момент зникне, потім

знову з'явиться та знову зникне. Саме це є досвідом релігійного переживання, яке автор наводить для прикладу дискретної "подорожі в колодязь усвідомлення", філософського акту. Тут ми знову-таки бачимо образ "поблиску", тобто миттєвості, до якого додано "ефект колодязя", так звану "філософську паузу".

В результаті, ми бачимо що, щодо питань про природу філософії, джерела її знання та самого філософського акту, як спалаху внутрішнього інтуїтивного прозріння, у філософів збігаються. Схожість в більшій мірі філософських поглядів М. Мамардашвілі та М. Бердяєва прямо пов'язаний з доволі складним для свободи філософської мислі історичним фоном суспільства, політики й т.п. в роки їх життя. Слід зазначити що цих двох видатних майстрів думки складно назвати сучасниками, адже Бердяєв помер через 18 років після народження Мамардашвілі. Що стосується відмінності у погляді на "живлення" філософії, це є плодом трохи різної специфіки філософського світобачення відповідно Миколи Бердяєва та Мераба Мамардашвілі. Отже, узагальнивши, можна сказати, що філософський акт "поблиск" – це творчий, тобто в сфері свободи, пізнавальний акт, який представлений "ефектом колодязя".

***Л. В. Терехова, канд. філос. наук, КІБіТ, Київ
І. О. Рудійко, БНВО "Ліцей-МАН, Біла Церква***

ГРА В СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РЕЛІГІЙНИЙ ПАЗЛ СЕРІАЛУ "ГРА ПРЕСТОЛІВ"

Серіал "Гра Престолів" здійснив справжній резонанс у світі. Підтвердженням цього можуть бути більше, ніж дев'яносто мільйонів глядачів, те, що іменами з серіалу називають не тільки немовлят, а й нововідкриті види тварин, введення фразеологічних зворотів ("Зима близько", "Ми не сіємо" та ін.) із фільму в повсякденний словник тощо.

Проте популярність серіалу й складність тем, які порушуються в ньому, як не прикро визнавати, не спонукає фанатів серіалу до глибокої рефлексії, численні блоги й "аналізи" на YouTube зводяться до "гадання" щодо розвитку сюжету або паралелей із історичними фактами.

Важливою тенденцією впливу серіалу на сучасне суспільство є зростання інтересу до європейського Середньовіччя, на яке позірно найбільше скидається світ лордів і васалів, лицарів і леді, описаний у серіалі. В інтерв'ю Дж. Р. Р. Мартін, автор циклу романів "Пісня Льоду та Вогню", що став літературною основою серіалу, неодноразово вказував на вплив на розвиток сюжету книги історії війни Червоної і Білої Троянди, а також праобраз Стіни – Андріанів вал в Англії, збудований римлянами для захисту від варварів, проте далі окремих, фрагментарних збігів такий аналіз продовжувати важко. Лише нещодавно академічна наука звернулася до серйозного аналізу світу "Гри Престолів" [Game of

Thrones: An International Conference of University of Hertfordshire, De Havilland Campus, 6-7 September 2017 [Electronic resource]. – Access mode: http://www.herts.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0007/176956/Game-of-Thrones-Conference-and-Programme.pdf] та довела, що його структура набагато складніша й цілковито протилежна середньовічному устрою [Зима близко: материалы научно-популярной конференции по вселенной сериала "Игра Престолов", г. Москва, 7 сентября 2017 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=O7QUQBBYHtM>].

Усе ж іноді можна почути версії, у яких увесь сенс "Гри Престолів" зводиться до того, що це "таке Середньовіччя зі справжніми драконами". Вважаємо цю версію принципово неспроможною, оскільки в світі, описаному Мартіном, немає однієї офіційно обов'язкової релігії, якою для Європи того часу було християнство, відповідно немає й стійкого зв'язку ідеалів лицарства з релігійними, розуміння божественного походження королівської влади, освіти й інституту чернецтва тощо. Саме розгляд релігійного тла цього вигаданого світу дозволяє встановити такі речі. Релігійна ситуація світу "Гри Престолів" значно складніша, вона не обмежується "калькою" на існуючі релігії.

Комплексне дослідження релігійних традицій у фентезійному світі "Гри Престолів", таких як Віра в Старих Богів, Віра в Сімох, Віра у Владиду Світла, Віра в Потонулого Бога та ін. дозволило встановити, що їх часто хибно сприймають через призму знайомого: Сімох ототожнюють із християнським розумінням Трійці, культ сонця і вогню у релігії Р'глора із зороастризмом та ін. Ці уявлення є поверховими й хибними. Насправді в релігії Р'глора відголосків християнства набагато більше, а вченню зороастризму вона прямо протилежна.

Через сакральне значення вогню в цій релігії та східне походження її найчастіше співставляють із зороастризмом. Зороастрійці вважали священним не тільки вогонь, вони однаково шанували всі матеріальні стихії. Крім того, ритуальне спалення – несумісне із зороастризмом, оскільки стихії не можна забруднювати нечистотами, особливо кров'ю. До того ж контакт із мертвим тілом – джерело небезпеки, бо тіло, яке покинула душа, піддається нападкам демонів. Отже, ідея про повернення з мертвих, яке практикують Р'глоріанці, зважаючи на ці ризики, – абсурд з точки зору зороастризму.

Тісний зв'язок політичних амбіцій Червоних Жриць і використання ритуальних спалень як способу розправи з інакомислячими, можливо, є натяком на середньовічну інквізицію. Поряд із узурпацією знання про волю господа, воскресінням із мертвих та очікуванням приходу спасителя Азора Ахая, релігія Р'глора, можливо, виявляється навіть ближчою до християнства, ніж Віра в Сімох.

Складна структура божества, що має сім ликів, віроповчальний текст, наявність духовенства, інститут чернецтва, й Верховний септон як глава

церкви – все це спонукає багатьох безапеляційно проводити паралель із католицизмом як джерелом віри в Сімох. Творці серіалу свідомо загравали з такими настроями. У книгах септони й септи досить пасивні, до загострення фанатизму – руху Горобців, вони ніяк не намагаються вплинути на події війни. У серіалі ж з'являються сестри милосердя Семикутної Зірки, які рятують поранених на полі бою незалежно від того, на чиєму боці ті воювали (паралелі з Червоним Хрестом тут очевидні). Причому активісти не обов'язково є септами – Таліса – майбутня дружина Роба Старка є просто цілителем-пацифістом. В інтернет-мережі активно обговорювалася зовнішня схожість актора, який грав Верховного Горобця – главу релігійних фанатиків і Папи Римського Франциска. Вважаємо це дещо надуманим і швидше ілюзією людського сприйняття.

Релігія Сімох – найбільш розвинена естетично. Візуально – це надзвичайно красивий і чуттєвий культ, це безумовно зближує її з католицизмом. Тут можна говорити про спорідненість, зважаючи на феномен "омистецтвення релігії", але ставити знак рівності було б передчасно.

Побудова релігійної системи у світі "Гри Престолів" є повноцінною і самобутньою. Вона включає в себе аспект різноплановості світосприйняття відповідно до географічних, етнічних й історичних чинників, що впливали на формування релігій.

Аналогів релігій "Гри Престолів" немає ані у фентезі-книгах, ані в реальному світі. Не варто шукати повної паралелізації реальних віросповідань у книгах Мартіна. У вигаданому ним світі релігія є лише точкою зору самого автора на психологію побудови думки людини про структуру світу в певних умовах.

Звісно, можна знайти спільні риси й ознаки між релігіями реального світу й світу "Гри Престолів". Наприклад, біполярність Потонулого й Штормового Богів можна порівняти зі зв'язком антиподів християнської віри: Бога і Сатани, а Старі Боги дуже нагадують слов'янських язичницьких богів. Але повного отождолення немає, що доводить самостійність і незалежність релігійної системи "Гри Престолів".

Основним аргументом проти ідентичності світу "Гри Престолів" та європейського Середньовіччя є секуляризованість цього суспільства: наука й передавання знань пов'язані із орденом мейстерів, чіє служіння є служінням науці, у той час, як в європейському середньовіччі інтелектуальне життя було принципово релігійним, лицарство – відокремлене від релігії. Персонажі серіалу не тільки вільні обирати релігію, не зазнають переслідувань за віру, але й також не заперечують існування інших Богів (фактично проводять різницю між шануванням і вірою).

Прийняття смерті як неминучого порядку буття – важливий висновок релігійного світогляду "Гри Престолів".

DOCTRINE "PLENĪUDO POTESĪATIS" IN WILLIAM OF OCKHAM

In the first half of the XIV century William of Ockham took part in debates of the Church and countries of Western Europe. In 1324 he was summoned to the court of papal curia in Avignon to answer the question about correspondence of his theological and philosophical works concerning the question of faith. Here charges of heresy come up. Pope John XXII demands explanations, having a list of suspicious quotation by Ockham, which was made by Oxford University chancellor. After three years' work of the commission appointed by the Pope, 7 points were announced heretical, 37 – false and 4 were called dangerous. By that time William of Ockham hadn't written anything on political issues. After that an "Invincible Doctor", as Ockham was called, takes up political philosophy. Dialogus I and II were written in Avignon. Later "Eight Questions on the Power of the Pope" (1340-41), "The Work of Ninety Days" (1332-34), "Letter to the Friars Mino" (1334), "Short Discourse" (1341-42) were created when Ockham was under the protection of the Emperor Ludwig of Bavaria in Munich.

Such experience led him to two conclusions: firstly, the philosophers were unable to define the limits of natural mind; secondly, papacy can't perceive the limits of its power.

The thing is that Christian philosophers raised God to something philosophically recognizable. But from Ockham's point of view, God isn't philosophically recognizable. Ockham thinks that theology isn't able to indicate the limits of philosophy when philosophers forget about them. The thinker believes that philosophers-Christians can create philosophy which will know its limits. For this reason they have to acknowledge divine omnipotence. When the limits of natural mind will be set up, then the differences between philosophy and theology will become clear and understandable. For Ockham God the Creator belongs exceptionally to theology. God, according to William isn't a common topic of philosophy and theology. Philosophers and theologians have different point of view and use various methods of learning. Exactly such thoughts found their reflection in his political philosophy.

Ockham believes that it is important to define strict limits of power both inside the Church and the state. So he tries to set the limits of papal power. We know that the Pope was the highest authority, who resolves the questions of the truth of faith. But the Pope may be a heretic as well. Moreover, the post can't secure the Pope against mistakes and sins and also from heresy. The Pope can be sinful like any other ordinary person. But the Pope, having such post, sins harder, more seriously and destructively than any other Christian. How to behave in such situation? Who will decide whether the Pope has become a heretic? Ockham reckons that there should be a theological expert appraisal. Because the Pope himself can't resolve

this question. Under a theological expert appraisal the philosopher means professional university theologians. Actually, Ockham advocates a transfer of power from the Church to Universities. He tries to create a new church structure which is above the Pope, but officially he didn't want to recognize that. Professional theologians are University lecturers (they could not hold church posts). Thus, a theological expert appraisal is: firstly – professionals and secondly these professionals could resolve theological questions in public. Thirdly, the Pope didn't have a right to appoint masters at Universities (Universities had their own autonomy), they were independent of the Pope.

A theological expert appraisal is very important as it broadens freedom of an individual and sets a limit on the Pope's power. It gives an individual a possibility to feel freedom inside the Church. Because not priesthood has to have the supreme authority over the Church activity, but knowledge, Ockham thinks. Theological scholarship gives a high degree of freedom against any coercive power, both state and church. It gives a Christian a chance to defend himself from despotic power of church authority. The task of the Church, from William of Ockham's point of view, is in preserving rights and liberties via knowledge.

Which form of church rule is the best? Ironically, resolving this question, Ockham turns to Aristotle's thoughts, especially to his political philosophy. At that time *plenitudo potestatis* was the best form of church rule. *Plenitudo potestatis* was the Pope's power, as the sole source of spiritual and secular life. The question arises: can *plenitudo potestatis* be the best form of rule of the Church? Under such form of rule the Pope is the owner, the tsar and the Church subjects are slaves. Please note that they are the Pope's slaves, not God's. The Pope therefore is the vicegerent of God on earth, i. e. the Pope actually replaces God in this life. Thus, the actual substitution of Christian doctrine takes place. The Pope transforms into God.

It is interesting that on the one hand William of Ockham opposes *plenitudo potestatis*, and on the other hand he even makes an argument for the support of *plenitudo potestatis*. The more developed society, the more perfect the form of submission of the members of this society. Therefore, slavery is the most perfect form of submission from Ockham's point of view. So, the highest order requires a single perfect master. It must be the Pope, believing Christians must be slaves.

But Ockham has an argument against *plenitudo potestatis*. Ockham again holds to Aristotle's thoughts. For Great Stageira the best form of rule exists for the common benefit, and not for the personal benefit of a ruler. If all benefits were for a ruler, it would be tyranny. But before that we wrote that *plenitudo potestatis* is slavery. Thus, *plenitudo potestatis* isn't the best form of rule. It doesn't serve the common benefit. Therefore *plenitudo potestatis* can't be the best form of church rule. But for William of Ockham the Church is the best social system. What about the subjects, then? Ockham thinks they should be treated as equal to the Pope. Such rule will be better than to rule slaves. So, the Church power doesn't have to treat Christians like slaves. *Plenitudo potestatis* can't be the best form of church rule.

What is the task of the Church, then? The Church has to serve for common benefit, protecting freedom of every Christian. And *plenitudo potestatis* is aimed at enslavement of Christians. Such form of the Pope's church rule eventually leads to tyranny.

As Christians strive for perfection following the commandment of Christ, the best form of church rule has to give the subjects the utmost possible extent of freedom. Ockham suggests replacing the Pope's power (*plenitudo potestatis*) with power of aristocracy. The latter are a small number of patriarchs. In this case Christians have a right to change church rule. Because papal power is of human origin and that is why it has a lot of defects. If the purpose of church rule is the common benefit and monarchy of the Pope doesn't serve the common benefit any longer, Christians can freely change monarchical church rule to aristocratic one. That is, for Ockham freedom of Christians is important. If Christians under papal rule turned into the Pope's slaves, they have a right to change the form of rule. Instead of *plenitudo potestatis* the philosopher proclaims church aristocracy that must protect freedom of every Christian. It is clear, that the Pope could hardly have liked such thoughts of William of Ockham. In that way the Pope would be controlled and lose his individual power.

What does Ockham say about the best secular form of rule? Which relations should be established between the Church and the state? Can the Church claim absolute power? In Dialogues III Ockham thinks that monarchy is the best form of secular rule. Interestingly, the philosopher thinks that a ruler doesn't have to obey the laws which he himself has passed. A state is an absolutely legal association of people after the Fall. The main function of the rule is to avoid violence. The earthly peace has to be made in the state by restraining evil. And any way to achieve this goal will be acceptable for the Emperor. Because only the Emperor is able to cope with this task via individual power. From the philosopher's point of view it is impossible to achieve a high extent of freedom in political life. It is possible to achieve freedom only by refusing to be a citizen of the state and using its protection.

For reasons of Ockham it follows that the Church and the state have their own rights and freedoms. The state and the Church are separated: a secular state follows the positive law and the Church follows the gospel one. A state governs people-citizens, and the Church governs believing Christians.

The Pope is free from the coercive power of the Emperor and laymen until he falls into heresy. The Emperor, in turn, is free from coercive power of the Pope and the Church, until he becomes a heretic. If he becomes a heretic, he automatically becomes incapable. In his political philosophy Ockham opposes relations between the Church and the state. Because the Church and the state have different tasks. A Christian can renounce to be a citizen of a state but he cannot but belong to the Church.

Ockham was a great and original political philosopher. His political views became an important stage in the development of the political thought of the Middle Ages. The time came when complex power of the Pope had to be limited. At last a clear division of tasks and responsibilities between the Church

and the state was proclaimed by William of Ockham's mouth. Thus, Ockham is made a significant contribution to the preparation of a typical for Modern history political thought. Naturally, that the author's position of Ockham in resolving political issues is specific and far from being perfect. But we can see a progress in resolving political questions in works by Marsilius of Padua, an Italian philosopher and a contemporary of William of Ockham.

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

ПРО КОМІЧНІСТЬ ЛЮБОВІ: ПРО ОДИН СЮЖЕТ ПЛАТОНІВСЬКОГО МІФУ ПРО АНДРОГІНІВ

Промова Аристофана – одна з найпомітніших і найбільш впливових для історії західної цивілізації, культури любові, мистецтва, філософії. Чому саме ця промова? Одну з відповідей на це питання можемо побачити у нещодавній розвідці відомого італійського історика філософії Д. Реале.

На думку європейського дослідника, за маскою одного з учасників діалогу, ховається сам Платон. Як справжній поет, який вміє написати комедію і трагедію, він невидимо бере участь у розмові, не знімаючи маски до самого її кінця. Що це за маска? Чієм ім'ям прикривається Платон, щоб висловити свої заповітні думки? Іменем одного зі своїх найулюбленіших авторів – комедіографа Аристофана [Реале Д. Вступ до прочитання "Бенкету" Платона / Д. Реале // Платон. Бенкет. – Львів: УКУ, 2005. – С.ХХХІІІ]. Джерела повідомляють, що книги Аристофана були знайдені на ложі Платона в день його смерті. Отже, Аристофан! Його промова в "Бенкеті" завжди вважалася справжнім літературним шедевром Платона [Баумейстер А. Таинство любви и неписанное учение Платона / А.Баумейстер / Электронный ресурс / Режим доступа: <http://andriibaumeister.com/?p=1262>]. Чому ж саме цей міф говорить комедіограф, адже по суті йде виклад трагедії людського роду (нехай навіть під маскою комедіографа ховається Платон)?

Любов та комічне безпосередньо пов'язані з феноменом парадоксальності невідповідністю. Так, зокрема, російський дослідник цієї естетичної метакатегорії Л. Карасьов зазначає, що парадоксальність є онтологічною характеристикою комічного [Карасев Л.В. Парадокс о смехе / Л.В. Карасев // Вопросы философии – 1989 – №5 – С.50]. Любов теж, по суті, є парадоксом, вся історія любові є такою. Адже дивно, парадоксально, таємниче, що саме ця особа стала для мене сенсом життя, хоча й Аристофан певною мірою відкриває таємницю цього; унікально взагалі, як кажуть закоханих те, що вони один одного знайшли. Невідповідність в межах любові полягає в тому, що кожна історія кохання не відповідає, тобто не повторює іншу, кожна є неповторною і незрівнянною, і в цьому також парадоксальність любові: любов завжди одна і та ж, але різна в

долях людських. І, можливо, якась історія любові в очах інших може виглядати комічно, безглуздо, наївно.

Осмислюючи міф про андрогінів, В. Губін наголошує, що жодними емпіричними причинами неможливо пояснити виникнення любові до Іншого (а відповідно і дискурсу любові) адже, якщо б такі причини справді були (наприклад, розум, краса, багатство, сила і т.п.), то не можна було взагалі говорити про любов, а лише про її імітацію. Адже завжди знайдуться сотні, тисячу людей більш гарних, більш розумних і незрозумілим залишається, де критерій вибору, чому я зупинився саме на цій особистості, а не на іншій [Губін В.Д. Любовь, творчество и мысль сердца / В.Д. Губин / Под ред. Д.П. Горского; сост. А.А. Ивин. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С. 232]. Відповідно до цього, предмет любові дається нам як дане, а через це в кінці своєї оповіді Аристофан робить дивовижний висновок: "Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου **ξύμβολον**, ἅτε τετρημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἐνὸς δύο. ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος **ξύμβολον**" [Symr. 191d]. Зупинимось більш детальноше на проблемі перекладу даного фрагменту.

Варто зауважити, що в фундаментальному "Давньогрецько-російському словнику" за редакцією І.Х. Дворецького, слово "**ξύμβολον**" має понад 10 значень, основні з яких наступні: умовний або зовнішній знак, сигнал, ознака, прикмета, натяк, знамення, емблема символ тощо [Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – С. 1532], однак жодного натяку чи безпосередньо слова "половина" в ньому немає. Тому, на наш погляд, радше перекладати даний фрагмент діалогу Платона наступним чином: "Отже, кожен з нас – це символ для іншої людини, поділений на дві камбалоподібні частини, а тому, кожний шукає завжди відповідний йому символ". Відповідно до цього для Аристофана, предмет любові – є символом для тієї особистості, яка його шукала все життя, для тієї людини, яка його любить. Символічність предмету любові полягає в тому, що закоханий усвідомлює, що без коханої особистості він неповноцінний, не може гармонійно та повноцінно жити.

Але варто підкреслити, що предмет любові постає не лише як символ. Він постає і як знак (**ξύμβολον**) для того, хто любить. Адже, як зазначає зарубіжний вчений М. Епштейн "Любов вельми семіотична і навіть семіократична, тобто не просто перетворює речі в знаки, але і за допомогою цих знаків панує над речами, привласнює їх собі" [Эпштейн М.Н. Любовные имена. Введение в эротонику / М.Н. Эпштейн // Электронный ресурс / Режим доступа: <http://www.emory.edu/INTELNET/dar142.html>]. Як відомо, згідно з концепцією основоположника сучасної лінгвістики Ф. де Сосюра, кожен мовний знак довільно пов'язаний зі своїм означуванням. Наприклад, в українському слові "*весна*" або в англійській лексемі "*spring*" немає нічого, що пов'язувало б їх із самою весною. З цієї точки зору, ім'я власне є подвійно довільним, оскільки воно позбавлене мотивації з боку загальної ідеї, концепту. В будь-якому імені (Вікторія, Юлія, Христина тощо) немає жодного зв'язку з тією істотою, яку воно позначає.

Однак у любовній промові ім'я втрачає свою довільність саме тому, що воно універсалізує; воно стосується не тільки самої коханої людини, але і всього, що з нею пов'язане...Адже зв'язок з її сукнею, будинком, містом є далеко не довільним, він мотивований всім її існуванням і всім досвідом люблячого. Отже, "любовне ім'я в міру свого семантичного і морфологічного розширення стає "мета-знаком", не тільки абсолютно вмотивованим, а й тим, що мотивує все інше. Любовна мова, в цьому сенсі, є боротьба зі знаковою довільністю самої мови, прагнення звести все випадкове в ньому – в не випадкове, передбачене" [Эпштейн М.Н. Любовные имена. Введение в эротонику – Там само].

Також про зв'язок любові і комічного свідчить те, що, на думку Платона, вони одночасно несуть в собі і страждання, і задоволення [Див.: Phileb. 47e, 50b]. Це ж ми бачимо і у міфі про андрогінів – поява тайнства любові, пошуку коханої половинки пов'язані як зі стражданням від того, що втратили (відсікли) улюблену половину так і з задоволенням, яке людина відчуває, знайшовши її. Відповідно, любов не є суто стражданням, боле мчи мукою і не є абсолютною радістю чи посмішкою.

Як ми бачимо комічність міфу Аристофана про андрогінів полягає в наступних положеннях:

Пошук другої половинки – пошук своєї любові в кожного неповторний, наповнений парадоксальністю, неоднозначністю, невідповідністю;

Віднаходження предмету любові супроводжується як радісними, так і сумними моментами; в цьому полягає "а-феліцитарність" дискурсу любові;

Слабкість суб'єкта в любовному дискурсі.

***I. N. Sidorenko, PhD Philosophy, Associate Professor,
Belarusian State University, Minsk
lri_na2000@rambler.ru***

NIHILISM AND ONTOLOGICAL NATURE OF VIOLENCE

The disclosure of ontological nature of violence is directly related to the problem of "ontological nihilism". The term "nihilism" was put into philosophical lexicon by German philosopher F. Jacobi in the context of the message to I. Fichte, and was received the most significant and radical disclosure in the work of another German philosopher F. Nietzsche. So, Nietzsche's view is that nihilism is the loss of the meaning of higher values, purpose, the impossibility to give an answer to the question "why?". The source of nihilism has been the disintegration of the world into existence and meaning, that is the loss of the world's unity. Hence nihilism is the depreciation of the world. But this depreciation of the world reveals the negativity of nihilism, the "spirit of revenge", it must be overcome. Before Nietzsche, the idea of the highest value was dominated in philosophy, which was as an absolutely timeless structure. German philosopher abandoned this idea. He noted that the motivation for the formation of values had been

the wickedness of the will. So, as the result of it were the values, which leading to the oblivion of time. A person cannot stand the senselessness of the world, so he either begins to invent some imitation grounds, driving himself into the grip of the "new true world", or rises to the position of metaphysical revolt, and, as an instrument of the "spirit of revenge", he seeks to destroy everything. Nietzsche called for a fundamentally new type of thinking, it would be free from the "spirit of revenge", for a different attitude to time and historicity, and such a new type of thinking he found in the "Eternal Return of the same".

Let us turn to two variants of interpretation of the idea of Eternal Return proposed by M. Heidegger in his work "European nihilism". The first interpretation: "Eternal Return of The same" is the way of being the will to power. Here will and its task "to give sense to the earth" are emphasized. Will is directed no longer by anything external to it, it is the eternal return will to its essence. The second interpretation of Heidegger's Eternal Return is to understand will as conditioned by time, hence there is the dependence of human existence on the past. Will will can get rid of revenge will then, when it approves historicity. However, historicity can only be approved by asserting the past. According to Heidegger's thought, the past can exist if it does not restrict itself as the past, always leaving, and when it returns as "The same", that is the past remains as a constant reminder of itself, a constant return to the present.

For Nietzsche, however, the past is always accidental. If we proceed from Heidegger's interpretation of Eternal Return, it turns out that returning as the same thing, the past returns and accident. To get rid of accident, following Nietzsche's thought, is possible only if in the knowledge of this accident to approve it, saying to his past: "I want so", thereby accident will have been made a consequence of his will. With this approach, Eternal Return has been no longer understood as simply the return of the past, which gives duration to the being, but as the return of new past, which is retold by our own words each time. So the string of coincidences will be broken and "spirit of revenge" will be meaningless because now the time is not the enemy of the past. Hence, each time the past, is endowed with a new meaning, it is giving the present not just an identity, but a meaningful identity. However, according to Nietzsche, it is currently available only to the poets, who are finding the strength to retell their past in their own words, to show the genuine "I", and not to be just an imprint of someone else. In this return of the past the being is coming back. The idea of Eternal Return as a statement of the rights of time, the effectiveness of the past is a breakthrough metaphysics as an era of oblivion of the temporal nature of human existence. However, according to Heidegger's thought, it is only the beginning, as will has still dominated over the time in the act "I had wanted so". By virtue of this a person cannot yet cure nihilism as a "disease", and the embittered man has prevailed in history instead of the Creator of man. The embittered man could not make the conversion from passive nihilism to its active form.

The conversion from "nothing of will" had turned into a triumph of "will to nothing", and the primacy of human freedom in relation to existence had marked the superiority of human will over the world. Believing in his infinite power, man is redrawing the world, not only creating the imitation environment as the "second nature", but also plunging the existence into oblivion. And if Nietzsche saw the possibility of leaving the "trap" of passive nihilism by substantiating life-affirming principles, such as the answer "Yes" to life, nihilism will as a hypertrophy of the will and the ultimate will of the alienated person, who has lost his true being, prefers to say "No" to life. As M. Mamardashvili noted rightly, such modern nihilism has not allowed the act to be carried out "face to face", but on the contrary, it has generated non-genuine forms of interaction of mass-like individuals-puppets. Therefore, a man with such a nihilistic utopian consciousness may want only one thing – to "blow himself up", that is, to commit suicide and to destroy the whole world at the same time, since in principle he cannot live in the world if he does not understand it, but if he achieves self-esteem through simplified schemes, he will rather kill someone who will threaten to destroy them than part with them; that today we, in principle, see in the manifestations of different types of fundamentalism.

The revolt against existence as such, respectively, has its roots in the utopian nihilistic consciousness, which seeks, firstly, to find a purpose and justify everything, and, secondly, to bring everything into a single entity and systematize through simplification. It leads to the fact that the acute experience of evil reigning in the world, turns into hatred for this world, so the order, which was established by the war in the twentieth century and is established in the XXI century, is only an appearance of unity. Such this world order cannot exist without ever-breaking hotbeds of war. Thus, utopian consciousness, had been born of ontological nihilism, replaces the creativity with the joy of destruction.

О. В. Супома, студ., НаУКМА, Київ
oleg.345.2011@gmail.com

СОЦІОЛОГІЯ МУЗИКИ Т. АДОРНО

Адорно, попри інше, вказує на одну з найбільш важливих, методологічних та фундаментальних проблем соціології музики, яка уособлює її як науку та дисципліну, та варіанти вирішення якої дають можливість подальшого дослідження у концептуальному плані. Це – проблема відношення суспільства до музики, та музики до суспільства [Адорно Т.В. Избранное: Социология музыки. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – с. 178]. Звідси, тільки відповівши як ці дві реальності – соціальна, та реальність мистецтва, у найбільш загальному плані, можуть відноситися одна до одної, можливо систематично підійти до подальшого розвитку питання – досліджувати це відношення, адже саме це й є одним з най-

більш важливих питань в соціології музики – взаємовідносини між двома головними сферами її інтересів.

Взаємозалежність суспільства та музики постає детермінантою існування музикального як такого. Адже музика у її сучасному розумінні – явище цивілізаційне. Вона як культурна реальність неможлива без цивілізаційного розвитку. І справді, суспільні відносини як особлива форма взаємодії людей, їх взаємовідносин, дає можливість розвиватись багатьом іншим аспектам, а саме, робить можливим мистецтво. Мистецтво взагалі, а особливо музика, можуть існувати й без них, як то можливість музики без слухача. Але становлення її у сучасному вигляді, з усіма структурними вимірами та проявами неможливо без цивілізаційного розвитку, впевнений Адорно. Цивілізація не тільки дає можливість музиці існувати та розвиватись, з рештою й автономізуватись. Вона створює музику своїм обумовленням. Із цього питання виходить й подальший розвиток соціології музики Адорно. Всі конкретні питання, які він розглядає, як то статус в суспільстві елітарної музики, та музики мас, можливості музики в сучасності, історії музики, та всі інші тим чи іншим чином можуть бути зведені до цього первинного, хоча й не завжди прямо [Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Том VII. № 2. // Эссе. "Социология музыки" Теодора Адорно и современная музыкальная культура. – С.В. Дамберг, В.Е. Семенков], [Адорно Т.В. Избранное: Социология музыки. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – с. 173].

Музика є залежною від суспільної реальності, особливо в наш час, вона є не тільки естетичним, але й у першу чергу цивілізаційним, якщо можна порівнювати ці категорії таким чином. Музика як мова, що не апелює до понять, не сходить до термінологічного мислення раціональності, все ж залишається особливим чином не тільки сприйняттям реальності, але й відношенням до неї. У музиці композитор не тільки виражає, він і певним чином ставиться, він залишається індивідуальністю. Але і це питання завжди пов'язане із соціальним планом, в якому знаходиться, живе композитор. Адже, нічого такого не може бути в музиці, на думку Адорно, що не було б актуально, важливо в соціумі. Нічого з того, що не детерміноване соціальністю [Адорно Т.В. Избранное: Социология музыки. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – с. 172-173].

Хоча Адорно й зауважує, що соціальне об'єктивується естетичною компонентою, це безумовно, але воно є завжди. Музика таким чином – вираження соціального. А соціальна реальність все частіше із плином часу апелює до музики. Це відношення музикального та соціального, за Адорно, але воно опосередковане ще однією важливою компонентою, без якої не може бути реальним філософський дискурс із приводу музики. Це – естетичне. "В музыке нет ничего такого, что сохраняло бы свое значение не будучи истинным в социальном смысле, хотя бы как отрицание ложного; никакое социальное содержание музыки не имеет значения, пока оно не объективируется эстетическим" [Адорно Т.В. Избранное: Социология музыки. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – с. 173]. Розглядаючи взаємозалежності цих категорій Адорно відпові-

дає, як було зазначено, на головне питання – яким чином є взаємовідношення музики та соціуму, яким воно є, що детермінує його? Відповідь на це питання, вирішення цієї проблеми породжує соціологічну концепцію Адорно, як вічні питання та проблеми породжують філософську думку у всій безлічі її проявів.

Я. А. Соболевський, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
yasobolevsky@knu.ua

ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ АМЕРИКАНСЬКОГО ПРОСВІТНИКА ТОМАСА ПЕЙНА

Англо-американський філософ, ідеолог Американської революції Томас Пейн (*Thomas Paine*, 1737–1809 рр.) вважав розум "могутньою зброєю проти всякого роду помилок". Відомий філософ, політик, активіст, він народився в місті Тетфорд (*Thetford*) в англійському графстві Норфолк (*Norfolk*), вважається одним з найвпливовіших американських мислителів доби Американського Просвітництва (*American Enlightenment*). У 1774 році Т. Пейн за допомогою політичного діяча, науковця та філософа Бенджаміна Франкліна (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 рр.) відправився до Америки, щоб взяти участь у революції. У політичному памфлеті "Здоровий глузд" (*"Common Sense"*, 1775–1776 рр.) філософ описав необхідність незалежності колоній від англійської корони. Так, наприклад, у своїй статті "Загострене перо" (*"The Sharpened Quill"*, 2006), американський історик, професор американської історії в Гарварді, Джил Лепоре (*Jill Lepore*) вказує на те, що цьому памфлету був притаманний "лібералізм Лока, класичний республіканізм та радикалізм левелерів" [Lepore J. *The Sharpened Quill* / Jill Lepore // *The New Yorker*. – October 16, 2006]. Досить важко дослідити наскільки добре він був ознайомлений з роботами англійського мислителя Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 рр.).

