

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1



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

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 25 березня 2013 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2013", Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2013", 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – Ч. 1. – 319 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", 2013

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

А. В. Александрова, д-р филос. наук, проф., КНУТШ, Киев

О РЕАЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос о философской реальности схоластики предполагает аргументы в пользу определенной самостоятельности ее теоретических достижений и одновременно историко-философскую связку, которую обеспечивает средневековая философия между Античностью и последующей мыслью. Отрицающие оригинальность философского наследия Средневековья настаивают на факте простого "заимствования" подходов Платона и Аристотеля, делая вывод, что не было в то время взлета мысли, которая была бы христианской по природе, поскольку религия не принадлежит порядку разума, а разум не может относиться к порядку религии. Но при внимательном исследовании вопроса можно заметить, что ряд существенных философских понятий в христианском контексте обретают принципиально новое звучание и смысловую наполненность. В том числе это касается темы Бога и бесконечности, сущности и существования, потенции и акта... При всей почтительности к античному наследию христианские авторы не устают полемизировать с философами древности, держа в уме дистанцию языческого и христианского контекстов. Так, согласно Аристотелю, "бесконечность относится к категории количества" [*Аристотель*. Физика, 185 а 33]. Значит, христианскому Богу нельзя приписать такую бесконечность ни по множеству, ибо Он един и прост, ни по количеству (величине), ибо Он бестелесен. Остается исследовать, не бесконечен ли он по духовной величине (полнота). И Аквинат аргументирует, что Бог бесконечен именно в отношении такой величины [См. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. – Долгопрудный, 2000. – Гл. 43]. Если в античной традиции бесконечность имеет оттенок несовершенства, то в новой парадигме "в Боге бесконечное только мыслится негативно: потому, что нет конца, или границы Его совершенству, но Он совершенен в высшей степени. Вот в каком смысле Богу должно приписывать [атрибут] бесконечного" [Там же. – С. 207]. Бог бесконечен в благодати как чистая актуальность, а потому и совершенен, ибо "не может ни существовать, ни мыслиться что-либо лучше или совершеннее Бога" [Там же. – С. 209].

Или вопрос о вечности как особой бесконечности Бога. Он связан с тем, что Бог – сама жизнь. Последняя не состоит в последовательном разворачивании, не проходит и не заканчивается, но в совокупности пребывает всегда; она существует вся сразу. Северин Боэций вводит неологизм *sempiterna*, чтобы отделить вечность Бога от бесконечности временной череды. "Бог вечен... Вечность есть обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни... Все, что подлежит условию времени... не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, а прошлое уже утрачено... Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею одновременно, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным... Одно дело – вести бесконечную во времени жизнь, которую Платон приписывал миру, а другое – быть всеобъемлющим наличием бесконечной жизни, что возможно лишь для божественного разума... Итак, ... мы назовем Бога вечным (*aeternum*), а мир – беспрестанным (*sempiternum*)" [*Боэций. Утешение философией* // "Утешение философией" и другие трактаты. – М., 1990. – V, 6. – С. 286–287].

Тема единства Бога также исследовалась Фомой всесторонне и принципиально. В частности он аргументирует, что природа, обозначенная именем "Бог", индивидуировалась в данном Боге сама, а потому принцип индивидуации не может быть общим для многих. Следовательно, не может быть многих богов. А потому у всех вещей должно быть одно-единственное начало. Это и есть Бог. "Эта истина, опровергает язычников, исповедующих множество богов. Впрочем, – корректно добавляет он, – большинство из них, если бы их спросить, сказали бы, что есть единый наивысший Бог, причина всех остальных, кого они называют богами..." [*Фома Аквинский. Сумма против язычников...* – Гл. 42. – С. 203, 205]. А потому главными противниками этой истины, по мысли Аквината, кажутся не язычники, а манихеи, полагающие два первоначала, ни одно из которых не служит причиной другого.

Вслед за Боэцием, осмысливавшего отличие понимания бытия Бога и тварного мира в христианстве, Фома разворачивает исследование сущности и существования в новом мировоззренческом контексте, несвойственном античной мысли. Для обозначения "существования" он использует выражение "*esse*", в котором сосредоточен самый существенный конститутивный момент бытия, а именно: существование есть действительность всякой действительности и потому совершенство всякого совершенства. Учитывая внимание, которое схоласт уделил аспекту существования, Жак Маритен имел основание назвать его экзистенциалистом, правда, не в современном смысле, т. е. в смысле антропологии, когда существование-"*existentia*" предполагает лишь часть, "долю" человека. У Фомы существование играет самую основную

роль во всей философии, особенно в метафизике. Очевидно и в данном вопросе самостояние средневековой христианской мысли.

Новизну христианские философы вносят также в понимание потенции и акта. Если для Аристотеля потенция созвучна с идеей материи, в то время как все, что нематериально есть чистый акт, т. е. божественно, то для Фомы важно подчеркнуть, что сущее, не имеющее материи, не обязательно чистый акт, а лишь пребывающее в потенции относительно собственного существования. Подобным образом Иоанн Дунс Скот рассматривает идею актуальности, связывая ее в том числе и с материей. Последняя, будучи сотворенной, в определенной мере уже пребывает в акте.

Примеров, в которых античный посыл находит новое содержание в средневековой мысли отражает философию новой эпохи, множество. Можно заключить, что любая философия, даже будучи "спровоцированной" другой философией, имеет свое лицо. История философии показывает и преемственность, но и принципиальную новизну философской мысли разных эпох; непрерывность и дискретность философского процесса. Сама же история философии – это диалектика непрерывности и дискретности усилия мысли в историческом контексте. Возможно, христианская философия не имеет особого разума, но последний черпает вдохновение из христианского Откровения. Философия Средневековья сняла в себе Античную философию, но получила к этому "христианскую прививку" (Климент Александрийский), и Откровение послужило источником философского развития. Чтобы быть поистине новой философией, она должна быть "чисто и строго рациональной, и в то же время включать в себя всю полноту трансцендентного и в собственном смысле сверхъестественного опыта, который присущ христианству и образует его религиозную сущность" [Жильсон Э. Дух средневековой философии. – М., 2011. – С. 529]. Евангелие не только известило о спасении, но и вложило в руки человечества ключ к главной тайне мироздания – самому человеку, задав последнему перспективу развития. В свою очередь новое рождение во Христе подготовило и возрождение философии, но уже как философии личности, которая остро в этом нуждалась. Можно согласиться с Жильсоном, что христианская философия проистекает не из существа христианства, которое есть благодать, а из сущности того, ЧТО усовершенствуется благодатью. И это "что" – субъект, носитель благодати. Новизна такого человека состоит в свободе воли, благодаря которой он в борьбе с пороками за добродетель утверждает не только свое восстановление, но и получает возможность "усовершенствовать" свою природу. Поэтому реальность средневековой философии – результат рефлексии, черпающей свое вдохновение в разуме христианского Откровения, благодаря чему схоласти сумели определить существенные понятия метафизики и гносеологии – это исторический факт.

СООТНОШЕНИЕ СВОБОДНОЙ ВОЛИ И БОЖЕСТВЕННОГО ПРОВИДЕНИЯ В СОЧИНЕНИИ БОЭЦИЯ "УТЕШЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ"

Целью настоящей работы является попытка разобраться в центральной проблеме предсмертного сочинения Северина Боэция "Утешение философией", а именно: как возможно совместить свободную волю человека с божественным предзнанием.

Основой для понимания концепции Боэция служит выделение четырех видов познавательных способностей: чувственное восприятие (*sensus*), воображение (*imaginatio*), рассудок (*ratio*) и Божественная интеллигенция (*intelligentia*). Способы восприятия подчинены жесткой иерархии, высшее охватывает низшие, но не наоборот. Божественная интеллигенция видит все вещи единственно истинно, и исходя из своей природы: в вечности, едино, неизменно. Интересными представляются параллели с учением неоплатоников. Прокл и Аммоний понимали бога как сознающего то, что имеет части – без оных, то, что временно – в вечности, то, что случайно – с необходимостью [*Marenbon J. Boethius. – Oxford, 2003*]. Интеллигенция вбирает в себя все остальные восприятия, иными словами, как пишет Маренбон, признает их "право на свое место" [*Ibidem*]. Это значит, что, например, рассудок понимает "человека" как смертного, разумного, двуногого животного, не отрицая, что человек также чувственно воспринимаем и может воображаться, хоть он и не рассматривает его в чувстве и воображении. В случае обратной ситуации, как пишет Боэций, более низшее "поднимает восстание", потому что считает себя самым могущественным. Так и происходит в случае, когда человеческий рассудок пытается постичь дела Божественные. Он ограничивает интеллигенцию рамками своих возможностей и тем самым ошибается.

Из вневременного существования Бога следует решающий вывод о характере божественной интеллигенции. В нем нет никакого предвидения будущего, так как нет самого будущего, его знание суть созерцание, "непогрешимое знание нескончаемого настоящего" (*Con. V, pr. VI, 16*). Время является следствием несовершенства человеческого рассудка, а значит только в нем и возникает проблема соотношения свободной воли и Провидения, события получают последовательность. Но делает ли Божественное созерцание события необходимыми, пусть для человека они и происходят во времени? Тут мы подходим к следующему важному пункту: различению необходимости на условную и абсолютную.

Приведем пример: мы, наблюдая сидящего человека, высказываем суждение, что он сидит. Это суждение с необходимостью истинно. Однако наш взгляд не является причиной его сидения, он сидит не в силу нашего зрения, а согласно своей свободной воле, ведь в следующий

момент ничто не мешает ему встать. Очевидно, возникает различие между "истинностью" высказывания об объекте и необходимостью его действий самого по себе. Пример "сидящего человека" мы впервые находим у Аристотеля, что должно говорить нам об его влиянии на рассуждения Боэция. Однако, как отмечает Шарплс [The Cambridge companion to Boethius. – Cambridge, 2009. – P. 210], в перипатетической традиции имело место не различие истины и необходимости, но двух необходимостей, относящихся к их собственной природе. Это различие находится в зависимости от нашего понимания. Если мы знаем причину, почему и как произошло то или иное событие, то оно воспринимается нами как необходимое по природе. Если же причины явления неочевидны, то оно, кажется, произошло в силу *случайного* стечения обстоятельств, так сказать, согласно *условной* необходимости (Con. V, pr. I, 13).

Однако самым важным источником для понимания идеи двух необходимостей служит сочинение Цицерона "О судьбе", в котором рассуждения и формулировки сильно напоминают пассажи из "Утешения". Poleмизируя с другими античными философами, Цицерон в отчетливой форме выделяет разницу между причинами случайно предшествующими, и причинами, заключающими в себе природное воздействие (De fato X, 19). Вопрос о роли именно суждения носит особый характер. Цицерон заявляет, что истинность или ложность высказывания не зависит от того, к какому времени (прошлому, настоящему или будущему) оно относится, то есть оно находится вообще вне времени, и мы не имеем силы его изменить, а именно истинное превратить в ложное либо наоборот. Однако это не устанавливает необходимость судьбы. Мы *сейчас* не можем знать, истинно или ложно некое высказывание о будущем случайном событии, но то, что это событие *необходимо* произойдет или не произойдет – это есть закон. По той причине, что неизвестен его статус, нельзя и узнать изменился ли результат, так как для этого нужно его дожидаться, но тогда, глядя в прошлое, мы увидим цепь условий, которая привела порядок вещей к такому итогу, и иначе быть не могло, "но вовсе не фатальны были те причины, почему это произошло" (De fato IX, 19). Истинное суждение предрекает событие, которым ничто не мешает случиться вследствие стечения обстоятельств, не имеющих природной силы. Все в мире движется посредством влияния двух видов причин, однако наши суждения об истинности, пусть даже известные "заранее", так сказать, не могут сами налагать обязательства на события. Каждое явление в будущем будет иметь свою причину извне или изнутри, но знание не может иметь свойство быть причиной, так как причина не только предшествует, но и совершает то, чему служит причиной.

Итак, Боэций во многом опирается на античную традицию. Следует предположить, что Бог, по Боэцию, является единой совокупностью всех знаков (истин) обо всем происходящем, которую с оговорками можно назвать знанием, так как оно сильно отличается от обыденного представления о знании. Эти знаки, хотя и извечно указывают на прошлые, настоящие и будущие события, все же не налагают на них неиз-

бежність. Причиною цьому служить особий статус божественного розуму (intelligentia). Его знання суть созерцання настоящего, ибо в Боге, который есть "вечность", все собрание мира определено как "сейчас". Как мы смотрим на стакан, но не заставляем его тем самым существовать, так и Божественный разум, зрит всю совокупность событий всех времен, не сковывая ее необходимостью.

Ю. О. Баранова, студ., НУБіП України, Київ

СХОЛАСТИКА ТА МІСТИКА ЯК МЕТОДИ СЕРЕДНЬОВІСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У бурхливу епоху Середньовіччя найсприятливішими умовами розмірковувати над вічним були монастирські стіни, сповиті спокоєм та тишею. Людей, вихованих на християнській догматиці, перш за все, турбувала та цікавила проблема взаємозв'язку Бога, Всесвіту і людини, співвідношення віри і розуму. Середньовічні мислителі вважали, що дійти до розкриття істини без логічного аналізу суті питання неможливо, тому виробили своєрідний метод логічного мислення та пізнання, який отримав назву "схоластика".

Спираючись на теологічні переконання, схоласти навчали, що пізнавати істину потрібно так, аби розум не відступав від жодної букви Святого Письма, а до ланцюжка доказів не потрапила бодай найменша помилка, що може спотворити судження та привести до омани. Оскільки фундаментом ідеології представників цього наукового підходу була віра, то про такі методи пізнання, як дослід та експеримент не могло бути й мови, а основним джерелом логічних побудов залишалися релігійні погляди.

У схоластиці вирізняють три основні напрями: реалізм, номіналізм, концептуалізм. Представники цих напрямів вели між собою гострі суперечки щодо проблеми універсалій – загальних понять. Реалісти стверджували, що універсалії існували довічно, а поєднавшись із матерією, втілились у конкретні речі. Представники іншого напрямку, номіналісти, визначали універсалії продуктом розумової діяльності людини, яка, пізнавши окремі речі, вирізняє в них те спільне, що об'єднується в загальному понятті. А концептуалісти стверджували, що будь-яка річ містить у собі загальні поняття. Не варто категорично сприймати чи відкидати погляди представників цих напрямів, оскільки розмірковування схоластів базуються на особливому трактуванні Святого Письма.

На противагу схоластиці виник містицизм. Представники цих двох напрямів вели запеклу полеміку один з одним. Містики повністю відкидали необхідність логічного доведення основ віри. Вони визнавали перевагу чуття над розумом та вважали, що тільки в думках, відірваних від дійсності, можливе спілкування з Богом, отже, людині треба було вести добродійне життя і боротися проти гріха.

Розвиток не лише теоретичної науки, але й практики зумовлює надзвичайне прагнення людства якомога більше пізнати навколишній світ. І тут уже свого цілком законного апогею сягають дослід та експеримент,

що стають основними джерелами нових знань. Тож схоластика набуває дещо негативного значення, її характеризують, як безплідні роздуми, знання, відірвані від реального життя, логічні побудови, що не несуть жодного результату.

Однак, значення схоластики та містики як методів релігійно-філософського мислення беззаперечне. Схоластика та містика, попри теологічну спрямованість та догматизм, слугували домінанті духовних пошуків та визнання людини як складного феномену, з притаманними їй не лише раціо, логікою, почуттями та емоціями, що є "зрозумілими", але й тими порухами душі, що не піддаються осягненню. Тим, що, використовуючи поняття С. Франка, називається "незбагненне" у сприйнятті людиною станів власної душі та душі Всесвіту.

**М. Н. Вольф, д-р. филос. наук,
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия**

АПОРИЙНОСТЬ У ГЕРАКЛИТА (11 МСН)

Фрагмент 11 Мсн Гераклита – "Если не ждешь неожиданного, то и не обнаружишь (*exeureōse*) его: непостижимое есть [оно] и апорийное (*aporon*)" – способен пролить свет на вопрос об отношении философа к планомерным исследованиям и случайным открытиям в познании.

Гераклит утверждает, что невозможно открыть то, чего не знаешь или чего не ждешь, отыскание возможно только в том случае, если есть определенные ожидания искомого. Случайное схватывание неизвестного бессмысленно, хотя бы в том отношении, что оно ничего не дает познанию. Если вещь, которую мы пытаемся открыть, абсолютно нам неизвестна – назовем ее "альфabetатос" – и нет никакой информации о том, как она должна выглядеть, какие иметь характеристики, то такую вещь обнаружить невозможно. Даже если мы ее обнаружим, откроем, как мы сможем узнать, что именно *вот-это* и есть искомый нами "альфabetатос", а не "гаммabetатос"? Это значит, что любому истинному открытию должен предшествовать поиск, исследование (*didzeis*) как принцип рационального задания критериев для нахождения искомой вещи. При этом уже заранее следует "предзнать", что же именно мы ищем. Так, если полагаться в процессе поиска истины только на случайные открытия (*heuresis*, *cp. exeuresis* у Гераклита) (с учетом оттенков непредсказуемости и случайности в значении этого слова), а не на планомерный поиск, то результата не будет: он апорийный. Исследование в любом случае не состоится, если корректно не определена цель поиска, поскольку неизвестен искомый объект. Если исходить из буквального значения слова, *poros* (переправа) указывает на возможность перебраться с одного берега реки на другой и подразумевает как минимум оба берега или знаки, которые указывали бы на то, как добраться до другого берега. Если хотя бы один пункт отсутствует, переправа невозможна. Точно так же невозможно и чистое обретение: без предварительного исследования, без заданных знаков на пути поиска оно остается *aporon*.