Важливо, що філософські погляди Т. Пейна на релігію невід'ємно пов'язані з його осмисленням проблематики влади та політики. У 1794 році він написав філософську працю "Епоха розуму" (*"The Age of Reason"*, 1794 р.), що містить ідеї деїзму, віри в могутність розуму та критику церковного інституту. У висновках мислитель пише, що: "Схема Християнської Церкви та всіх інших винайдених систем релігії існує для того, щоб тримати людину в незнанні Творця, як це відбувається коли уряд не бажає, щоб людина знала про свої права" [The complete writings of Thomas Paine. – Citadel Press, 1945. – 601 p.]. Християнська міфологія, на думку Т. Пейна, зіставлена частково з давньої міфології, частково з юдейських оповідей. Одкровення можливе лише між Богом та людиною без будь-яких посередників, адже жодне людське слово не здатне передати справжнього змісту вищої істини. Його досить радикальна критика стосується логічних суперечностей, якими, на його думку, спов-

нені священні тексти та ритуали. Мислитель впевнений, що Бог існує, проте він не впевнений у тому, що люди правильно його шанують. У власних релігійних пошуках справжньої теології Т. Пейн, подібно до інших просвітників, схилявся до деїзму та теофілантропії. Мислитель вважає Біблію виключно літературною спадщиною, а не натхненним духом сакральним текстом.

На початку трактату у першій частині автор зізнається: "Я вірю в одного бога і не більше, і сподіваюся на щастя після цього життя ... Я вірю в рівність людей ... Я не вірю у віровчення, яке сповідує єврейська церква, римська церква, грецька церква, турецька церква, протестантська церква і жодна з церков, про які я знаю. Мій власний розум – це моя власна церква" [The complete writings of Thomas Paine. – Citadel Press, 1945. – 464 p.]. Ця цитата як найкраще характеризує погляди філософа як релігійного раціоналіста. Відродження інтересу до політичних та філософських поглядів мислителя відбулося у 40-их роках XX ст. Так, у 1945 році за редакцією Філіпа Фонера (*Philip Sheldon Foner*, 1910–1994 pp.) вийшли друком твори філософа "Повне зібрання творів Томаса Пейна" ("The Complete Writings of Thomas Paine", 1945 p.). У XXI ст. інтерес до постаті Т. Пейна та його філософських поглядів серед західних дослідників зростає, роботи мислителя перевидуються.

**В. В. Співак, канд. філос. наук,
Академія Державної пенітенціарної служби, Чернігів**
vova3006@ukr.net

УЯВЛЕННЯ ПРО ЩАСТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Одним з найфундаментальніших понять етики вважається щастя, що поруч з категоріями блага, добра, зла, сенсу життя, смерті, свободи, справедливості, любові складають фундамент універсальної аксіологічної парадигми суспільної та особистісної моральної свідомості. Поняття щастя є засадничим для аналізу морально-етичної системи норм поведінки, що пропонуються певною епохою або традицією. Адже, на думку А.А. Гусейнова, саме у зв'язку з поняттям щастя сформувалося поняття про чесноти та їх філософсько-етичне осмислення. Шукаючи відповідь на питання про те, в чому полягає досконалість людини, яка веде її до щастя було вироблене поняття моральної досконалості та етичних чеснот [Новая философская энциклопедия URL: <http://iphrrs.ru/elib/2909.html> (Дата звернення – 18.01.2018)].

Проблемі щастя присвячено ряд фундаментальних досліджень та розвідок, проте, незважаючи на постійний інтерес до цього феномену, щастя, й досі, за висловом польського філософа В. Татаркевича є "поняття важке, для багатьох невизначене та туманне" [Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981. – с. 282]. Ця

багатоаспектність робить проблему щастя надзвичайно цікавою для дослідницького пера.

Щастя, як центральна категорія уявлень про моральне життя індивіда завжди знаходиться в полі дослідницької уваги, що сприяло формуванню феліцитарологічних студій, як самостійного напрямку досліджень. Фундаментальними працями з історії категорії щастя є дослідження В. Татаркевича [Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981. – 368 с.], Дерріна Макмехона [McMahon, Darrin. A History of Happiness. New York: Grove Press, 2006. – 544 p.] та С. Воркачова [Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. М.: ИТДГК "Гнозис", 2004. – 192 с.]. Синтезувавши погляди цих авторів ми можемо скласти уявлення про зміст концепту щасливого життя в європейській філософській думці від Античності до сьогодення. Розвиваючи доробок вищезазначених авторів вважаємо за потрібне запропонувати наступну класифікацію розуміння щастя в європейській філософській культурі:

1. Блаженство – стан найвищого щастя, досконале духовне благо та стан досконалості самої людини. Поняття блаженство розуміється в двох аспектах:

а) як остання мета людини пов'язана з потойбічним життям – "небесне блаженство".

б) як вищий ступінь земного щастя, "земне блаженство", що досягається за життя мудрецем, святим, "добрим християнином", має відношення о "споглядального" способу життя, свободи, вільного нехтування "земними спокусами" заради духовних благ.

2. Земне щастя, що розуміється як характеристика життя та пов'язане з успіхом, суспільним визнанням, достатком та володінням іншими благами. Таке щастя трактується в двох аспектах: а) земне щастя як "благословенність" вищими силами, проявляється в опіці божественної волі над людиною, наслідком чого моральні цноти та матеріальне благополуччя (без зайвої розкоші) людини. Людина під опікою вищих сил веде життя пристойного громадянина, має все необхідне для гідного життя, приносить користь громаді, отримує повагу та визнання соціуму, досягає успіху у своїй справі.

б) щастя як концепт загальної мети людської діяльності спрямованою на оволодіння "земними" матеріальними та духовними благами. Успішність в сімейній, громадській, політичній, економічній та інших сферах життя. Таке щастя не пов'язане з релігійною сферою, не є нагородою від вищих сил, образ релігійного благочестя є для нього суто зовнішньою, необов'язковою ознакою. Тут щастя є результатом зусиль самої людини, її прагнення до успіху або інших факторів не пов'язаних з божественною опікою.

3. Щастя як нагорода земними благами, емоційний стан людини, переживання повноти земного життя. Розуміється в позитивному та негативному аспектах: а) стійкий стан радості від володіння земними благами (без зловживання ними), відсутність страждання, благополуччя та

душевний спокій, що їх супроводжує. Джерелом такого щастя може бути божественне втручання або зусилля самої людини. б) мінливий стан радості від насолоди володіння й насолоди земними благами (багатство, слава, успіх, тілесні задоволення).

4. Фортуна (доля, талан, везіння) – розуміння щастя, що пов'язане з успіхом у справах, який має випадковий, мінливий характер. Також, розуміється у двох аспектах: а) фортуна, як везіння, успіх у справах, що судилося людині долею чи нагорода за заслуги перед вищими силами, або нещастя, що посиляються людині з вищою метою. Така фортуна приносить людині блага та радість або очищає від гріха. б) мінлива фортуна, що приносить людині страждання даючи, а потім відбираючи блага. Людина, що стала жертвою такої фортуни є нещасною в повному розумінні цього поняття.

Дана класифікація не є вичерпною, проте, може бути використана в якості базової для подальшого розгляду поставленої проблеми та використовуватись для систематизації поглядів мислителів минулого на дану проблему.

***І. І. Старовойтова, канд. філос. наук, доц.,
ОНУ імені І. І. Мечникова, Одеса
irinestar1@gmail.com***

КРИТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ Я. ЛУКАСЕВИЧЕМ АРИСТОТЕЛЕВОЇ ЛОГІКИ ТА ЙОГО ВНЕСОК У СУЧАСНІ ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Львівсько-Варшавська школа традиційно характеризується як напрямок аналітичної філософії, створений групою логіків, філософів і математиків, які працювали головним чином в Варшаві і Львові в кінці XIX – першої пол. XX ст. Серед представників Львівсько-Варшавської школи можна назвати К.Твардовського (засновник), Я.Лукасевича, Ст.Лесьневського, Т.Котарбіньського, К.Айдукевича, А.Тарського, Т.Чезовського, В.Татаркевича, Станіслава і Марію Оссовських та ін.

Львівсько-Варшавська школа внесла значний вклад в осмислення фундаментальних питань з психології, соціології, наукознавства, історії філософії, етики, естетики, а також філософії і онтології мови, логічної семантики і семіотики, з розробки систем неklasичної логіки [Домбровський Б. Т. Львівсько-Варшавська філософська школа (1895-1939): Монографія. – Львів: Видавництво, 2004. – 270 с.; Верников М. Философская концепция Львовско-Варшавской школы / М.Верников // Вопросы философии. – 1969. – № 6. – С.95-105.].

Одним з яскравіших представників Львівсько-Варшавської школи був Я.Лукасевич, який, одним з перших учнів К.Твардовського, зацікавився логікою професійно і з 1907 р. вже читав з неї лекції у Львові [Воленський Я. Львовско-Варшавская философская школа / Я.Воленский. – М.: РОССПЭН, 2004. – 472 с.].

Я.Лукасевич захоплювався юриспруденцією, правом, філософією, більш того, закликав до формування національної філософії, до необхідності звільнитися від сторонніх впливів і працювати над створенням власного, польського погляду на світ і життя. Вивчаючи античну спадщину, заявив, що справжня філософія лежить в напрямку схоластики і Аристотеля, що привело його до виходу найбільш знакового твору "Про принцип суперечності у Аристотеля. Критичне дослідження", який зробив його широко відомим у філософському інтелектуальному середовищі [Ян Лукасевич. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование / Перевод с польского Б. Т. Домбровского. Общая редакция, вступительная статья и примечания профессора А. С. Карпенко. – М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 255 с.].

Одним з наукових постулатів Я.Лукасевича стало усвідомлення перебудови філософії за допомогою наукового методу і нової логіки, котра дає методологічний зразок для філософії. Така методологія привела до переоцінки і переосмислення античної логіки, зокрема Аристотелівською силлогістики [Ян Лукасевич. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Пер. с англ. Н. И. Стяжкина и А. Л. Субботина. Общ. ред. и вступ. ст. П. С. Попова. – М.: Тривиум, 2000].

Оцінюючи значення виходу цієї книги, можна стверджувати, що вона містила глибокий аналіз оригінальних текстів Аристотеля і це було ознакою подальших революційних робіт Я.Лукасевича з логіки та її історії; в ній наводилися аргументи необхідності обґрунтування принципу суперечності і це був певний крок в напрямку багатозначних логік; в книзі був додаток, що містив виклад алгебри логіки і тим самим монографія стала по суті першим підручником математичної логіки в Польщі. Деякі польські інтелектуали того часу вперше дізналися про існування на світі "символічної логіки" Бертрана Рассела і його "антиномій".

Все це сприяло зростанню зацікавленості сучасних, зокрема польських філософів, математичною логікою і появі численних цікавих дискусій з цього приводу.

Н. С. Щербина, асп., КНУТШ, Київ
Parliament585@gmail.com

П'ЯТЬ ТИПІВ ПОВАГИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ДЖОНА ЛОКА

У сучасному науково-популярному дискурсі можна зустріти велику кількість класифікацій типів та видів поваги. Вони можуть варіюватися від двох до п'яти і, навіть, десяти, залежно від висхідної точки диференціювання. Починаючи від навчальних текстів у підручниках з педагогіки та етики, статтях на порталах для виховання дітей, завершуючи науковими дослідженнями, повагу розглядають як складний соціальний феномен, що відіграє важливу роль у соціалізації та самодетермінації дитини. Ми не будемо вдаватися до дослідження всіх класифікацій поваги у

гуманітарному дискурсі. У цих тезах за основу ми візьмемо класифікацію, подану у статті "Повага" зі Стенфордської енциклопедії філософії. Відповідно до цієї класифікації, поданої С. Хадсоном і доповненої Р. Ділоном, виокремлюють: оціночну повагу, повагу до перешкоди, настановчу повагу, інституційну повагу, повагу-турботу. Оціночну повагу (evaluative respect) отримують та заслуговують залежно від відповідності певним стандартам. Така повага подібна до пошани та захоплення. Повага до перешкоди (obstacle respect) – повага, яка має справу з об'єктами, які можуть привести до негативних наслідків, якщо не врахувати їх особливості. Наставча повага (directive respect) – об'єктами є настанови: запити, правила, рекомендації, закони, претензії, права, які можуть бути прийняті в якості керівництва до дії. Інституційна повага (institutional respect) — об'єктами цього типу поваги є соціальні інститут та практики, а також особи, які займають певні посади, або речі, які репрезентують цей інститут. Повага-турбота (care respect), запропонована Р. Ділоном, проявляється стосовно об'єктів, які мають важливе, можливо, унікальне значення, в особливому ставленні до них та турботі. Цей тип поваги постав з феміністської етики турботи і був дуже впливовий у феміністських і не феміністських дискусіях щодо поваги людей як унікальних виняткових індивідумів [Dillon R.S. Respect / R.S. Dillon // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – First published Wed Sep 10, 2003; substantive revision Sun Feb 18, 2018. // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/respect/#KinRes>].

У багатьох статтях про дослідження поваги філософами зазначається визначний вклад І. Канта, як одного з перших, хто дав початок потужній традиції дослідження феномену поваги як складного явища. Проте у цих тезах хотілося б звернути увагу на внесок Дж. Лока у цю традицію і дослідити, якою є глибина та ступінь дослідження ним цього феномена з боку вже сучасної класифікації типів поваги. У своїй праці "Some Thoughts Concerning Education" Дж. Лок для вираження суті різних видів поваги вживає такі синоніми: respect, reverence, esteem, deference, admire.

Оскільки більшість думок щодо поваги Дж. Лок висловлював у контексті своєї праці "Деякі думки про виховання", одразу кілька типів поваги можна прослідкувати у цій праці стосовно батьків та вчителів (надалі переклад українською – автор.). Наприклад, Дж. Лок стверджує, що у дитині варто виховувати ставлення до батьків, як до панів, як до керівників з усією повнотою влади, відчуваючи шанобливий страх. Коли ж дитина виросте, це дасть їй змогу бачити у батьках найкращих друзів і відчувати до них любов та повагу (reverence) [Лок Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – Т.3 – М.: Мысль, 1988. – С. 437-439]. Тут досить чітко прослідковується оціночна повага та інституційна повага, оскільки батьки тут позиціонуються як особи, наділені владою. Опосередковано тут можна прослідкувати і повагу до перешкоди, адже звучить рекомендація виховувати у дітях первного роду страх.

Знову ж таки на прикладі відносин батьків та дітей Дж. Лок описує повагу-турботу в контексті ставлення батька до дитини в процесі виховання. Він зазначає, що якщо батько поважає (esteem) та схвалює ди-

тину, коли вона поводить себе гарно і ставиться до неї холодно, коли вона поводить себе погано, особливо, якщо так само вчиняє мати та інші важливі для дитини люди, тоді дитина швидко привчиться до чутливості по відношенню до цієї різниці і поводитиме себе відповідним чином набагато частіше і легше [Локк Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – Т.3 – М.: Мысль, 1988. – С. 445-456].

Нарешті, настановча повага прослідковується протягом всієї праці, адже вся праця фактично і є настановча, яка пояснює як привчити дитину чинити відповідно до соціальних норм. Крім того, окремі думки Дж. Лока яскраво демонструють цей тип поваги.

"З огляду на те, наскільки великий вплив суспільства і як ми всі, особливо діти, схильні до наслідування, я дозволю собі звернути увагу батьків на наступну річ: хто бажає, щоб його син ставився з повагою (respect) до нього і до його приписів, той повинен сам ставитися з великою повагою (reverence) до свого сина. Ви нічого не повинні робити в його присутності такого, у чому ви б не хотіли, щоб він наслідував вас" [Локк Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – Т.3 – М.: Мысль, 1988. – С. 465]. Автор чітко визначає інструмент для виховання настановчої поваги у дитині.

Нарешті, наступна думка автора зачіпає всі типи поваги одразу. Дж. Лок вважає, що гарне виховання в майбутньому викликати має повагу до джентльмена оточуючих, а також демонструє у гарному світлі його якості характеру та здібності. Варто розповідати дитині про свої справи, радитися з нею і хвалити, якщо вона дає гарну пораду. Це тільки посилить любов та повагу до батьків, а також зміцнить довіру та прив'язаність. Ще однією важливою рисою для джентльмена є повага (respect) та привітне ставлення до людей, незалежно від їх соціального статусу, в тому числі і до слуг. Це зробить його добрішим до людей нижчого походження та слуг, які, в свою чергу, поважатимуть (esteem) свого господаря за гарне ставлення до них, незалежно від їхньої долі [Локк Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – Т.3 – М.: Мысль, 1988. – С. 519-520].

Окремої уваги заслуговує термін "джентльмен", адже традиція виховання джентльменів є актуальною і досі. Таке виховання багато в чому базується саме на культивуванні у людині поваги до себе, а також до оточуючих, незалежно від їх положення у суспільстві.

Це лише короткий огляд думок Дж. Лока і більш глибокий аналіз дасть змогу впевнитися у тому, що своїми дослідженнями він зробив великий внесок у становлення традиції дослідження феномену поваги. Крім зазначеної праці, Дж. Лок звертався до проблеми поваги у праці "Два трактати про врядування" [Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк. – К.: Основи, 2001. – 265 с.]. Дж. Лок не виокремлював власну класифікацію типів поваги, як, наприклад, І. Кант, проте його філософські дослідження мали великий вплив на традицію становлення модерної моральної філософії, завдяки якій ми маємо всі ті численні праці, присвячені феномену поваги. Дж. Лок на прикладі звичайних порад щодо виховання дитини продемонстрував всю глибину феномена поваги, різноманіття видів та її роль у процесі соціалізації людини.

Секція 2

"УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ"

В. О. Артюх, канд. філос. наук, доц., СДУ, Суми
vartyukh@gmail.com

ПРО ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ У МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

У великого українського історика Михайла Грушевського (1866–1934) історіософські погляди формувалися під великим впливом позитивістської епістемологічної парадигми. Хоча, потрібно зазначити, що протягом довгого творчого життя у Грушевського його історіософія зазнавала трансформації також і під впливами ідей Е. Дюркгайма, методології "психології народів" В. Вундта та настанов неокантіанства, але все ж позитивістський компонент у цьому "букеті впливів" завжди залишався головним.

В уявленнях про суб'єкт історичного процесу на перше місце у нього виходить детермінуюча ці погляди залежність від народницького типу світогляду. Сам Грушевський цей світоглядно-ідеологічний контекст своїх історичних поглядів характеризував так:

"... я був вихований в строгих традиціях українського радикального народництва, що виводилося від кирило-мефодіївських братчиків, і твердо стояло на тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить по стороні влади, бо інтерес трудового народу – се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі сьому трудовому народові не добре, се його право обрахуватися з нею" [Грушевський М. Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання // Борітеся – поборете. – 1920. – № 1. – С. 12].

Отже, суб'єктом історичного процесу він називає народ. Ще в молоді роки, стаючи до викладацької праці, Грушевський проголосив у вступній лекції 1894 року у Львівському університеті своє кредо:

"Народ, маса народня... повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, успіхами і помилками – єсть єдиний герой історії" [Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі // Твори: у 50 т. – Т. 1. – Львів, 2002. – С. 73].

Народ/нація на відміну від донаціональної категорії етнографічної маси виступає максимально організованою і структурованою соціальною одиницею. Історія такого народу/нації подається Грушевським як цілісний процес в образі органіцистської метафори "національного тіла", що на лінії часу проходить етапи народження, становлення, занепаду та відродження. Національний історичний процес проявляє себе в трьох

площинах: суспільно-економічній, політичній та культурній. Він також розчленований на історичні періоди. Приміром, український історичний процес, як видно з його "Історії України-Руси" та "Очерка истории украинского народа" має, принаймні, п'ять таких періодів: 1) доба Київської Русі; 2) Литовсько-Польська доба; 3) козацька доба; 4) період бездержавності і 5) з XIX століття – початок національного відродження.

Грушевського також цікавлять питання внутрішніх механізмів, що рухають "колесо історії".

По-перше, це проблема соціальної еволюції і чільно пов'язаний з нею концепт поступу. І хоча категорія "еволюції" у творах Грушевського зустрічається набагато частіше за "поступ", але останній прикладається в основному до масштабів всесвітньої історії, виражаючи її універсалістські смисли. Термін же еволюції репрезентує у нього більше світ часткових національних історій. Еволюція є та матрична ідея, якою пронизано абсолютну більшість історичних та публіцистичних творів історика. На відміну від Франка, у Грушевського немає праць, спеціально присвячених проблемі поступу, але фрагментарні згадки про нього є досить частими в його історичних творах. Механізм невинного ("вічного") поступу спрацьовує в межах еволюційної моделі руху історичного процесу. Категорія поступу вказує на напрямок еволюційного руху, поступ – це та складова еволюції, що протистоїть процесам застою й регресу в суспільному, політичному, культурному й духовному житті нації. Хоча, якщо не проводити поверхневі смислові розбіжності між категоріями еволюції та поступу, а звернути увагу на позитивістські витоки смислової подібності цих категорій, то не буде великою помилкою, якщо ми цілком у спенсерівському дусі скажемо, що й у Грушевського "закон поступу" є еквівалентним "закону еволюції".

Як можна зробити висновок із багатьох проаналізованих фрагментів критеріїв історичного поступу у Грушевського два і вони знаходяться в ситуації амбівалентності. По-перше, це відповідність його "загальнолюдському" історичному розвитку. Якщо цей критерій прикласти до українського історичного процесу, то це означає, що його поступ буде фіксуватися за умови, коли він буде відповідати поступу всього людства. По-друге, це корисність поступу для розвитку окремої нації, тобто поступальне лише те, що працює на досягнення українським етносом стану політичної нації [Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX – початок XX століття). – Нью-Йорк; Дрогобич, 2002. – С. 95].

Той ідеал, що як регулятивна ідея спрямовує на себе вектор поступу є для Грушевського реальна людина, наближена до своєї сутності, поіншому – це ідеал гуманізму, або як він пише:

"Мета роду людського, людського існування, єсть якомога ширший і повніший розвій заложених у єму духовних сил і через цей розвій якомога ширше запровадження в життя принципів правди, добра і краси" (цит. за: [Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів

Михайла Грушевського (кінець XIX – початок XX століття). – Нью-Йорк; Дрогобич, 2002. – С. 99]).

У цього визначного історика ми зустрічаємо такий образний опис категорії поступу:

"Людський поступ – се безконечне громадження міліардів атомів сих малих діл, солідно і совісно сповнюваних. Як з незмінної творчої роботи міліардів коларових поліпів виростають могутні громади коралових скал, так плідна муравельна праця поколінь, совісно сповнюваний буденний обов'язок незмінно громадають культурні капітали суспільности і людства" [Грушевський М. Наша політика. Збірник статтів. – Львів, 1911. – С. 66].

Отже, поступ як цілісність постає сумою простих його елементів ("малих діл"), що рухають національну спільноту по лінії подальшої ускладненості й диференціації.

По-друге, розглядаючи український історичний процес крізь призму еволюціоністської схеми, Грушевський піднімає й проблему рушійних сил цієї еволюції, а це теорія "багатофакторності" як позитивістський варіант історичної причинності. О. Прицак вважає, що Грушевський до складу своєї історіософської концепції відніс три фактори, як комбінацію різних суспільних і географічних сил, які рухали українське історичне життя: територію, населення і державу [Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – К.; Кембридж, 1991. – С. 20]. У своїй пізній соціологічній праці "Початки громадянства" (1921) сам Грушевський визначає трохи інший набір цих елементів історичної еволюції (які вірні, принаймні, для розуміння життя первісних спільнот) – це біологічний, економічний та психологічний (куди він відносить звичай, релігійну уяву, мораль, мистецтво) [Грушевський М. Початки громадянства (генетична соціологія). – [Wien], 1921. – С. 38–39]. Тут Грушевський, погоджуючись з двома факторами, названими Ф. Енгельсом: економічним (продукція життєвих засобів) та біологічним (продовження роду), додає ще й свій третій – психологічний. І далі він виступає проти прийомів узагальнення у побудові незмінних каузальних ланцюгів.

Ці фактори виконують змушуючий вплив на виникнення найрізноманітніших фактів історичного знання (соціальних, політичних, культурних). Як видно, у Грушевського не було їх жорсткого і сталого набору як якоїсь постійної детермінанти історичного розвитку. У своїх працях він говорить про найрізноманітніші фактори як рушійні сили історичного життя. Та й відносно самого історичного процесу потрібно також говорити про несталість і про домінування на різних етапах історичної еволюції різних змушуючих впливів. Він схиляється до думки що ідея багатофакторності повинна пояснювати не весь історичний процес, а лише окрему історичну епоху чи конкретну історичну ситуацію. Тут історика повинно турбувати лише те, чи з достатньою повнотою будуть названі фактори, щоб правильно пояснити локальну ситуацію.

Так, як відбувається взаємодія комбінацій найрізноманітніших факторів, то це приводить до сприйняття історичного процесу як такого, що керується нібито "сліпою" і "непередбачуваною" силою, а вона породжує,

у свою чергу, рух в часі найрізноманітніших колективних суб'єктів історичного життя. Таке несприйняття жорсткої детермінації історичного процесу географічно-суспільно-економічними факторами виводить історіософію Грушевського поза межі позитивістської парадигми і засвідчує, принаймні, вільне використання ним історико-теоретичних напрацювань позитивізму.

Будучи прикладеними до українського історичного процесу, ці концепти еволюції, поступу, багатфакторності працюють на виконання глобального завдання: конструювання образу відроджуваного в темпоральних точках тепер та майбутнього українського народу/нації, що дозволяє говорити ще й про телеологічний вимір історіософії Грушевського.

М. В. Бугров, студ., КНУТШ, Київ
iragox@ukr.net

ДО ПИТАННЯ АКТУАЛЬНОСТІ ВИВЧЕННЯ СПАДЩИНИ ІВАНА ФРАНКА

При підготовці цих тез, ми спиралися на написані нами курсову та бакалаврську кваліфікаційну роботи, у яких ставилося питання реконструювання системи осмислення творчої спадщини Івана Яковича Франка з метою позбутися радянського архетипу читання його творів. У вказаних роботах було чітко визначено, що радянська точка зору на творчість Івана Франка є спотвореною "ідеологічними окулярами" і не може бути сприйнята як така, що заслуговує довіри в очах сучасного дослідника літературної спадщини письменника загалом, та особливо філософської.

В тезах ми хочемо показати наші основні погляди на доцільність подібної праці та пояснити мотивацію нашої подальшої роботи, а також її актуальність: чому потрібно вичленувати філософську складову творчості Франка, чому ми вважаємо це питання доволі гострим на даний темпоральний відрізок історії нашого суспільства та держави і, таким чином, пояснити що зумовило нас на написання третьої роботи за тематикою творчості Івана Яковича.

1) Українська державність схожа на дитину, що тільки но почала ходити – вона зовсім не має хисту до того щоб впевнено триматися на своїх двох, не кажучи вже про необхідність рухатися і розвиватися. Історична спадщина нашого народу заповнена спробами – більш чи менш вдалими – цю спадщину обрізати і не дати їй розвиватися у майбутнє. Самоідентифікація, повага до своєї культури, розвиток і будівництво розумного патріотизму є логічними засобами у формуванні нації та національної ідеї. На даний момент аж ніяк не є таємницею той факт, що українська спільнота є спільнотою диференційованою у цент, безодня непорозуміння, викликана роздрібненістю – а роздрібненість на наших землях вже колись згубила могутнє Київське князівство – всі ці проблеми і запитання не є новими в нашій історії. Чим же тут нам може допомогти Франко? По-перше, очевидно, що не проводячи дослідження своєї культурної спадщини, ми не можемо будувати логічний ланцюжок

культурного росту "від минулого в майбутнє". Прагнення позбутися плям в нашій історії – як "білих" так і таких, що спотворюють реальність своєю штучністю є абсолютно логічним.

По-друге, проблема роздільності, про яку вже зазначалось вище, не є чимось новим для нашої держави. Ще за часів Київської Русі і дотепер український народ можна назвати єдиним лише на папері, одночасно схрешуючи пальці за спиною. Франко, не будучи людиною, яку можна назвати винятково прославленим філософом, головною діяльністю якого були філософські дослідження, був тим, що є філософом, не поглибленим у метафізичні помисли, але скоріше практиком – філософом соціальним, філософом, що шукав шляхи національної ідеї – тобто вів розробку питань, піднятих нами у поставленій меті дослідження.

2) Другою важливою тезою для нас є те, що на порозі тяжких часів філософи потрібні державному апарату і народу як ніколи. Часи спокою дозволяють плодити "сидобородих мудреців", які в запилених кабінетах розмірковують про метафізику, сенс того чи іншого слова та як вірно вимовляти чиесь ім'я, але скрутний час вимагає саме того типу практичного філософа, яким ми представили поважному читачеві Івана Яковича Франка. Філософ не має бути, як його часто представляють у широких колах "йолопом, що розмірковує про несинітниці, нічого не продукуючи", зовсім ні. На наш погляд, завданням філософа є активність у тому, в чому чистота розуму має давати перевагу над людьми, позбавленими неї. Філософська спільнота має покладати свої зусилля на пошуки – пошуки шляху, за яким йтиме нація, держава і народ. Іван Якович був таким філософом, на жаль, проживши свій вік у часи, коли самотня людина з освітньої еліти, з "думаючої аристократії" не була здатна змінити реальність. Але при цьому він залишив нащадкам свої твори, які можуть слугувати взірцем для сьогодення. Сучасний світ – той самий час і та сама мить, коли філософська спільнота має вийти із свого самоув'язнення, вийти за межі самої себе й працювати разом і поряд з людьми, державою та нацією. Саме філософи повинні шукати та будувати те майбутнє, що стане достойним права бути втіленим.

Пошуки цього способу стати такими філософами – це ще одна, прихована мета наших пошуків у творчості Івана Франка.

***Т. П. Заїка, канд. філос. наук, наук. співроб. відділу з наук. роб.,
ДНУ "Інститут модернізації змісту освіти", Київ
ztp1989@i.ua***

ЕТНОЦЕНТРИЗМ ЧИ ЕТНОРЕЛЯТИВИЗМ: ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ В НОВІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ШКОЛІ

Культурна компетентність – одна із ключових компетентностей, необхідних кожній сучасній людині для успішної життєдіяльності. Серед її головних засад виокремлюють: "...нерозривний зв'язок із світовою та

національною історією, культурою", "виховання ... поваги до культурних цінностей українського народу, його історико-культурного надбання і традицій", "формування поваги до прав і свобод людини, нетерпимості до ... дискримінації за будь-якими ознаками" [Закон України "Про освіту" : станом на 05.09.2017 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>, вільний]. Ці засади деталізують розуміння змісту поняття "культурна компетентність", утім не вирішують питання його обсягу. Оскільки в основі культурної компетентності лежать два взаємовиключні явища: етноцентризм та етнорелятивізм.

Автори поняття "етноцентризм" Л. Гумплович ("Расова боротьба", 1883) та В. Самнер ("Народні звичаї", 1906) визначали його як тенденцію бачити (оцінювати) світ таким чином, щоб своя етнічна група була в центрі всього, а всі інші лише порівнювалися з нею. Сприйняття звичаїв, цінностей і норм іншої культури, за умов етноцентризму, є зіткненням звичного та незвичного, правильного та неправильного, що мовою культурологів описується як протистояння "свій" – "чужий".

Три форми етноцентризму – недостатній, абсолютний та поміркований – визначають рівень конфронтації між різними культурами. *Недостатній* етноцентризм своїм наслідком має акультурацію (прищеплення "чужих" культурних форм, їх симбіоз із "своїми" культурними традиціями), або асиміляцію (цілковите та безповоротне розчинення "своєї" культури в "чужій"). *Абсолютний* етноцентризм передбачає неспроможність вийти за межі власних культурних орієнтирів. З точки зору абсолютного етноцентризму культурна компетентність здобувача освіти є обмеженою. Адже він гальмує особистісний розвиток людини, робить її консервативною, несприйнятливою до нового. Прямим наслідком абсолютного етноцентризму є ксенофобія, коли мова йде про страх чи неприязнь до звичаїв та традицій "чужих" народів, або шовінізм, що передбачає повне ігнорування культурних відмінностей по причині визнання беззаперечної переваги "своєї" культури над культурою інших народів. О. Садохін з цього приводу зауважив: "явище етноцентризму є типовим для всіх часів та народів, і позбутися його повністю неможливо хоча б тому, що усвідомлення типу "ми – найкращі" допомагає людині жити та відчувати свою приналежність до тієї чи іншої культури... Етноцентризм зазвичай більш властивий тим культурам, у яких спілкування з іншими ... зведено до мінімуму, тобто в умовах кількісної та якісної нестачі міжкультурних контактів" [Садохін А. П. Межкультурная компетентность: понятие, структура, пути формирования / А. П. Садохин // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. X, № 1. – С. 125 – 139. – С. 137]. *Поміркований* етноцентризм – це неупереджене, толерантне ставлення до "чужих" культур, що слід розуміти як впевненість в собі, у "своєї" культури.

У питанні формування культурної компетентності здобувача освіти альтернативою етноцентризму виступає явище етнорелятивізму, відповідно до якого кожна культура – унікальний феномен, який слід досліджувати на основі прийнятих лише у ній стандартів, принципів і ціннос-

тей. На відміну від етноцентризму етнорелятивізм стверджує про відсутність єдиної, абсолютної позиції щодо моралі, знань та істин будь-якої культури. Він лише фіксує культурне різноманіття, а не оцінює його. Головними смислотворчими категоріями етнорелятивізму є "свій" – "інший". Вони засвідчують, що поведінку людини можна зрозуміти, виключно спираючись на конкретну ситуацію, що у культурній поведінки немає єдиного стандарту правильності.