Фрагмент 11 Mch представляет собой очень важное, хотя и косвенное, свидетельство о первом в истории философии обращении к проблеме апорийности, которая ставится и активно обсуждается в классический период, у Платона и Аристотеля. Исторически первым опытом использования и обсуждения апорий, разумеется, является элейская школа. Наиболее привычная и знакомая по элейской школе цель апории – привести к противоречивым выводам, что должно показать несостоятельность исходной гипотезы. О таком понимании апории свидетельствует Аристотель в "Тописке": "апория – равенство противоположных друг другу доводов" (*Top.* 145 b 1–2), "... *апория* вызывается равенством противоположных доводов. Ведь когда имеются доводы за и против, и нам кажется, что все они говорят в пользу той и другой стороны в одинаковой мере, мы *затрудняемся* (*aporoimelon*), какой из них держаться" (*Top.* 145 b 16–20) (Текст "Тописки" цитируется в переводе М. И. Иткина. Курсивом в цитируемых фрагментах переданы слова *aporia*, *aporoimelon*, переведенные у Иткина как "сомнение" и "сомневаться") [*Аристотель. Сочинения* : в 4 т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. – М. : Мысль, 1978]. Аристотель сам не разделяет такого мнения, относя данные пассажи к неправильным определениям, но, судя по всему, причисляет противоположные друг другу умозаключения и возникающие вместе с этим апории к проблемам (*Top.* 104 b 1–17, особенно 12–14). Что касается Платона и Аристотеля, то традиционная точка зрения обычно распределяет видение апорий в отношении этих учений следующим образом: Аристотель и поздний Платон представляют апорию как частную задачу или проблему, тогда как ранний Платон – исключительно как ментальное состояние растерянности, противоречие при обнаружении равенства противоположных доводов (о чем говорил Аристотель в "Тописке") при обсуждении тех или иных вопросов [*Matthews G. B. Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*. – Oxford : Oxford University Press, 1999. – P. 29–30]. В. Политис, обсуждая вопросы понимания апории и поиска у Платона, полагает, что в его ранних диалогах также можно обнаружить апорию как проблему [*Politis V. Aporia and Searching in the Early Plato // Remembering Socrates Philosophical Essays / edited by Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis*. – Oxford : Oxford University Press, 2006. – P. 91]. Более того, такие два вида апорий он различает в зависимости от их цели как *катартический* и *дзететический* тип апорий. Цель первой, содержащей противоречие, – очистить собеседника от претензий на знание в надежде, что он обратится к поиску подлинного знания. Дзететическая апория запускает специфический поиск, направленный на решение некоторой данной конкретной проблемы [*ibid.* – P. 107]. Таким образом, имеется определенная связь между апорийностью и поиском, а именно: апория приводит к поиску, фактически являясь причиной или началом поиска. Это, в свою очередь, позволяет по-новому взглянуть на знаменитый "темный" стиль Гераклита. При такой точке зрения данный – апорийный – стиль отнюдь не призван еще более *затемнять* и без того скрытое содержание объектов мира, но напротив, стимулировать поиск в силу дополнительной акцентуализации проблемы.

Что же именно мог иметь в виду Гераклит, когда говорил об апорийности того, чего не ждешь при осуществлении поиска: ментальное затруднение как катартическую апорию или конкретную проблему, дзететическую апорию? На первый взгляд ответ на вопрос лежит на поверхности: в 11 Mch Гераклит, как и во многих других фрагментах явно пытается ввести своего читателя в состояние ментального затруднения, прибегая к словесным противоречиям. Суть фрагмента сводится к следующему: чтобы отыскать неожиданное, нужно ждать неожиданное. Но это противоречие и смысл всего пассажа можно передать и по-другому: имея определенные ожидания, можно нечто открыть. Если перевести "иметь ожидания" в эпистемический контекст, ожидания предполагают некоторые исходные гипотезы и веру в то, что именно должно произойти, а для этого следует изначально представлять себе предмет поиска или как минимум примерный набор явлений или предметов, которые при условии тех или иных действий могут случиться. Но именно эти характеристики и являются специфическими чертами поиска или исследования (*didzeis*), более того, благодаря 11 Mch мы должны включить в круг характеристик эпистемического поиска еще и ожидания. Важный момент, отраженный в языке этого фрагмента, заключается в том, что слово *aporon* в этом фрагменте, зачастую переводимое как "непостижимое", ни "недоступное", не имеет значения "невозможно постигнуть или пройти", речь идет исключительно о трудности процесса отыскания, но не о его невозможности [Marcovich M. Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary Including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000). – 2nd ed. – Sankt Austin : Academia-Verlag, 2001. – P. 40]. Таким образом, за кажущимся на первый взгляд простым противоречием явно открывается проблематизация поиска, – апорийность здесь должна пониматься не как простое сведение к противоречию, а как проблематизация. И вопрос, в действительности, оказывается куда сложнее, поскольку и ментальное затруднение, которое здесь появляется как противоречие, и сама апорийность предстают в рамках демонстрации связи апории и поиска. Важно отметить, что, несмотря на косвенный характер свидетельства, мы вполне можем на вышеизложенных основаниях включить нашу реконструированную концепцию поиска и открытий на основании конкретных ожиданий и посредством апорий у Гераклита в проблемное поле эпистемического поиска, в наиболее четком виде очерченное у Платона в диалоге "Менон" в рамках парадокса Менона.

**О. Д. Галазюк, канд. филос. наук, доц., Харьковский институт
рыночной экономики и менеджмента, Харьков**
galazukoleg@rambler.ru

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ "КАЛОКАГАТИЯ" В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

Современная цивилизация, ориентированная на беспредельное потребление ресурсов планеты, столкнулась с рядом кризисных явлений:

от глобального потепления до глобального экономического кризиса, угрожающих самому существованию человечества. Очевидно, что единственным способом выживания для семи миллиардного человечества является поиск духовной гармонии с окружающей его природой и наполнение своей жизни духовными идеалами гармонии души и тела. Вот почему, актуальность рассмотрения историко-философских аспектов понятия "калокагатия" в диалогах Платона является очевидной и необходимой для понимания, как философами, так и учёными. Целесообразно было бы начать рассмотрение античных идеалов гармонии души и тела с самого понятия калокагатии. Калокагатия (*ερεχ. kalos – прекрасный, agathos – добрый*) – древняя идея воспитания совершенного человека, предусматривающая гармоничное единство в человеке совершенства телесного сложения и духовно-нравственного склада, Красоты и Доброты. Впервые понятие "калокагатия" встречается у Пифагора, который наполняет его практическим – этическим содержанием. Пифагорейцы исходили из своего главного тезиса о том, что "порядок и симметрия прекрасны и полезны, а беспорядок и асимметрия безобразны и вредны". Но красота макрокосмоса – Вселенной, считали пифагорейцы, открывается лишь тому, кто ведет правильный, прекрасно устроенный образ жизни, то есть тем, кто в своем микрокосмосе поддерживает порядок и красоту. Следовательно, пифагорейский образ жизни имел прекрасную космическую цель – перенести гармонию мироздания в жизнь самого человека. У Платона прослеживается наполнение этого понятия конкретным философским содержанием – от "kalos"-красоты юноши в "Хармиде" до "kagatos" – добродетели, которую отстаивает в полемике с софистами Сократ в "Пармениде". И только в "Пире" Платон объединяет "kalos" – прекрасное и "agathos" – добродетельное в одно понятие "калокагатия". Именно в Сократе красота гармонично сочеталась с добротой. Силен по облику он был прекрасен душой. Размышляя, ведя беседу с красавцами учениками, он сам наполнялся внутренним светом и прислушивался к голосу разума "даймонию". Очевидно, что Сократ действительно был первым интеллектуалом в буквальном понимании этого слова. Его разумность как способность рассуждать на любые темы дополнялась высокой моральностью. В "Пире" Сократ предпочёл философскую беседу физической красоте Алкивиада. Вероятно, упрёк Ницше Сократу как раз и заключался в том, что он сделал философию делом ума, интеллекта, а не "Калокагатии" – искусства видеть незабвенное – "алетейю" – истину в "дубе" или "скале" как делали древние софосы. Он стал исследовать человека и общество, наивно полагая, что именно в них скрыта истина. В диалоге "Федр" Платон рассматривает субъективный аспект понятия "калокагатия", и усматривает причину кризисных явлений в античном полисе и утраты греками "калокагатии" – в двоякости человеческого "я" – возницы, управляющего двумя конями: добронамеренным – белым и злонамеренным – чёрным. Очевидно, что "большинство" афинского полиса всё больше попадает под влияние негативных явлений телесного стяжа-

тельства – красоте тела и души они предпочитают пышность одежд и изысканность восточных яств. В диалоге "Государство" Платон рассматривает историко-социальный аспект трансформации понятия "калокагатия". Он обращает внимание на то, как "Арете – доблесть", "Агон – борьба", "Айдос – честь" – перестают быть добродетелями, вызывающими восхищение, и их место занимают хозяйственность, практичность и умение делать деньги. Богачи "перетолковывают законы и мало считаются с ними (550д)" [Платон]. У такого человека на первом месте стоит алчность и корыстолюбие и проявляются наклонности трутня – "отчасти нищенские, отчасти преступные, хотя он их и всячески сдерживает из предосторожности (554с)" [Платон]. Греки начинают утрачивать сокровенное чувство гармонии тела и души, культ калокагатии – гармоничного единства красоты и добра отходит на задний план, что и приводит к гибели античный полис, и он становится лёгкой добычей соседних стран. В пост античные времена понятие "калокагатия" оказалась в забвении и не была востребована для практической жизни людей вплоть до XX века, когда она вновь стала предметом внимания учёных и, выдающаяся роль в этом принадлежит русскому философу Алексею Федоровичу Лосеву.

***А. Г. Горбатенко, студ., НИУ "Белгородский
Государственный Университет", Белгород, Россия
imjus@mail.ru***

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ БОГОСЛОВИЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И ИСИХАСТСКИЙ ОПЫТ

Рассматривать богословие Паламы можно и важно не только для собственных целей богословия. Тем более, что в современной социальной и научной ситуации нет ориентиров для следования и парадигм для подражания, заметно оскудение творческого потенциала строгих и нестрогих областей знания, их разрозненность и несогласованность, поэтому есть смысл в том, чтобы задействовать потенциал еще не освоенных и не осмысленных мировоззрений и опыта. Можно заметить в современных ученых дискуссиях все возрастающий интерес к духовным практикам и исихазму как к духовному феномену, поэтому востребованным оказывается возвращение к сочинениям христианских учителей и богословов. Но при этом, однако, нельзя забывать о соотносительности и зависимости рассматриваемых богословами вопросов с определенной мысле-творческой традицией.