Етнорелятивізм не може існувати в умовах монокультурного оточення. Його невід'ємною складовою є міжкультурна комунікація, яка реалізується як здатність "читати" партнера, коректно поводитися при вербальному та невербальному спілкуванні [Садохин А. П. Межкультурная компетентность: понятие, структура, пути формирования / А. П. Садохин // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. X, № 1. – С. 125 – 139. – С. 136]. Тобто явище етнорелятивізму апіорно передбачає наявність соціокультурних знань ("що"), комунікативних навиків ("коли" й "кому") та мовленнєвих вмінь ("як") у їх культурній варіативності.

Етнорелятивізм як основа формування культурної компетентності здобувача освіти в Новій українській школі – готовність визнати наявність відмінностей між культурами різних народів, яка в перспективі трансформується в "діалог культур" (М. Бахтін, В. Біблер, М. Бубера та ін.). Це означає постійний розвиток (саморозвиток) здобувача освіти: його здатність рефлексувати щодо "своєї" та "іншої" культури; поповнювати знання про "свою" культуру, про особливості її діахронічного та синхронічного зв'язку з "іншими" культурами; "отримувати знання про умови соціалізації та інкультурації, про соціальну стратифікацію та соціокультурні форми взаємодії, характерних для всіх культур" [Садохин А. П. Межкультурная компетентность: понятие, структура, пути формирования / А. П. Садохин // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. X, № 1. – С. 125 – 139. – С. 137].

**О. С. Кирилюк, докт. філос. наук, проф., зав. каф. філос.,
Одеська філія ЦГО НАНУ, Одеса
olexander.kyrylyuk@gmail.com**

І ВСЕ Ж ТАКИ, ЯКИЙ СВІТ ЛОВИВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДУ?

Інерція традиційної інтерпретації в історії філософії, зокрема, української, заважає автентичному розумінню текстів, котрі, здавалось, були вже достатньо глибоко вивчені. Прикладом цієї традиції є ставлення до філософської спадщини Гр. Сковороди. Повернутися до цієї проблеми мене змушує та обставина, що, попри оприлюднення у наукових виданнях матеріалів, які, як на мене, досить доказово доводять, що у вченні Гр. Сковорода наявні не три, а, щонайменше, чотири світи, і що у цілому його філософія визнає множинність світів (полімондіальність) [Див.:

Кирилюк О. С. Який світ ловив українського мудреця? Четвертий "мір" та полімондіальний контекст філософії Гр. Сковороди // Гілея – Вип. 85 (6) – К., 2014 – сс. 204-209; Кирилюк О. С. Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Гр. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – сс. 21-34 ми, тим не менш, продовжуємо бачити наполегливе відтворення у наукових статтях, підручниках та навчальних посібниках думки про те, що Гр. Сковорода вчив про три світи – мікрокосм, макрокосм та світ Біблії. Між тим достатньо було б як простих логічних міркувань, так звернення до самих текстів українського мудреця для того, щоб визнати, що це не так. Окрім цього, необхідність донесення до широкого філософського загалу аргументів на користь такої думки доказів, а цьому, безумовно, сприятиме доповідь на Днях науки філософського факультету КНУ-2018, визначається потребою у такому прочитанні сковородинівської філософії, котре б виходило з адекватного розуміння його життєвого кредо, викарбованого на знаменитій епітафії. Між тим навіть глибокі дослідники аналізують "ескейпізм" Гр. Сковороди без уточнення того, якого саме світу він, власне, уникав.

З логічного погляду Гр. Сковорода не міг бігти від світу-мікрокосму, тобто, від самого себе – особливо з огляду на його головне гасло "Узнай себе, человек!" Зрозуміло, що прагнути пізнати самого себе та одночасно бігти від самого себе нерозумно. Можливо, філософ прагнув уникнути світу-макрокосму? Вочевидь, певна кореляція між світом речей та світом людини не передбачає їхнього протиставлення, а тим паче – прагнення людини-мікрокосму уникати Всесвіту-макрокосму, одночасно критикуючи та заперечуючи його. "Обительный" світ створено Богом для людей та тільки заради них. І цей світ, як писав, зокрема, Стефан Зизаній-Тустановський, про що відав Гр. Сковорода, "от своего устройства и естества ест добр ... с толишними красотами, с неизреченными сластями и с многими богатствами...". Він – це "прекрасне і пресвітлое место". Ясно, що немає ніяких резонів, з яких Григорію Сковороді треба було б тікати від такого "красного світу" – гріх було б відмовлятися від "столко превеликих" Дарів Божих. Отже, не міг наш мудрець тікати з жодного з цих двох світів – ні від малого, ні від великого. Тим більше не уникав він і біблійного символічного світу а, по суті, жив у ньому і керувався ним як дороговказом.

Бажання втечі від світу виникає лише тоді, коли у серці людини ув'язується "удица сластолюбивая", тобто, коли воно "прелщается" ще якимсь світом, котрого насправді слід огинати, і це – особливий, "четвертий" світ, наявний у вченні філософа. У разі, якщо ми будемо дотримуватися думки про те, що Гр. Сковорода на відміну від К. Транквіліона-Ставровецького, виділяв не чотири, а три світи, нам доведеться неочікувано зіштовхнутися з проблемами адекватної інтерпретації вчення нашого філософа.

Так, буде важко визначити, який саме світ Григорій Сковорода вкрай гостро і неприязно критикував – адже ні великий, ні малий світ не заслуговують на такі епітети, як "міре блядословный". "удица, всех уловляю-

щя", "ключ всем врата адова отверзающий", "соблазнь всем путь на небеса оскорбляющая", "украшенная гробница Царская", "полна мертвых костей и праха", "прелщание старых, младых и дети" [Сковорода Г. С. *Повна академічна збірка творів – Харків–Едмонтон–Торонто, 2011, с. 832*]. Серед інших епітетів, котрі аж ніяк не можна докласти до Макрокосму та Мікрокосму є такі, як "море потопляющихся", "страна моровая", "язва прокаженных", "ограда лютых львов", "острог плененных", "торжище блудников", "удица сластолюбна", "пещь", що розпалює "похоти", "пир беснующихся та пьяно-сумозбродных" сліпців [Тамо ж, с. 910].

Прагнення втекти від світу виникає у Гр. Сковороди тоді, коли він усвідомив, що у чудовому, Богом створеному світі, як наслідок гріховних вчинків людей та з їхньої власної недоброї волі виникає ще один світ, світ людської спільноти, сповнений жагами до багатства і влади, безчестям та хтивістю. Він за визначенням не може бути створінням Божим, бо Бог зла не робить. Як на мене, це – саме той світ, котрий "ловив", але "не спіймав" народного українського мудреця. Ним є світ людей. Цей "мир", чи "мір", визнається у першу чергу соціумом, що видно з вживання Г. Сковородою майже всіх його визначень у множині – це є світ "потопляющихся", "прокаженных", "львов", "плененных", "блудников", "сліпців".

У цілому ж ключовим моментом у подібних визначеннях "богомерзского" світу є, як здається, як раз момент "соблазна" і "прелщания", оскільки всі ті порочні риси світу, на котрі вказує філософ, небезпечні тим, що вони, як магніт, притягують до себе людей, приваблюють їх так, як удица (вагіна) – хтивих чоловіків. "Емблематичним символом" четвертого світу є алегорії риболовних неводів, силців-пасток для птиць, павутиння з павуком, тобто, символічний образ деяких тенет, котрий має позитивний (апостоли є "ловцями душ человеков" з моря смерті для вічного життя) та негативний зміст. Останній втілюється в уявах про те, що як спокушує нас плоть та Сатана, так і **"мір" розставляє всюди свої тенета, в'язучи "прелести, аки птенцы в сети"** [Тамо ж, с. 832]. У цих берких, липучих мережах світу ми "заплутуємося, как кровожаждающая муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающего сердца нашего, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потоке лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшія оныя Пасхи" [Тамо ж, с. 436].

Утягуючись у вир тілесних пристрастей, люди, втрачаючи можливість вільного руху, прилипають до розставлених цим світом глейких сітей, не в силах вирватися з їхніх спокусливих тяг. "Плоть! мір! – скликує з цього приводу Гр. Сковорода, – о несытый аде! Все тебе яд, всем ты яде! День, ночь челюстями зеваеш. Все без взгляду поглощаеш. Кто избежит сети?"

Вводячи поняття "сіті", Гр. Сковорода відтворює давню християнську, включно з українським православ'ям, традицію. Ще Св. Августин у "Сповіді" (3. VI. 10) передавав, що уста "пихатих і нищих людей... закривали диявольські сіті". Про "диявольські тенета" писали й українські

книжники, зокрема, Петро Могила, котрий теж зазначав, що сіті, бісом по всесвіту "распростерти", "негде не раздerti" [Тамо ж, с. 808]. Таким чином, **Гр. Сковороду за допомогою ліпких тенет "сластолюбства" ловив "блядословний" четвертий світ нищих людських пристрастей, і саме цей світ його, зрештою, так і не спіймав.**

В. Ю. Омельченко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

"СОЦІОЛОГІЯ ПРАВА" У КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ТРАДИЦІЇ

Розпочнімо нашу розвідку з поняттєво-категоріальної визначеності. Термін "соціологія права" був введений в науковий обіг у 1962 р. на V міжнародному соціологічному конгресі. В межах даної наукової розвідки, ми будемо послуговуватись визначенням "соціології права", яке сформулював К.Жоль, згідно поглядів якого – це "система соціальних норм і відносин, що охороняється силою держави, яка надає відповідним нормам загальнообов'язковий, юридичний характер" [Жоль К.К. Социология (в систематическом изложении): Учеб. Пособие для вузов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – С.247]. Відповідно існують різні школи соціології права, зокрема, є італійська школа (А.Пагані, Г.Мартінотті, Е.Моріондо, Б.Леоні), французька (Е.Дюркгайм), польська (Л.Петражицький та його послідовники: Є.Ланда, Г.Піонтка, А.Подгурецький), українська (Б.Кістяківський, Є. Спекторський), австро-українська (Є.Ерліх). На нашу думку, саме погляди Ойгена Ерліха значно вплинули на розвиток соціології права у вітчизняній філософсько-правовій традиції. Ойген Ерліх (1862-1922) народився в Чернівцях на Буковині. Навчався на юридичному факультеті Львівського та Віденського університетів. З 1896 р. обіймає посаду екстраординарного, а згодом 1900 р. ординарного професора римського права в Чернівецькому університеті (який на той час перебував у складі Австро-Угорської імперії). З 28 жовтня 1909 р. Ойген Ерліх запроваджує на юридичному факультеті Чернівецького університету новий навчальний курс з "живого права". В межах якого поєднує правову теорію з психологією, соціологією з економікою, тобто курс "живого права" був уособленням міждисциплінарного підходу до вивчення начал права. Згодом, 1911 р. на сторінках однієї з своїх чисельних публікацій, він вводить поняття "живого права" (*lebendes Recht*) у науковий обіг. За ініціативи О.Ерліха в Чернівецькому університеті було створено кафедру філософії і соціології права. Інтерес до проблематики "живого права" для О.Ерліха був самоочевидним наслідком тієї соціальної реальності в якій він жив. Населення тодішньої Буковини вирізнялося національним різнобарв'ям і етнічним розмаїттям серед українців, росіян, угорців, румунів, словаків, австрійців, євреїв, що призвело до плюралістичного функціонування права. Так, офіційне

судочинство було сформульоване німецькою мовою у відповідності до канонів австрійського імперського права. Разом, з тим, таке офіційне право не мало великого впливу на фактичне правове життя регіону, динаміка якого підпорядковувалась радше звичаям. "Навіть поверховий погляд на правове життя даного регіону переконує, що в повсякденній практиці кожного з названих народів діють абсолютно різні юридичні правила" [Ерліх О. Основоположение социологии права/ Пер. с нем. М.В.Антонова; Под ред. В.Г.Графского, Ю.И.Гревцова. – СПб: ООО "Университетский издательский консорциум", 2011. – С.19]. Попри розмаїття правових культур, він вірив в існування універсального права, що об'єднує усі цивілізовані суспільства. Конструкція права, за О.Ерліхом тотожна правилам поведінки. У всіх правових систем є дещо спільне (правовий базис) і дещо специфічне (правова надбудова). Відповідно, у кожній правовій системі є своєрідності регіонального характеру, що відображаються на специфіці функціонування соціальних інститутів, якщо право не враховує умов свого функціонування, то воно приречено залишатися "правом в книгах". Ось чому видаються утопією спроби запозичити "рецепти" ідеальних правових систем і запровадити їх в іншому середовищі. Відповідно, побудова соціальних інститутів має виходити не з абстрактних ідеалів, а з джерел народного життя і саме соціології права належить торувати цей шлях. Звідси, О.Ерліх виводить відоме усім поняття "живого права", яке слід шукати "не в параграфах законів, а в шлюбних угодах, договорах про купівлю-продаж, винайм, кредити, іпотеки, в заповітах..." і т.ін. [Там само. – С.485]. Ключовою точкою досліджень соціології права має бути царина "живого права", дослідження конкретного, а не пошук абстрактного. Писане право грішить тим, що створює свою ідеальну реальність, але ж завдання правознавця полягає не в тому, аби створювати гіперреальність, а, навпаки, досліджувати реальне і конкретне. Таким чином, правові інституції ґрунтуються не лише на правових нормах, а й на інших видах норм і соціальних стосунків. "Лише узгоджена робота усіх видів соціальних норм дає істинну картину дії механізму соціального буття" [Там само. – С.110].

Вивчаючи доробок, О.Ерліха може скластися уявлення, що в його дослідженнях практика отримує перемогу над теорією. Для того, щоб підтвердити або спростувати дане припущення, нам, слід, проаналізувати коло тих, хто впливав на становлення О.Ерліха як науковця. До такого кола належать засновники історичної школи права, зокрема Ф. К. фон Савіньї та Г.Ф. Пухта. Свій "сильний аргумент" на користь "живого права", який зводиться до того, що право "не було створене виключно державою" [Там само. – С.73] О.Ерліх почерпнув, саме з джерел історичної школи права. Попри таку прискіпливу увагу до царини "живого права", О.Ерліх вважав, що одна з чільних переваг історичної школи права полягає у тому, що остання применшувала наукову цінність тих правових вчень, які орієнтувалися виключно на практичні цілі. В розмаїтті правових систем історичну школу права цікавив коефіцієнт наукової складової, їх цікавила сутність права, а не одна з його варіати-

вних форм трактувань. Очевидно, що будь-яке положення із царини практики потребує свого теоретичного обґрунтування. І право на таке критично осмислене та методологічно обґрунтоване судження належить саме філософії. Зазначимо про висхідні положення історичної школи права. У відповідності із поглядами останньої, джерелом права є "народний дух". Право не встановлюється законодавцем (системою законодавчої гілки влади), а формується "шляхом довільного органічного розвитку, з врахуванням культури, місцевих звичаїв і народного духу" [Савиньї Ф. Система современного римського права [Текст] / Ф. К. фон Савиньї. – Т. I. – Пер. с нем. Г.Жигулина; Под. ред. О. Кутателадзе, В.Зубаря. – М.: Статут, 2011.- С.10]. На наш погляд, висхідні положення історичної школи права є досить суперечливими: якщо право залежить від розвитку народу, то чи не перетвориться воно на право ідентичностей? Право як одну з форм специфічного соціального досвіду, що відображає культурну специфіку, традиції, звичаєвість і відповідно передсуду певної культурної спільноти? Звичайно, що національне забарвлення притаманне будь-якому правовому ладу, однак чи варто вважати атрибут національності домінуючою ознакою права в цілому? Одну із засадничих робіт Ф. К. фон Савиньї "Про покликання нашого часу до законодавства і юриспруденції" (1814) можна вважати маніфестом історичної школи права. Ф. К. фон Савиньї говорить про "картину реального розвитку права", наголошуючи, що не варто розглядати право як результат людської діяльності, навпаки, його слід розглядати як те, що дано апіорі, так само як мову і звичаї [Там само. – С.75]. Тобто, адепт історичної школи права переконаний, що право є апіорно даним, а завдання дослідників має зводитись до розшифрування історичних слідів, тобто реставрації історичних фактів. Так, Р. Ієринг (критик історичної школи права) переконаний, що такі два елементи як національна складова та індивідуальність позначають стиль мислення Ф. К. фон Савиньї. Останній переконаний, що право буде значущим і дієвим лишень тоді, коли відображатиме своєрідну картину світу, відповідно і тип мислення конкретної нації. Ф. Савиньї наголошує на тому, що ми маємо зберігати тісний зв'язок з минулим, аби кожне прийдешнє покоління не вигадувало свою картину світу. Кожній нації у спадок переходить історичний матеріал, певний генетичний код нації, відповідно розумна діяльність кожної епохи "має бути спрямована на перевірку цього матеріалу...на його оновлення і збереження його живим" [Ієринг Р. Историческая школа юристов [Текст] / Р. Иеринг// Савиньї Ф. К. фон. Система современного римського права. – Т. I. – Пер. с нем. Г.Жигулина; Под. ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. – М.: Статут, 2011. – С.77]. Таким чином, в даній концепції (історичної школи права) цінність історичного матеріалу є вищою за діяльність осіб або законодавчу владу в цілому. Зауважимо, що аналіз історичного матеріалу не зводиться до його ідеалізації, в ньому шукають конструктивні елементи, причини причин, які уможливають усі інші похідні явища.

Р. Ієринг до числа досягнень історичної школи права зараховує боротьбу із "голим догматизмом і служінням авторитетам, а в історії права

їй вдалося звільнитись від сліпого, некритичного поклоніння традиції...» [Там само. – С.95]. В контексті осмислення засад історичної школи права звернемось до викладів Рудольфа фон Ієринга (1818-1892). Як правознавець, Р.Ієринга цікавить живе і реально функціонуюче право, де правовий порядок забезпечується боротьбою супроти несправедливості. Звідси, разюче несприйняття Р.Ієрингом концепції історичної школи права Ф. К. фон Савіньї, Г. Пухта, згідно поглядів яких право виникає так само природно і невимушено, як і мова. Для Р. Ієринга право – поле боротьби інтересів супроти тих, хто намагається зберегти монополію власних інтересів. Він обґрунтовано доводить, що право не формується як "рослина", шляхом природної еволюції, навпаки, воно – створене людьми. Звідси, Р. Ієринг висновує, що наша готовність захищати право виявляє нашу правову зрілість і є індикатором якісного поступу нації. Саме в боротьбі за право загартовується правове почуття, правова відповідальність. Варто відзначити, що захист права, боротьба із свавіллям та правовим нігілізмом є "заповіддю морального самозбереження – обов'язком відносно суспільства", який набуває свого всезагально-го значення [Ієринг Р. Борьба за право [Текст] / Р. Иеринг. – Пер. с нем. П. П. Волкова. – М. : Тип. Грачева и К°, 1874. – С.24]. Неготовність встати на захист права тотожна моральній індиферентності. Більшість критичних зауваг на адресу історичної школи права зводяться до того, що остання нібито прагне підкорити сучасне право ідеалам минулого. При цьому не враховується той факт, що історичній школі властиво не звеличувати і ідеалізувати минуле, а лише критично переосмислювати та прискіпливо вивчати історичні факти. Ф. К. фон Савіньї, відповідаючи на подібні закиди щодо ролі історичного підходу, твердив наступне: "суть її полягає в рівноцінному визнанні цінності і незалежності кожної епохи, а найбільшого значення в ній надається лише тому, аби був усвідомлений живий зв'язок, що поєднає сучасність з минулим" [Ієринг Р. Историческая школа юристов [Текст] / Р. Иеринг// Савиньи Ф. К. фон. Система современного римского права. – Т. I. – Пер. с нем. Г.Жигулина; Под. ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. – М.: Статут, 2011. – С. 97], не розуміючи причин, ми лише будемо вдаватись до нескінчених інтерпретацій похідних явищ. Джерелами такого історичного матеріалу Ф. К. фон Савіньї визнає спадщину римського і германського права та усі їх похідні модифікації та інтерпретації [Савиньи Ф. О призвании нашего времени к законодательству и юриспруденции [Текст] / Ф. К. фон Савиньи// Система современного римского права. – Т. I. – Пер. с нем. Г.Жигулина; Под. ред. О. Кутателадзе, В.Зубаря. – М.: Статут, 2011. – С. 186]. Для того, аби послуговуватись матеріалом минулого, слід наново навчитись читати першоджерела та тлумачити їх. Ф. К. фон Савіньї висновує, що "наша теорія має стати більш практичною, а наша практика більш науковою" [Там само. – С.190]. Приступаючи до опрацювання матеріалу, дослідник має актуалізувати своєю жагою запитів тексти минулого, до того ж "покликання науки полягає не в тому аби керувати життям, а в тому, аби оновлювати і удосконалювати його" [Ієринг Р. Историческая

школа юристов [Текст] / Р. Иеринг// Савиньи Ф. К. фон. Система современного римского права. – Т. I. – Пер. с нем. Г.Жигулина; Под. ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. – М.: Статут, 2011. – С.101]. З такої точки зору, ми можемо розглядати історичну школу права як одну з теоретичних настанов, яка стане у нагоді в контексті вивчення доробку О.Ерліха. "Соціологія права" є одним з важливих напрямів досліджень у контексті становлення і розвитку вітчизняної філософсько-правової традиції.

Д. В. Погрібна, канд. філос. наук, старш. викладач, ДУІТ, Київ
dariastoian@ukr.net

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ В ФІЛОСОФСЬКИХ ТВОРАХ ЮЛІАНА ВАССИЯНА (ЦІННІСНИЙ АСПЕКТ)

Майбутнє будь-якого соціуму залежить від ціннісних орієнтацій, які в ньому функціонують. Сьогодні досить актуальною є проблема формування цінностей у молоді, адже він неї залежить створення світоглядно-ментальних українських орієнтирів. Одним із важливих факторів формування цінностей виступає національно-патріотичне виховання, без якого неможливо побудувати світоглядний фундамент особистості. В цьому контексті актуальності набуває теоретична спадщина українського філософа 1920-1950-х рр. Юліана Івановича Вассияна, який в своїх творах досліджував проблему національно-патріотичного виховання в якості однієї із складових його теорії нації.

Рушійною силою в історії є, на думку Ю.Вассияна, активна воляова людина, яка є здатною піднятися над своєю природою і переломити функціонуючі в суспільстві соціальні стереотипи.

Ю.Вассиян обґрунтовує природу нації, виходячи виключно із "внутрішніх" ментальних факторів – національної свідомості та національного характеру. Українська нація є нестабільно функціонуючим утворенням саме через негативні риси свого характеру – інтелектуальне лінівство, оборонність, непорухність, соціальну нерозвиненість, надмірну сентиментальність. За твердженням Ю.Вассияна, українська нація не в змозі створити організовану боротьбу, а є здатною лише на стихійний імпровізований вибух, який досить швидко проходить і не отримує ніякого продовження.

Саме тому мислитель вважає, що для формування міцної та стабільної нації потрібно формування інших рис менталітету, яке стає можливим лише завдяки спрямованій волевій активності особистості. Метою української нації є здобуття Незалежності та Соборної України, на що потрібно спрямувати всі зусилля її представників.

В дану концепцію органічно вплітаються погляди Юліана Вассияна на національно-патріотичне виховання. Вони викладені частково в програмних творах філософа "До націоналізму" та "Ідеологічні засади українсько-

го націоналізму", а також в статтях "Батьки і діти", "Програма виховання ОУН", "Світогляд" і т.д. Він вважав, що першочерговим завданням є проведення просвітницької діяльності (знайомство з історичними та філологічними науками) із метою досягнення молодими українцями відповідного інтелектуального рівня. Проте потрібно зазначити, що Юліан Вассиян був гарячим супротивником надмірного теоретизування і вважав, що теорія обов'язково повинна поєднуватись із практичною діяльністю.

Наступною складовою виховання повинне бути існування національної ідеї, яка буде пов'язувати старе та молоде покоління, і створити програму спільних дій.

Практична складова національно-патріотичного виховання повинна полягати у формуванні життєвих принципів та настанов – мужності, чесності, дисципліни.

Важливою складовою світогляду молодих українців повинен бути релігійний світогляд. Релігія, на думку Ю.Вассияна, повинна бути не лише сукупністю норм та правил, а пронизувати все життя людини, надаючи їй відчуття одухотвореності та причетності до всесвітнього універсуму.

Підсумовуючи сказане вище, зазначимо, що майбутнє нації залежить від відповідного духовного розвитку окремої індивідуальності, яка повинна сформуватися на нових світоглядних засадах.

Незважаючи на високий рівень національної ідентифікації у своїх сучасників, Юліан Вассиян оцінював їхню діяльність лише як прояв "інстинкту", "стихії" та могутнього відруху", що "...в дійсності не означає творчого акту, а тільки вияви сирових емоцій, хаотичний здвиг пристрастей, грізних своєю руйнуючою силою, а не геніальністю і доцільністю" [Вассиян Ю.І. Батьки і діти //Студентський вісник – Прага, 1925 – ч.6, с.21 – 27]. Отже, національно-патріотичне виховання покликано сформувати активну волюву особистість – "творчого суб'єкту", яка зможе змінити хід історії.

В сучасному українському гуманітарному просторі проблема національно-патріотичного виховання набуває актуальності, адже ми живемо в період переоцінки цінностей, яка відбуватиметься ще багато років. Філософська спадщина Юліана Вассияна, українського мислителя ХХ століття, дає змогу поглянути на проблему під новим кутом зору та звернутися до "внутрішніх" світоглядних чинників української нації.

О. М. Решмеділова, канд. філос. наук, Київ
aleksandra_d@ukr.net

ВИРАЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СУТІ ЧЕРЕЗ ТАНЕЦЬ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПОЕТІВ FIN DE SIÈCLE

Значним недоліком і упущенням сучасних українознавчих досліджень можна вважати, недостатнє використання принципів філософсько-антропологічної теорії в ході таких досліджень. На наше переконання, саме застосування такого підходу в якості методологічної основи

дослідження дозволяє дати відповідь на існування модерної культури, як європейської, так і вітчизняної, на рівні сутнісного їх вияву.

Такий підхід дає можливість провести рівнодіючу міх різними історико-мистецькими та мистецтвознавчими концепціями розуміння українського модернізму і розкрити особливості формування цього процесу у вітчизняній культурі зламу століть. Яскравим прикладом цього виступає тема танцю в українській культурі цього періоду.

Модель танку, що закріпилася в українській поезії, пов'язувалася з поняттям простору, вимальовування нового художнього ландшафту як заданого порядку буття, в якому "витанцьовувався" перехід до підсвідомого, ірраціонального. Це була організація своєрідної філософії простору, який формував картину світу українських поетів. У їх творчості втілювалась образна ідея танцю, яка захоплювала своєю "тілесною" природою, оскільки ідеальне філософське тіло виражало свій новий, естетичний вимір – тіло в танку. Таке тіло оживало завдяки рухам. Воно вводило у світ, змодельований як індивідуальний простір думки, мистецької думки, художнього мислення, простір, який досягається тільки у танку.

Світоглядною основою художньої творчості середини та другої половини XIX ст. слугував позитивізм. Йому на заміну прийшли філософські концепції ідеалістичного спрямування, які серйозно вплинули на становлення і розвиток нового художнього стилю. Мейнстрімом кінця XIX ст. стали фрейдизм, "філософія життя", "філософія музики" Ф. Ніцше і Шопенгауера, інтуїтивізм А. Бергсона та інші філософські концепції.

Саме вони перенесли акцент філософської думки з проблем гносеології на проблеми самого світу та життя, які пізнаються в їхніх засадах інтуїтивним шляхом. На початку XX ст. основою європейської та української культури проголошується інтуїтивна або екстатична природа художньої творчості, яка в свою чергу приймає у якості носіїв творчого начала екстатичні духовні акти, як вихід за межі природного та соціального до "потойбічного світу".

Важливим для розуміння модерної художньої творчості виявляється ніцшеанський розрив дуалізму душі та тіла. Тіло перестає бути матеріальною річчю, в ньому взаємодіють "матеріальне та духовне". Ніцше закликає вчитися нерозривності тіла та свідомості через оволодіння мистецтвом танцю. Тема танцю присутня у його творчості всюди, і у філософських роздумах, і у поезії.

Саме в танці, за Ніцше, досягається рівновага людського буття. Постулатом Ніцше стало: вчиться танцювати. Під цим, передусім, розумівся злет творчої думки, її особлива енергетика. Танок – це діонісійська уява тіла. В ній філософ вбачав досвід справжньої індивідуалізації. Завдяки танцю можна проникати в глибинні пласти буття і набувати нових масок, переживаючи ритмічну подію вічного повернення.

Танцюрист починає рух, який визначається не тільки бажанням танцювати, а й бажанням звільнитися від земного тяжіння, прагненням злету, відчуття легкості та невагомості. Це – танок підсвідомого, а отже особливе почуття свободи мислення і уяви, бажання вийти за межі тілесних

страждань і звільнитися від рації. Таке протиріччя філософ назвав боротьбою зі своєю "першою природою", переходом до нової "тілесності".

Звідси у нього майже афористичний заклик – танцювати пером, на який відгукнувся і європейський, і російський, і український модернізм. А тому танок, ідея тілесності з їх орієнтацією на магію підсвідомого буяння фантазії та переміщення у просторі визначали собою один із ключових аспектів, можливо, найбільш привабливий в українській літературі на межі століть. Більшість поетів підсвідомо схилилися до автоматизму безмежної уяви і в цьому лабіринті за допомогою динаміки руху почали створювати новий порядок, принципи якого стали невід'ємною частиною нового мистецтва і які були наділені незвичайною експресією. "Тілесним" і "достовірним" було танцювальне й екстатичне, відокремлене від фізіологічного, і споріднене з "джерелом насолоди", яке пролягало в іншому ландшафті – космічному. Така насолода виражалась у стані "сп'яніння", коли людину вириває з ізолюваності, з чітко окреслених рамок його буття як явища і наштовхує людину до містеріальної дії, тим самим перетворюючи у безпосереднє вираження космічного життя. Людина, за Ніцше, вже більше не митець: вона стала твором мистецтва; легке сп'яніння розв'язало всі творіння сили природи, яка надає насолоди.

Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. Це – повернення до образу душі, звільненої від тілесної оболонки, що намагалась підвестися у простір. В основі творчого процесу поета знаходиться особливий вид переживання, обумовлене чуттям сп'яніння, що не є диким хаосом творчої сили. Сп'яніння – це граничне наближення до становлення в тому значенні, що воно є переживанням самого життя, його глибинних імпульсів і водночас дистанцією, яка допомагає виявити цей стан переживання, яка полягає в усвідомленні діючої сили, що підносить, вириває особистість із потоку становлення, оскільки сп'яніння є проявом людського "я". Головним у такому стані є чуття надмірності, якоїсь сили. А усвідомлення себе в такому стані, захопленість таким станом є відчуттям піднесеності [Ніцше Ф. Веселая наука // Он же. Стихотворения. Философская проза / Ф.Ніцше. СПб: Художественная литература, 1993. С. 55]

Заклик Ніцше до створення досконалішого тіла як умови появи надлюдини було продовжено в роботі "Так казав Заратустра". Ф.Ніцше проголошував центром і метою всесвіту особистість, від якої залежить загальне існування. Він стверджував, що весь світ повинен служити людині та її життю, а людина, в свою чергу, може робити все, до чого прагне її душа. На теренах української модерної літературної творчості спостерігалось утворення типу нової людини, яка живе за покликом зсередини, а не за суспільними приписами. Цікаво, що французький імпресіоніст Дега колись напівжартома зауважив, що художник повинен писати свою картину так, як злочинець справляє злодіяння. Адже у творчості порушуються норми і канони, переступається межа дозволеного. Мораль, яка є лише ширмою для безчестя, відкидається як непотрібна.

Аналіз лише деяких граней образу ніцшеанського танку в модифікації українських поетів, зокрема П.Карманського, О.Олеса, Гр.Чупринки, Б.Лепкого, В.Пачовського та інших засвідчив про радикальну перебудову світоглядної системи митців, так і про їх потужні поетологічні можливості на засадах концепції "мистецтво для художника", що торувало шлях до досягнення якісно нового статусу в українській культурі та літературі.

Рух визначається не тільки бажаною волею і пристрастю до танцю, а й початковою втратою рівноваги. Ритм, експресія набувають динамічності, енергетичного "вибуху", бо коли танцювати – так вже до кінця, до самого виснаження, де "вмира останній такт кадриллі" [Поети "Молодої Музи" / Петро Карманський, Василь Пачовський, Богдан Лепкий, Степан Чарнецький, Сидір Твердохліб, Остап Луцький, Михайло Рудницький; Упоряд., автор передм. М.М. Ільницький. – Київ: Дніпро, 2006. – с. 92]. Кадриль у танці, у його ритмах веде до шаленості, до збудженості героя, відчувається бажання звільнитися від "природної" тілесності шляхом переходу до "іншої". Поетична гра, захопленість поетів ігровою стихією перетворюють художній простір в ілюзійний, уявний, де характер руху визначає емоційну й естетичну сутність "тіла танцю", сам дух поезії. "Тіло" як енергія, динаміка, ритм є тією категорією, без якої не можна визначити розуміння такої поезії [Там само. – с. 302]. Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. Це – повернення до образу душі, звільненої від тілесної оболонки, що намагалась піднятися у простір.

В. С. Солов'ян, асп., КНУТШ, Київ
diosar@bigmir.net

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПОНЯТЬ "НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР" ТА "НАЦІОНІЙ СВІТОГЛЯД" В ПРАЦЯХ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

Одне з цільних місць у плеяді дослідників національного характеру та світогляду українців належить Дмитру Чижевському. Спроби вченого концептуалізувати ідентичність українського народу обумовлені інтересом науковця до положення про національний характер філософії. Д. Чижевський протиставляє тезі про анаціональний характер філософії твердження, що приналежність людини до спільноти і, відповідно, нації, знаходить своє віддзеркалення в її творчості, в тому числі філософській думці. Відтак, науковець висновує, що "характеристику історичного розвитку якоїсь однієї національної філософії краще було б почати з короткого опису того національного підґрунтя, з якого ця філософія зійшла. Цими основами і є те, що можна було б визначити в цілому як "національний світогляд" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во Орії при УКСП Кобза, 1992. – С.13]. Отож в історико-філософській концепції Д. Чижевського вагоме значення має визначення типових рис національного характеру і світогляду, які, на думку

вченого, накладають значний відбиток на філософічну творчість представників даної нації.

Поняття "національного світогляду" є одним із центральних положень філософсько-історичної концепції Д. Чижевського. На нашу думку, ключовими спробами вченого змалювати характерологічний портрет українця слід вважати статті "До характерології слов'ян" та "Український народний характер і світогляд". В роботі "До характерології слов'ян" філософ пропонує розглядати національний світогляд як "національно обумовлену настанову народу щодо світу і життя". Виявом цього стану, вважає науковець, є те, "що саме любить у світі цей народ, чого уникає в житті, що найбільше цінує в людях, чим нехтує і таке інше".

Зміст поняття національного світогляду Д. Чижевський розкриває визначаючи його як "сукупність деяких надісторичних і власне історичних елементів" [Чижевський Д. До характерології слов'ян. Українці // Філософські твори у чотирьох томах / Дмитро Чижевський. – Т. 2. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 39]. При цьому Д. Чижевський зауважує, що національний світогляд не є сталим: "протягом століть національний світогляд був підвладний певним змінам. Вплив чужих культур, великі перевороти у власному житті, – все залишило свій відбиток на національній психіці" [Чижевський Д. Український народний характер і світогляд // Філософські твори у чотирьох томах / Дмитро Чижевський. – Т.1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 16]. Таким чином, народний світогляд в інтерпретації Д. Чижевського постає сполученням певних позаісторичних та історичних елементів.

Розвиваючи це положення, Д. Чижевський заперечує тотожність понять "національний характер" і "національний світогляд". Диференціація двох концептів, на думку Д. Чижевського, полягає в тому, що "завше в кожній нації різні психологічні типи людей, є певні різноманітні соціальні типи, є, нарешті, місцеві відміни, що можемо назвати племінними. Усі такі відміни дуже ускладнюють національне обличчя народу і роблять його характеристику надзвичайно складним завданням" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. – С.13]. Варто зазначити, що сам Д. Чижевський ставився дуже обережно до спроб виявити і описати національний характер, що, на його думку, "є завданням дуже важким й можливо навіть марним". Оцінюючи значення своєї праці, вчений зауважував таке: "... ця тема нелегка для опрацювання. Усі спроби психологічної характеристики інших народів, в т.ч. і слов'янських, поки що не приводили до неспростовних і остаточних висновків" [Чижевський Д. До характерології слов'ян. Українці // Філософські твори у чотирьох томах / Дмитро Чижевський. – Т. 2. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 38.]. Не покладає особливих надій Д. Чижевський і на сучасну йому психологічну науку, яка за оцінкою філософа "ще не дає нам певних метод до переведення психологічної характеристики певного національного типу, утримуємося ми тут від детальної спроби національної характеристики українця" [Чижевський Д. Український народний характер і світогляд // Філософські твори у чотирьох томах / Дмитро Чижевський. – Т.1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 18]. Складність

характерології українського народу, на думку філософа, полягає ще й в тому, що українське культурне життя в різні історичні епохи зазнавало зовнішніх впливів, втрачаючи самостійність.

Отже доходимо висновку, хоч науковець не створив розгорнутої та стійкої концепції українського національного характеру, запропонований Д. Чижевським методологічний підхід, за нашою оцінкою, можна застосувати при аналізі витоків формування уявлень про національний характер українців.

А. І. Сметаніна, студ., НЮУ ім. Ярослава Мудрого, Харків
annsmetaninalaw@gmail.com

Г. С. СКОВОРОДА ТА ЕПІКУР: ВПЛИВ ЕПІКУРЕЙСТВА НА СВІТОГЛЯД УКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФА

Мандрівний філософ, байкар, поет, перекладач, композитор, педагог-просвітитель – Григорій Саввич Сковорода посідає важливе місце в історії української культури, філософії та літератури як і XVIII, так і наступних століть. Саме його діяльність відіграла значну роль у розвитку філософської та громадсько-політичної думки в Україні. Тому, зараз, як ніколи, є актуальним дослідження умов та факторів, які безпосередньо впливали на формування його філософського та громадського світогляду.

Варто зазначити, що на світосприйняття просвітителя поряд з християнським неоплатонізмом, значний вплив справило й епікурейство. На цьому, зокрема, наголошує професор Острозької академії Петро Крालюк у науковій публікації ""Незвична" філософія Григорія Сковороди": "якщо неоплатонізм визначав онтологію і гносеологію філософа, то епікурейство – етику й ставлення до соціальних проблем" [<https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2012/11-22-1>].

Епікур – давньогрецький філософ-матеріаліст, що заклав основи епікурейської філософії. Ідеї античного сповідувача стриманого і поміркованого настрою душі, що сповнена благородного спокою і споглядальної рівноваги, значною мірою сприяли формуванню етико-гуманістичної концепції українських філософів, з-поміж яких був і відомий український мислитель Григорій Саввич Сковорода.

Починаючи з 1734 року, зі значними перервами, Г. Сковорода відвідує лекції у Києво-Могилянській академії, де, скоріш за все, і ознайомився з творчими надбаннями стародавніх атомістів. Відомо, що вже під час перекладу трактату Цицерона "Про старість" мислитель згадував Демокріта (460–370 рр. до н. е.). Проте, одним-єдиним з-поміж атомістів, хто привернув пильну увагу філософа, був Епікур (342–270 рр. до н. е.), а точніше, деякі концептуальні засади його етики. Варто зазначити, що етика Епікура всередині XVIII ст. вже знаходить підтримку деяких професорів Києво-Могилянської академії, зокрема Г. Кониського, який у курсі лекцій з етики, розглядаючи питання про щастя та благо, визнає

насолоту епікурейців, зауважуючи при цьому тільки, щоб вона не була надмірною. Він відстоює, посилаючись на Епікура, ідею володіння всіма благами тіла та долі. Сковорода, який, очевидно знав курс Г.Кониського, сприйняв та розвинув ці ідеї, свідомо пов'язавши з філософськими поглядами грецького мислителя важливі положення свого вчення про щастя. Усвідомлення важливого значення положень етики Епікура було наслідком світоглядної і життєвої еволюції Григорія Саввича, яка тривала з часу виходу з Києво-Могилянської академії до початку 70-х років.

Епікур для Сковороди був тим філософом, який глибоко збагнув мудрість життя і точно визначив щастя. За Епікуром, щастя – це відсутність тілесного страждання, котре називалось у нього апотією, і незворушність душі, що іменувалось атараксією [Климашевская А.С., Титов В.Д. Счастье как моральный идеал. – М., 1973]. Сковорода як і Епікур, ставить питання про задоволення (насолоту) у зв'язку з питанням добра і зла. Вони стверджували, що тільки задоволення заснованого на природній необхідності бажання веде до міцного щастя. І сам інтерес до давньогрецького мислителя, і інтерпретація основного принципу його етики були для Сковороди викликом ортодоксальній церковній ідеології, постать якого дуже критично сприймалася православними теологами. Зокрема, Сковорода, услід за Мануйлом Козачинським, вів дискусію з противниками античного мислителя та навіть захищав від несправедливих закидів на його адресу, характерних для більшості українських філософів та богословів XVII–XVIII століть, які знеславили Епікура "за солодкість і вважали самого за пастиря свинячого стада" [Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – С.250].

Слід наголосити, що саме на погляди Епікура український просвітитель посилається при обґрунтуванні теорії спорідненої праці. Він стверджує, що своїм життям належить управляти, але не "за порадою сліпої своєї натури, а за керівництвом Божого ества". Відповідно, немає негідності і в найпростіших заняттях, приміром у землеробстві чи гончарстві, коли воно людині споріднене, і не вище звання дає щастя у світі, а тільки така природженість до того чи іншого діла. До того ж, Григорій Саввич неодноразово цитував на українській та грецькій мові епікурівську сентенцію: "Спасибі Богу, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним" (байка "Бджола і Шершень", трактати "Початкові двері до християнської добронравності", "Silenus Alcibiadis", діалоги "Алфавіт миру", "Нарцис", "Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті", "Бесѣда, нареченная двое", "Боротьба архистратига Михаїла із Сатаною") [<https://studfiles.net/preview/5196854/page:31/>].

Очевидно, що назва найвідомішої поетичної збірки "Сад божественних пісень" – це алюзія до "Саду" Епікура (так називалася школа цього філософа). Зрештою, у тридцятій, завершальній пісні "Саду" Г. Сковорода ставить Епікура на один рівень з Ісусом Христом. Адже обидва навчали людей бути ситим "з малої частини" і не боятися смерті.[Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – С.60.]

Варто зазначити, що трактат "Вхідні двері до християнської доброчесності" – фактично єдиний твір Г.Сковороди, де дається відносно систематизований виклад поглядів мислителя, починається міркуваннями в дусі філософії Епікура [Крालюк П. М. Історія філософії України : навчальний посібник / П. М. Крालюк. – Острог : Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2013. – 652 с.].

Таким чином, творчість та вчення відомого античного філософа Епікура послуговували поштовхом для розвитку власних переконань Григорія Саввича Сковороди щодо моральної проблематики, роздумів над категоріями пропагованими античними митцями ідей, які відповідали зальним пошукам світової філософсько-естетичної думки.

Н. В. Чуйко, студ, КНУТШ, Київ
chuiko.nastasia@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ П. В. КОПНІНА ЯК СПРОБА РЕСТАВРАЦІЇ МАРКСИЗМУ

Зміни у духовному житті радянського суспільства, які отримали назву "хрущовської відлиги", як відомо, поклала доповідь М. С. Хрущова на XX з'їзді КПРС (14-25 лютого 1956 р.). Для подолання "сталінських деформацій" соціалізму пропонувалося "повернутися до Леніна". Були переглянуті основні ідеали: для розвитку суспільства таким став комунізм замість соціалізму, для розвитку держави – загальнонародна держава аж до комуністичного самоврядування замість диктатури пролетаріату, для розвитку особистості – виховання "активного будівника комунізму" замість теорії "гвинтиків" – людей як частинок маси [Шинкарук В. І. "Хрущевская оттепель". Новые тенденции в исследованиях института философии АН Украины в 60-х годах / В. И. Шинкарук // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2-х кн. / Под ред. В. А. Лекторского. Кн.2. 60 – 80-е гг. – М.: РОСПЭН, 1998. – 768 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://texts.news/uchebniki-istoriya-filosofii/shinkaruk-hrushevskaya-otpepel-novyye-31727.html>].

Частина представників покоління "шістдесятників" вбачала "важіль" подолання стандартів філософствування в уточненні поняття "діалектичний спосіб мислення". Тому спалах інтересу до діалектичного способу мислення серед філософів-марксистів є однією з відмінних рис філософської атмосфери кінця 50-х – початку 60-х років. В Україні найбільш помітною фігурою, що презентує цю тенденцію є П. В. Копніним [В. Г. Табачковский. Павел Копнин в восприятии младшей генерации украинских философов-шестидесятников / В. Г. Табачковский // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2-х кн. / Под ред. В. А. Лекторского. Кн.2. 60 – 80-е гг. – М.: РОСПЭН, 1998. – 768 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://texts.news/uchebniki-istoriya-filosofii/tabachkovskiy-pavel-kopnin-vospriyatii-31729.html>].

Застосовуючи марксистське положення про те, що діалектика є наукою про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, а також лєнінського твердження, що діалектика, логіка і теорія пізнання суть одне і те ж, Копнін формулює розуміння предмета марксистської філософії як співвідношення мислення та матерії. Мислення досягає об'єктивної істини тоді, коли збігається в своєму змісті з об'єктом, тільки внаслідок того, що саме рухається за законами об'єкта. Сам суб'єкт пізнання у розумінні Копніна є історичною, родовою істотою, а оскільки суб'єкт пізнання завжди схильний до конкретних світоглядних, ідеологічних установок певного суспільства, пізнавальний процес має практичний аспект: об'єкт пізнання – це не вся об'єктивна реальність, а лише та її частина, яка залучена у сферу діяльності людини. Внаслідок цього протилежністю об'єкта пізнання виступає не свідомість, а суб'єкт, що перетворює речі і явища об'єктивної реальності в предмет своєї діяльності [Копнін П. В. Логические основы науки \ Копнін П. В. \ \ АН УССР, Ин-т философии. – К.: Наук. думка, 1968. – с. 69-73]. Тому філософія прагне пізнати буття не тільки як суще, але і як належне – яким воно має бути в результаті практичної діяльності людини. Отже, суще досягається через належне, але саме належне ґрунтується на знанні об'єктивної реальності, законів її руху, особливо людського суспільства, оскільки суспільство – це, за твердженням П. В. Копніна, "найвища і зріла форма розвитку, а знання вищого є вихідним моментом для розуміння нижчого" [Копнін П. В. Введение в марксистскую гносеологию \ П.В. Копнін \ \ АН УССР. Ин-т философии. – К.: Наукова думка, 1966. – с. 4].

В гносеології наявність протиріччя між суб'єктом і об'єктом, належним і наявним, є сутністю пізнавального процесу. Підсумком вирішення протиріччя між суб'єктом і об'єктом пізнання є істина, яка своїм продовженням має перетворення природи і суспільного життя. У Копніна істина, втілюючись у теорії, постає ідеальним образом дійсності, знанням про той світ, який є предметним полем теорії. Але лише в самому знанні немає прагнення до його реалізації. Перетворення знання в дійсність передбачає генезис ідеї, перехід теорії до ідеї. Ідея як форма мислення за своєю суттю представляє стратегію перетворення знання у дійсність, тому ідея передбачає єдність істини і плану її втілення. В історії філософії подібний підхід зустрічаємо в філософії Гегеля, до якої Копнін постійно звертається у своїх працях. В ідеї об'єктивне піднімається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим, що він повинен внести в світ за допомогою своєї практичної діяльності. Водночас в ідеї цілі і прагнення людини набувають об'єктивного характеру як об'єктивно-істинні. Тому істина, щоб стати ідеєю, повинна отримати суб'єктивне забарвлення у вигляді цілей і прагнень суб'єкта. Але як тільки істина в формі ідеї отримала наліт суб'єктивності, вона тут же починає набувати статус об'єктивної реальності. У зв'язку з цим П.В. Копнін, омдифікуючи Гегелівську думку, зауважує, що ідея – це "кінець знання і початок речі" [Копнін П. В. Диалектика как логика и теория познания – опыт логико-

гносеологического исследования \ Копнин П. В. – М.: Наука, 1973. – с. 243-244]. Варто зазначити, що ідея реалізується не лише в практичній діяльності, але і в теоретичній. Реалізація ідеї в теоретичній діяльності сприяє перетворенню істини в систему, в якій істина постає не як окремий епізод в пізнавальному процесі, а як знання, яке знайшло своє місце в стратегії теоретичного освоєння дійсності, що передбачає не лише переконаність суб'єкта в істинності знання, яке несе в собі ідея, але і комплекс емоцій, бажань, почуттів, переживань, станів душі, які супроводжують опредмечування ідеї.

Враховуючи, що вказане розуміння П.В.Копніним місця та ролі ідеї в суспільно-історичній практиці пов'язане із поняттям "ідея" в філософії Гегеля, означимо відмінність їх тлумачення. У Гегеля ідея торує шлях до свободи визначенням необхідності внесення змін в соціальний устрій людського буття, зміни форми суспільної організації в процесі торування людством шляху до свободи. Для Копніна ідея визначає знання про шляхи і засоби своєї об'єктивізації, які людина має здійснити, керуючись нею як ідеалом, виходячи з царини необхідності в царину свободного існування. У даному випадку вказана царина необхідності постає як об'єктивна дійсність, що протистоїть суб'єкту. Визначаючи науково-технічний прогрес як предметне поле такої об'єктивізації, він контекстуально формує ідеологію протиставлення людини і природи. Відтак, пропозиція Гегеля визначати рух до свободи через "абсолютну ідею", що діє в історії через суспільні організації, замінюється на ідею організації людиною сил природи, погоджуючись із тим, що головні питання соціального устрою людського буття вже вирішені у вигляді соціалістичного ладу і, відповідно, суспільство може самовизначатися як досконале.

Секція 3

"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

*О. В. Гайдамачук, старш. викладач, НТУ "ХПІ", Харків
haidamachuk@gmail.com*

ДЕТОНАЦІЙНА ОКЛИЧНІСТЬ "ПРО ГРАМАТОЛОГІЮ" Ж. ДЕРРИДА

Якщо серед пунктуаційних знаків шукати той, що найповніше виражатиме дух філософії, то найвірогідніше ми зупинимося на знаці питання (?). І, мабуть, останнім у списку пунктуаційних претендентів залишиться знак оклику (!) через його надмірну емоційність. Хоча В. Россман, виходячи з того, що філософувати можна й пунктуацією, переконливо демонструє, що вже всі розділові знаки побували у ролі фаворитів різних філософів, успішно впоравшись із роллю "філософського засобу". Знак оклику В. Россман асоціює з революційною риторикою, яка у філософському тексті транслюється не тільки змістовно, а ще й через "бікфордіві шнури" [Россман В. Техники пунктуації: знак препинания как философский метод. / Владимир Россман // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – с. 72] окличних знаків². Вважаємо, що "бікфордіві шнури" у філософському тексті заслуговують на особливу увагу хоча б тому, що вони мають виявляти не стільки окличність, скільки детонацію. Тому, керуючись метою продовжити діагностику тональності "Про граматику" [Гайдамачук О.В. Спроба визначити тональність тексту "Про граматику Ж. Деррида // "Дні філософського факультету – 2017", Міжн. наук. конф. (2017; Київ) "Дні філософського факультету-2017", 25-26 квіт. 2017 р. / редкол. А.Є.Конверський [та ін.]. – К.: Вид.-полігр. центр "Київський університет", 2017. – Ч.2 – С. 76 – 78.], плануємо зосередитися на окличних реченнях цього тексту. Де саме деконструктор дозволяє собі "вибухи емоцій"?

Серед 25 ужитих в "Про граматику" знаків оклику тільки три належать безпосередньо Ж. Деррида (для порівняння, в "Есе про походження мов...", що вдвічі менше за обсягом, Руссо 10 разів запалює "бікфордіві шнури"). Серед решти один разом з цитатою він запозичує у Ф. Соссюра, два – у К. Леві-Стросса, і 19 – з різних творів Ж.-Ж. Руссо. Отже, розглянемо ці скупі три випадки власної окличності у Деррида.

² О.Станіслав пише: "Знак оклику – point d'exclamation від лат. exclamatio – "вигук"... Як правило, французький знак оклику – це акцент, синонім слова "attention"" [Станіслав О. В. Функціональні характеристики нелітерних знаків французької орфографії. Монографія: [електронний ресурс]/ О. В. Станіслав. – Луцьк: РВВ "Вежа" Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2009. – с. 105 – Режим доступу: http://www.esnuir.eenu.edu.ua/bitstream/123456789/1364/3/stanislav_monogr.pdf].

Вперше оклична детонація спрацьовує у другому розділі ("Наружа і нутро") першої – програмної частини "Письмо до письма", коли Дерріда деконструє лінгвістичну концепцію Ф. Соссюра: *"Зовнішнє / внутрішнє, образ / реальність, уявлення / наявність – така стара сітка понять, покликаних окреслити область науки. І якої науки! Науки, котра вже не відповідає традиційному поняттю епістемі..."* [Дерріда Ж. О Грамматологии: пер. с франц. Н. Автономовой. / Жак Деррида. – М: Ad Marginem, 2000. – С.151]. Спочатку Дерріда частоколом похилих рисок нагнітає клаустрофобію, опозиціями звужує простір думки, образом "сітки" посилює відчуття скутості (власне, це – послідовні кроки закладення "вибухівки") – лишилося тільки запалити сірник (тому тут і стоїть знак оклику), щоб підірвати цю барикаду і звільнитися з-під гніту "застарілої" науки.

Другий вибух, наче подвійний удар, відбувається вже через сторінку і спрямований знову проти соссюрівсько-платонівської лінгвістичної броні, яку деконструктор намагається підірвати зсередини: *"не досить окреслити внутрішню систему мови: треба вберегти (або відновити) її поняттєву чистоту: врятувати її від псування, від небезпечної, віроломної, постійної загрози з боку того, що Соссюр всіляко прагне представити як "зовнішню" історію, як ряд випадковостей, що вриваються в мову звідкілясь іззовні у самий момент "запису" (можна подумати, наче письмо починається і закінчується записом!)"* [Дерріда Ж. О Грамматологии: пер. с франц. Н. Автономовой. / Жак Деррида. – М: Ad Marginem, 2000. – С.152-153]. Окличне речення акуратно вписане в середину коментаря (закладене як вставне речення у дужках, що є прямим втручанням), який, власне, і підривається. Це – головний нерв всієї "Про граматологію".

Третій знак оклику, що дозволяє собі Дерріда, розміщено у другому розділі ("Ланцюжок поповнень") другої – практичної – частини "Природа, культура, письмо", і націлений він на сповідні міркування Ж.-Ж.Руссо, в насолоді якого Дерріда знаходить фрустрацію і стикається з поповненням, яке веде до божевілля: *"Як все це насправді заплутано!"* [Дерріда Ж. О Грамматологии: пер. с франц. Н. Автономовой. / Жак Деррида. – М: Ad Marginem, 2000. – С.309]. Знак оклику має деконструювати клубок безкінечних поповнень. В цій детонації відчувається вже знайоме нам бажання звільнитися від пастки і знайти альтернативу.

Отже, знак оклику у філософському тексті, особливо такому скупому на безпосередній прояв емоцій, як "Про граматологію", може вказати на ключові "нерви" тексту, його головний "революційний" запал і контрольовану детонацію. Це значить, що В. Россман правий, стверджуючи, що філософувати можна і пунктуаційними знаками, особливо якщо виходити з того, що філософським текст стає у процесі прочитання, тобто все залежить від того, хто читає. Дерріда запалює "бікфордів шнур" тоді, коли прагне підірвати стару модель мислення чи коли хоче радикально змінити плин думки. В обох випадках йдеться про моделювання "пастки" з подальшим з неї звільненням.

СУТНІСТЬ ПОЕЗІЇ ГЕЛЬДЕРЛІНА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА

У зародженні питання про буття, Гайдеггер звертається до поезії Гольдерліна, щоб започаткувати новий діалог між філософією та поезією. Відношення між двома дисциплінами відкриває незнаний шлях для метафізики, яка після своєї *Verwindung* віднаходить свіже обличчя правди, інший початок, фундаментальну тотальність (*Grundstimmung*) та позитивний регрес у символічному з'явленні *Geviert* (земля, небо, божество, людство), яке дозволить сущому підпорядкуватися долі буття. Гайдеггер розкрив тему сутності поетичного мислення у своїх викладах з 1934-1935 "Німеччина" та "Рейн", а згодом під час римської конференції у 1935 році. [Heidegger M. *Les Hymnes de Hölderlin: Le Rhin et Germanie*, Paris Gallimard, 1988; Heidegger M. *Hölderlin et l'essence de la poésie. Approche de Hölderlin*, Paris: Gallimard, 1962, 41-61; Heidegger M. *Erläuterung zu Hölderlins Dichtungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, 33-48 (GA 4)]. Гайдеггер на самому початку поеми "Німеччина" унаочнює "внутрішню єдність" пяти уривків, у яких відкривається серцевина поезії, яка відбудовує заглушену тональність буття. Чому поезія Гольдерліна привернула увагу мислителя? Автор твору "Буття і час" переконує сучасника в тому, що Гольдерлін є "поетом над поетами" (*der Dichter des Dichters*), який змагає до "джерела" [Heidegger M. *Les Hymnes de Hölderlin*. 16, 41]; поет та його поезія стають самотнім неспокоєм його поетизування: "Поетичне звернення до поезії стає можливе тільки завдяки конфронтації з об'явленням буття" (*Seyn*) [Там же, 18]. Яке значення закладене у поетизуванні (*dichten*)? Слово "поетичне" ототожнюється з латинським *dictare* (*dicere*) та первісною формою *tithōn*, корінь якої відповідає грецькому слову δείκνυμι (показувати). *Dichten*, як акт поетизування в мові, стається розкриттям ролі знаку, який маніфестує мовлення у мовній сутності. Слід зауважати, що ποίησις співвідноситься також з τέχνη, як "одним із способів відкритості буття" [Alleman B. *Hölderlin et Heidegger*. trad. fr. F. Fédier, Paris: PUF, 1987, 271].

Яким чином відновити заглушений діалог між правдою та священним у часі скорботи? Поетична візія приходу та втечі бога відкриває нову історію, у якій поет "під бурями", застиг в очікуванні іншого дня, щоб дозволити своєму *Dasein* відкритися перед перевагою буття (*Dasein ist nichts anderes als die Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*) [Heidegger M. *Les Hymnes de Hölderlin*. 41]. Поет гостинно приймає миготіння богів, як своєрідний знак для людей, щоб реалізувати покликання нації в історії на взір грецького досвіду відчуження. Поет перебуває у статусі "між" богами та смертними, та про небесне прагне мовчати, щоб своєму номінуючому слову дозволити з'являтися. У мовчанні гольдерлінового слова, Гайдеггер відкриває мову, як місце відкритості буття, світла. Нова сутність мови підтверджує осідок людини на землі та відкриває цілісність закинутого у

світ суцього. Основу гайдеггерівської інтерпретації становлять п'ять уривків з поезії Гольдерліна, завдяки яким німецький мислитель віднаходить сутність мовлення (*die Sprache*) [Там же, 43].

1. *Мова є найбільш небезпечним добром та найбільш невинним з усіх речей захопленням*. Гольдерлін пише: "Найбільш небезпечна з усіх дібр, мова, була дана людині, щоб творячи та знищуючи, зітліваючи вічно повертатися до живучості, до величі, до матері, щоб вкінці засвідчити спадщину йому дану на міру своєї величі, відрити її божественність, любов, які стверджують все" [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin*, 66]. Коментуючи даний фрагмент, Гайдеггер переконаний, що те, що залишається, відновляють поети своєю поезією, яка несе в собі "сенса землі", "свідомство буття", тому що *nur wo Sprache, da waltet Welt* [*Greisch J. Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. vol. 3. Paris: Cerf, 2004, 643*]. Людина, відірвана від свого родинного гнізда нездатна відкритися на світ, всередині якого промовляє мова-матір голосом божественного.

2. *Занепад мови*. Людина, яка не розпізнає божих знаків приречена на балакучість. Гайдеггер підкреслює, що існує подвійна небезпека для мови: з однієї сторони – близькість богів, з іншої сторони – зрада мови відносно творчого та реставруючого поклонання у вираженні значення [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin*, 69]. Творча функція мови перетворюється на інструменталізоване знаряддя прози.

3. *Мова та фундаментальне місце людини у відношенні до цілосності суцього*. Даний уривок відкриває насилля, як похідне конфронтації людини з цілісністю суцього, тобто з долею (*Geschick*). У центрі світу, подібно, як у серцевині мови, линути ноти долі, щоб показати гармонію неба та землі, богів та людей [*Mattéi J-F. Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti. Paris: PUF, 2001, 113*]. Людина мовою захищається від мови, яку боги їй призначили, як своєрідну загладу.

4. *Мова – захист людини перед богами*. Гольдерлін даною фразою звертається до образу Софокла у своїх ремарках про Антигону [*Hölderlin, Remarques sur Antigone, trad. fr. F. Fédier, Paris: UGE, 1965, 73*]. Здається, що боги вирішили з'їсти людину. Поет вважає, що саме завдяки мові "людина протиставиться богам та в мові шукає своєрідного порятунку, щоб, мовляв, гідно вистояти у боротьбі" [*Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin*, 71].

5. *Буття людине як діалог*. "Людина чимало досвідчила. Багато сказала про небеса. Після того, як ми є діалогом, існує здатність навзаїм зрозуміти один одного" [Там же, 73]. Головним акцентуванням поета та мислителя стає фраза: "ми – діалог" (*wir sind ein Gespräch*). Гольдерлін не стверджує, що ми є діалогом, але "після того, як ми є діалогом" [*Heidegger M. Hölderlin et l'essence de la poésie, 49-50*]. Даний вираз відкриває місце людини в часі та історії. Відношення діалогу до мови показує прихід мови в діалозі, тому що даний прихід – буття. Діалогальність мови в лоні діалогу спрямовує людину до корінь своєї історії, можливість якої завдячується виключно діалогу, у якому *Dasein* відкривається на цілісність суцього

[Heidegger M. Les Hymnes de Hölderlin. 74.]. Таким чином, діалог стається поезією, яка відриває людині можливість жити на землі поетично та діалогувати поетично зі світом. Слід зауважити, що діалог не розвивається у суб'єкті мови, але діалог відбувається заради слова. Людське слово спрямовує слову слово без слова буття. Слово дозволяє говорити слову. Слово дозволяє слову на власне буття. Дозвіл слову бути словом відкриває дозвіл буття перебувати у мовчанні діалогу [Birault H. De l'Etre, du divin et de dieux, Paris: Cerf, 2005, 583].

Мислення та поезія зближують до правди буття. Між мисленням та поезією покладена прірва, яка забороняє мисленню увійти у її обійми. "Гайдеггер стверджує, що мислитель мовить буття, поет промовляє божествене" [Heidegger M. Nachwort zu "Was ist Metaphysik? GA 9, Wegmarken, 312.] Первісна різниця між ноетичним сказанням та поетичним словом не знищує можливості діалогу. Пошук сутності слова як також слова сутності засуджені на нездоланий дуалізм між мислителем Гайдеггера та поезією Гольдерліна. Гайдеггер вбачає у Гольдерліні "поета над поетами" та поета поетичної скорботи. Скорбота стається браком, брак перетворюється на заперечення. Вкінці заперечення роздвоюється на дві половинки: заперечення "вже більше не" побачимо втілюючих богів та "ще ...не" бога, який надходить [Birault H. De l'Etre, du divin et de dieux, 586].

К. В. Демерза, студ, КНУТШ, Київ
k.demerza@gmail.com

ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРОТ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА

Коли мова йде про просторовий поворот, то його розуміння серед гуманітарних наук відрізняється. Зокрема Стефан Гюнцель вирізняє три можливі парадигми простору: просторовий, топологічний та топографічний. В першому випадку простір тривіалізується, розуміється суто фізично-субстанційним. Наслідком є відродження географічних детермінант людського життя, ототожнення природного простору з простором культури. Топологічний поворот постає проти натуралізації культури, "це не повернення до простору, а відвернення від нього на користь просторовості" [Günzel S. Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen, 221]. Саме з топологічного повороту виникає структуралізм, як теорія відношень, інваріантів. Топографічний поворот, в свою чергу, викликав прискіпливу увагу до конструкції територіальних і історичних просторів. Через дослідження спеціальних просторів знаходять випадковості, які впливають на взаємодію людини зі світом і виникнення в неї певних уявлень і мисленевих схем. Темою даної роботи є визначення доцільності просторового повороту та його аналіз на матеріалах філософії Мартіна Гайдегера.

Свого часу Дельоз назвав структуралізм трансцендентальним емпіризмом [Günzel S. Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen, 229], що означає повернення філософії від детермінізму історичності і панування свідомості, розуму до безпосереднього досвіду, до зв'язків світу. Виникнення концепцій, що досвід має не лише час, а й місце. Це виражає сутність просторового повороту. Американський філософ Гумбрехт ввів понятійне розділення, що дозволяє схопити особливість простору. В книзі "Продуктування присутності" він розрізняє культуру значення і культуру присутності [Gumbrecht H. Production of Presence: What Meaning Cannot Convey, 79]. В той час, коли культура значення базується лише на мові, уявленнях і мисленевих конструктах, культура присутності не забуває про влаштованість людини в просторі і її власну просторовість. Звичайно, навіть в культурі значення немає повного забуття хоч би якої просторовості. На це вказує, зокрема розрізнення просторів, запропоноване німецьким філософом Бьоме. Він зазначає, що, в залежності від типу взаємодії простору як медіуму репрезентацій і простору тіла, виникають інтуїтивний та віртуальний простір, які як раз можна було б назвати просторами культури значення.

Інтуїтивний простір – накидання власних репрезентацій і очікувань репрезентацій на речі. Віртуальний простір – заміна реального простору, як медіуму репрезентацій на просто простір репрезентацій, а отже, суто значень. За Бьоме, віртуальний простір не є симуляцією реальності доки не виконується одна з двох передумов: перенесення власного тіла в простір репрезентації (аватар) чи оточення тіла цим простором (ілюзія присутності) [Böhme G. The Space of Bodily Presence and Space as a Medium of Representation, 6-7]. Таким чином, для тіла ці репрезентації постануть вже не лише як певні значення, а й як простір прямої взаємодії і гри. Лише безпосередня тілесна присутність в просторі уможливилює взаємодію з ним як з медіумом репрезентацій, так званою дійсністю, яка визначає наше положення, стан і можливості наших дій. Лише в просторі як медіумі людські бажання не безмежні.