Византийская империя XIV века стремилась стать культурным и политическим центром цивилизованного мира и династия Палеологов находилась в постоянном соприкосновении с церковно-монашеской, несветской традицией, что вовсе ей не мешало. Как известно, Григорий Палама рос и воспитывался во дворце, вместе с принцем, будущим Андроником III. Поэтому нужно понимать и учитывать, что культурно-

политическое состояние византийского общества не было бесосновным, беспочвенным, потому как большое значение в нем имела монашеская традиция, атмосфера "исихастриев". "Византийский исихазм...не ограничивался безмолвием и молитвой, как предполагало бы само слово, а вел к расцвету богословия и иконописи, реформирования монастырей, литургическому творчеству, к широким движениям гражданского и политического обновления". Но, тем не менее, Григорий Палама находился совсем в иной парадигме, нежели все его окружение, в том числе и богословское и поэтому его идеи, несмотря на глубоко христианский характер в христианском же обществе произвели резонанс (об этой чуждости мировоззрения Паламы его окружению можно судить по тому, что в 1344 году под влиянием Варлаама учение Паламы анафемствуют), приведший в итоге к "догматической реформе". По этому поводу пишет арх. Каллист Уэр: несерьезно и неадекватно "рассматривать Паламу как философствующего богослова, чья главная цель – приложение к христианскому вероучению тех или иных философских категорий, взятых из платонизма или у Аристотеля...".

Все же, учение и мировоззрение Паламы не возникло как прямое отражение своего опыта созерцаний, что делало бы его просто пересказчиком, описателем молитвенных состояний. По всему тексту "Триад в защиту священно-безмолвствующих", которые полемичны по своему характеру, заметна живость собственной (его, Паламы) мысли. Очень интересно, что нигде он прямо не пишет о своем личном опыте, он всегда вписан у него в монашескую и богословскую традицию, что заметно по использованию терминологии, по постановке проблем и их обсуждению, то есть можно говорить о историзме его мысли. Этот же историзм, помимо молитвенных значений, которые отсылают на Афон и Синай, ведет за собой, включает и историко-философский контекст, без рассмотрения которого теряется смысл и новизна мыслей. Философские нити его полемических сочинений ведут к корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. Причем, надо сказать, что это соотношение вначале было замечено в западной литературе, одни из первых авторов, начавших изучать христианскую мистику, "паламизм" и исихазм – В. Н. Лосский, Г. Флоровский, арх. Киприан Керн, еп. Василий Кривошеин, позднее Иоанн Мейендорф. В русской и отечественной литературе нужно назвать арх. Модеста Стельбицкого, который написал первую работу о Паламе (в России), еп. Порфирия Успенского, византолога А. Ф. Успенского, но их историко-описательные работы не вызывали творческой заинтересованности и резонанса в исследовательской среде. Творческий интерес к мистике исихазма обнаружился в контексте имяславского спора и мистических интенций Серебряного века – П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, затем А. Ф. Лосев. На западе и в России в конце XIX – начале XX века Григория Паламу отдельно от мистики исихазма и вне богословской традиции не рассматривали.

В начале XXI века С. С. Хоружий возвращается к рассмотрению исихазма и паламизма в связи с аскетическими и духовными практика-

ми Востока. Хоружий рассматривает учение Паламы с антропологической точки зрения, уделяя внимание энергетизму исихастской традиции. Для Паламы, пытающегося показать близость и реальность Божественного, принципиально важен не столько апофатизм, который хорошо был известен как историко-философская традиция, а учение о Божественных действиях. Григорий Палама делает акцент на причастности, приобщаемости, соединимости Бога в Своих действиях с существом человека (это и дает основания для построения "исихастской антропологии" и новые интерпретации онтологии человека). Палама говорил о "нетварной божественной *реальности*", о "Божественном непостижимом действии, выступление Бога", "иступлении Бога", "происхождении, выступлении вперед" Бога из Своей Сущности. Здесь возникает апелляция к историко-философскому контексту – трудам и философии Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Потому что Григорий Палама для обозначения остающейся надбытийности и отличимости Бога от всего называемого пользуется терминологией Ареопагита – "сверхсущность", "непознаваемость", "оставление сущего", то, что обозначается как *το παρχειν αὐνῶστος*, то есть "претерпение незнания", "непознающее состояние", воздержание от работы рассудка. Более развнуто – то "незнание, которое выше знания, и знание, которое выше понимания, сокровенная причастность к сокровенному". Тем не менее, ученики и противники Варлаама и паламитов – Никифор Григора, Григорий Акиндин, Дмитрий Кидонис (симпатизирующие католицизму) не успокоились после принятия Собором положений паламитов и, желая преодолеть антиномичность в учении Паламы, неосознанно подстегивали интерес к исихазму и его осмыслению. Если вспомнить последующее развитие в западной философии в эпоху Ренессанса представлений о бесконечности Вселенной и "простом максимуме" Николая Кузанского, то и в его "ученом незнании" находим примерно тот же смысл, что и в соотношении энергий и сущности – "только непостижимо поднявшись над всякой дискурсивной рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум".

Григорий Палама, сумевший отстоять исихастское учение в своих полемических Триадах, собрал вокруг себя сторонников и учеников – патриархи Филофей и Каллист, позднее патриарх Геннадий Схоларий, император Иоанн Кантакузин, епископ Марк Эфесский, монах Давид Дисипат (кстати, они все были монахами, но могут служить образцом и для западного Ренессанса, поскольку сочетали в себе личный подвиг – молитву, общественное служение и интеллектуальную деятельность, их можно назвать византийскими гуманистами), которые в последующем имели влияние на развитие Византийского общества и культуры, которое становилось, по преимуществу, монашескими. Богословие Паламы и его последователей в их влияние на культурно-социальное развитие Византийского общества показало себя как жизнеспособное и творческое, что говорит нам о наличии в нем определенных оснований и установок, требующих осмысления.

АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. ІОАНН СКОТТ ЕРІУГЕН

Іоанн Скотт Еріуген – філософ ірландського походження, доби Середньовіччя, твори якого мали не аби який вплив на середньовічну філософію. Еріуген являє собою унікальне явище своєї епохи, що набагато випередив час, і творчість якого не знайшла справжніх послідовників, хоча деякі елементи його вчень можна побачити як у схоластиці так і у філософів Нового часу.

Вчення про Бога і творіння, Еріуген формулює як вчення про природу. Поняття природи обіймає все: і Бога-Творця, позабутійну Першопричину всього сущого (природа що не створена і, що творить), і Божественні Ідеї, вічно створені Богом в акті Божественного знання (природа що створена і, що творить), і світ одиничних речей створений Богом (природа створена і, що не творить), і нарешті Бога як остаточну повноту, до якої як до вищої досконалості спочатку спрямовано усе існуюче (природа не створена і, що не творить). Таким чином, рух "вниз" змінюється рухом "вгору" і в Бога замикається коло буття.

Вічне життя розуміється у Еріугена, не в якості вічного існування фізичного тіла, оскільки воно матеріально і не несе в собі як такому цінності, а в духовному житті. Вище згадані природи можна умовно охарактеризувати як шлях душі, який не обмежений у просторі, часі і власне тілі, оскільки останнє служить лише тимчасовим місцем знаходження в ньому душі задля пізнання істинного буття. Що ж пов'язує настільки різні форми життя матеріальну і духовну? Це розум який одночасно породжується самим організмом і є сполучною ланкою з душею. Кант розглядав трансцендентальну форму розуму як регулятивні ідеї чистого розуму, тобто ідеї Бога, душі і світу як цілого. Регулятивна ідея (принцип, задаючий мету пізнання) – це ідеал, до якого розум повинен прагнути, але якого він ніколи не зможе досягти. Ідеєю, зокрема, є свобода. Істинне божественне призначення полягало, за Еріугеной, в створенні людини з вільною волею; зловживання ж нею є єдине джерело зла. Доктрина Еріугена являє собою послідовний ідеалістичний монізм: все виходить з Бога і повертається в Бога. Філософ заперечує сутнісну реальність зла – воно існує тільки як "ніщо", як своє самозаперечення. Джерело зла – в людині, якій Бог дарував свободу волі. І вже сама людина вибирає свій життєвий шлях. Тому Бог, зумовлюючи все добре в людині, дає їй можливість самостійно зробити вибір між Божественним добром і властивим людині злом.

Іоанн Скотт розуміє Бога не як особистість, описувану за аналогією з людською особистістю, але як присутнє у всьому (є першопричиною всього) він і являє собою те єдине, цілісне і одночасно поза межі буття, що не піддається предметному осягненню навіть для самого себе: "Бог не знає про себе, що Він є, оскільки він не є "ніщо", бо Він надприродне".

Надприродність Бога, що перевищує буття і небуття, є, за Еріугеною, тим початком, з якого створено все існуюче.

Таким чином, наш розум не здатний досягнути реальності, ту реальність, яка виходить за межі нашого сприйняття, а також зазіхнути на справжню свободу, будучи замкненим у матеріальному світі. Розум здійснює синтез знання і віри, це точка дотику матеріального і духовного начал. Істинна віра породжується істинними знаннями.

Людина не приречена до спасіння чи гріхопадіння, що суперечить поглядам християнської церкви. Людська природа в якийсь момент часу відразу в усіх індивідуумах втратила зв'язок із Творцем і внаслідок цього в ній відбувся внутрішній розподіл першопочаткової тотожності буття і мислення, єдності ідеального і реального. Акт падіння лежачий в основі емпіричного стану людини і всього світу, сам по собі абсолютно абсурдний і не допускає ніякого раціонального обґрунтування. Сенси життя людства і сутність світового процесу полягають в зверненні людської природи до Творця [*Неретина С. С.* Антологія середньовічної мислі. Теологія і філософія європейського середньовіччя. – СПб., 2001. – Т. 1. – С. 164–165].