Момент уваги до присутності зокрема наявний і в Гайдегера, особливо в тезах філософа про закріплення кожного поняття через безпосередній досвід [Heidegger, Martin, GA Band 14 Zur Sache des Denkens, 71-73]. Проте Гайдегер казав про простір не лише на рівні людської фактичності, а і в схематичному, структурному плані. Істотним є поняття буття-в-світі. Це засадничий конститутивний елемент ось-буття. Ось-буття першопочатково є в світі, воно просторове. Екзистенціали ось-буття формуються зокрема в межах дихотомій, зв'язків, як, наприклад, віддалення-наближення, далекого-близького, досяжного-недосяжного, границі-центру, які виникають з витокової просторовості [Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 104-114].

Проте буття-в-світі – це не лише про співвідношення простору тіла і простору світу, а й про їх зв'язаність. Ось-буття не може без світу, світ – це не простір репрезентацій, це безпосередній простір досвіду ось-

буття. Тому, для Гайдеґера теорії доказу реальності світу не мали сенсу [Heidegger, Martin, GA Band 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung*].

Окрім буття-в-світі Гайдеґер вводить згодом ще метафору суперечки Землі і Світу. Завдяки суперечці, речі і їх значення відповідають один одному, існує баланс. Світ – це циркуляція, самооформлення значень. Значення: визначення можливості взаємодії з сущим. Земля – так звана матеріальність, простір як медіум сенсорних даних. В їх суперечці кожне суще набуває своєї актуалізації, в певний момент часу і в певному місці виконує відповідну йому функцію. Проте Земля завжди приховується, а Світ постає на поверхні. Прихованість Землі, її певна відсутність є умовою постання сенсу [Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*]. Мова йде не лише про значливість певного окремого предмету, а про просторові трансформації й інваріанти.

В аналізі сучасності, філософ виражав стурбованість зокрема відда-ленням Світу від Землі, коли суперечка між ними зникає. Цю думку продовжує Гумбрехт, стверджуючи панування культури значення в Західному світі. Культура присутності має вийти з тіні в сучасному суспільстві і взаємодіяти з культурою значення. Мають бути певні практики присутності. Мова йде про практичне застосування просторових теорій. Проблеми постають, коли йде нівеляція простору або нерозуміння принципів людської взаємодії з ним.

Гайдеґер ніколи не створював закінченої філософської системи з чітко визначеними поняттями, тому його внесок в теорії простору і вплив на наступників є доволі дискретним і неоднорідним. До того ж, саме його теорію простору часто залишають без уваги. Тим не менш, видається, що як структуралістські концепції простору, так і топографічні дослідження, разом з феноменологією тілесності та проблемою присутності, Гайдеґер не залишив поза увагою в своїх лісових стежинах. Тому в подальшому планується поглиблене вивчення кожного з цих концептів.

Н. Р. Гриценко, студ., КНУТШ, Київ
niico.glass@gmail.com

ІДЕНТИЧНІСТЬ VS ВИЖИВАННЯ

1. Що не так з ідентичністю. Переконавання, яке видається правильним з точки зору здорового глузду, свідчить нам, що найважливішим фактором ідентичності особи є її ідентичність, тобто збереження ідентичності конкретної особи у часі й просторі – її квалітативної і нумеричної тотожності – як і у контекстах повсякденного виживання, так і небуденних сценаріях – приміром, якщо йтиметься про значні модифікації мозку, або ж про кардинальні зміни психіки після низки сеансів психотерапії. Так, ідентичність як просте формальне відношення є симетричним, рефлексивним, транзитивним – відношенням "один-один" (one-one) у часовій і просторо-

вій перспективах. Утім, дане переконання не витримує радикальних випробувань нетранзитивного кшталту сценаріїв поділу/злиття, адже порушується або формальний принцип ідентичності (якщо все ж дотримуватись логічної ясності), або ж необхідність протяжності й взаємозв'язку станів психіки (*psychological continuity and connectedness*) видається не таким вже й достатнім принципом ідентифікації особи, що й провокує анімалістів і прихильників антикритеріалізму дискредитувати психічний підхід, а то й взагалі відмовитись від дебатів на цю тему, адже й анімалісти не здатні ґрунтовно оминати можливість нетипової фізичної реалізації/нетипової функціональної реалізації психофізичної "організації" конкретної особи. Задля уникнення складнощів з ідентичністю, Парфіт вводить нас у дискусію про виживання (*survival*) особи.

2. *Вживання замість ідентичності: позиція Дерека Парфіта.* Парфіт пропонує 1) напрям дискусій про "виживання" особи, що не імлікує за собою визначення необхідних властивостей ідентичності, 2) проілюструвати низкою уявних експериментів, що більша частина того, що має значення у виживанні особи – це відношення ступеня (*degree*) (йдеться про взаємозв'язок станів психіки), 3) відтак вказати, що жодне з відношень ступеня не повинне бути описане так, наче воно передбачає за собою ідентичність, або ж утверджує себе як необхідний критерій ідентифікації особи. Парфіт вважає, що цілком достатньо урівняти між собою питання "Чи виживу я?" з питанням "Чи буде дехто живий опісля, хто б був тією самою особою, що й я?" [Parfit, D. *Personal identity*, *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1, p. 9], адже те, що дійсно важить для мене – це те, чи збережеться моя "психічна конституція" опісля деякого часового проміжку. Відношення оригіналу особи до будь-якого його продовження – так звані ментальні "нащадки" особи – містять у собі все, що цікавить нас у будь-якому сценарії виживання, адже одна особа може вижити як дві. Наприклад, якщо моє тіло сильно пошкоджене в T_1 , а мої праву і ліву півкулі мозку пересаджують у два різні тіла, відповідно, в T_2 , то дві мої версії (нехай C_1 і C_2) у T_2 психічно протяжні зі мною (C) в T_1 , тож моя психіка протяжна з ними, але вони психічно не протяжні один з одним. Я виживаю як дві особи. Хоч і є мінливою константою – пам'ять про ранні спогади поступово ритуплюється, можлива амнезія, а то й перейняття фальшивих споминів (*q-memory*), а наші звички, переконання, бажання здатні з часом суттєво корегуватись – однаке саме цей принцип і є підставою ідентифікації конкретної особи в T_1 , яка каузально поширює взаємозв'язок станів психіки з T_2 , а те, що трапиться з C_1 та C_2 згодом – у T_3 , T_4 ... T_n – не має нас переймати, адже як і у випадку C до операції, каузальна сила взаємозв'язку послаблюватиметься у часі [Parfit, D. *Personal identity*/ *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 1, p.20]. Майбутня версія C у T_n майже нічого не матиме спільного (окрім протяжності) з C у T_1 (приклад з Мафусаїлом). Ба навіть більше – у нашому сценарії йтиметься про подвійну ймовірність виживання особи. Якщо протяжність і взаємозв'язок психіки набуває "один-багато"/"багато-один" або розгалужену форми реалізації, нам

тим паче вигідно відмовитися від поняття ідентичності, адже кожна особа C_1 і C_2 при подальшому перетині часових проміжків, хоч і втрачатиме каузальний зв'язок із оригіналом C до поділу, утім здатна буде й далі продовжувати жити, хоч і неоднаково, порізно – що й, власне, цікавить Парфіта. Отже, скерувавши увагу на важливість виживання особи у часі й можливість "ідентифікації" оригінальної особи й її ментальних "послідовників", наш концептуальний словник позбувається низки труднощів – необхідності встановлення необхідних і контингентних властивостей "буття" особою, пошуку критеріїв ідентичності – й пропонує низку приємних бонусів для майбутніх версій особи.

3. *Виживання замість ідентичності: що не так з виживанням.* Чи наявний зв'язок між C до сценарію поділу та C_1 і C_2 після сценарію поділу? Чи існує відношення між C_1 і C_2 ? Чи взагалі C виживає? І чи є C тривалою особою? З однієї сторони, Девід Льюїс вказуватиме Дереку Парфіту, що у момент пересадки півкуль мозку T_1 ми маємо справу з цілком окремою фіксованою на деякому темпоральному етапі "проміжною" *tense-identity* [Lewis, D. *Survival and Identity/The Identities of Persons*, ed. A. Rorty, London: University of California Press, p. 26], яка, однак, є недостатньою у фіксації нумеричної ідентичності. З іншої сторони, Бернард Вільямс надаватиме вагомі підстави на користь редублікації, вказуючи на необхідність відношення між властивими особі особливостям (*intrinsic features*) у часі, знов підкреслюючи, що така серйозна річ як ідентичність аж ніяк не може бути залежною од довільного припущення [Williams, B. *Bodily Continuity and Personal Identity/ Problems of the Self*, Cambridge: CUP, p.21]. Якщо абстрагуватись од умовиводів Парфіта й знову оцінити приклад з трансплантацією правої і лівої півкуль мозку, то еквівалентність питання "Чи виживу я?" з питанням "Чи буде дехто живий опісля, хто б був тією самою особою, що й я?" все ж виглядатиме дещо натягнутою. По-перше, якщо й ітиметься про життя опісля, то чому виключається варіант просто наявності двох незалежних носіїв-агентів моїх спогадів, переконань, бажань – як деяких когнітивних умістів, – які не причетні, не зацікавлені і не зобов'язані продовжувати мене? Якщо взаємозв'язок станів психіки є дійсно мінливою константою, такою, що ми й без реалізації парадоксальних сценаріїв можемо знайти свого психологічного двійника, зі схожою життєвою історією, як однояйцеві близнята констатують зовнішню схожість, то що нам надає підстави стверджувати, що "версії" C_1 і C_2 є наслідком виживання C ? І що, як не той самий тривіальний факт ґрунтує позицію Парфіта? Психічна "копія", як і генетична "копія" – не привід обмежуватись достатністю виживання, позаяк C_1 і C_2 мають подальший вектор власного "нерозщепленого" розвитку. По-друге, якщо взяти до уваги відсторонення Парфітом теперішнього C од майбутнього C (внаслідок нетранзитивного відношення), аби урівняти "спадкові" права з неоднаковим гілкуванням майбутнього C_1 і C_2 , виникає низка інших питань щодо онтологічного статусу *відсутності* особи, яке аж ніяк не йде на користь позиції. Наскільки шлях C може варіюватись? Що значить для C приймати рішення, нести відпові-

дальність за свої вчинки? Що означає для С не бути, приміром, А чи В? Якщо С – сукупність різних, хоч і каузально змінних, "самостей", які не здатні себе ідентифікувати з майбутнім С, бо як такої тривалої ідентичності у часі немає, то як може йтися про виживання особи? Якщо справа у збільшенні ймовірності "виживання" С, можна – як у випадку з телепортом – зробити безліч копій С (С₁, С₂, С₃...С₁₀₀₀), які могли б реалізувати різні сценарії життя "якщо... ,то...", відтак збільшити шанс особи на, приміром, проживання успішного життя. Однак, який стосунок те матиме до С, яке зі сторони спостерігатиме за майбутнім С₁₀₀₀? Слідувати такій логіці означає, або ґрунтувати майбутнє особи на зовнішніх чинниках, або робити ставку на силі переконання, яке зберігатиме своє відлучення (й то контингентно) попри згасання взаємозв'язку станів психіки, або ж наштотхнутись на знану проблему перенаселення. Отже, якщо особа є передусім особою, бо здатна зберігати свою "цілісну конституцію" навіть опісля змін, бути "свідомою" своїх учинків, навіть якщо припустити синхронне функціонування порізно півкуль мозку (приклад з роз'єднанням й воз'єднанням півкуль мозку, дисоціативні розлади ідентичності), то одним "виживанням" тут не обійтись, відтак не описати тривалість особи в просторово-часовій перспективі.

О. В. Жилик, студ., ПНУ імені Василя Стефаника, Івано-Франківськ
152owl@gmail.com

ІДЕАЛ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА

У всі часи, шукаючи відповідь на питання сутності і призначення людини, філософи прагнули обґрунтувати її певний ідеал – узагальнюючий образ, який би спрямовував осіб у напрямку належного, достойного життя у конкретних історичних обставинах їхнього буття. Серед представників сучасної філософії, які намагалися допомогти людині віднайти себе в умовах мінливого, кризового світу, був родоначальник екзистенціалізму, данський філософ Сьорен К'єркегор. Характерно, що цікавлячись людинознавчими пошуками мислителів попередніх епох, він розробив оригінальну антропологічну теорію насамперед на основі власних спостережень і рефлексій над досвідом свого життя.

С. К'єркегор розглядав особу як складне, суперечливе поєднання протилежних властивостей – тимчасового і вічного, кінченного і безкінченного, тіла і душі, – які постійно боряться між собою. Мислитель вважав, що, володіючи свободою, індивід самостійно обирає себе і розбудовує власне буття.

Шукаючи довершений образ людини, С. К'єркегор створив теорію "стадій зростання людини", усвідомлюючи, що, змінюючись впродовж життя, найвищого ступеню здатні досягти лише одиниці. Оволодівши якостями, які вигідно виокремлюють їх з-поміж інших представників люд-

ського роду, такі особи максимально наближаються до ідеалу. При цьому С. К'єркегор вважав, що прагнути високого взірця повинні усі без винятку.

Данський філософ окреслював складний шлях зростання людини, яка проходить три основні стадії, не маючи змоги різко здійснити перехід між ними чи котрийсь оминути. Таким чином, завданням людини є прожити всі етапи, стверджуючи себе у світі.

Особа стартує у юному віці з "естетичного" етапу. У цей час вона прагне отримувати задоволення, не відмовляючись від насолод, не задумується про наслідки, оскільки почуття відповідальності у неї майже відсутнє. На цій стадії люди живуть інстинктами, не можуть відрізнити добро від зла, виступають ще несформованими особистостями. Однак при цьому особі важко відчувати душевний спокій. Пошук способів, які б цьому зарадили, веде її у відчай, який допомагає усвідомити помилки та переосмислити своє ставлення до життя.

С. К'єркегор вважав, що на естетичному етапі більшість представників людства перебувають постійно, оскільки, виявляючи негативний бік людської природи, відчувають страх залишитися наодинці з собою і не бажають відмовитися від того способу життя, до якого вони звикли. Однак частина осіб, шукаючи вихід із відчаю, все ж знаходить мужність перейти з естетичного на наступний етап становлення людини – етичний.

На "етичній" стадії самосвідомість особи змінюється: у неї з'являється самодисципліна, вона може контролювати свої пристрасті, стає впевненою у власних діях. На цьому етапі суб'єкт стверджує себе, оскільки вже не йде сліпо за натовпом, а розмірковує над своїми діями. Однак, попри позитивні характеристики, С. К'єркегор виділяє і негативні якості особи "етика". Етична стадія не забезпечує повної незалежності від загальноприйнятих законів, норм, адже людям необхідно відчувати себе захищеними і ті, які не готові брати на себе повну відповідальність, слідує загальним моральним нормам. Як наслідок, громадяни на перший план часто висувають не свої інтереси, а інтереси суспільства. Філософ вважав таку позицію гріховною, тому що людина забуває про себе, вона не може стати особистістю, а значить не може наблизитися до Абсолюту.

На другому етапі людина перебуває у важкій екзистенційній ситуації, оскільки, знову зазнавши відчаю, може легко схибити, зневіритися у власних силах і своїй вірі. За таких обставин з'являється ризик для особи залишитися "етиком" назавжди, бо відчай може зруйнувати уявлення людини про цінність власного існування і, захопивши її у полон суспільних приписів, навіть відкинути на початкову стадію. Розчарованим одиницям нечасто вдається відчути в собі сили та повернутися до віри, зробивши наступний крок у своєму особистісному зростанні.

На релігійній стадії, на думку С. К'єркегора може постати особа, яку він називає "лицарем віри". Її найбільш важливою ознакою мислитель проголошує володіння внутрішнім "Я", збереження суб'єктності, яке дозволяє духовній особі заглибитися у себе і пізнати себе. Це, на думку данського філософа, і є найголовнішим завданням кожної особистості. Самопізнання та самоусвідомлення можливе тоді, коли людина порине

у "світ власних почуттів", коли почне прислухатися до власних бажань, до самої себе, відкривши свою індивідуальність. Щоб побороти "об'єктивне" мислення, в якому людина губить і забуває про себе, індивід має наважитися бути собою і реалізувати своє "Я", проявивши "християнський героїзм". Не менш важливим є те, що завдяки самопізнанню, стверджує мислитель, можна наблизитися до Бога, оскільки частково відкинувши розум, особа послаблює зв'язок із зовнішнім світом

С. К'єркегор переконував, що пошуки істини, потрібно проводити не в розумі, а в душі та серці. Останнє часто підказує людині як правильно вчинити в тій чи іншій ситуації, наводить на праведний шлях, бо в ньому і зберігається віра в Бога. Таким чином, прислухавшись до власних відчуттів, можна на релігійній стадії зустрітися з Одиначним.

Змальована С. К'єркегором "релігійна" людина розуміє силу Абсурду, однак усвідомлює, що вірити означає не здаватися. Якщо є віра, значить є можливість, яка зникає у випадку повного відчаю, котрий опановує людиною, якою керує здоровий глузд. Для "лицаря віри" не існує неможливого, тому що він переконаний у всемогутності віри, у складних життєвих ситуаціях проявляє мужність і діє так, як велить йому серце. Це вже сформована особистість, яка несе відповідальність за свій вибір.

Втіленням окресленого ідеалу людини для С. К'єркегора виступає Авраам, який своїми, здавалося б абсурдними діями показав силу віри. Він мужньо долав труднощі, залишався вірним своїм відчуттям і не зрікся віри. Данський мислитель описує Авраама як особистість, що, обвинувивши перед Богом, стала грішником, який, перейшовши на "релігійну стадію", продемонстрував каяття та вірність Абсолюту, ствердив себе як індивідуальність, відкинув загальне та прийняв Одиначне. Авраам наділений всіма якостями, які, на думку мислителя, повинна мати ідеальна людина, а тому може слугувати прикладом для тих, хто зупинився на естетичній чи етичній стадіях свого розвитку.

Таким чином, С. К'єркегора визначив головні ознаки особи, яка бажає вільно прожити власне життя: суб'єктність, віра, мужність та героїзм, здатність мудро діяти за велінням серця. Плекання таких властивостей потребуємо сьогодні.

***І. В. Карівець, завід. каф. філос., доц.,
НУ "Львівська політехніка", Львів
Ihor.v.karivets@lpnu.ua***

БУТТЯ СВІДОМІСТЮ

Зазвичай буття і свідомість протиставляють, вважаючи, що буття є незалежне від свідомості; свідомість – це суб'єктивна характеристика людини, її "внутрішній світ", а буття – це щось об'єктивне й незалежне від "внутрішнього світу" людини. Теза, яка обґрунтовується автором, полягає у тому, що буття і є свідомістю, а свідомість є буттям.

Буття свідомості неможливе з огляду на те, що завжди в свідомості є той, хто усвідомлює буття свідомістю, тобто, що він сам є тією свідомістю, яка є тут і зараз. Це усвідомлювання себе буття свідомістю немає центру, Я, усвідомлювання. Тому таке усвідомлення безособове, з якого усунуті будь-які структури Его, навіть трансцендентальні. Для Я, котре є одним із елементів Его (Я і Его – це не одне і теж. Его конститує трансцендентальні межі усього Я з його пам'яттю, тобто минулим досвідом, волею, уявою, фантазією, здоровим глуздом і розумом, здатністю відчувати та рефлексувати). Я воліє, фантазує, рефлексує, переживає в межах трансцендентальних фреймів Его; тому Его є, ніби, матрицею для Я. Его фундаментальніша структура, ніж Я. Буття свідомістю передбачає усунення Я і Его зі сцени свідомості; якщо вони усунені, то й сцена усувається також, бо немає того, хто виступав би на сцені від імені свідомості, немає "носія свідомості". Вихід у буття свідомістю передбачає деконструювання усього об'єктивного, що протистоїть Я (суб'єктивному) та усього трансцендентального, яке обумовлює емпіричне життя індивідів (несвідомих цього обумовлення). Таким чином, буття свідомістю є свобода від усіх обумовлень (об'єктивних, суб'єктивних і трансцендентальних).

Входження у буття свідомістю є початком самотності, і навпаки, самотність є початком буття свідомістю. Самотність приходить тоді, коли замовкає голос масовості, суспільства, голос супер-Его, а також "внутрішній голос", "внутрішній діалог" Я з самим собою, коли припиняється "трансцендентальний синтез аперцепції". Таким чином, самотність уможливлюється тоді, коли 1) усунуті об'єктивні чинники обумовленості (суспільство, супер-Его тощо), 2) усунуті суб'єктивні чинники (ідоли пещери, як казав Ф. Бекон, які складаються з певної системи упевнень, догм, переконань, міфологем чи ідеологем), а також 3) усунуті трансцендентальні причини обумовленості, які чітко виписані та пояснені у "Критиці чистого розуму" Канта.

Коли відкрито самотність, тоді є буття свідомістю. Як проявляє себе буття свідомістю? Завдяки (безмовному) голосу совісті – джерела знання самотньої людини. Совість відповідає на наші самотні питання, які приходять нізвідки, бо совість не локалізується. Совісна самотня людина немає точки оперття своїх поглядів та переконань, тому вони відсутні в неї. Це щось на кшталт "погляду нізвідки" (Томас Найджел), бо така людина немає центру наративу, центру ідентичності.

Відповіді безмовно просто приходять, коли є самотність. Чому безмовно? Тому, що мова фіксує у символічній формі ідеологічні кліше, загальні масові установки, які прищеплюються людині в процесі її життя в суспільстві. У даному випадку безмовно означає, що голос совісті не послуговується ні об'єктивованою мовою, ні "внутрішньою" мовою; голос совістю просто кличе, закликає, тому він є мета-мовний. Відповідь приходить як заклик, як звернення, а не з ерудиції чи логіки повсякденного життя.

РЕФЕРЕНЦІЯ І КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙНОСТІ

Проблема референції полягає у тому, що неможливо дати повної відповіді на питання яким чином можливе істинне висловлювання про реальність, як знак повсякденного життя корелюється із реальністю. По суті, проблема референції є запитом про реальність. Референція у контексті гуманітарних і точних наук є відкритою проблемою, що зумовлює у контексті соціо-гуманітарного дискурсу три основні способи її розв'язання – семантичний (логічна теорія референції), синтаксичний та прагматичний (лінгвістична теорія референції). При чому, жоден із цих способів у повній мірі не розв'язує проблему референції.

Г. Патнем розробляє нову теорію референції і доводить, що референція встановлюється соціальним і природним чинником. Соціальний чинник полягає у розподілі соціолінгвістичної компетенції знання і особливої думки експерта – при чому коректна компетенція знання перебуває у прямій залежності від розвитку наукового знання про реальність. Природний чинник полягає у тому, що реальні об'єкти зумовлюють певне встановлення екстенсіоналів вказівних на них термінів. Вказані два чинники є недостатніми для вирішення проблеми референції і Г. Патнем це розуміє і вказує, що референція здійснює соціальну параметризацію (parameterization) реального світу. Параметризація не є референцією, параметризація є соціальною грою у референцію [Патнем, Гіларі. Розум, істина й історія: пер. з англ. – К.: Вид. дім "Альтернативи", 2003. – 232 с]. Нова теорія референції Г. Патнема тісно змикається з теорією мовних ігор Л. Вітгенштайна.

Питання про референцію є відкритим питанням і досі. Тим не менше, соціально-філософське значення різних підходів і спроб розв'язати проблему референції призводить до різних способів артикуляції дискурсу навколо цієї проблеми, а відтак – різні підходи і способи розв'язати проблему із референцією ведуть до конструювання загальної теорії референції як створеної, відкритої і динамічної інтелектуальної конструкції. Тобто, інтелектуальний пошук відповіді на актуальне питання щодо реальності формує дієву соціальну конструкцію, створену фактором рефлексивного мислення. При чому, конструювання теорії референції є моделлю ширшого семіотичного процесу конструювання соціальної дійсності. У світлі пошуку відповіді на питання, що таке референція, помічаються багато прихованих аспектів семіотичного конструювання соціальної дійсності, які раніше були поза увагою дослідників.

Конструювання соціальної дійсності базово є конструюванням інтерпретанти як чистого інтелектуального смислу, що постає як наслідок інтерпретації знаку і тої реальності, яку позначає знак [Карась А. Ф. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності // Філософська думка. – № 5. – 2008. – С. 16–29].

Конструювання інтерпретанти є гетерогенним процесом [Карась А. Ф. Реальність у класичній і некласичній епістемології та її переусвідомлен-

ня // Вісник Львівського національного університету. – Філософські науки. Випуск № 10, 2007. – С. 41-53].

По-перше, інтерпретанта первинно конструюється як інтелектуальний смисл знакового відношення. По-друге, семантико-логічна інтерпретанта із необхідністю вимагає носія (flash) , який є жорстким носієм інтерпретанти і конструюється на синтаксично. По-третє, носій не є ізольований від семіотичного середовища, у якому він існує, а тому конструювання семіотичного середовища є прагматичним рівнем конструювання інтерпретанти.

На прикладі трьох підходів до розв'язання проблем із референцією можна ствердити, що інтерпретанта конструюється одночасно на трьох рівнях – а) семантично (логічно) як чиста ідея, чисте мислення (mind), б) синтаксично як знак у знаковому відношенні і в) прагматично як чинник соціальної дії, активності.

Різні рівні конструювання інтерпретанти перебувають у динамічній єдності один із одним.

Гіпостазування одного рівня конструювання інтерпретанти щодо іншого є семіотичним чинником конструювання системи нового знання, яке ще Аристотель розділяв на три види наук – теоретичні, практичні (технічні) та поетичні. Для повного розуміння теоретичних наук необхідно залучити аргумент П. Адо, який у контексті античної філософії розрізняє теоретичні (у філософському контексті Аристотеля) і теорійні (у контексті софістики) знання. Концепція теоретичного знання пов'язана із концепцією Еросу – це знання, спрямоване вгору, де немає земного тілесного життя, але така спрямованість детермінована земним і тілесним. За П. Адо, теоретичний рівень наук не перебуває у епістемологічній замкнутості щодо інших [Адо П. Що таке антична філософія? – К.: Новий Акрополь, 2014. – 428 с].

Гіпостазування одного рівня конструювання інтерпретанти призводить до соціально-семіотичного гіпостазування інтерпретанти, а відтак і утворення гіпостазованого семіотичного чинника у ширшому просторі конструювання соціальної дійсності. Соціальна загроза полягає у тому, що гіпостазування семіотичного рівня конструювання інтерпретанти може бути семіотичним інструментом зміни інтерпретанти, а відтак – спотворення процесу конструювання соціальної дійсності.

В. О. Корчевний, студ., НаУКМА, Київ
basyok@gmail.com

МОВА ЯК ІНСТИТУЦІЙНИЙ ФАКТ: ДО ПИТАННЯ ПРО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК СВІДОМОСТІ І МОВИ У ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА СЬОРЛА

У своїх роботах сучасний американський філософ Джон Сьорл прагне побудувати цілісну картину світу, яка би поєднувала різні галузі знання і зокрема давала б уявлення, як істотні частини свідомості, мови і

соціальної реальності формують когерентну цілісність. Вузловим поняттям філософії Сьорла, яке реєструє взаємозв'язок цих трьох сфер є поняття інституційного факту: свідомість створює соціальну реальність, серед якої важливе місце посідають інституційні факти, найбільш фундаментальним з яких є мова. Умовою можливості інституційних фактів і зокрема мови є здатність свідомості до символізації. У своїй доповіді я хочу показати, що 1) погляд Сьорла на співвідношення інституційних фактів і мови містить деяку циркулярність, що потребує пояснення, а також, що 2) концепція Сьорла має бути доповнена так, щоб пояснити умову можливості самої символізації, і варіантом такого доповнення може слугувати поняття уяви, яке, однак, викликає нові питання, що мають бути належним чином розглянуті в подальшому.

Згідно з Сьорлом, на сучасному етапі нашого пізнання світу ми можемо сказати, що він складається з того, що умовно називають елементарними частками. Останні часто об'єднуються в системи, серед яких молекули, гори, рослини, люди. Деякі види тварин і людина в процесі еволюції отримали свідомість, яку, за Сьорлом, неможливо визначити в традиційних для науки термінах "від 3-ї особи". До найбільш істотних рис свідомості, які залишаються незмінними в усьому розмаїтті її форм, належать її внутрішня, суб'єктивна і квалітативна природа [Searle J. R. *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*. – N.Y. : Basic Books, 1999. – P. 40-41]. Іншою важливою здатністю свідомості є **інтенційність**. Це риса більшості (хоча й не усіх) феноменів свідомості, яка характеризує їх як такі, що репрезентують, *направлені на, є про, мають за ціль* об'єкти, події, стани справ в світі або ж і поза ним – у фантазії [Ibid. – P. 64]. Завдяки здатності приписувати об'єктам функції колективна інтенційність створює **інституційні факти**, серед яких гроші, власність, мова тощо. Інституційні факти існують завжди відносно спостерігача і в межах конститутивних правил, які (на відміну від регулятивних) уможливають активність, яку регулюють. Інституційні факти (наприклад, гроші, власність, мова) є тим, чим вони є, завдяки тому, що їх вважають такими. Для них характерні статусні функції, при яких щось виконує свою функцію не завдяки своїм фізичним властивостям, а завдяки колективному прийняттю його статусу, який полягає у виконанні цієї функції. Світ інституційних фактів постає як розгалужена взаємопов'язана система, багатоступінчата структура накладання статусних функцій одна на одну і на незалежні від спостерігача "грубі" факти, система, яка сама може спричиняти такі грубі факти [Ibid. – P. 116-131].

В аналізі Сьорлом функціонування **мови** можна виділити два виміри: мова як засіб комунікації, мовлення і мова як символічна система. Одиницею значення в мовленні є іллокутивний мовленнєвий акт – намагання мовця за допомогою мови здійснити деяку дію. При цьому мовець має щось *на увазі*. Для "донесення" до слухача своєї інтенції (що і є успішною комунікацією) мовець користується мовними виразами, елементами мови як символічної системи. Значення мовних виразів (і взагалі звуків і позначок) є *похідною інтенційністю*, яку *власне інтенційність* суб'єкта накладає на них, і завдяки чому вирази можуть бути на-

правлені на, бути про щось. Як значення мовного виразу, так і значення мовленнєвого акту (через ідентифікацію якого відбувається розуміння), є статусними функціями [Ibid. – P. 153], створеними колективною інтенційністю за допомогою конститутивних правил. Однак мова – це водночас щось більше, ніж просто один з інституційних фактів. Деякі мовні вирази (декларативи) самим своїм висловленням за правильних умов створюють інституційні факти [Ibid. – P. 133]. Що важливіше, будь-які статусні функції (загальною формулою яких є "X вважається за Y в С", де С – деякий контекст) потребують мови або мовоподібної здатності до символізації [Ibid. – P. 134], адже вважати щось одне за щось інше – це і є акт символізації [Ibid. – P. 155]. Статусна функція інституційного факту тим і вирізняється, що не може бути ідентифікована без символічної системи, оскільки не заснована повністю на фізичних властивостях свого носія [Ibid. – P. 154].

Тут оприявнюється деяка **циркулярність** Сьорлового погляду на мову. З одного боку, інституційні факти потребують мови (в широкому сенсі), оскільки вони є тим, чим вони є, завдяки тому, що вони репрезентовані в мовленнєвих актах як такі, чим вони є, що обумовлює можливість їх колективного прийняття: конвенції щодо них не можуть досягатися на основі їх власних, незалежних від спостерігача, властивостей, оскільки інституційні факти частково конституйовані їх конвенційним визнанням. З іншого – мова також є інституційним фактом, і значення (похідна інтенційність) мовних виразів так само не базується цілком на фізичних властивостях звуків і позначок, які їх складають, а залежать від колективних конвенцій щодо них. А тому для існування мови ми мали би припустити існування ще однієї символічної системи, з допомогою якої можна було б репрезентувати мовні вирази та ілюктивні акти і досягати конвенцій щодо їхніх значень. І так до безкінечності. Чи принаймні треба припустити, що в мові є незалежне від спостерігача ядро, конвенції щодо функцій якого базуються на його власних властивостях, завдяки чому для актуалізації цих конвенцій немає потреби у ще якійсь мові.

Можливість домовитися про те, що звуки й позначки мають інтенцію (хоча й похідну) сама ґрунтується на можливості це уявити і зумовити такий же акт уявлення в інших суб'єктах. **Уява** ж полягає в зв'язуванні в нашій свідомості представлень (Vorstellungen), які не даються нам зв'язаними в досвіді. Коли ми приписуємо інтенційність знакам ми, схоже, використовуємо фантазію. Але сама уява, чи фантазія, так само, як і приписування функції (causa finalis) об'єкту через накладання системи цінностей (телеології) на систему каузальних зв'язків, мають бути частковими випадками більш загальної здатності до зв'язування представлень, яка б обумовлювала будь-яку предикацію чи референцію.

Таким чином, два моменти у вченні Джона Сьорла потребують подальшого прояснення: умови можливості конвенцій щодо символів, (вимір колективної інтенційності), а також умови можливості самого акту символізації (вимір індивідуальної інтенційності). Варіантом, що міг би окреслити напрямок вирішення другого питання є поняття уяви.

ГЕЙМОЛОГІЯ ЯК ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ВІДЕОІГОР: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Феномен – термін грецького походження, який означає "бути", "бути бачимим", "здаватися": 1) явище, предмет, даний у чуттєвому спогляданні; 2) об'єкт почуттів, споглядання. В історії філософії поняття "феномен" інтерпретується залежно від тлумачення людського досвіду: а) як прояв і вираження сутності чи ідеї; б) як пізнана дійсність – світ явищ (феноменів), які упорядковуються науковими методами й апіорними схемами трансцендентального суб'єкта; в) як суб'єктивні переживання, комбінації відчуттів, психічні асоціації, до яких зводиться досвід і вся реальність [Михайлов І.А. Феномен / І.А. Михайлов // Новая философская энциклопедия. – В 4-х томах. – Т 4. – М., 2010. – С. 174-175. – 736 с.]. Феноменологіяж означає сукупність знань щодо взаємозв'язків між різними спостережуваними явищами (феноменами). Це поняття якнайкраще описує сутність геймології, задача якої полягає зокрема в тому, щоб відслідковувати зв'язки у сфері відеоігор та створити методологію, яка б дозволила всебічно охопити прояви такого феномену, як відеоігри.

Геймологія ставить кілька основних питань, розв'язання яких необхідне для побудови повноцінної методологічної бази дослідження відеоігор. Перше з них – питання використання наратології та людології, їх співвідношення у дослідженні відеоігор. Наратологія – це теорія оповіді, що досліджує природу, форму та функціонування наративу, спільне та відмінне у наративах [Савчук Р. І. Історія становлення наратології: від античної поетики до нових наративних практик студіювання художнього тексту / Р. І. Савчук // Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського національного лінгвістичного університету. Філологія, педагогіка, психологія. – 2015. – Вип. 30. – С. 261-270.]. Хоча наратологія звертає увагу не лише на текст, а й на весь його контекст, її недостатньо для повноцінного аналізу відеоігор як феномену. Про це говорить Гонзало Фраска, дослідник, який вводить у активне використання термін "людологія". Гру він визначає через латинське слово "ludus" та вказує на важливість розуміння латинського ж "raidea" як способу виховання. Фраска пояснює різницю між "play" та "game", на якій будує першочерговий розподіл відеоігор на дві категорії, та доводить важливість формування людології. Отже, Фраска ототожнює "raidea" з "play" та дає наступну дефініцію: "Значна кількість ментальної або фізичної активності, що не має безпосередньо необхідної мети ані визначеної мети, і єдиним сенсом якої є задоволення, що відчуває гравець". Що ж до "ludus" та тотожного йому "game", підкреслена значна відмінність: "Ludus це вид raidea, що визначається як дія, організована відповідно до системи правил, що визначають перемогу або поразку". Обидва поняття мають пояснити співвідношення наративу до ігрового аспекту та допомогти глибше розуміти взаємозв'язок між "довкіллям", тобто жанром, сеттингом, вимогами часу

та характеристиками персонажів, та наближенням відеогри до гри як процесу без мети або до системи правил, де можна виграти або програти. Відповідно до обох цих категорій Фраска наводить приклади відображення у ігровій індустрії. Яскравим прикладом "ludus" стає серія "Маріо", де існує умовна мета – "порятунком принцеси", можливість програти відповідно до цієї мети та необхідність слідувати одній певній системі правил. На час написання статті найбільш актуальним прикладом "paidea" в відеоіграх стала "SIM CITY", де мету, що визначить стратегію побудови та розвитку міста, має встановлювати сам гравець [Frasca G. Ludology Meets Narratology: Similitude and differences between (video)games and narrative // Ludology.org].

У подальшому дослідники, що намагалися побудувати схему аналізу відеоігор, зокрема Ян Богост, який вважається однією з ключових постатей у філософії відеоігор, відійшли від цієї концепції. Богост також звертає увагу на необхідність розвитку людології, проте він намагається охопити відеоігри загалом та визначити їх як однорідний феномен, в чому відходить від концепції Фраски. Дослідження відеоігор та інтернет-творчості загалом Богост зводить до наступних п'яти аспектів: рецепція та операція, інтерфейс, форма та функція, код, платформа. Все це – більш технічні рівні аналізу, що відвертають увагу від питань "довкілля", які ставив Фраска. Відеогра перетворюється на одну з програм, хоча як явище своїми ознаками відрізняється від більшості софту. На нашу думку, саме спроба звести відеоігри до одного загального явища та аналіз їх на одному рівні зі звичайною програмою наблизили Богоста до наступного висновку: "Відеоігри це безлад. Безлад, в якому ми не маємо намагатись навести порядок, навіть якщо можливо це зробити" [Bogost I. Videogames are a Mess // bogost.com].

Друге питання геймології – проблема гри та гравця. Відповідь на нього однозначна, так як для отримання повної картини відеоігри потрібно досліджувати у зв'язку з гравцем. З розвитком індустрії відеоігор взаємодія гравця та гри посилилася. Форма гри дозволяє більш якісне використання прийому "розлом четвертої стіни" – зламу межі між споглядачем та персонажами, які розігрують певний сюжет. Класичним прикладом цього явища стала відеогра TheStanleyParable. Оповідь про недолугого співробітника офісу час від часу перетворюється на монолог "оповідача" – голосу, який коментує вибір гравця, вказує йому на дії, засуджує ігнорування його вимог та обіцяє нагороду за правильні дії. Відеоігри такого формату розраховані саме на співвідношення гри та гравця, його дії, реакцій, та найбільш яскраво демонструє необхідність дослідження як відеоігри, так і того, хто в неї грає як окремого феномену.

Гравець та його потреби класифікуються геймологією за більшою кількістю ознак, аніж наразі самі відеоігри. Зокрема у своїй статті Чайка Г.В. виділяє так звані загальноприйняті типи гравців, яких розробники мають враховувати при створенні відеоігри: гравці, що зацікавлені у досягненнях; кіллери; дослідники; ті, хто зацікавлені у спілкуванні [Чайка Г. В. Практическое применение психологических подходов в разработке

компьютерных игр / Г. В. Чайка // Матеріали X Міжнар. наук.-практ. конф. "Прикладні наукові новації – 2014", (Прага, 27.07.2014 – 05.08.2014). – Praha : Education and science, 2014. – Вип. 11: Психологія і соціологія. – С. 28-37.]. Ця класифікація є приблизною та на нашу думку більше стосується ігор, що мають режим мультиплеєру або розраховані лише на проходження у кооперативі з іншими гравцями. Загалом же типологія гравців, їх інтересів та потреб також визначається формою гри та "довкіллям", яке розраховане на певну аудиторію.

Геймологія також включає в себе дослідження позитивних та негативних наслідків поширення відеоігор у суспільному й культурному житті. На стику з психологією геймологія говорить про вплив відеоігор на свідомість та сприйняття навколишнього, так званого "реального" світу.

Відеоігри це складний та неоднорідний феномен, який неможливо аналізувати як єдине узагальнене явище. Для повноцінного дослідження геймологія як феноменологія відеоігор має розробити більш детальну класифікацію та визначити ключові ознаки досліджуваного явища, і лише тоді стане можливим подолання відчуття, яке наштотхнуло Яна Богота на думку щодо безладу відеоігор.

***Ф. М. Медвідь, докт. наук в галузі політ., проф., МКА, КНЕУ, Київ
Я. Б. Мельниченко, докт. філос. в галузі права, докторант,***

МАУП, Київ

А. В. Панченко, маг. права, МАУП, Київ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРАВА ЯК ЦІННОСТІ КУЛЬТУРИ: СУЧАСНІ ПІДХОДИ

Останніми роками, насамперед завдяки зусиллям певного кола політиків, юристів, правозахисників питання права, його природи, цінності, проблем буття, зрештою національних пріоритетів набуло в Україні загальносуспільного масштабу і навіть політичного значення. Правова реальність не становить деяку субстанціональну частину реальності, а є способом організації та інтерпретації певних аспектів соціального життя, буття людини. Аналіз структури правової реальності дає можливість простежити саморозвиток права, розгортання його сутності через низку визначень. Найважливішими серед них є: а) абстрактно загальні визначення (правові ідеї і принципи); б) конкретно загальні визначення (формально-позитивні правові норми); в) матеріально конкретні визначення (насамперед судові рішення); г) соціально-предметне втілення в позитивно-правовій поведінці суб'єкта. Ідея права є вихідним, логічно першим компонентом правової реальності. Тут не ставиться питання про те, що лежить в основі цієї ідеї: природа людини, розум, об'єктивний порядок цінностей, соціальні відносини чи воля і мудрість Бога. Ідея права являє собою найбільш загальний, абстрактний вираз сутності права, його "проект" чи завдання ("регулятивна ідея"). Вона становить

ідеальний аспект буття права, його форму (в аристотелівському розумінні)[Медвідь Ф.М., Мельниченко Я.Б., Твердохліб А.І. Ціннісні основи права: філософська природа // *Inovacia pravne veda v procese europskej integracie. Medzinarodna vedecko-praktika konferencia*, 10-12 marca 2017. Vysoka skola Danubius Fakulta prava Janka Jesenskeho. – Sladkovicovo, Slovenska republika, 2017.- С.37-41].

Система права, права і свободи людини і громадянина, її буття є невід'ємними, тому якщо людина не володіє правами, то тим самим знищується сама природа людської істоти. Права людини належать людині. Тому вони не можуть розглядатися як "подарунок" держави.

Під цінністю права розуміється його спроможність служити метою і засобом задоволення науково обґрунтованих, соціально справедливих загальнолюдських потреб та інтересів громадян та їх об'єднань. Цінності в праві слід сприймати як шкалу виміру самого права. Цінності у праві – це те сутнісне, що дозволяє праву залишатися самим собою. Цінність – це багатозначне поняття, і точніше зміст його конкретизується у багатоманітній типології вартостей. Цінністю може бути названий кожний із трьох елементів, з яких складається ситуація оцінювання: оцінюваний об'єкт; взірць, який становить основу оцінки; власне ситуація визначення відповідності оцінюваного об'єкта уявленню про те, яким він повинен бути. Відповідно до оцінюваного об'єкта виділяють "предметні цінності". Уся багатоманітність предметів людської діяльності, різноманітних соціальних відносин, окремих людей та міжособистісного спілкування може виступати як "предметні цінності", тобто оцінюватись у плані добра і зла, красивого та відразливого, допустимого та забороненого, справедливого та несправедливого тощо. Таке розуміння вартостей є більше властивим для буденної свідомості[Мельниченко Я.Б., Медвідь А.М. Цінності в системі права // "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. 3. – С. 167-170].

Сучасні загальновизнані стандарти у галузі права є дорогоцінним, колективним надбанням людства, вони відбивають багатовіковий досвід усіх народів світу. Їх формуванням стало можливим лише у результаті поступового, але неухильного утвердження демократичних ідеалів, проголошення найвищими цінностями суспільства законності, свободи, рівності, поваги до особливості. Звернення до вітчизняної історії свідчить, що свій гідний внесок у становлення прогресивних уявлень про права людини зробив і наш народ. Чимало демократичних інститутів і гуманітарних ідей (народоправство, відмова від смертної кари, віротерпимість, виборність суддів тощо) народилися або дістали розвиток саме на території сучасної України. Право як засіб регламентації функціонування та розвитку суспільства, відособлення особистості, послаблення у цих процесах ролі сваволі та хаотичності є визначним фактором соціального прогресу, і через це має інструментальну цінність. Але разом з

тим право виступає самостійною культурною цінністю (поняття культури беремо в широкому розумінні). Право є засобом оптимальної реалізації інших цінностей культури, насамперед свободи (відповідно до історичного характеру кожної конкретної епохи). Право дає можливість узгодити притаманні кожному члену суспільства домагання свободи, взагалі розумно розв'язувати конфлікти у суспільстві. Верховний принцип права – справедливість. Завдяки йому можна створити умови безпеки для громадян, надійний та гарантований простір для діяльності особи. Право є разом з тим засобом реалізації такої цінності культури, як мораль. Вони органічно пов'язані між собою вже своїм походженням. Мораль образно називають неписаним законом, а закон – писаною мораллю. Право виступає регулятором суспільних відносин, які складаються у соціально-культурній сфері, яку структурно можна поділити на освіту, науку, культуру (у вузькому розумінні), охорону здоров'я та соціальне забезпечення, фізичну культуру та спорт тощо, що виступають важливим об'єктами регулятивної функції права України. Отже, для сучасного етапу історії людства головним у природі права є те, що воно виступає засобом загальносоціального регулювання та реалізації потенціалу кожного члена суспільства в їх взаємному зв'язку, хоч і відіграє роль інструменту політичного панування.

Дух (або ідея) права полягає в прагненні застосовувати для розв'язання конфліктів лише правові засоби, які, діючи в комплексі, зорієнтовані на юридичні дозволи, цивілізувати суспільні відносини. Це – утвердження в суспільстві забезпеченої свободи і відповідальності, рівності, справедливості, досягнення необхідної організованості, торжество високої моральності, справжнього гуманізму, заперечення сваволі й беззаконня. До самостійних цінностей права слід також віднести права і свободи людини. Усі ці дозволи відкривають простір для творчої самостійності особистості – найважливішого показника в галузі суспільних відносин. Одночасно право виступає чинником консолідації соціуму, оберігаючи його від дезорганізації. У цьому контексті доречно також сказати про нормативність права, його загальнообов'язковий характер, забезпечення виконання правових приписів з боку громадян та установ. Визнання правових цінностей є необхідним кроком у розвитку правосвідомості, до активної поведінки, охорони й примноження усіх цінностей суспільства[Медвідь Ф.М., Мельниченко Я.Б., Твердохліб А.І. Ціннісні основи права: сучасні підходи // International Scientific Conference "Innovative research of legal regulation of public administration": Cjnference Proceedings, June 16-17, 2017. – Lublin, Republic of Poland, 2017. – С.20-24; Наука і цінності людського буття : колективна монографія / [Альчук М.П., Бойченко М.І., Вишинський С.Д. та ін.]; за заг.ред. проф.В.П.Мельника. – Львів: ЛНУ ім. І.Франка, 2015. –С.314-324].

Право виступає одним із тих засобів самоорганізації суспільства, які дозволяють відповідно до соціальних особливостей акумулювати істотні прогресивні елементи культури, що набувають нового розвитку в сучасних умовах – правової культури, яка є одним із найважливіших інстру-

ментів суспільних перетворень, бо поєднує соціальні ідеали та практику, моральні та правові цінності з практично корисною діяльністю щодо втілення в життя вимог законності. Мова йде не лише про цінність права, але й про правові цінності. До них відносять особливі правові засоби та юридичні механізми (все те, що називається юридичним інструментарієм), які забезпечують цінність права, гарантованість прав, інститути, що виражають оптимальне співвідношення нормативного й індивідуального регулювання тощо. Зокрема, слід високо оцінити зразки філігранної юридичної техніки, успадковані від минулого.

Отже, право як цінність має досить складну структуру. Воно є насамперед інструментальною цінністю і має в цьому відношенні низку аспектів; одночасно з іншого боку воно може розглядатися як самостійна цінність. Право є духовною цінністю, але такою, що тісно пов'язана з матеріальними цінностями, оскільки регулює відносини в економічній сфері. Воно становить водночас і соціальну, і особистісну цінність. Через пізнання права особистість робить його корисним для себе. Можна вести мову про правові цінності особистості – це сукупність правових ідей, уявлень і поглядів, засвоєних правових норм і принципів, які складаються у процесі розвитку правової та загальної культури особистості й відповідного типу її взаємодії з державою та суспільством. Усе це здійснюється за допомогою правових норм. Через них держава надає названим та іншим людським цінностям статусу офіційних і захищуваних. Втілюючись у чинному законодавстві, упорядкованість соціального життя, свобода, відповідальність тощо набувають певних юридичних рис, які характеризують їхній офіційний рівень, що його визнає держава. Інтерпретація права як цінності культури виступає засадничою підставою академічної доброчесності, яка включає такі важливі фундаментальні цінності як чесність, довіру, справедливість, повагу, відповідальність і мужність.

К. Ю. Меїта, студ., НаУКМА, Київ

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В КОНЦЕПЦІЯХ А. БЕРґСОНА ТА Р. ПОРТІ

А. Берґсон та Р. Порті – філософи з різних епох, теорії яких засвідчують таку вагому точку дотику між французькою та англо-американською традиціями, як потяг до прогресу. Подібність у їхній аргументації може бути пояснена використанням спільних джерел, що фокусуються на експлікації природи індивіда раціональним чином, до яких входять праці видатних науковців ХІХ ст. – Ч. Дарвіна, Ж.–Б. Ламарка тощо. Відповідно, метою цього дослідження є зіставлення епістемологічної проблематики в концепціях А. Берґсона та Р. Порті на базі порівняння тлумачення ними еволюціонізму та кваліфікації систем.

Першим важливим аспектом є диференційоване тлумачення поняття "випадковість", зумовлене розбіжністю підходів до фундаментальних

проблем еволюції наукового пізнання. Ключовим моментом робіт А. Берґсона є уявлення про поняття трансформізму, котре включає поступовий розвиток видів від одного спільного елемента, що виявляється у відгалуженні диференційованих еволюційних ліній на основі пориву. Зокрема, суттєвою є аргументація, за допомогою якої простежується паралельний розвиток двох ключових способів психічної діяльності – інтелекту (у людей, центральну роль відіграє форма) та інстинкту (у тварин, матерія), де ускладнення організації живих істот детерміноване їхнім переходом від злиття винаходів із частинами тіла до свідомої фабрикації знарядь праці, у якій очевидним є прямий зв'язок природжених рис із набутими в процесі. Сам розвиток живих організмів, по суті, сприймається, як поступове старіння, що викликає паралель із еволюційними змінами на певних етапах прогресу. "Життя... постає як потік, що пливе від зародка до зародка за посередництва розвинутого організму" (Берґсон А. Творча еволюція / А. Берґсон; пер. з фр. Р. Осадчука. – К. : Вид-во Жупанського, 2010. – С. 29). Р. Рорті стверджує випадковість більшості понять, яким помилково відводиться роль "останньої інстанції" в історії людства, стверджуючи можливість переосмислення словників (наявних парадигм) за допомогою нововведень – буквалізації метафор. Відповідно, тривалості, як лінійному рухові минулого, котрий поступово огортає теперішнє, у цій концепції протиставляється готовність до переопису – кардинальної зміни власних поглядів та ствердження думок, що суперечать традиції міркувань попередників, у будь-який момент. Так, у твердженні про необов'язковість та сконструйованість істини спостерігаємо апеляцію до інтерсуб'єктивного досвіду людства, в якому, з історичним плином, найменування кінцевої мети розвитку змінюються з калейдоскопічною швидкістю. "...Критичний словник, який обертається навколо "раціонального", критеріїв", "аргументу", "підвалин" та "абсолюту" погано підходить для опису відносин між старим та новим" (Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity / Rorty R. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – Р. 49). Втім, можемо знайти певну точку дотику в інтерпретації творчості – процесу з непрогнозованими результатами, адже як розуміння Берґсоном інтелекту, базоване на здатності до фабрикації та вдосконалення предметів, так і твердження Р. Рорті про складність у розділенні позиції ліберального іроніка, єдиною універсалією в якій є намагання уникнути небезпеки та страждань, апелюють до оцінки результатів прогресу лише пост-фактум.

Другим істотним моментом є відмінність у виокремленні та оцінці певних систем, залежна від представлюваних дослідниками традицій. На відміну від А. Берґсона, суттєвим пунктом концепції якого є потреба розподілу систем на природні (організми) та штучні (механізми), Р. Рорті тяжіє до суто наукового тлумачення природи індивіда, що відображується в уявленнях про необхідність уніфікації різних дисциплінарних циклів (за що філософ зазнає критики Р. Анкерсмита) та готовності до постійного пошуку нових типів раціональності. У зв'язку з цим, логічною видається висока оцінка мислителем феноменології, котра розвивалася пара-

тельно з філософією життя, та могла б поступово звільнити континентальну філософію від надмірного апелювання до метафізичної традиції. "Якщо філософія стане надто натуралістичною, тверезі позитивні дисципліни виштовхнуть її; якщо вона стане надто історичистською, інтелектуальна історія, літературна критика, та подібні м'які місця в "гуманітаристиці" поглинуть її" (Rorty R. *Philosophy and the Mirror of the Nature* / Rorty R. – New Jersey: Princeton University Press, 1979. – P. 168). Водночас, поступово розгортаючи аргументацію на користь філософії життя, А. Берґсон критикує дарвінізм, неодарвінізм та ламаркізм за неможливість привести випадкові зміни до певної цілісності, логічно пояснивши їхній вплив на живих істот. Окрема роль відведена полеміці з телеологією та механіцизмом, де перша піддається критиці за штучне підведення всіх дій та процесів, що відбуваються з людством, під принцип доцільності, а другий – за те, що, допускаючи можливість варіювання, усе таки, ставить чітко окреслену мету, орієнтуючись на майбутнє, а не на логічне продовження минулого. Можна провести певну аналогію з соціальними ідеями Р. Рорті, зокрема, із думкою, висловленою в праці "Об'єктивність, релятивізм та істина" про неможливість нав'язування певного соціального ладу внаслідок абстрактних посилок на людську природу, успадкованих від ідеалізму. Крім того, спільність, у цьому ракурсі, виявляється у тлумаченні А. Берґсоном певних видів, як спільнот, а не ізольованих індивідів, що корелює з розстановкою пріоритетів неопрагматиком, відповідно до якої солідарність є більш істотною за об'єктивність. Проте, модельована Р. Рорті ліберальна утопія, як об'єднання індивідів зі скептичним ставленням до людей, що послуговуються відмінними мовними іграми, а також провокативне вживання терміну "етноцентризм", попри всі відмінності від первинного деструктивного значення, дали підстави до значної критики з боку Ф. Ліутара, Ю. Габермаса та інших сучасників. На думку Дж. Сніпа, як закрита спільнота Р. Рорті, так і креативне відкрите суспільство, що рухається за допомогою міфологем, А. Берґсона є формами соціуму, навряд чи, придатними для довготривалого існування внаслідок складності їхнього відтворення й утримування (Sneep J. *Bergsonian Metaphysical Undercurrents in Rorty's Liberal Gradualism: a Thesis...* Masters of Arts: Sept. 2013 / J. Sheep; McMaster University, Ontario. – Hamilton, 2013. – 86 p).

Отже, попри спільні риси, котрі полягають у прагненні до еволюційного поступу та розумінні творчості, як креативного продукування інновацій за допомогою інструментів, можемо спостерегти серйозні розбіжності, що впливають із різної оцінки радикальності змін на основі спадкоємності елементів, з одного боку, та оригінальності переописів – з іншого, а також антагонізму відкритості до нового досвіду та замкненості впорядкованої ліберальної утопії відносно протилежних моделей існування. Підсумовуючи, можна стверджувати, що концепція А. Берґсона розрахована на існування функціонально різних механізмів осмислення процесів розвитку живої й неживої природи, в той час, як Р. Рорті отожднює індивіда з об'єктом наукових змін, ключові з яких пов'язані з лінгвістичними експериментами.

КАНТОВІ ПОНЯТТЯ ОБ'ЄКТА ТА РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ АНАЛІТИЧНОГО КАНТОЗНАВСТВА

Згідно однієї поширеної інтерпретації В-дедукції "Критики чистого розуму" (Кр. ч. р.), §§15–20 "Трансцендентальної аналітики" (ТА) складають аргументацію, єдиним засновком якої є поняття самосвідомості, розвинене Кантом у §16. Пропонентами цієї інтерпретації є, наприклад, такі дослідники, як П. Стросон, Р. П. Вольф, Дж. Бенет, Г. Елісон, Е. МакКан та Д. Шульц. Ключовим пунктом більшості варіантів даного способу прочитання "Трансцендентальної дедукції категорії" (ТД) є демонстрація того, що суб'єкт має репрезентації предметів об'єктивного світу. Стросон, наприклад, вважає, що "...той, факт, що я маю досвід єдиного об'єктивного світу є необхідним наслідком іншого факту; а саме, що лише за цієї умови я можу усвідомлювати свій досвід у його різноманітні як єдність та як цілком належний мені" [Strawson P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* / Peter Frederic Strawson, London: Methuen, 1966. – р. 94]. Деякі сучасні дослідники, щоправда, з цим не погоджуються. К. Америкс, наприклад, стверджує, що Стросонова інтерпретація ТД мотивована бажанням побачити в ній демонстрацію того, що скептицизм відносно зовнішнього, позасуб'єктивного світу є хибним; хоча спростування скептицизму цього типу не є основним завданням Канта в цьому розділі Кр. ч. р. [Ameriks K. *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument* / Karl Ameriks // *Kant-Studien*, 69. – р. 274–280].

Несуперечлива роль §17 ТА в контексті *трансцендентальної дедукції* полягає в тому, щоби запропонувати таку характеристику об'єкта, або, точніше, *репрезентації* об'єкта, яка би сприяла формулюванню концептуальної альтернативи Г'юмовому психологізму, що ґрунтується на понятті асоціації. Кант пропонує наступне визначення об'єкта: "...те, в понятті про що поєднується багатоманітне даного споглядання (in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist)" [Kant I. *Kritik der reinen Vernunft* // *Sämtliche Werke* / Immanuel Kant. – Bd 1. – Leipzig: Meiner, 1919. – S. 154]. В цьому контексті *об'єкт* розуміється в широкому сенсі *об'єктивного зрізу реальності* – такого зрізу, сутність та існування якого є незалежними від способу його суб'єктивно-го сприйняття [Там само, S. 158].

Г. Елісон захищає думку, що §17 ТА містить не лише альтернативу теорії Г'юма, але також спробу демонстрації того, що суб'єкт репрезентує об'єкти відповідно до того характеру самосвідомості, який був виявлений у §16. Ця інтерпретація є частиною більш широкого погляду на зміст В-дедукції, відповідно до якого, Кант демонструє, що наслідком постулювання єдності апперцепції є необхідність репрезентації об'єктів, і навпаки, репрезентація суб'єктом об'єктів імплікує необхідність такої епістемологі-

чної структури, як єдність апперцепції [Allison H. Kant's Transcendental Idealism / Henry Allison, New Haven: Yale University Press, 2004. – p. 144]. Центральним пунктом інтерпретації Елісона є те, що єдність апперцепції є не лише необхідною, але також і *достатньою* умовою можливості репрезентації об'єктів. Він називає цей пункт *тезою про зворотність* (reciprocity thesis) [Там само, p. 338]. Натомість, К. Америкс вважає, що єдність апперцепції, тобто синтез, який пояснює можливість усвідомлення єдності суб'єкта, є лише *необхідною* умовою репрезентації об'єктів, *але не навпаки* [Ameriks K. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument / Karl Ameriks // Kant-Studien, 69. – p. 179–183].

Згідно з концепцією Елісона, аргумент від єдності апперцепції (або, що еквівалентно, єдності свідомості) на користь об'єктивності репрезентацій має місце в наступному пасажі (А): "Розсуд є, загалом кажучи, здатність до пізнання (Vermögen der Erkenntnisse). Воно (пізнання) полягає у певному стосунку даних репрезентацій до об'єкта. Об'єкт же є тим, у понятті про що поєднується багатоманітне даного споглядання. Будь-яке поєднання репрезентацій вимагає єдності свідомості в синтезі цих репрезентацій. Як наслідок, єдність свідомості є тим, що конститує стосунок репрезентацій до предмета, тим самим гарантуючи їх об'єктивну значливість (objective Gültigkeit), тобто те, що вони стають знанням (dass sie Erkenntnisse werden); на цій єдності свідомості ґрунтується, відтак, можливість розсуду" [Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Sämtliche Werke / Immanuel Kant. – Bd 1. – Leipzig: Meiner, 1919. – S. 154–155].

Втім, Елісон сам вказує на проблеми своєї інтерпретації даного пасажу. Він стверджує, перш за все, що *теза про зворотність* міститься в наступному реченні:

(1) Єдність свідомості є тим, що конститує стосунок репрезентацій до предмета, тим самим гарантуючи їх об'єктивну значливість.

І далі, він стверджує, що Кант представляє тезу (1) прямим висновком наступного засновку:

(2) Будь-яке поєднання репрезентацій вимагає єдності свідомості в синтезі цих репрезентацій.

Американський кантознавець зазначає, що згідно з цим прочитанням, Кантові міркування видаються дещо нелогічними, оскільки (2) підтримує лише ту тезу, що єдність свідомості є *необхідною умовою* можливості репрезентацій об'єктів, але нічого не говорить про те, чи є ця єдність *достатньою умовою* можливості репрезентацій. Тобто, з (2) не слідує те, що єдність свідомості є виключною підставою можливості об'єктивної репрезентації, на що зазіхає теза (1). Говел висловлює схоже спостереження: "В §17 Кант просто не робить цей висновок ясним, і над цією частиною його міркувань нависає очевидна хибність" [Howell R. Kant's Transcendental Deduction, Dordrecht: Kluwer, 1992. – p. 228]. Америкс, натомість, не вважає, що В-дедукція має інтерпретуватись як така, що провадить аргументацію на користь цієї вимоги достатньої підстави. Хоча в тексті ТД можна віднайти місця, які б суперечили також

і прочитанню Америкса [Ameriks K. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument / Karl Ameriks // Kant-Studien, 69. – 273–280].

Елісон, як і Говел, погоджується, що (1) слід читати як вираження вимоги достатньої підстави. В наведеному вище пасажі (А) Кант стверджує, що пізнання об'єктів полягає у певному стосунку репрезентацій до об'єкта, і, як стверджується у тезі (1), цей стосунок конститується синтезом; цей синтез посутньо передбачає єдність свідомості. Однак, (1) нічого не говорить про те, що синтез, який залучає єдність свідомості, не може відбутися без того, щоби не мати своїм результатом стосунок репрезентації до об'єкта. Наприклад, виплавка та формування сталі є процесами, які залучені до процесу виготовлення сталевих балок; однак, з цього не слідує, що процеси виплавки сталі не можуть відбутися поза виготовленням сталевих балок. Отже, так само, як виготовлення балок передбачає наявність шаблонів певної форми, конституювання репрезентацій об'єктів вимагає, в додачу до синтезу та єдності свідомості, також окремих понять про об'єкт в цілому.

З Кантового визначення об'єкта як того, в понятті про що поєднується багатоманітне споглядання, слідує вимога синтезу. Одразу після такої характеристики об'єкта, Кант постулює наступне: "будь-яке поєднання репрезентацій вимагає єдності свідомості в синтезі цих репрезентацій" [Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Sämtliche Werke / Immanuel Kant. – Bd 1. – Leipzig: Meiner, 1919. – S. 154]. Видається цілком суголосним з цими Кантовими тезами те, що зазначена характеристика об'єкта стилізована під "анти-Г'юміанську" теорію епістемологічних структур, які є необхідними для репрезентації об'єктів. Твердження про необхідність синтезу, яке послідовно вписується в контекст Кантових міркувань в ТД, не висловлює поглядів, які могли би бути прийняті без подальших аргументів; тому в §§18–20 ТА Кант провадить ці подальші аргументи, які, маючи на меті обґрунтування висловлених у §§15–16 тез, залучають нову точку відліку трансцендентальної аргументації, від находячи її в понятті об'єкта. Якщо ця аргументація виявиться слушною, це означатиме, що апіорний синтез, який вимагається для обґрунтування можливості об'єктивних репрезентацій, є тим самим механізмом, завдяки якому виникає усвідомлення тотожності Я як суб'єкта різноманітних самоприписувань репрезентацій.

**Є. В. Миропольська, канд. філос. наук, доц.,
КНУТКТ ім. І. К. Карпенко-Карого, Київ**

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: КЛІНІЧНИЙ ВИМІР

Розгляд сучасних напрямів психотерапії дає підстави стверджувати її суттєву взаємодію з філософією (напр., філософський дискурс екзистенціальної терапії та її різновидів – логотерапія; екзистенціальна терапія за методом Ірвіна Ялома; дазайн-аналіз та ін.).

Ланкою, що єднає екзистенціальну філософію і екзистенціальну терапію є екзистенціальне мислення – спроба обміркування повсякденної реальності людського існування з метою надання їй смислу (Е. ван Дер-цен). Людина в пошуках екзистенціальних смислів з'явилася задовго до появи психотерапії як науки: лікуванням душі займалася філософія: "Пуста промова філософа, якщо вона не сприяє лікуванню душі" (Епікур).

Першим, хто зробив душу людини предметом філософії був Сократ. А його діалогічний метод пізнання істини можна умовно назвати прообразом психотерапевтичного діалогу.

Найпотужніший терапевтичний потенціал мали пізні елліністичні школи, особливо епікурейці та стоїки. Навіть назву одному зі своїх трактатів, Епікур дає "Лікарський порадник – квартет" і пише, що той, хто засвоїть застосування цього фармакологічного квартету, прийде до душевного спокою та щастя. Основна ідея Епікура полягала у вивільненні людини від страху смерті.

Про подібний страх розмірковує в наш час американський психотерапевт І. Ялом в одному з останніх творів "Вдивляючись в сонце. Життя без страху смерті".

Психотерапевтичний напрям дизайн-аналіз виникає на базі філософського дизайн-аналізу в результаті сумісної праці і дружби Мартіна Гайдеггера і швейцарського психіатра Медарда Босса (Цолліконовські семінари).

Відомий дизайн-аналітик, філософ і психотерапевт А. Хольцей-Кунц відмічає, що дизайн-аналіз дистанціюється від

інших напрямів, спираючись не на психологічні, а на філософські аргументи. Людину, яка звертається за допомогою психотерапевта, вона сприймає як "філософа мимоволі" замість дефіцитарного пацієнта. У своїй праці

"Страждання у зв'язку з власним буттям. Дизайн-аналіз і задача герменевтики психопатологічних феноменів" автор визнає особливу рису, яка формує "філософів-мимоволі". Це – чутливість до таких екзистенціалів, як конечність, провина, самотність, тривога, відповідальність.