Вчення Еріугени взагалі виходить за межі релігійних догм і світоглядів. Але недостатність пояснення спекуляції Еріугена з ідей неоплатонізму видно з того, що вона залишила без уваги ту саме сторону в його вченні, яка насправді більш за все потребує пояснення: подібність його поглядів з ідеями нових мислителів. У той же час, визнаючи безсумнівним присутність у філософії Еріугена пантеїстичних елементів, не повинно при цьому випускати з уваги, як справедливо зауважує Ріттер, що на ряду з ними "...він володів такими думками, які одні, при істинно науковому прагненні до пізнання світу і Бога, можуть вберегти нас від пантеїзму", що незважаючи навіть на переважне значення в його вченні пантеїстичного напрямку, "...і того виду навчання, який можна злічити з першого погляду за пантеїстичний, може мати у нього і інший сенс" [*Бриллиантова А. К.* вопросу о философии Эриугены. – СПб., 1899.; *Ritter H.* Geschichte der Philosophie. B. VII. – Hamburg, 1844. – С. 16–17].

Особисто я схильна висловити припущення, що філософська система Іоанна Скотта Еріугена стоїть поза чітко окресленими рамками чи то містичного, чи то схоластичного напрямів середньовічної філософії. Натомість її можна охарактеризувати, як шлях опановуючий розумом істинних знань на підґрунті спекуляційних поглядів сходу та заходу. На сьогоднішній день проблема дослідження вчень Еріугена є нагальною темою і потребує більш детального розгляду.

Л. А. Гуртова, студ., КНУТШ, Київ
AnLub@i.ua

ТЕОРІЯ ЗЛИДЕННОСТІ ДУХОМ У ТВОРЧОСТІ М. ЕКГАРТА

Майстер Екгарт – яскравий представник християнського містицизму. Його вчення синтезувало кращі досягнення середньовічної теології з безпосередніми одкровеннями особистого духовного досвіду через са-

мопізнання Божественного. Й. Екгарт своєю поstattтю затверджує один з основних містико-теософських принципів – поєднання людини з Богом через внутрішнє осяяння-споглядання, контемпляцію (θεωρία), шляхом "народження в собі Христа". Так Екгарт спирається на основну містичну формулу – "як Бог в мені, так і я в Богові", представлену Іоанном Богословом у Євангелії.

Вчення "Про злиденність духом" засноване на тексті Євангелія від Матвія: "Блаженні злиденні духом, бо їх є Царство Небесне" (5:3), імпліцитно присутнє у всіх містико-християнських поглядах, але докладне тлумачення його вперше було представлено саме великим містиком Майстром Екгартом. Його теорія злиденності духом заснована на трьох "ні", а саме: "Той бідний, хто нічого не хоче, нічого не знає і нічого не має" [Екхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 135].

В екгартовому розумінні, умовою Богопізнання є відчуженість, яка є обитель Бога в душі людини, "вища чеснота, за допомогою якої людина могла б найбільш уподібнитися Богові" (Й. Екгарт), з якої і випливає вчення "про злиденність духом". А точніше, це є шлях, який піднімається над примітивним насиллям з упокорення плотських бажань і стяжань духом зовнішньої бідності і аскетизму. Людина, яка нічого не хоче, не воліє, повинна стати єдиною з волею Бога. Така злиденність припускає не воління навіть Бога, відсутність всякої прихильності, прагнення "догоджати волі Божій". Сабашнікова М. В. абсолютно справедливо відзначає велич і широту цього вчення Екгарта. Вона пише: "Екгарт далекий від тієї наївності і від того подекуди дріб'язкового, задушливого, буквального розуміння речей, яке було властиво людям Середньовіччя. Все застигаюче хоч на секунду в формулі прагне розбити його живий дух. І "злиденність" розуміє він як повне скидання з себе всього відокремленого, віддання свого "Я", знищення його в злитті з єдиною, цілісною світовою волею" [Сабашнікова М. В. Предисловие переводчика // Мастер Экхарт. Духовные проповеди и размышления. – Киев : Ника-Центр: Вист-С, 1998. – С. 11].

У стані не воління Екгарт виокремлює два види злиденності: *вища злиденність* та *абсолютне незнання*, назване Екгартом "найчистішою" злиденністю. *Вища злиденність* – це повернення до свого небуття, до перебування в Божественному Ніщо. Невольаща людина – людина суцзя. Цей стан Екгарт описує так: "Коли я перебував ще в першооснові своїй, у мене не було ніякого Бога: я належав собі самому. Я нічого не хотів, нічого не домагався, бо я був тоді буття без мети, – і я був пізнанням себе самого в Божественній істині. Тоді я хотів себе самого і нічого іншого: те, чого я хотів, тим був я, а чим я був, того я хотів. І тут перебував я без Бога і поза всіх речей" [Екхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 137].

"Найчистіша злиденність" передбачає два рівні розуміння. Один рівень – це диференціація знання і самого пізнання, його безпосереднього акту, який видається більш прийнятним для духовного зубожіння, ніж саме прагнення до володіння знаннями. При цьому Й. Екгарт не закликає до безграмотного невігластва, а пропонує зміну усвідомленої установки на процес пізнання. Інший рівень трактування пізнання піддає

увазі цю установку. Екгарт це виражає так: "Той, хто хоче бути злиденим духом, повинен стати злиденим всяким знанням, як той, хто зовсім нічого не знає і не уявляє собі ні про Бога, ні про творіння, ні про самого себе" [Там же. – С. 139]. Крайня злиденність за Екгартом – це відсутність. Автором мається на увазі відсутність навіть Бога, відсутність місця в душі для Бога, бо цим місцем і є сам Бог. "У тому і полягає справжня убогість духу, щоб людина залишалася настільки вільна від Бога і всіх справ Його, що якби Бог захотів проявитися в душі, то мав би Сам стати обителлю, де буде Він діяти" [Там же. – С. 140]. Так, згідно з вченням про злиденність духом, людина знаходить свою суть у Божественному "Ніщо", затверджуючи досягнення своєї духовної трансцендентної суті – Суцього єдиного життя. Екгарт вказує на шляхи досягнення відчуженості як вищого обожнення субстанційної праоснови Божественного світу, через внутрішній містичний досвід. При цьому, поза людиною, поза серцем, яке запалило іскру духовності, ці шляхи неможливі.

Екгартова концепція відчуженості, "злиденності духом", співвідношення діяльного і споглядального служіння Господу дозволяє розширити рамки рядової релігійності до внутрішнього усвідомлення сакрально-трансцендентальної сутності Божества. Викриваючи порожню обрядовість, Екгарт відроджує істинне відчуття чистої духовності, що досягається через живий досвід містичного обожнення. Повертаючи теологію до проблем людського існування, містик-філософ пропонує установку відчуження людини від тварного і набуття істинно-суцього в індивіді шляхом духовної убогості, через знищення всіх можливих модусів володіння і усвідомлення, через містику трансцендентального, істинної цінності внутрішнього буття духу. Лейтмотивом антропотеософії Екгарта можуть стати слова Антонія Великого: "Вмирай кожен день, щоб жити вічно". Так, найвища мета містики Екгарта, застосована до сучасних переорієнтацій діяльності прагматичної людини, полягає не в самознищенні особистості, не в пасивному животінні, а у набутті внутрішньо-суцього в індивіді, діючому в співтворчості з Богом, що дозволяє побачити сенс життя за межею розрізнення "Я". Незалежно від часу реалізації екгартових ідей, створена в XIV столітті антропософія Майстера Екгарта дозволяє визначити шлях розвитку сучасного людства не в матеріальному накопичуванні і егоцентричній амбітності, а в позначенні вищої мети душевної спрямованості до першосутності світової єдності. Й. Екгарт за допомогою концепції "злиденності духом" звертається до людини та показує те, що людина володіє унікальною здатністю пізнання істинної суті речей, вмінням "бачити" Божу присутність і дію у світі та в особистому житті.

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

"ПОХВАЛА ГЛУПОТІ" ЯК "ДЗЕРКАЛО" ВІДРОДЖЕННЯ

Еразм Роттердамський – визначний гуманіст, письменник і вчений, що був одним з найосвіченіших та найталановитіших діячів епохи Від-

родження на півночі Європи. Його називали вождем гуманістів початку XVI ст., що довгий час обіймав провідне місце в європейському науковому та літературному світі. Еразма вважали блискучим латиністом часів Відродження, тому твори писав латиною – універсальною мовою тогочасної освіченої Європи. Еразм був людиною, яка уособлювала глибокі гуманістичні і просвітницькі ідеали цієї складної, суперечливої і великої епохи – європейського Відродження. Він був прибічником етики, наріжним каменем якої були почуття міри, терпимості, згоди. Еразм Роттердамський свідомо та послідовно возвеличує усе людське і все те, що сприяє розвитку людського розуму, почуття та волі.

Еразм Роттердамський залишив величезну літературну спадщину. Він створив підручники та настанови, трактати та діалоги, тому не випадково Олександр Горфункель назвав його "надзвичайно плідним" письменником. Проте найпопулярнішою роботою Еразма була та залишається "Похвала Глупоті", де вільна думка гуманізму виходить далеко за межі вузької тенденції протестантизму [Див. *Пинский Л. Е.* Ренессанс. Барокко. Просвещение: Статьи. Лекции. – М. : РГГУ, 2002. – С. 70].