Причини душевного страждання, які виділяє Хольцей-Кунц тотожні екзистенційним даностям. Вони не підлягають суто медичному науковому поясненню.

Тому, дизайн-аналіз, слідом за класичним психоаналізом, розглядає терапію не як лікування, а як роботу зі смислом. Самобутність дизайн-аналізу А. Хольцей-Кунц полягає в гармонійному і продуктивному поєднанні філософських ідей Кіркегора, Гайдеггера, Сартра з психотерапевтичними ідеями Бінсвангера, Босса і психоаналізу Фрейда.

Таким чином, сучасна культура мета модерну вже не задовольняється суто психологічною або філософською теорією, а потребує інтегрованого підходу.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ЗНАЧЛИВОСТІ

1. Між стратегією суб'єктивності і шляхом самобутності. Питання про те, як речі, люди, явища, події входять до горизонту нашої значливості й починають make sense for us, набувати сенс, може претендувати на статус витокової філософської онтології, адже узасадничує інші філософські дисципліни, що спираються на визнання значливості певних дій, суджень, смаків. Термін "походження", застосований до опису природи значливості, вказує на рухливість сенсу, що простує звідкись і так само зникає в *небудь-де*, проминаючи семантичні поля. Натомість "конституювання", "пошук" чи "розкриття" хибують на односторонність і передбачають або суб'єктивну сенсопокладальну роль свідомості, або готову присутність значливості, незалежну від того, хто її "розкриває".

Гусерль у питанні формування сенсу (die Sinnbildung) притримується суб'єктивістської стратегії. Сенс покладається в інтенційному акті: неєтична структурна компонента свідомості є сенсоутворювальною діяльністю, що конститує власну предметність, а сам сенс виступає ядром ноєми (предмет у модусі "як"), запорукою тотожності предмета в часі та в різних актах свідомості [Гуссерль, Э. Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом "Территория будущего", 2005. – с. 283-296]. Для питання про походження сенсу важливо звернути увагу і на нижчий, пасивний рівень чуттєвих даних, які сконституйовані актами пасивної синтези [Гусерль, Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки; [пер. з нім. В. Кебуладзе] // Докса. – 2009. – Вип. 14. – с. 312-334]. Ці синтези мають афективну силу, збуджуючи нашу увагу, впадаючи в око, вражаючи сприйняттям. Звісно, для Гусерля людська рецептивність – це не покладання сенсу, але вона грає роль в атенційних модифікаціях, тому є важливою для походження значливості, що спричинена не тільки активністю свідомості, а й раптовим враженням від пасивної предметності.

Французький феноменолог бельгійського походження Марк Рішир піддає суб'єктивістське спрямування Гусерля і пропонує не-суб'єктивне походження сенсу. Протиставляючи яву (виображення, die Einbildung, воображение), що зосереджена на вже наявному образі, фантазії (die Phantasie), яка працює з тим, у чого нема інтенційної кореляції з відповідним образом, Рішир розглядає фантазію як простір, де сенс творить сам себе [Детистова А. С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. № 6. – 2012. – с. 139–148]. Фантастичний предмет витворений актом фантазії, що існує до інтендування, зосередження й суб'єктивної оформленості, оскільки немає образу, у спрямуванні на який свідомість могла би породити сенс. Філософування Рішира розширює наше розуміння сенсу

та його самостійної природи: крім наших інтенцій у ній є дещо спонтанне й безумовне, що значить.

2. Генетична концепція значливості. Не зосереджуючись на філософських проектах, що підважують існування значливості, запропоную власне бачення її генези, яке наближається до герменевтичного тлумачення. Значливість походить з двох сторін: той, для кого щось стає значливим, і те, що стає значливим, однаково важать для становлення сенсу. Умовою, за якої кандидати на значливість збігаються, є спільність досвіду. Парадигма, що передбачає нейтральність речей і сенс вбачає в очах того, хто дивиться, спростовується попередньо згаданою піддатливістю людською рецептивністю. Значливість не є абстрактним об'єктом і не володіє субстанційним статусом: це постійний процес поділяння досвіду, обміну досвідом, перебування в досвіді, рух від людини до людини, від людини до твору мистецтва, події, знаку, явища. Спільність досвіду втілюється у спільності історії: коли для Тео з роману Донни Тартт картина "Шиголь" набуває сенсу, то мова йде про спільну історію поневірян, полон розчарівливого повсякдення, про голос, що поєднує і людину, і картину з тими, кого давно немає. Спільність історії можна розглядати і в негативному сенсі: дещо стає значливим, бо в попередньому досвіді його значливість заперечувалася. Сенс не існує тільки в історії одного персонажа, він не даний первинно в мові (доречною є відмінність між значливістю й лінгвістичним значенням), не фіксований у повсякденні. Значливість вимережується енактивістською взаємодією зі світом, утворюється в акті постійного впізнавання між своїм та іншим.

Важливо зазначити, що я розглядаю походження сенсу, який виявляється в ситуації свободи, а не примусу або фізичної необхідності. Я також відрізняю ситуацію свободи від ситуації соціального, культурного детермінізму, коли сенс не походить від спільності історії, а просто всотується на некритичному рівні з вихованням – щось подібне до Шюцегового сенсу як типу, який ми засвоюємо в суспільному середовищі.

Питання про техніку набуває такої тривожної значливості особливо в ХХ столітті, бо у спільній історії людина не те щоб побачила вбивчу силу техніки на війні – вона сама відчула себе банальним гвинтиком. Коли людство вимагає означити інше як значливе, це вказує на їх співпричетність: я частково є ним/нею, а він/вона/воно є частково мною. Аби зрозуміти, що Інший є Іншим, маємо першої миті ототожнити себе з ним, допустити його у свій світ, а потім відторгнути звідти тоді, коли порівняння надасть невтішний висновок. Людина стала помічати тварину, прибульця, річ, бо усвідомила з усією певністю власну природу: інстинктивну, чужинно-мандрівну, витворену. Провокування великої кількості значливих тем у ХХ і ХХІ столітті зумовлене зокрема штучним конструюванням спільної історії в просторі медіа. Задача ЗМІ – забезпечити присутність моменту єдності події та читача.

Розуміння походження значливості розкриває для нас саму її суть. По-перше, значливість передбачає філософування в умовному способі, адже її можна визначити, лише побудувавши другу, альтернативну лінію розви-

тку подій, де вона відсутня. Або невикористана потенційність цієї значливості в іншому житті призвела б до почуття жалю, або ж зреалізована потенційність воліла б залишитися невикористаною (ми були б раді, якби позбулися її в іншому житті). Це вказує на подвійний, навіпілковий характер значливості: вона є тут, з нами, але суто як значливість усвідомлюється та розкривається в далекому, неактуальному сюжеті, де її втрачено. Значливість – це знак спільної історії і спільної неналежності. По-друге, умовність значливості розгортається не лише в альтернативно-синхронному вимірі, а і – як потенційність – у майбутньому. Спільна історія вимагає готовності запросити кандидата на значливість у своє майбутнє як його невід'ємну частину. Навіть поціновування минулої події як значливої передбачає, що ми будемо майбутнє, раз у раз оглядаючись назад.

3. Промовляння Іншого. Наостанок зверну увагу на нелюдського Іншого, що стає значливим у "partiципaційному виробництві сенсів" (Фукс і де Джеґер). Мова його предметності, якою Інший звертається до нас у своїй значливості, забезпечує мову людської мовленнєвості: без речей звук розлітався б усебіч, не в змозі повернутися до мовця відлунням зовнішніх кордонів, тому лишався б німим, непочутим. У яких словах перетинаються кандидати на значливість? Речі, тварини, соціальні явища своїм існуванням оповідають про відмінність і множинність мешканців цього світу, жоден з яких не може бути значливим наодинці. Вони відкривають нашу власну нетотожну природу: людині ніколи не достатньо знаходити сенс лише в собі. Не людина обирає для себе значливого Іншого, і не Інший обирає значливу людину, чия історія співпадає з його власною, – це обопільна подія, невпинний діалог, що йде з минулого і спрямований у майбутнє, яке ніколи не буде самотнім.

В. В. Носко, студ., КНУТШ, Київ
wnoskoff@gmail.com

ОБ'ЄКТИВНЕ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ ЯК ОСНОВА СВІТОГЛЯДУ РИМСЬКОГО СТОЇЦИЗМУ

Зазвичай Стоя і її спадщина асоціюються у нас з образами доблесних героїв, відчуженість і мудрих аскетів, а також такими чеснотами, як терпіння, відвага, непохитність, чесність. І все це чиста правда. Однак чи правильно акцентувати на цьому увагу, зважаючи на те, що стоїцизм ніколи не був суто етичним вченням, але ґрунтувався на складній системі поглядів на життя загалом і осмисленні окремих її складових, з усвідомлення яких етика і відбувалася? Чистою правдою буде сказати, що немає: незважаючи на величезну важливість етичного аспекту, стоїчний світогляд ґрунтувався не так на ньому, але на об'єктивному (якщо вважати об'єктивністю незалежність від суб'єкта) світосприйнятті. Найбільш міцно дана філософська школа пустила коріння не на своїй елліньської батьківщині, але на римському ґрунті; як писав Теодор Моммзен:

"Зі своїми суворими моральними вимогами, зі своєю схильністю до казуїстичної моралі, зі своєю простою, грубуватою алегоризацією стоїцизм був абсолютно в душі римлян" [Т. Момзен, Римская история" в 5 книгах (1-3 том) – Компендиум: 1909 р], – також достовірно і повно дійшли до нас твори саме латинських мислителів, і тому ми будемо розглядати світогляд римських стоїків.

Творіння ранніх стоїків до нас не дійшло, і судити про них ми можемо лише по "Життєписах" Лаерція і творам їх спадкоємців, і це значить, що, нехай ми навіть і бажали б піти за хронологією, бажаючи розглянути основи і передумови, починати ми зобов'язані з римлян. Першим з них, чії книги дійшли до нашого часу, є Луцій Анней Сенека. Як стверджував А.Ф.Лосев: "... ми розглядаємо Сенеку в площині пізнього римського стоїцизму, а цей стоїцизм був не чим іншим, як стоїчним платонізмом" [А. Лосев, История античной эстетики, том V, кн.2 – М.: "Мысль": 2002], – і це значить, що в розгляді його і його послідовників світосприйняття ми повинні озиралися не тільки на ранніх стоїків, які, подібно до їх учителю Зенону, говорили про існування реального світу, що вже цілком об'єктивно: "" що ти маєш на увазі, кажучи "реальний"? "- запитував скептик. "Я маю на увазі, що він міцний і матеріальний. Я маю на увазі, що цей стіл – міцна матерія ". – "А Бог, – запитував скептик, – а Душа?" – "Зовсім міцні. Міцніші, ніж що-небудь, ніж стіл ". – "А чеснота, або справедливість, або потрібне правило – також міцна матерія?" – "Звичайно, – говорив Зенон, – цілком міцна" [Gilbert Murray, The Stoic Philosophy – 1915 p. 25], – а й на Платона, додавання елементів філософії якого було яскравою ознакою того, що Лосев назвав "жавава потреба ввести крім суб'єктивізму ще і об'єктивістський принцип" [А. Лосев, История античной эстетики, том V, кн.2 – М.: "Мысль": 2002]. Філософія пізніх стоїків була синтезом, будемо говорити сучасною мовою, апіорі об'єктивного матеріалізму і об'єктивного ідеалізму Платона. Розглянемо ж породжене даними поєднанням світовідчуття на прикладі першоджерел. Спершу, як уже було сказано, Сенеки.

Найбільш яскраво ця об'єктивність проявляється в постійній апеляції до закону природи, абсолютно незалежного від людини, але підчиняющому його. Вона починається в перших "Листах до Луцилія" (в IV, наприклад, Сенека пише "Знаєш ти, які кордони ставить нам цей закон природи?" [Луцій Анней Сенека, "Нравственные письма к Луцилию" – М.: "Наука", 1977], запитуючи до чесноти, яка сприймається ним як відповідності тому самому закону) і не закінчується до самого кінця. Сенека усвідомлює залежність людини від обставин і його підпорядкованість долі, більш того він стверджує, що "життя наше – милість богів" [Луцій Анней Сенека, "Нравственные письма к Луцилию" – М.: "Наука", 1977, ХС]. Він абсолютизує природу, незалежну ні від кого, і стверджує її джерелом блага, а слідування її об'єктивним принципам називає найкращим способом життя, а решту, за нього, помилково і шкідливо людині: "... потрібно триматися дороги, зазначеної природою, і з неї не ухилятися. Тим, хто йде нею, все легко і просто; хто намагається йти у зворот-

ний бік, для тих жити – все одно що гребти проти течії"[Луцій Анней Сенека, "Нравственные письма к Луцилию" – М.: "Наука", 1977, СХХІІ]. Тільки той непохитний закон, що залишається незмінним для мінливої людини, правдивий – ось в чому об'єктивність світосприйняття Сенеки.

Успадковує йому і наступний великий мислитель, чия праця дійшов до нас, – Епіктет. Незважаючи на абсолютне переважання в його творі "У чому наше благо" моральних питань, воно досить чітко і строго розставляє також точки в фундаментальних основах буття. Вже у другому розділі першої книги мислитель стверджує: "Людина, яка розуміє те, що робиться навколо нього в Божому світі, якщо тільки він здатний до подяки, буде постійно дякувати Богам за все те добро видимого світу, якими люди оточені" [Епіктет, "В чьм наше благо?" – Москва, 1904], – цим він немов би говорить, що справжньою буде життя лише того, хто приймає незалежно від нього і не намагається його олюднити, але нікого іншого. Цей об'єктивізм будується на усвідомленні всевладдя вже не просто природи, але Бога як її принципу, пануючого над усім і всіма. Навіть саме благо і добро визначаються нічим іншим, як волею і мудрістю об'єктивного Бога. Однак цим десуб'єктивізованність Епіктет не закінчується: він не просто забирає благо з рук людини, а й називає дурною взагалі особистісну оцінку, вважаючи за потрібне скрізь давати лише раціональне і навіть знеособлене осмислення: "Розумна людина може в усьому відшукати собі користь. Немає такого випадку, з якого він не міг би витягти для себе допомоги в справі вдосконалення себе" [Епіктет, "В чьм наше благо?" – Москва, 1904, 1/9]. Він вважає за краще не нарікати, не молити і не оцінювати – тільки приймати, адже все підпорядковано єдиному закону і діє в ньому, недосяжному для людини. "Гірка не зміна місця проживання або неминуча розлука з друзями, гірко те, що людина сумує за тим, чого він уникнути не може" [Епіктет, "В чьм наше благо?" – Москва, 1904, 2/1]. І єдиним способом вижити в такому світі стає перестати сприймати його як щось, від чого можна бажати – світ стоїків суворий і байдужий до людини, а тому "З Богом треба чинити так само, як ми чинимо з нашими очима. Ми не просимо їх бачити те, що нам хочеться бачити; навпаки, ми дуже задоволені, що очі наші показують нам предмети такими, якими вони є насправді" [Епіктет, "В чьм наше благо?" – Москва, 1904, 4/1]. Така об'єктивність.

Послідовником його був імператор Марк Аврелій Антонін, який стверджував, що "Завжди слід пам'ятати про те, яка природа" ["К самому себе", Азбука-Классика, 2015, 2/9]. Отже, стоїчний об'єктивізм ми маємо право назвати вірою і послухом вічного Абсолюту-природи, перетвореного платонічним впливом в Бога.

**О. О. Потіщук, канд. філос. наук, доц.,
НТУУ "КПІ імені Ігоря Сікорського", Київ**

ФІЛОСОФІЯ ЯК ЦІННІСНИЙ ФУНДАМЕНТ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Питання ролі філософії в сучасному суспільстві, яке інтенсивно змінюється і глобалізується, є доволі актуальною та водночас складною проблемою. Термін "філософія" говорить сам за себе, з перекладу це – любов до мудрості. Під мудрістю слід розуміти вічний пошук істини, до якого прагне не лише кожна людина, а і суспільство в цілому. Оскільки людина завжди ставить граничні питання щодо походження всього існуючого на планеті Земля, допомогти у вирішенні цих питань, може тільки філософія.

У сучасних умовах світоглядні та ціннісні орієнтири змінюють свої смислоспрямовуючі вектори, саме цим і спричинені запити суспільства, які пов'язані з переосмисленням потреби у філософії. Як зазначає, С. Б. Кримський, втілення і репрезентація колективного в індивідуальне: "таке спеціальне доповнення до механізму формування глобальності і є характерним для нових інтелектуальних стратегій" [Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський – К.: Парапан, 2003. – с. 192].

Якщо люди не мислять глобально, вони закриті для діалогу з іншими цивілізаціями, культурами тощо. Тому з необхідністю постають протиріччя, які виникають між різними культурами, виникає конфлікт соціальних цінностей, інтересів не тільки в глобальному сенсі, але і в середині суспільства між окремими індивідами. Ефективним і доцільним вирішенням даних протиріч може бути тільки пошук діалогу та компромісу в світі. Лише філософія може допомогти знайти відповіді на поставлені проблеми та виробити методи подолання можливих криз в суспільстві.

Оскільки філософія, виконуючи свою світоглядну функцію, дозволяє людині накопичувати знання про взаємозв'язки "людина – світ". А саме замислення про місце людини в світі впливає на формування життєдіяльності людини, її принципів та життєвих орієнтирів, на усвідомлення сенсу життя, на відношення до навколишнього середовища, а також сприйняття себе та оточуючих. Філософія допомагає індивіду активно та творче підходити до вирішення актуальних суспільних проблем, робити внесок у суспільний розвиток, нести відповідальність за свої вчинки. Сприяє досягненню людиною культурних цінностей, що вироблені людством протягом всієї історії існування. Таким чином, філософія виступає як теоретичний фундамент духовно-практичного освоєння світу.

Поряд з цим філософія базується на абстрагуванні всіх можливих результатів, які вироблені суспільством. Це політичні, наукові, релігійні, моральні, естетичні, етичні, правові тощо. Слід зазначити, що філософія займається розробкою загальних принципів пізнання, завдяки чому суспільство долає безліч складних ситуацій, які обумовлені характером пізнавальної діяльності.

Не менш важливим є те, що філософія виробляє методологічну основу, яка визначає шляхи та способи пізнання людиною світу. Саме виконуючи методологічну функцію, філософія забезпечує зростання наукового знання та розвиток науки в різних напрямках досліджень. Отже філософія пронизує все сфери розвитку та становлення суспільства і беззаперечно може вважатися його фундаментом.

Так, наприклад, ще в Стародавній Греції філософ Платон у своєму відомому трактаті "Держава" ділив людей на класи в залежності від властивості душі. Він вважав, що привілейованим класом є філософи, оскільки в них розумна душа, яка знаходиться в голові; наступною класом були воїни, вони володіли сміливою душею, яка знаходилася в грудях; найнижчий клас – це ремісники та робітники, у них була жадібна душа, яка знаходилася в череві. Вже в Стародавній Греції філософія була величною наукою, фундаментом розвитку та становлення суспільства.

Звичайно не можна ототожнювати світоглядні орієнтири тогочасного суспільства та сучасного тому, що існує значна динаміка соціокультурного розвитку. Ще Геракліт зазначав, що все тече, все змінюється. Це стосується становлення та розвитку індивіда, його соціалізації, розуміння своєї ролі в суспільстві та прийняття відповідальності за свої вчинки.

В сучасних умовах важливим критерієм пошуку істини є практика, дослідні дані та експеримент. Як зазначає Попович М., існування правильності різноманітних практик, категорії вірогідності ускладнюють в наш час пізнання істини, тим більше, традиційний показник істини практика, не виступає основним критерієм істини, а вимірюється лише істиною [Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – с.126].

Слід зазначити, що не існує практики без теорії, а філософія в свою чергу є фундаментом становлення суспільства протягом всієї історії людства. Отже, лише філософія може запропонувати шляхи вирішення глобальних проблем, а також навчити людину мислити, уникати чи розв'язувати протиріччя і конфлікти.

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

ПРИМИРЕННЯ НАУКОВОГО І МІФОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ ГАНСА БЛЮМЕНБЕРґА

В межах просвітницького та романтичного дискурсів сформувалися два конкурентні погляди щодо міфу. Згідно з просвітницькою настановою, значний внесок у розвиток якої належить Г. Гегелю, в процесі прогресивного розгортання історії на місце міфологічної свідомості приходить свідомість наукова, яка поступово витісняє першу. Так само і історичний розвиток греків відповідно характеризується як поступова чи стрімка раціоналізація свідомості, яка призводить до відходу міфологіч-

ного мислення і "народження філософії". Найвизначнішим представником альтернативного (романтичного) підходу був Ф. Шеллінг, який, навіпаки, розглядав міф як неусувну і одвічно актуальну частину людського світосприйняття. Протягом XIX століття в рамках дисциплін, які займалися безпосереднім вивченням міфу, цей підхід залишався в тіні панівного просвітницького дискурсу. В XX столітті з'являється ціла низка нових теорій, для яких була характерна відмова вважати єдиним предметом міфу фізичний світ і зводити його функції до пояснення цього світу. Проте навіть за умови відносної реабілітації міфу міфологічне мислення, якщо і переставало розглядатися як певна доннаукова стадія розвитку людини, все ж продовжувало протиставлятися мисленню науковому. Провідний дослідник міфу першої половини XX століття Е. Кассирер ніби балансує між просвітницьким і романтичним дискурсами. В своїй ранній роботі "Філософія символічних форм" 1925 р. [Кассирер. Э. Философия символических форм: В 3 т. Т.2 Мифологическое мышление. М.: СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.] він схиляється до властивого Романтизму визнання міфу як невід'ємної частини людської природи, але водночас в своїй пізній праці "Міф держави" 1946 р. глибоко вражений використанням міфу нацистами, він переходить до просвітницького сприйняття міфу як архаїчної і небезпечної форми мислення, де міф виступає в площині ірраціонального і протиставляється науковому та раціональному світогляду [Cassirer E. The Myth of the State, New Haven: Yale University Press, 1946. 303 p.].

На цьому фоні новаторську оптику сприйняття міфу пропонує німецький філософ Ганс Блюменберґ у своїй книзі 1979 р. "Робота над міфом" [Blumenberg H. Work on Myth / translated by R. Wallace. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. 685 p.]. Г. Блюменберґ стверджує, що існування людини можна дослідити шляхом фокусування уваги на тій роботі, яку вона виконує, щоб це існування зберегти. Згідно з такою логікою, риси, які раніше сприймалися як властиві людині від природи, можуть виявитися такими, що змінюються в процесі її боротьби за виживання. Подібна "дарвіністська" логіка, проникаючи в філософію Г. Блюменберґа, повністю змінює і його погляд на Кассирерові символічні форми. На його думку, лише інтерпретуючи їх як засоби вирішення завдання людського виживання, а не як "даність", ми спроможні їх дослідити.

Блюменберґ намагається відшукати ту відповідну точку, яка пояснить ключову функцію міфу в справі виживання людського виду. Для нього цією вихідною точкою стає припущення про "абсолютизм реальності". [Blumenberg H. Work on Myth / translated by R. Wallace. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985. P. 3-34]. Йдеться про ситуацію, в якій людина наближається до повної втрати контролю над умовами свого існування і гостро відчуває подібну нестачу. Саме ця гранична ситуація стає важливою для усвідомлення ролі міфотворчості в людській історії. Г. Блюменберґ пов'язує виникнення цієї граничної проблеми з тим історичним етапом в житті наших предків, коли вони перейшли до прямоходіння, мігували з лісу у відкриту савану і відчули гострий дефіцит необхідних для нової ситуації інстинктів. Наші предки втратили чітко визначену

біологічну нішу, а відтак мусили справлятися зі значно розширеним колом невизначеності, де більше не спрацьовували їхні звичні інстинкти. Відсутність адекватної відповіді на цей жахливий "абсолютизм реальності" призводив, вважає Г. Блюменберґ, до безпричинної тривоги ("Angst"), результатом якої могла стати паніка або параліч. Ця абсолютна тривога ("Angst") і виступає у Г. Блюменберґа тією контр-позицією, яку допомагає розв'язати міф. Через міфологічні оповіді цей великий страх розкладається і раціоналізується у звичайний страх конкретних названих індивідуалізованих сил, у відносини з якими вже можна вступити через ритуали. Для Г. Блюменберґа схожим чином примиренню людини з реальністю сприяла і раціональна практична складова світогляду – через відчуття все більшого контролю над окремими природними феноменами. Але подібні часткові знання не могли допомогти впоратися з загальною проблемою "абсолютизму реальності".

Із сказаного вище випливає одна з ключових тез філософії міфології Г. Блюменберґа. На його думку, постання наукової раціональності та постійна "робота" над міфами, що дісталися нам у спадок від попередніх поколінь та епох, не тільки не суперечать одне одному, а є рівноправними аспектами наших спільних зусиль, що роблять людське існування можливим. Отож міфологічне і наукове мислення виявляються паралельними засобами виживання людини в її унікальній ситуації біологічної неадаптованості, відкинутості природою. Потрібно зауважити, що Г. Блюменберґ не вважає, що наші предки взагалі колись були позбавлені раціонального мислення. За його припущенням, всі "символічні форми" виникають в новій ситуації неадаптованості людини приблизно одночасно. Відтак логос і міф є необхідними для виживання людини з самого початку, тобто відтоді як ми взагалі можемо вирізнити людину через наявність подібних символічних форм.

Крім того, Г. Блюменберґ розглядає міф не як сталий об'єкт, а як адаптивний процес: існує не так певний міф, як невпинна переробка відповідного міфічного наративу в процесі пристосування до реальності. В цьому творчому процесі задіяні як уявні, так і аналітичні здібності людини. Відтак в проєкті Блюменберґа міфологічне і наукове мислення не тільки взаємодоповнюють, але і взаємопроникають одне в одне, разом виконуючи єдину адаптивну функцію.

О. В. Соколіна, канд. філос. наук, ВІ КНУТШ, Київ

ЗНАЧЕННЯ МОВИ У РОЗУМІННІ ФІЛОСОФІВ НОВОГО ЧАСУ

Мова органічно увійшла у межі досліджень філософів Нового часу. Починаючи з XVII ст. філософами було помічено існування труднощів, пов'язаних з неправильним застосуванням слів.

Так, Ф. Бекон, відомий, в першу чергу, своїм відкриттям ідолів – вроджених і набутих особливостей людського розуму, які відвертають від

істини, заважають бачити цей світ таким, яким він є насправді. Ф. Бекон виділяє чотири різновиди ідолів: ідоли роду, ідоли печери, ідоли театру та ідоли, яких найбільше боявся Ф. Бекон і які найбільше цікавлять нас – це ідоли площі (ринку). Причиною їх появи є те, що люди – істоти соціальні, вони не можуть жити поза спілкуванням і спілкуються за допомогою слів. У людську свідомість проникають ті чи інші мовні терміни, які викривляють логіку, оскільки слова відображають не те, що є насправді, і використовуються не лише для пізнання, а також для приховання істини. Через слово суспільство впливає на кожного свого представника. Від розуміння смислу і значення слів напряду залежить суб'єктивний образ об'єктивного світу, а, відповідно, поведінка людини. Через наповнення слів тим чи іншим змістом (уявленнями, образами; істотними, понятійними ознаками), можна допомогти людині досягнути істини. А можна дезорієнтувати, збити з пантелику, перетворити в об'єкт маніпуляції. "Люди об'єднуються мовою. Слова ж встановлюються відповідно до розуміння натовпу. Тому погане і безглузде встановлення слів дивним чином пригнічує розум. Визначення та роз'яснення, якими звикли озброюватися і охоронятися учені люди, жодним чином не допомагають справі. Слова прямо невольють розум, змішують все і ведуть людей до порожніх і незліченних суперечок і тлумачень" [Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. / Ф. Бэкон. [Сост., общая ред. и вст. статья А.Л. Субботина]. – М., "Мысль". 1972. – с. 19].

У філософській системі Т. Гоббса вчення про мову відіграє надзвичайно велику роль. І не лише пізнавальну. Мова є одним з найважливіших культуротворчих чинників, і саме завдяки мові людина виходить з її тваринного стану. Мова також є одним з вирішальних факторів утворення держави. Сам мовний досвід неначе розпадається у Т. Гоббса на два рівні. Перший з них є по суті психологічним. Безкінечна кількість образів-думок, які виникають у кожної людини як прямий наслідок впливу на них зовнішніх факторів, безслідно зникли б з її свідомості, якщо б не були закріплені у найрізноманітніших словах, які неначе переводять внутрішню мову у мову зовнішню. Загальне вживання мови полягає у тому, аби перевести нашу внутрішню мову у словесну, чи зв'язок наших думок – у зв'язок слів. Користь від цього, за Т. Гоббсом, подвійна. Перша – це реєстрація ходу думок. Наші думки мають здатність зникати з пам'яті, змушуючи нас, таким чином, поновляти увесь процес їх формування наново. Однак, думки, які зникли, можуть бути знову поновлені у пам'яті за допомогою тих слів, якими вони були позначені. Перше застосування імен полягає, таким чином, у тому, що вони слугують мітками для пригадування. "Кожний зі свого власного... досвіду знає, які розпливчасті і неміцні думки людей і яке випадкове їх повторення... При відсутності вказаних допоміжних засобів все здобуте людиною за допомогою умовиводів миттєво зникає і може бути знову набуте лише за допомогою нової роботи. Звідси випливає, що... необхідні деякі чуттєві об'єкти запам'ятовування, за допомогою яких минулі думки можна було б поновляти у пам'яті і наче закріплювати у певній послідовності. Такого роду

об'єкти запам'ятовування ми будемо називати мітками" [Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.1. / Т. Гоббс [Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов]. – М.: Мысль, 1989. – с. 81-82]. Друге – у тому, що багато людей, які користуються одними і тими ж словами, діляться один з одним своїми думками про кожну річ, а також своїми бажаннями, побоюваннями та іншими почуттями. У силу їх використання Т. Гоббс і називає їх знаками. Різниця між мітками й знаками, за Т. Гоббсом, у тому, що мітки мають значення для нас самих, а знаки – для інших.

Філософські погляди Дж. Локка про мову знаходимо в його головній праці з теорії пізнання "Дослід про людський розум". Він починає роботу зі спростування різноманітно представленої теорії вроджених ідей та хоче показати, що вчення про вроджені ідеї – це необґрунтоване вчення про походження нашого пізнання. До того ж, воно веде до некритичних визнань і сприйняття поглядів, успадкованих через виховання чи традицію, які підважують автономну діяльність суб'єкта і заважають прогресу пізнання. Тому позитивне утвердження власної теорії має починатися з роз'яснень елементів нашого пізнання, найпростіших ідей. Поділ ідей на різновиди та класи можливий із генетичної точки зору. Усі прості ідеї дані нам або як сприйняття, або в зовнішньому чи внутрішньому відчутті; комбінація, відповідно, порівняння найпростіших ідей веде до складних ідей, до яких залічені прості та змішані модуси (наприклад, ідеї кількості чи етичні поняття), ідеї стосунку (наприклад, чоловік і дружина) та ідеї субстанцій. Ідеї субстанцій репрезентують чіткі партикулярні речі. Це може означати як певні прості, так і певні складні ідеї, наприклад, одиничні (це обличчя, цей колір), або також щось загальне ("трикутник", "червоне"), причому самі ідеї завжди є одиничними даностями, бо все, що існує, є одиничним [Брандт Р. Джон Лок / Р. Брандт, Г.Ф. Клеме // Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського; [Пер. з нім. А. Богачова, І. Іващенко, К. Ткаченка]. – К: Видавництво "Курс", 2008. – С. 139-140]. Оскільки внутрішня сфера ідей не сприймається іншими через якесь вікно, її можна передавати лише через штучний медіум мови. Але для цього потрібна певна кваліфікація ідей та мовної дисципліни. Безперерійна комунікація суб'єктивних уявлень – це головна мета мови; вона є спільними вузами суспільства, які Бог призначив для людини.

Філософські міркування Г. Ляйбніца про мову внутрішньо пов'язані з усією його творчістю. Для нього природні і формальні мови зрештою утворюють єдність: науки потребують найбільшої точності, згідно з ідеалом формальних мов, але ті можна утворювати тільки за допомогою природної мови. Тому Г. Ляйбніц розвиває, з одного боку, формальні теорії знаків, з другого, провадить емпіричні дослідження з історії мови й порівняльного мовознавства. Обидва ці напрямки, однак, визначені його теорією понять і пізнання, що набуває свого метафізичного вираження в ученні про монади, за яким кожний індивідуум віддзеркалює в собі світ своїм способом, а кожна мова – своїм [Позер Г. Готфрид Вільгельм Ляйбніц / Г. Позер // Класики філософії мови від Платона до Ноама Хом-

ського: [Пер. з нім. А. Богачова, І. Іващенко, К. Ткаченка]. – К: Видавництво "Курс", 2008. – С. 154].

Отже, у розумінні філософів Нового часу, мова є важливою конституюючою характеристикою людини. Людський інтелект, як і саму людину, неможливо помислити поза мовою і мовною здатністю до породження і сприйняття мови. Текст, створений людиною, відображає рух людської думки, будує можливі світи, зафіксовуючи у собі динаміку думки і способи її уявлення за допомогою засобів мови.