Робота виконана у формі монологу Глупоти, де вона представлена у всій своїй парадоксальності: в ній виявляються, з одного боку, як вкрай негативні властивості гіршої частини людини, так, на противагу цьому, якості, гідні Христа, – "безумство Христа", як визначив це сам святий Павло. В цій праці Глупота доводить свою універсальну силу, що лежить в основі природи та життя людей. Тобто ми говоримо про незліченні лики Глупоти, що оточують нас. Будь – який вік та почуття, всі форми зв'язків між людьми і всяка гідна діяльність зобов'язані їй своїм існуванням і своїми радощами. Вона – основа будь-якого процвітання і щастя. Вихваляючи себе, Глупота намагається довести незаперечну перевагу перед Мудрістю, розповідає про незліченні добродійства, якими осипає людей, хоч вони і не вміють як слід оцінити її заслуг. Глупота розвінчує схоластичну мудрість як невідповідність природі та логіці життя. На її думку, мудрець від дурня різниться тим, що керується розумом, відкидаючи почуття. Пристрасті та бажання не є розумом, щастя – не те, що розум, отже, все це – щось нерозумне, а отже Глупота. Тобто відмовляючись від почуття та слідує розуму мудрець стає всього на всього подобою людини та не здатним до діяльного життя. Глупота говорить, що більшість людей дурні і всякий дуріє на свій лад, дарма, що моралісти закликають нас оминати дурість, адже саме вона робить наше життя приємним [Див. *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости. – М. : Сов. Россия, 1991. – Гл. 1].

Після виспівування Глупоти розпочинається нищівна критика середньовічного ладу. Тут непомітно змінюється не тільки предмет, а й сенс, що складається в поняття "глупоти". Гумор змінюється сатирою. Глупота забуває свою роль, і замість того щоб вихваляти себе і слуг, вона починає обурюватися та викривати своїх служителів. Еразм сатирично викрив у творі вади феодального суспільства, самовдоволення схоластів [Див. *Соколов В. В.* Философское дело Эразма из Роттердама. – М. : Наука, 1986. – С. 18–20]. В першу чергу різко засуджується загальна

риса середньовічного суспільства – облудна побожність, яка виявляється в надмірному культі ікон і в бубонінні молитв, таврує зловживання у відпущенні гріхів. Роттердамський засуджував язичницьке поклоніння святим мощам та іконам і водночас обґрунтовував нагальну потребу звертання до істинного Бога – морального, що дає очищення духовної атмосфери суспільства, сприяє його вдосконаленню. Він фіксує головне протиріччя суспільного життя – протиріччя між моральним змістом релігійних настанов та характером його реалізації в діяльності церковних інституцій. Якщо перша складова зазначеного протиріччя відіграє в суспільстві позитивну роль, то друга – негативну. Роттердамський пропонує реформувати релігію, посиливши її моральний зміст, прагне побудувати "олюднене християнство", збагатити його відродженою античною мудрістю, новою світською гуманістичною культурою.

У роботі зустрічаємо конкретний опис різних видів і форм Глупоти в середньовічному суспільстві від нижчих його верств до вищих кл. Вона розповідає про своїх послідовників та прихильників. Це представники різних станів і професій: купці, які наживають багатство обманом, граматики, що навчають нісенітницям, марнолюбні поети, обмежені риторичи, письменники-плагіатори, балакучі діалектики, довгобороді філософи, які видають себе за всезнайків, астрологи-шарлатани. Виникає парадоксальна ситуація: кожен із них, вважаючи себе мудрецем, насправді виявляється дурнем, уявляючи своє життя значним і важливим, насправді робить нікому не потрібні дурниці. Дуже гостро Глупота відкликається про богословський стан та вагається чи варто зачіпати це смердюче болото, торкатися отруйної рослини [Див. *Еразм Роттердамський*. Похвала Глупости. – Гл. 53]. Без будь – якої поблагливіості змальовуються також королі та дворянство, що думає лише про особисту вигоду. Королі здобувають владу шляхом клятвopушень та убивства, всі турботи вони полишають богам, а самі живуть у розкошах [Див. Там же. – Гл. 55–56]. Гідне уваги те, що об'єктом сатири Еразма не стали ні селяни, ні ремісники, очевидно, тому, що ці соціальні верстви Еразм вважав найздоровішими в тогочасному суспільстві, на їхньому боці була його симпатія. Завершується праця думкою, що ідеальне щастя – це найвища форма безумства.

"Похвала Глупоті" своєрідно синтезує античні та середньовічні традиції, переосмислюючи і по-новому актуально використовуючи їх – таким чином виникає новий жанр гуманістичної пародії, на ґрунті якого також постала плідна традиція. Ця робота здобула успіх серед читачів та стала однією із найвідоміших гуманістичних творів. Основною метою "Похвали Глупоті" було засудити пороки та виставити на показ усе смішне в людському житті. Еразм використав іронію, яка дозволила блискуче показати розпливчастість уявлень про розум і глупоту, добро та зло, високе та нище, істотне та несуттєве. Не потрібно абсолютизувати ні людської мудрості, ні людської глупоти. Від людини багато приховано, і те, що вона вважає мудрістю, в іншій ситуації може виявитися дурістю, і навпаки. Що вище перебуває людина у суспільній ієрархії, то небезпе-

чнішою стає її глупота, а коли вона прагне до зовнішнього блиску – слави, багатства, позірної доброчесності, поверхової вченості, – тим паче. Праці Еразма Роттердамського, зокрема "Похвала Глупоті" є своєрідним дзеркалом, яке відображає існуюче, а також накреслює певну перспективу етичних та соціальних питань.

О. А. Дмитренко, студ., КНУТШ, Київ
ld2018@mail.ru

ЧАС ЯК ПАРАДОКС

Людина безперервно існує у часі, проте саме ця проблема є основною для її існування. Парадоксальність категорії часу базується на її дуалізмі. Подвійне розуміння призводить до абсолютно протилежного трактування даного поняття. З одного боку час існує у вічності, є відрізком, окресленим поняттям, характеризується спрямованістю, має початок та кінець. З іншої – можна розглядати час, як прообраз вічності. Час – не статичне поняття, його основа – рух та зміни. Перші пошуки вирішення проблеми ми знаходимо вже у Платона. В одному з своїх діалогів він чітко викладає позицію про те, що час потрібно розглядати, як "движимое подобие вечности" [*Платон. Тимей // Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М. : Мысль, 1999. – С. 439*]. Час є прообразом вічності та мірою руху. Аристотель, наслідуючи Платона, поглиблює свої пошуки і приходять до висновку, що час – не лише переміщення, але й якісна та кількісна зміна. Тобто не просто рух з напрямком, а рух, що несе за собою певні наслідки, породжуючи буття. Відштовхуючись від цих суджень, приходжу до висновку, що час – це міра руху, який відбувається у вічності. В якості виміру руху часу і було вигадано розподіл його на три сфери: минуле, теперішнє та майбутнє. Але чи існують насправді ці розподіли? Значною в даному питанні є думка Св. Августина.: він пропонує концепцію психологічного сприйняття часу (ані минуле, ані майбутнє не мають реального існування) [див. *Святий Августин. Сповідь / пер. з лат. Ю. Мушака. – К. : Основи, 1996. – С. 220–227*]. Поділ часу знаходиться в нашій свідомості. Згідно з Августином не існує трьох окремих часів, є лише теперішнє, яке стає минулим і теперішнє, яке ще не настало – майбутнє. Тобто існує теперішнє минулого, теперішнє теперішнього і теперішнє майбутнього, так як минуле та майбутнє можуть існувати лише в момент концентрації нашої свідомості на них в даний момент. Теперішнє минулого – це пам'ять, а теперішнє майбутнього – очікування. В пам'яті минуле існує у вигляді спогадів. Спогади – це подорож у часі, повернення до моменту, коли минуле ще було теперішнім. Майбутнє – це проекція, планування, але лише до моменту, коли майбутнє не стане теперішнім, а потім, переживши цю мить, не перейде в минуле. Є лише теперішнє, в якому відбуваються події, відходячи в минуле, і є думки про події – майбутнє.

Існує гіпотеза про односпрямованість часу: рух з минулого через теперішнє в майбутнє. Саме на поділі часу на три сфери будується хронологія. Вічність обіймає історичний час. Історичний час – це лише мож-

лива точка зору на рух часу. Нею керується християнство, визначаючи початок часу (народження Христа), теперішнє (людське земне життя) та кінець (Страшний Суд). На мій погляд, немає цієї одно спрямованості, а є час, як єдиний "клубок ниток"; всі вони переплітаються між собою, основою їх зв'язку є спіраль, або ж час, як єдина "нить", вздовж якої проходить еволюція, час розгортається і спрямовується вперед.

В усвідомленні людиною часу вирізається лише певний відрізок, кінці якого розчиняючись, зливаються з вічністю, а отже з безкінечністю. Саме з цим відрізком, досяжним нашої уяви, і проводиться операція виміру часу. Це є необхідним для співставлення часу з числом, величиною, так як величина – це обмежена кількість. Звідки ж з'являється в свідомості людини поняття часу? Дане питання розкриває М. О. Бердяєв. Він пише: "Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Объективация принимается за реальность, данную из вне" [Любинская Л. Н., Лепилин С. В. Проблема времени в контексте междисциплинарных исследований. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 174]. Отже людська свідомість породжує поняття часу, осмислюючи зовнішній світ, усвідомлюючи те, що відбувається поза нею, відповідно "внешнее опосредуется внутренним". Бердяєв вводить термін "овременение" [див. Там же] – стан, коли суб'єкт починає відчувати часові характеристики оточуючого. Він може бути різним: у вигляді страху, переживання через щось, що чекає попереду, або у вигляді надії, що покладається на успішне звершення будь-яких задумів. Саме в цьому Бердяєв і бачить парадокс часу, ця можливість і породжує його подвійне сприйняття.

Час – вічна і, напевне, тому найпарадоксальніша категорія. Людині завжди хочеться усвідомити сутність даного поняття, розкрити "правила" його розуміння, але головний парадокс в тому, що саме людина і породжує дану категорію, приписуючи їй різні характеристики та можливості. Сила розуміння цієї категорії міститься саме в наших умах, але, приписавши часу нероздільний зв'язок з вічністю, ми не можемо вже виділити це поняття, як окреме і розглянути, як матеріал, визначивши механізм його дії. В нашій свідомості часу відводиться місце влади над нашим існуванням.

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

"SEMPITERNITAS" У КОНЦЕПЦІЇ ЧАСУ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ

Проблема часу у Северина Боеція частково спирається на точку зору Аристотеля, маючи при цьому багато спільного з платонівським розумінням даного питання – співставлення час з позачасовою вічністю. Подібно до Аристотеля, теперішнє у Боеція наділене особливою онтологічною рисою, адже теперішнє володіє винятковою єдністю з вічністю, яку він поетично називає "*божественним теперішнім*". Боецій порівнює час з позачасовою вічністю і виокремлює непорушне "*тепер*" – "божественне теперішнє" і плинне "тепер" світу чуттєвості, руху та змін. Плин-

ність нашого "тепер" – це беззаперечна особливість саме тварного світу. "Бог действительно есть всегда (semper), поскольку это "всегда" относится к настоящему времени в Нём. Однако, между настоящим наших (сотворенных) вещей, которое есть как "теперь", и божественным настоящим – большая разница: наше "теперь" как бы бежит и тем самым создает время и беспрестанность (sempiternitas), а божественное "теперь" – постоянное, неподвижное и устойчивое – создает вечность (aeternitas); если к слову "вечность" прибавить "всегда", то и получится как раз "беспрестанность" (sempiternitas) – имя того беспрестанного, неутомимого и потому беспрерывно продолжающегося бега нашего "теперь" [*Бозэций*. Каким образом Троица есть единый Бог, а не три Божества // *Бозэций*. "Утешение философией" и другие трактаты. – М., 1990. – С. 153]. Зауважимо, що у Аристотеля момент "тепер" – це те, завдяки чому існування і пізнання часу стає можливим. "Тепер", виступаючи одночасно початком майбутнього й кінцем минулого, не тільки розділяє, але і являється умовою єдності часу. Відчуття потоку часу з'являється внаслідок того, що ми рухаємося разом із "тепер", яке в даний момент відкриває конкретний зріз подій. В "тепер" відбувається безперервний процес становлення. Час не складається з неподільних моментів "тепер"; ці моменти є позачасовими початками часу. "Тепер" утримує в собі всю напруженість і відповідальність людського буття.

Боецій у своїй концепції часу з одного боку протиставляє час ("tempus") і вічність ("aeternitas"), а з іншого виокремлює третій вимір темпоральності – "sempiternitas". Мається на увазі нескінченний час, тривалість, яка не має меж, невичерпність. Ця невичерпна тривалість вказує на відмінності між божественною вічністю і нескінченно тривалим існуванням неба та всіх інших безсмертних тіл, які створені як повсякчасні, чого не можна сказати про людину, чиє життя завжди в суворих рамках невпинного часу. Те, про що можна говорити як про безсмертне, що існувало та існуватиме завжди, наприклад, небесні світила в еллінському розумінні, не можна назвати вічним. Адже вічність – це не просто невичерпна тривалість, вічність не може бути притаманною для проявів тварного світу, вічність – це онтологічна характеристика, яка притаманна тільки Богу.

Розуміння вічності Северином Боецієм, відкриває перед нами природу Бога і Його знання. "Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями. У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни, ибо оно, не достигнув еще завтрашнего, уже утратило вчерашнее. Наша нынешняя жизнь не больше, чем текущее и преходящее мгновение. Все, что подлежит условию времени, даже если бы оно, – как говорит о мире в своем сочинении Аристотель, – никогда не начинало, – повторяю я, – и не завершит своего бытия и жизнь его расширилась бы в бесконечность времени, однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою

протяженність одночасно. Вже майбутнього ще немає, тоді як минуле вже втрачено... Ітак, внаслідок за Платоном, ми назовемо Бога вічним (aeternum), а світ – безперервним (sempiternum)" [Боецій. Учення Філософії і інші трактати. – М. : Наука, 1990. – С. 286–287]. В цих міркуваннях Боецій наслідує Платона, для якого вічність являє собою досконалий зразок, прообраз, це вічно суще буття. Вічність володіє істинним буттям світу ейдосів.

У Боеція вічність постає як референт часу, його носій, завдяки чому бувають миті, коли вони отожднюються, кореспондуються між собою. Це миті істинного пізнання, споглядання трансцендентного, єднання з Богом. Вічність – це міра буття і вона абсолютна, а час – це міра руху. Схопити все життя одразу – найважливіше призначення вічності. Ось це "одразу" і є онтологічною рисою божественного буття, на відміну від людського буття, яке "протікаючи" в часі, постає окремими частинами, і ніколи у всій повноті одночасно. "Божественне теперішнє" для Боеція означає, що: "intelligentia Бога видить все одним охоптом ума", т. е. *сверхвременно* видить весь *временной* ряд, і для цього видіння взагалі не потрібно, щоб одне звено витікало з необхідністю з інших звеньїв" [Там же. – С. 283].

Вічність – це не позачасове буття характерне для ідей та чисел, це життя, вічне життя – без початку і кінця. Стосовно людей вона нескінченна та безмежна, а стосовно космосу, який триває вчора, сьогодні і завтра – вона вся й одразу у всій повноті. Боецій погоджується з думкою про те, що світ, який не має початку і кінця можна вважати співвічним з Творцем, бо нескінченне в часі життя, яке за Платоном, характерне для світу – це одне, але зовсім інше – всеосяжна наявність нескінченного життя, можлива тільки для божественного розуму. За Платоном, аби наблизитись до божественного треба уподібнити витвір зразку – створити рухомий образ вічності. Боецій показує, що створене суще не порівнюване з божественним Творцем, тому що суще від тотожності переходить до мінливості; із простоти теперішнього розсипається на численну кількість речей і подій в минулому і майбутньому. Тому вічність, на думку Боеція, є умовою можливості часу, а момент "тепер" впливності часу є подобою "божественного тепер" – "невичерпного теперішнього" – вічності. У Боеція, як і у Аристотеля, "тепер" в силу своєї неподільності є виміром часу, який найбільш наближений до вічності. І чим більшу повноту життя людині вдається схопити в кожен момент "тепер", тим ближчою вона стає до Творця.

Р. І. Євдокименко, ст. викл., ЧДТУ, Чернігів
kafedragym@yandex.ua

АНТРОПОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ У ТВОРЧОСТІ ІОАНИКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО

Хоч І. Галятовський не був професійним філософом, він займав провідне місце серед діяльності Чернігівського літературно-філософського

кола, так як здобув у стінах Києво-Могилянської академії ґрунтовну філософську підготовку, яка вплинула на його світогляд. У творчості І. Галятовського можна побачити онтологічні, гносеологічні, антропологічні проблеми, не зважаючи на те, що його філософія є несистематизованою і малодослідженою.

Будучи яскравим прикладом культури українського бароко, І. Галятовський розробив низку антропологічних тем, де присутня міфологія, казка, реалістичні етичні ідеї і філософська раціональність, що відображала історію і повсякденне життя людини XVII століття. Такий синтез був важливою рисою поглядів на людину І. Галятовського.

Європейські мислителі доби Ренесансу та просвітництва вважали, що природа людини – це мікрокосм, що стало загальноприйнятною істиною XVI–XVII століть. Через це погляд на людину як на мікрокосм не обійшла і українську антропологічну думку.

Треба також відзначити, що у XVII столітті в Україні ще збереглося язичництво. Багато українських філософів, а особливо професори Києво-Могилянської академії, ураховують язичництво у своїх творах, особливо те, що ідея людини як мікрокосму органічно пов'язана з українською казково-міфологічною думкою. Остання показує людину як істоту, котрій властиві всі здібності довкілля.

Для представників Чернігівського літературно-філософського кола, погляд на людину як на мікрокосм узгоджувався із народними поглядами на природу людини, та з існуючими у європейській філософії тлумаченнями людської природи. Іоаникій Галятовський твердив, що людина постає або створюється не із матерії, як абстрактної тілесності, а із фундаментальних субстанційних основ світу, якими є чотири стихії: земля, вода, повітря, вогонь.

Підкреслюючи натуральність людини, І. Галятовський, однак, чимало уваги приділив відмінності людини від природних явищ. Для нього, як і для інших українських барокових мислителів, людина є мікросвітом – малим світом у великому. Як мікрокосм вона здатна обійняти макрокосм шляхом його пізнання, яке є поєднанням розумової діяльності та християнської віри.