О. Т. Тимошенко, асп., НУБіП України, Київ
ol6ttdgimmy@gmail.com

СОЦІАЛЬНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЯК КРИТИКА СУСПІЛЬСТВА ЗНАННЯ

У своєму визначенні знання американський філософ-соціолог, автор багатьох праць, зокрема соціальна епістемологія (міждисциплінарна дослідницька програма), Фуллер не вживає традиційне визначення епістемології, "але це не означає, що він його ніяк не визначає", – цей факт підкреслює сам автор. Для того, щоб краще розібратися в його визначенні Фуллер дає "рекомендації":

1) його визначення знання полягає в прикладах, наведених ним;

2) для нього "знання" завжди визначається як манера мови [Fuller S. Science./ Steve Fuller. – University of Minnesota Press, 1997 – 159 p.]

Фуллер перевизначає знання в термінах економіки виробництва текстів.

Фуллер вважає, що неправильно зовсім розглядати знання як накопичення незалежно від всіх виробників знання. Виробництво знання – це "економічний процес, пояснює це тим, що один має більше знань, інший менше. Фундаментальним питанням він ставить не те, як все ж накопичити більше знань, а те, як його розподілити більш справедливо [Касавин І. Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии / И. Т. Касавин. – [Москва] – СПб.: Издательство РХГИ, 2000. – 320 с.]

Якщо ж говорити про сам процес виробництва знань, то воно для нього "економізоване" і складається з двох рівнів. Перший рівень – це мікрорівень. кожне нове знання (наприклад, стаття в журналі) перерозподіляє загальний баланс обізнаності. Другий рівень – макрорівень. Щодо константної кількості знання, швидше, циркулює і зберігається, ніж "передається".

Важливо помітити, "Мати знання" не означає їм "володіти". По контексту цієї фрази ми розуміємо, що вона має соціальний статус, а це означає наступне. "Виробник знання може заробити, беручи участь в пізнавальних процесах". Суть передачі знання "релевантна його виробництву".

Фуллер вказує на те як ми "актуально виробляємо знання в рамках наявних практик, а не на те, як ми повинні це робити. З цим фактом тісно пов'язана його оригінальна нормативистська позиція"

Фуллер відкидає будь-які варіації ідеалізму, його модель виробництва знання – матеріалістична. "Пізнання розглядається їм як діяльність, що вимагає: матеріальних ресурсів – прилади, технології ...; використовує: матеріальні ресурси – інструменти та матеріали; створює: матеріальні продукти – тексти. Продукція знання при цьому уподібнюється виробництву інших матеріальних благ"[Касавин И. Т. Социальная эпистемология: к истории и постановке проблемы // Социальная эпистемология. Идеи, методы, программы. / под ред.. И. Т. Касавина. – М.: Канон, 2010. – С. 5–14.].

Фуллер декларує необхідність розглядати практики виробництва знання в їх цілісності, без виділення специфічно "епістемічного" аспекту.

"Знання" в розумінні Фуллера – "сукупність поведінкових актів і подій, кожне з яких може бути адекватно роз'яснено без звернення до специфічно епістемічних особливостей" [Fuller S. Response to the Japanese social epistemologists: some ways forward for the 21st century // Social epistemology. 1999. Vol. 13. № 3/4. P. 274]

У статті "Соціальна епістемологія університету: як зберегти цілісність знання в так званому суспільстві знання" Фуллер аналізує і критикує "народну історію" (folk history) знання. Народна історія у Фуллера неявно розділяється багатьма вченими. Суть полягає в тому, що на витоках, у дослідників було прагнення до знання заради самого знання. У підсумку вони самі вирішували – чи підходить знання для громадського застосування. Поняття знання Стів Фуллер аналізує з точки зору суспільного блага і як соціального капіталу. Громадські блага потребують чіткої інфраструктури. Інфраструктура ефективна в суспільстві, і тут вже не важливі здатності окремих індивідів. Властивості суспільних благ "забезпечення освіти, засобів обслуговування і платні для вчених, які виробляють ці блага, варто було б суспільству більше при обмеженому доступі до останніх, при доступі тільки для тих, хто може заплатити ринкову ціну, – чим при розподілі вартості цих благ на все суспільство через оподаткування так, щоб в кінцевому пункті доступ до них був вільним". Але, на жаль, для інвесторів суспільні блага нецікаві в плані інвестиційних можливостей, так як вони переслідують власні інтереси. А в даній ситуації у них відсутній тоді контроль за прибутком. Що ж стосується соціального капіталу, то тут, як підмітив Фуллер, що він був розвинений не для того, щоб замінити ідею суспільних благ, але фактично це і зроблено.

Соціальна епістемологія Стіва Фуллера базується на тому, що і як ми повинні знати, ґрунтуючись на тому, що і як ми вже знаємо. В дослідженні Фуллера соціальна епістемологія виходить за звичні рамки теорій знань. Знання в цьому розумінні виступає не тільки індивідуальним, а й колективним. "Знання продукувало суб'єктами, не тільки втіленими індивідуально, але також колективно залученим до деяких специфічних стосунків"[Филатов В. П. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки: Научно–теоретический журнал по общей методологии науки, теории познания и когнитивным наукам. – 2009. – Т.20. – №2. – С.142–156.].

Соціальна епістемологія потрібна, так як з'явився розрив між філософією і соціологією. Кожна дисципліна розглядає лише одні підходи, дають визначення знань або ж виключно з точки зору потреби знання, якщо людина бажає його отримати. Так Фуллер підкреслює різні боки філософії і соціології, виводячи нас на потребу в соціальній епістемології. Філософи процвітають в складанні визначень знання, ніж в тому, як практично забезпечити доступ до цього знання, яким краще, яким гірше. Соціологія – знання дійсно тільки в тому випадку, якщо обслуговує інтереси тих, хто претендує на володіння цим знання. Вони зі свого боку не можуть запропонувати поведінку політики знання.

Тут соціальна епістемологія займає позицію золотої середини, в боротьбі з абстрактною відчуженістю філософії і цинізмом соціології.

Він пише: "Фундаментальне питання галузі дослідження, яка називається соціальною епістемологією, наступний: як повинен бути організований пошук знання, що відбувається в нормальних умовах і вироблений безліччю людей, кожен з яких працює в більш-менш добре окресленій царині знання і кожен з яких оснащений деякими невизначеними когнітивними здібностями, хоча всі вони мають різні ступені доступу до діяльності один одного?" [Fuller S. Science./ Steve Fuller. – University of Minnesota Press, 1997 – 159 p.]. Фуллер розглядає свою місію як вироблення рекомендації з організації пошуку знань.

Соціальна епістемологія має справу із суспільством знання. Це зростання ролі науки в соціальному керівництві. Наука стала масовою – це один з факторів світанку суспільства знання, наприклад бюджети які виділяються на наукові дослідження, кількість студентів які хочуть отримати диплом.

Тут вже більше розглядається економічна позиція, коли суспільство знання вже звертається до менеджменту знання. Даний погляд є чимось новим в розумінні знання, так як раніше знання оцінювалося в світлі власних ідей, незалежно від матеріальних витрат. [Fuller S. Science./ Steve Fuller. – University of Minnesota Press, 1997 – 159 p.]. Фуллер вважає, що в сучасному світі, знанню необхідний цей менеджмент, "щоб не залишитися невикористаним".

Для вчених плоди знання розповсюджуються широко, хоч вони і вважають, що виробництво знання – це важка праця, яка не повністю винагороджується, для економістів широке поширення якраз-таки і робить знання суспільним благом, особливо продукт сучасного університету, який його виробляє. Застосування "менеджменту знання" призводить до "постакадемічної" концепції знання, яка на практиці розмиває традиційну відмінність між знанням і звичайними економічними товарами". [Fuller S. Science./ Steve Fuller. – University of Minnesota Press, 1997 – 159 p.]. Якщо розглядати концепцію знання як суспільне благо, то все стає зрозумілим, концепція розкривається в понятті інтелектуального права власності і у прагненні до придбання дипломів. Фуллер вважає,

що з точки зору соціальної епістемології ця модифікація суспільства знання підриває ідеал автономії знання. Підriv ідеалу автономії не несе в собі негативу, це означає збільшення кількості вчених, особливо молодих і т.п., що є великим плюсом.

Г. А. Чехович, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпро
annachekhovich@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ АУТОДЕСТРУКТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ

З кожним днем серед молоді стає популярнішою "філософія саморуйнування", згідно якої люди свідомо починають завдавати собі болю різними шляхами. Це може бути як прагнення до фізичного болю, і тоді у нагоді стає селфхарм, так і інших різновидів болю, коли індивід, усвідомлюючи наслідки, вдається до наркотичних залежностей, розладів харчової поведінки, аморального способу життя, прокрастинації тощо.

Говорячи науковою мовою, саморуйнування – це деструктивність, себто руйнування, що виходить від людини, та спрямоване як на зовнішні об'єкти, так і на самого себе. Еріх Фромм у своїй праці "Анатомія людської деструктивності" розрізняв два її види: 1) доброякісна деструктивність – така, що потрібна людині для оборони, є психологічним захистом та забезпечує виживання у випадку загрози життю. Як тільки загроза зникає, бажання руйнувати зникає; 2) злоякісна деструктивність – така, що є необґрунтованою, яка не має на меті виживання чи самозахист індивіда. За Фроммом, деструктивна поведінка, що відрізняється особливою жорстокістю, властива тільки людям. [Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм. – Москва: AST Publishers, 2014. – С. 113-196]

У нашому дослідженні ми розглянемо злоякісну деструктивну поведінку, направлену індивідом на самого себе, – аутодеструкцію.

У праці С. Бовуар "Друга стаття" у розділі "Дівчина" авторка дає опис деяких випадків аутодеструктивної поведінки у дівчат-підлітків, пояснюючи це бажанням дитини подолати власний страх та огиду до свого тіла та сексуальних взаємин дорослих, до чоловіка, якому її призначено. Мазохістська поведінка виникає як наслідок уявної прелюдії до сексуального досвіду та бунту проти нього. Щоб витримати це майбутнє випробування потрібно стати байдужим до будь-яких можливих халеп і таким чином зробити їх безболісними. Логіка наступна: інша людина не зможе мені завдати нічого гіршого, ніж я сама собі завдам. Дівчина з такою завзятістю завдає собі болю, бо усвідомлює себе як іманентну плоть, а не як трансцендентний суб'єкт. *"Кожен суб'єкт, уявляючи своє майбутнє, осмислює себе як щось трансцендентне. Він утверджує свою волю тільки завдяки безнастанному руху до найвищих щаблів свободи. Суть нашого спо-*

собу життя – в постійному прагненні до майбутнього безмежжя. Щоразу, коли трансцендентність опускається до іманентності, починається деградація способу життя, яке перетворюється в "річ у собі", свобода стає оманливою. Такий моральний занепад, якщо він стався з волі самого суб'єкта, є наслідком втрати духовності. Коли ж його нав'язано, він набирає вигляду незаконного позбавлення свободи й пригноблення. В обох випадках він – абсолютне зло." [де Бовуар С. Друга стать / Сімона де Бовуар. – Київ: Основи, 1994. – 227 с. – (Simone de Beauvoir Le deuxième sexe. Éditions Gallimard, 1949.) С. 26].

Мазохістські поклики можуть виникати через таку собі екзистенційну "порожнечу", коли індивіда охоплює ілюзорне відчуття стосовно власного безсилля змінити будь-що у своєму житті чи навколишньому світі. В. Франкл ввів у науку поняття екзистенційного вакууму – феномену порожнечі, який породжує безглуздість, відсутність сенсу існування. Цей екзистенційний вакуум люди намагаються заповнити абичим або знищити шляхом аутодеструктивної поведінки (в т.ч. алкоголізм, наркоманія). Прагнення відшукати сенс є однією з фундаментальних мотиваційних сил у людях, бо, реалізуючи свій сенс, індивід реалізує самого себе. Та щоб цей сенс віднайти та реалізувати, необхідні зусилля, пошуки себе шляхом виходу за межі власного Я через творчість, спілкування, працю тощо. Потрібна сміливість брати на себе відповідальність за пошук та реалізацію сенсу. За С. Богданом, апатичний, безглуздий і беззмістовний образ життя і призводить до аутодеструкції як до альтернативного способу набуття особистістю відчуття повноцінності, бо створює ілюзію сенсу. [Богдан С. С. Человеческая деструктивность как форма агрессии : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.13 / Богдан Сергей Сергеевич – Сургут, 2012.]

Одним із головних у філософії екзистенціалізму є вчення про вибір. Людина сама несе відповідальність за своє життя та свої вчинки. Лише від її вибору залежить її сьогодення і майбуття. Це робить можливою свободу індивіда, бо коли він сам несе відповідальність за себе і своє життя, і сам обирає спосіб свого існування, він є вільним. Якщо ж індивід свідомо уникає відповідальності за прийняття рішення (за власний вибір), він, відповідно, вільним не є. Індивіди, які звертаються до аутодеструктивної поведінки, шукають шляхи втечі від реальності, від пошуку сенсу, а значить і від відповідальності та свободи. Намагаючись звільнитись від болю ментального шляхом завдання самому собі болю фізичного, людина подвоює свої страждання та залежності. Згідно з екзистенціалістською теорією вибору, для того, щоб звільнитись від ментальних страждань та аутодеструктивної поведінки, необхідно зробити вибір стати вільним. Ще Арістотель у "Нікомаховій етиці" писав, що для щастя людині потрібно прийняти рішення стати щасливим. Цей самий принцип діє і в нашому випадку. Модне вчення про те, що саморуйнування веде до самовдосконалення – фарс, бо воно призводить до особистісної і духовної деградації. Єдиний можливий шлях до самовдосконалення, а отже і до пошуку сенсу, – прийняття рішення самовдосконаливатися та шукати сенс.

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ВИКЛИКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Інтелект (від лат. *intellectus* – пізнання, розуміння, розсудок) – спроможність мислити, раціонально пізнавати, на відміну від таких душевних здатностей як почуття, воля, інтуїція, уява. Арістотель розрізняв інтелект активний та інтелект пасивний. Інтелект активний – основна сила, завдяки якій чуттєві образи стають надчуттєвими, умоосязними (*species intelligibiles*). Умоосязними образи існують у своїй тілесній оболонці, потім перебувають в інтелекті пасивному. Цей поділ запозичила середньовічна філософія.

Штучний інтелект – галузь досліджень процесів мислення з метою конструювання технічних систем, спроможних функціонувати подібно до мозку людини. Кінцева мета досліджень і створення штучного інтелекту – пізнання таємниць мислення, виявлення механізмів функціонування мозку, створення моделей мозку людини, автоматів, які перевершували б функції мозку.

Проблема штучного інтелекту має природничо-науковий аспект (біологічний, психофізіологічний), філософський (сутність мислення) і технічний (конструювання штучного інтелекту). Проблематичність полягає в тому, що немає однозначної відповіді на питання: чи створення штучного інтелекту є позитивним явищем чи ні? Чи варто створювати штучний інтелект? Що він дасть людству?

Основами проектування систем штучного інтелекту вивчається те, чого ще немає. І якщо цього не буде протягом найближчих 100 років, то дуже може бути, що епоха штучного інтелекту на цьому закінчиться.

За проблемою відтворення мислення людини тісно стоїть проблема можливості самовідтворення. Перше доведення є схоластичним, і доводить несуперечність штучного інтелекту та Біблії. Очевидно, навіть люди, далекі від релігії, знають слова священного писання: "І створив Господь людину по образу і подоби своїй...". Виходячи з цих слів, ми можемо припустити, що, оскільки Господь, по-перше, створив нас, а по-друге, ми по своїй суті подібні йому, то ми цілком можемо створити когось по образу і подоби людини.

Наступним філософським питанням штучного інтелекту є мета створення. Припустимо, що людина зуміла створити інтелект, який перевершує її власний (нехай не якістю, так кількістю). Що тепер буде з людством? Яку роль буде відігравати людина? Для чого вона тепер потрібна? І взагалі, чи потрібно в принципі створювати штучний інтелект?

Очевидно, найприйнятнішою відповіддю на ці питання є концепція "підсилювача інтелекту". Основною відмінністю підсилювача інтелекту від підсилювача сили є наявність волі. Адже ми не зможемо собі уявити, щоб раптом серійний "Запорожець" збунтувався, і став їздити так, як йому хочеться. Не можемо уявити саме тому, що у нього немає бажань. У той

же час, інтелектуальна система цілком змогла б мати свої бажання. У такий спосіб перед нами постає ще одна проблема – проблема безпеки.

Основна, на нашу думку, філософська проблема у сфері штучного інтелекту – чи можливе моделювання мислення людини взагалі?

При уважному розгляді даної проблеми виникають деякі запитання. Закони, сформульовані людською мовою, не допускають простого їхнього перекладу в алгоритмічну форму. Якби ми зуміли переформулювати дані закони на мову, що розуміє автоматизована система, то цікаво, що буде мати на увазі система штучного інтелекту під терміном "школа" після довгих логічних міркувань? Чи не вирішить вона, що усе існування людини є суцільною шкодою? Адже вона курить, п'є, з роками старіє і втрачає здоров'я, страждає. Чи не буде меншим злом швидко припинити цей ланцюг страждань?

Актуальним постає також запитання: які існують наслідки створення штучного інтелекту? У цьому питанні ватро звернути увагу на технічний прогрес, щоб уявити сутність цієї проблеми. Ми живемо в епоху динамічного розвитку технологій, і вже не уявляємо свого життя без усіх тих вигод, якими володіємо. Мобільний телефон, ПК, інтернет – це вже незамінні речі у нашому повсякденному житті. Але варто звернути увагу і на негативну сторну розвитку технологій. Так, наприклад, автомобіль, створений для людини, приносить суттєву шкоду природі, а отже і самій людині, не кажучи вже про кількість загиблих в автомобільних катастрофах. Кожне творіння людини має в собі і негативні аспекти, і часом їх навіть більше, ніж користі. Тому існує великий ризик, що творець може потрапити у полон свого творіння. Ми не маємо на увазі лише радикальний переворот у діяльності (хоч це цілком можливо), але і наше узалежнення від систем.

Залишилось ще одне питання, яке логічно випливає із попереднього, – а чи варто взагалі створювати штучний інтелект, може просто закрити всі роботи у цій сфері? Єдине, що можна сказати з цього приводу – якщо штучний інтелект можливо створити, то рано чи пізно він буде створений.

Вирішення проблеми штучного інтелекту переходить з розряду суто наукових питань до проблем, що вимагають найшвидшого вирішення, обумовленого економічною необхідністю. Навіть часткове вирішення даного завдання сьогодні приносить чималу користь у таких галузях як медицина, біржова справа, розпізнавання тексту та його переклад на різні мови і багатьох інших.

Залишається малодослідженою діяльність мозку. Повне уявлення про роботу мозку можливо отримати лише після повного моделювання його діяльності на комп'ютері, тобто створення реального штучного розуму. А пізнання процесів мислення допоможе людям його оптимізувати. Але чи можна їх змодельовати, коли сам мозок людини ще малодосліджений?

Штучний інтелект як галузь науки і філософії – це лише мала частина грандіозної спроби зрозуміти мислення. Найголовніше, чого ми тоді зможемо добитися – це більш глибокого розуміння самих себе, що, безумовно, набагато цінніше, ніж будь-які програми.

**Р. О. Чемишева, асп.,
Інститут філософії НАН України ім. Г. Сковороди, Київ**

ВІД ПОНЯТТЯ ЖИТТЄСВІТУ ДО ОНТОЛОГІЇ КУЛЬТУРИ: ГУСЕРЛЬ, ГАЙДЕГГЕР

Едмунд Гусерль пише свою визначну працю "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія" (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) у роки перед початком Другої світової війни. Це також був час невизначеності, спантеличеності, спроб знайти відповіді та знайти виходи і кризи.

"Життєсвіт" (*Lebenswelt*) як його визначає Едмунд Гусерль – це світ допредикативного (тобто теоретично не концептуалізовуючого) суб'єктивно-релятивного досвіду, анонімно конструюється трансцендентальною суб'єктивністю як світ споконвічних очевидностей, передданих і постійно значущих в усякому об'єктивованому досвіді в якості само-собою-розуміючогося. Поняттям "життєсвіт" охоплює і особисте, і суспільно-політичне, історичне життя людини. Тому це поняття виражає світжиття людини. Гусерль визначає поняття "життєсвіт" як "фундамент сенсу наук" (*Sinnfundament der Wissenschaften*), засновуючи концепцію, яка потому активно розвивається у творах його послідовників, а також представників інших філософських напрямків і навіть інших гуманітарних наук.

Вахтанг Кебуладзе пише: "Гусерль не лише намагається здійснити методологічні амбіції феноменології у власних творах. Відповідно до задуму феноменології як строгої наукової філософії, що його втілено у статті "Філософія як строга наука", він очікує від представників наступного покоління феноменологів засто сування феноменології в різноманітних наукових дослідженнях. Як відомо, у Фрайбурзі Гусерль доручає своїм учням і послідовникам розробити на засадах феноменологічної філософії методологію гуманітарних і навіть природничих наук [Вахтанг Кебуладзе, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ГЕРМЕНЕВТИКА У СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ І ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ, Філософська думка, 2013, № 5].

Мартін Гайдеггер був учнем і послідовником Гусерля, проте він не приймає феноменологію наставника в її трансцендентальному та ідеалістичному форматі. Він розвиває своє власне розуміння феноменології виходячи з вчення про буття. Гайдеггер говорить про феноменології людського буття (*Dasein*). Людське буття або існування таке, що воно розуміє своє власне буття і одночасно буття інших сутностей. У "Бутті і Часі" (*Sein und Zeit*) Гайдеггер описує те, як людське буття має справу зі смислами свого власного буття. Питання про сенс буття розкривається через люд-

ське буття, при якому можливий саме питання про сенс. Гайдеггер описує ставлення до самого себе в термінах інтерпретації і розуміння, що надає його феноменології герменевтичну й екзистенціальну спрямованість. Іntenційне життя конституювання, освіти значень і смислів пов'язана з практичним життям, з щоденним буттям в цьому світі. Для людського буття світ є перш за все сферою практичних дій в здійсненні людських проєктів. Соціальний світ, буття з іншими також становить практичний світ, в якому люди ототожнюються зі своїми соціальними ролями.

Український філософ Михайло Мінаков у своєму дослідженні "Історія поняття досвіду", дає таке визначення феноменології: "Феноменологія Едмунда Гуссерля... була тим способом філософування, що покладав в центр аналізу досвід. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень" [Михайло Мінаков, 2007: с. 245].

Ще одним важливим міркування є Євгена Бистрицького про межу феноменологічної редукції: "Саме у перспективі кінцевого обґрунтування самої можливості науковчення про "весь світ" Гуссерль мусив зіткнутися з тим, що можна назвати кінцевою межею феноменологічної редукції, — із життєсвітовим досвідом, у горизонт (горизонтні інтенційності) якого занурені людські пізнання та знання, зокрема феноменологічна рефлексія. Тут початок того, що пізніше назвали поворотом феноменології до історико-генетичних досліджень — виявлення того, коли у європейській історії філософія пройшла повз "регіон" життєвого світу і як цей повсякденний досвід нашого життя був полишений "за" об'єктиваціями наукової картини світу" [Євген Бистрицький. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ. Філософська думка. — 2012. — № 5. — С. 113-132].

ЗМІСТ

Секція 1 "ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ"

Авдієнко І. О. МОДЕРНЕ РОЗУМІННЯ КОГІТАЛЬНОСТІ ТА ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФЕНОМЕНУ БОЖЕВІЛЛЯ	3
Басалай С. ПЛІННІСТЬ ЧАСУ В ЕЛЛІНСЬКІЙ МІФОЛОГІЇ	5
Варениця О. П. В. ГАВЕЛ: ТРАДИЦІЯ "НЕПОЛІТИЧНОЇ ПОЛІТИКИ" В ЧЕСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРІ ХХ СТ.	7
Гнатовська Г. В. СУБ'ЄКТИВНІСТЬ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ	9
Гололобова К. О. ФІЛОСОФІЯ БЛИЗЬКОГО ТА СЕРЕДНЬОГО СХОДУ VII-XVI СТ.: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ	10
Гончаренко К. С. ОБСЦЕННІСТЬ "L'OBSCÉNITÉ" ЯК ВИКРИТТЯ БАНАЛЬНОСТІ "LA BANALITÉ" (Ж. БОДРІЙЯР)	13
Григорян І. Б. ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ У ФІЛОСОФІЇ ДАВИДА АНАХТА	15
Загороднюк В. В. ПРАГМАТИЧНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ	17
Zagurska M. THE POLITICO-PHILOSOPHICAL TREATISE AND HISTORICAL CHRONICLES (ARISTOTLE AND NICCOLO MACHIAVELLI)	19
Зборовська К. Б. СПІВВІДНОШЕННЯ У ЛЮДИНИ INTELLECTUS ТА ТВОРЧИХ ЗДІБНОСТЕЙ (ЗА МИКОЛОЮ КУЗАНСЬКИМ)	20
Іванюк І. І. ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ В АНТИЧНОСТІ. ЧОМУ КОЛО?	23
Ільїна Г. В. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ "ВІЗУАЛЬНОГО ПОВОРОТУ" В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ	25
Карпенко А. О. RECEPTION HISTORY AS A NEW GENRE IN PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY	27

Кириєнко А. В. КОНЦЕПТ "ВІРТУАЛЬНОГО" В ТЕОРІЇ ПАМ'ЯТІ Ж. ДЕЛЬОЗА	29
Корнісцька А. О. АНАМНЕЗИС ПЛАТОНА ЯК ДЖЕРЕЛО АПРІОРНОГО ЗНАННЯ (НА МАТЕРІАЛІ ДІАЛОГІВ "ФЕДОН" І "МЕНОН")	32
Крагель К. В. ЛАТЕНТНІ СИМУЛЯКРИ ЕРІХА ФРОММА ЯК ОДИН З ВИМІРІВ ІСНУВАННЯ.....	34
Хзелуфі А. Н. Е. ТЕОЛОГІЧНІ МОТИВИ У "ПРОБІ ПРО ЛЮДСЬКЕ РОЗУМІННЯ" ТА "ДРУГОМУ ТРАКТАТІ ПРО ВРЯДУВАННЯ" ДЖОНА ЛОКА.....	35
Лєбєдєва Г. А. РОЛЬ ОСОБИСТОЇ ТВОРЧОСТІ МИСЛИТЕЛЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	37
Макогон А. А. ВЧЕННЯ ПРО АПОКАТАСТАСИС У МАКСИМА СПОВІДНИКА ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА.....	39
Мацап'як О. І. АРТУР ШОПЕНГАУЕР ПРО ГЕНІАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ В БУТТІ СУСПІЛЬСТВА.....	41
Павлик Н. І. ЙОГА ЯК СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ ШЛЯХ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ ДЖАЙНІЗМУ: АНАЛІЗ "ЙОГАШАСТРИ" ГЕМАЧАНДРИ.....	44
Пилипюк А. В. "ІДЕЯ" В П. ЮРКЕВИЧА І В А. ШОПЕНГАУЕРА	46
Попов В., Попова О. ЩЕ РАЗ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ПОНЯТТЯ "СВІТОГЛЯД"	48
Рудницька А. К. ВИКЛИКИ І ВПЛИВ "НАДРЕЙНСЬКОЇ МІСТИКИ" В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ П. АВГУСТИНЯКА.....	51
Сімороз О. С. "ЕФЕКТ КОЛОДЯЗЯ". ФІЛОСОФСЬКИЙ АКТ У ТЛУМАЧЕННІ М. МАМАРДАШВІЛІ ТА М. БЕРДЯЄВА	53
Терехова Л. В., Рудійко І. О. ГРА В СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РЕЛІГІЙНИЙ ПАЗЛ СЕРІАЛУ "ГРА ПРЕСТОЛІВ"	55

Труш Т. В. DOCTRINE "PLENIŪDO POTESĪATIS" IN WILLIAM OF OCKHAM.....	58
Туренко В. Е. ПРО КОМІЧНІСТЬ ЛЮБОВІ: ПРО ОДИН СЮЖЕТ ПЛАТОНІВСЬКОГО МІФУ ПРО АНДРОГІНІВ	61
Sidorenko I. N. NIHILISM AND ONTOLOGICAL NATURE OF VIOLENCE.....	63
Сирота О. В. СОЦІОЛОГІЯ МУЗИКИ Т. АДОРНО	65
Соболєвський Я. А. ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ АМЕРИКАНСЬКОГО ПРОСВІТНИКА ТОМАСА ПЕЙНА	67
Співак В. В. УЯВЛЕННЯ ПРО ЩАСТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ	68
Старовойтова І. І. КРИТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ Я.ЛУКАСЕВИЧЕМ АРИСТОТЕЛЕВОЇ ЛОГІКИ ТА ЙОГО ВНЕСОК У СУЧАСНІ ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	70
Щербина Н. С. П'ЯТЬ ТИПІВ ПОВАГИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ДЖОНА ЛОКА	71

Секція 2

"УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ"

Артюх В. О. ПРО ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ У МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО	74
Бугров М. В. ДО ПИТАННЯ АКТУАЛЬНОСТІ ВИВЧЕННЯ СПАДЩИНИ ІВАНА ФРАНКА	77
Заїка Т. П. ЕТНОЦЕНТРИЗМ ЧИ ЕТНОРЕЛЯТИВІЗМ: ДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ В НОВІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ШКОЛІ	78
Кирилюк О. С. І ВСЕ Ж ТАКИ, ЯКИЙ СВІТ ЛОВИВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДУ?	80
Омельченко В. Ю. "СОЦІОЛОГІЯ ПРАВА" У КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ ТРАДИЦІЇ	83

Погрібна Д. В. ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНО-ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ В ФІЛОСОФСЬКИХ ТВОРАХ ЮЛІАНА ВАССИЯНА (ЦІННІСНИЙ АСПЕКТ).....	87
---	----

Решмеділова О. М. ВИРАЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СУТІ ЧЕРЕЗ ТАНЕЦЬ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПОЕТІВ FIN DE SIÈCLE	88
---	----

Солов'ян В. С. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПОНЯТЬ "НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР" ТА "НАЦІОНІЙ СВІТОГЛЯД" В ПРАЦЯХ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО	91
---	----

Сметаніна А. І. Г. С. СКОВОРОДА ТА ЕПІКУР: ВПЛИВ ЕПІКУРЕЙСТВА НА СВІТОГЛЯД УКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФА.....	93
--	----

Чуйко Н. В. ФІЛОСОФІЯ П. В. КОПНІНА ЯК СПРОБА РЕСТАВРАЦІЇ МАРКСИЗМУ	95
---	----

Секція 3 "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

Гайдамачук О. В. ДЕТОНАЦІЙНА ОКЛИЧНІСТЬ "ПРО ГРАМАТОЛОГІЮ" Ж. ДЕРРІДА.....	98
---	----

Гнатів А. Д. СУТНІСТЬ ПОЕЗІЇ ГЕЛЬДЕРЛІНА В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА	100
---	-----

Демерза К. В. ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРІТ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА	102
--	-----

Гриценко Н. Р. ІДЕНТИЧНІСТЬ VS ВИЖИВАННЯ	104
--	-----

Жилик О. В. ІДЕАЛ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА	107
---	-----

Карівець І. В. БУТТЯ СВІДОМІСТЮ	109
---	-----

Ковчак В. О. РЕФЕРЕНЦІЯ І КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙНОСТІ.....	111
--	-----

Корчевний В. О. МОВА ЯК ІНСТИТУЦІЙНИЙ ФАКТ: ДО ПИТАННЯ ПРО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК СВІДОМОСТІ І МОВИ У ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА СЬОРЛА	112
---	-----

Малецька М. О. ГЕЙМОЛОГІЯ ЯК ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ВІДЕОІГОР: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	115
Медвідь Ф. М., Мельниченко Я. Б., Панченко А. В. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПРАВА ЯК ЦІННОСТІ КУЛЬТУРИ: СУЧАСНІ ПІДХОДИ.....	117
Мейта К. Ю. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В КОНЦЕПЦІЯХ А. БЕРґСОНА ТА Р. РОРТІ	120
Мельник В. В. КАНТОВІ ПОНЯТТЯ ОБ'ЄКТА ТА РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ АНАЛІТИЧНОГО КАНТОЗНАВСТВА	123
Миропольська Є. В. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: КЛІНІЧНИЙ ВИМІР	125
Мороз Л. А. ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ЗНАЧЛИВОСТІ	127
Носко В. В. ОБ'ЄКТИВНЕ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ ЯК ОСНОВА СВІТОГЛЯДУ РИМСЬКОГО СТОЇЦИЗМУ	129
Потіщук О. О. ФІЛОСОФІЯ ЯК ЦІННІСНИЙ ФУНДАМЕНТ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	132
С'єдін О. С. ПРИМИРЕННЯ НАУКОВОГО І МІФОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ У ФІЛОСОФІЇ ГАНСА БЛЮМЕНБЕРґА	133
Соколіна О. В. ЗНАЧЕННЯ МОВИ У РОЗУМІННІ ФІЛОСОФІВ НОВОГО ЧАСУ	135
Тимошенко О. Т. СОЦІАЛЬНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЯК КРИТИКА СУСПІЛЬСТВА ЗНАННЯ.....	138
Чехович Г. А. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ АУТОДЕСТРУКТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ	141
Федорів Л. М. ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ВИКЛИКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	143
Чекмишева Р. О. ВІД ПОНЯТТЯ ЖИТТЄСВІТУ ДО ОНТОЛОГІЇ КУЛЬТУРИ: ГУСЕРЛЬ, ГАЙДЕГЕР	145

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2018

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(26-27 квітня 2018 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. 8,84. Наклад 70. Зам. № 218-8699.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл18.
Підписано до друку 19.06.18

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601,
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02