Дане пояснення, у порівнянні із концепціями західноєвропейських філософів, виявляється набагато складнішим і відрізняється багатьма оригінальними ідеями, в яких переплітається як народно-міфологічне, так і християнсько-богослівське та апокрифічне уявлення про природу і походження людини. У своєму творі "Ісус Христос месія правдивий" Іоаникій Галятовський так описує появу людини "Только – человек в недосказанности своей, сына родит недосказанного, с материи, в единности четырех элементов" Чотирма елементами у І. Галятовського були: земля – мертве тіло, вода – кров, повітря – душа, вогонь – бажання жити, діяти [Галятовський І. Ключ розуміння. – К., 1985. – С. 34].

Людина для Галятовського не тільки природна, але в набагато більшій мірі надприродна істота. Це знаходить прояв не тільки в тому, що Бог створив людину для панування над природою, не тільки в тому, що

людина має душу, а й тому, що Архітектор створив її з любові. Оскільки для християн Бог – є любов, то і людина є цим йому подібна. У І. Галятівського вся історія людини як родової, так і індивідуальної істоти розгортається в стихії любові.

Надприродність людини, за Галятівським, проявляється і в способах її народження, яких він нарахував чотири: "Чотирма способами человек рождается. Первый раз рождается от отца и матери, тем способом все люди рождаются. Другой раз рождается без отца и без матери, так уродился Адам. Третий раз человек рождается от отца без матери, так уродилась Ева, бо си учинил Господь з ребра Адамова. Четвертый раз человек рождается от матери без отца, так уродился Христос" [Там само. – С. 71].

Отже, в людині поєднується, за Галятівським, природне та надприродне (божественне) начала. В процесі Божого творення вони дістали єдність, гармонію. Але Бог наділив людину свободою і волею, давши можливість вибрати пріоритет природних інтересів чи божественних, слугувати переважно потребам тіла чи душі.

І. Галятівський проголошує духовність єдиною надійною основою життя індивіда. В душі етики епохи бароко він пропонує пуританську поміркованість, розумне самообмеження в споживанні матеріальних благ. При цьому він опирається на практичні спостереження: "Кто много ест и много пьет, той не много будет жить на свете, бо желудок, многими по кормами и напоями наполненный, не может того стравити и расpiresается и болит, потом боь от желудка по всему телу расходится и душу з тела выгнывает. Который зась люде мало едят и пьют, тыи долго живут на свете. Так, люде убогий, которій мало земних марностей мають, долго живут на свете. Богатый... не могут долго на свете житии, бо они часто банкетуются, едят много и пьют и упмваются".

Високо піднімаючи планку духовності в житті людини й суспільства, І. Галятівський основою суспільної свідомості вважав православну віру. Вона є твердинею, опорою українців у боротьбі за збереження Вітчизни, її культури, мови. У своїх творах мислитель вміщує приклади. В яких вірність православ'ю поєднується з патріотизмом, зі щирими громадянськими вчинками співвітчизників. Одні з них захищали Україну мечем, а інші – словом Христовим, яке він, як і Л. Баранович, називає "мечем духовним". Слова Ісуса з Євангелія: "Не мир я вам приніс, але меч" І. Галятівський пояснює так: "Мечем духовним Христос називає слово своє, з уст своїх походячое... И тем духовным мечем, словом своим мудрым, звывклисте церковь Божию и отчизну оборонити".

К. Б. Зборовська, студ., КНУТШ, Київ

ЕЛЕМЕНТИ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА У МЕТАФІЗИЦІ ТОМІ АКВІНСЬКОГО: СХОДЖЕННЯ ДО БОЖЕСТВЕННОГО ЯК ВІДЧУЖЕННЯ

Твори Діонісія Ареопігита завжди викликали певний резонанс у християнському науковому світі, часто слугуючи "мостом порозуміння" між

берегами Східної та Західної Церков (Джон Паркер, наприклад, писав, що ніщо інше не змогло б привести англіканську церкву до порозуміння з грецькою православною церквою і так успішно відновити деякі апостольські передання, як твори св. Діонісія [The Works of Dionysius The Areopagite, now first translated into English from the original Greek / by the Rev. John Parker. – London, 1897]). Бурхливими водами, що вирують під досить хиткою, на перший погляд, конструкцією Corpus Areopagiticum, було містичне богослов'я, а точніше – гносеологія незнання як шлях осягнення Божественних сутностей. Повторювати духовний подвиг Апостола Петра, йдучи по "бурхливих водах", наважувався далеко не кожен, тому майже всі "стовпи" християнської віри рано чи пізно звертались по допомогу до цього "моста" – творів найяскравішого представника апофатики та грецької містики. А почалося все з того, що через латинський переклад Еріугена в дев'ятому столітті тексти Corpus Areopagiticum проникли в Західну Церкву, і їх так охоче зустріли, що (за словами старого літописця) "The Mystical Divinity ran across England like deer" ("Містичне Божество побігло через Англію, мов олень" [Rolt C. E. Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology. – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1920. – P. 6]) Велику роль відіграло в цьому те, що твори Діонісія Ареопагіта часто цитували з шани до святого Томи Аквінського, творчий доробок якого насичений навіть не стільки цитатами, скільки духом містичного світобачення Діонісія. Таким чином, Corpus Areopagiticum, по суті, став головною літературною силою у формуванні містичного богослов'я християнського світу.

Отже, для осягнення містичного богослов'я надзвичайно важливим є вплив Діонісія на вчення Св. Томи. Це проявляється не лише у тому, що Аквінський написав коментар до "Божественних Імен" [див. Parma edition of St. Thomas. Tom. 1V. Opusculum vii. – P. 259–405], Але в працях Аквінського ідеї Ареопагіта "виринають" фактично повсюдно, що й не дивно, оскільки він є для нього одним з найшанованіших авторитетів. В цій "іпостасі" Діонісій стає найбільш впізнаваним з усіх схоластичних богословів, так що панування грецької містики у Середньовічній філософії набувало все більш і більш вражаючого характеру. Але, звісно ж, Тома Аквінський розглядає Ареопагіта більш-менш критично. Аквінат достатньо далекий від усього, що нагадує пантеїстичну тенденцію робіт Ареопагіта. Його вчення як про Трійцю, так і про втілення належить до області думки відмінної від неоплатонічної.

Так, досить неоднозначним можна назвати ставлення Аквіната до рівнів сходження до Божественного, визначених Ареопагітом. Шлях єднання з Богом для Діонісія досить однозначний і безсумнівний, з чітко вираженою схематикою. Він описує його як такий, що потребує очищення розуму та серця: необхідно полишити "как чувственную, так и умственную деятельность, и вообще все чувственное и умообразное, все не сущее и сущее, и изо всех сил устремиться к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания" [Діонісій Ареопагіт. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1994. – С. 341–343].

В іншому місці, в перекладі корпус Ареопагітікум Іоанном Сарацином, отець містики вміщує свою концепцію у ємку та влучну формулу: "Ascendemus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa" (Ми сходимо через віддалення від усього, перевершення всього та причину всього). Як бачимо, на першому місці стоїть "ablatione" – віддалення / відчуження, на другому – саме сходження до Божественного і єднання з Ним. Ця формула виглядає досить логічною, і її можна зустріти фактично у всіх богословів того часу. Звісно, що такий місткий за сенсом зворот не міг вислизнути з поля зору Томи Аквінського: "Дионисий говорит (в "Божественных именах"), что мы приходим к Богу от творений, то есть через причинность, через удаление, через превосхождение" [Св. Фома Аквинский. In II Sent., dist. 3, Divisio primae partis textus; ed. Mandonnet, t. I. – P. 88.]. Але, як влучно зазначає дослідник томізму Е. Жильсон: "Здесь перед нами чисто томистский метод (...) весьма далёкий от текста, на который ссылается св. Фома!" [Жильсон Э. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Жильсон Э. Томизм. – 6-е изд. – М., 1964]. Французький дослідник індексу цитування Аквінатором творів Діонісія Ареопагіта Джеймс Дюрантель вважає досягненням Св. Томи таку зміну порядку слів [In Boetium de Trinitate, qu. I, art. 2, ad Resp. // Durantel J. S. Thomas et le Pseudo-Denis. – P. 188], з чим можна не погодитись. Але в будь-якому разі доводиться визнати, що Аквінат фактично перевертає вчення Ареопагіта на 180 градусів.

Засновки до таких кардинальних розбіжностей цих мислителів можна знайти у їхньому розумінні природи "сущого" та його співвіднесення із "сутністю" Творця. Найкраще, мабуть, це буде проілюстровано цитатою із "Суми теології" Аквіната, де він прямо полемізує з Ареопагітом: "Кроме того, сотворённый интеллект способен познавать только существующее: ведь первым, что подпадает схватыванию интеллектом, является сущее. Однако Бог не является существующим, но Он выше существования, как говорит Дионисий. Следовательно, Он не является познаваемым, но превышает возможности всякого интеллекта. (...) На третий довод следует сказать, что Бог не в том смысле называется не существующим, как если бы Он вовсе не существовал; но в том смысле, что Он превосходит всё существующее, поскольку Он есть своё бытие. Отсюда не следует, что Бог никоим образом не познаваем, но лишь что Он превосходит всякое познание; это и означает, что Он непостижим" [Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Ин-т философии РАН, 2001. – С. 97, 99].

Намагаючись вирішити антиномію апофатичного і катафатичного шляхів пізнання Божественного, багато Отців намагались звести їх до єдиної "домінанти", що було досить складно, оскільки стараннями Ареопагіта шлях апофатики досить довго залишався пріоритетним і, мабуть, ніколи не втратить свою актуальність. Таким чином, Тома Аквінський синтезує обидва шляхи Діонісія, перетворюючи негативне богослов'я лише на певний коректив до катафатики [див. Лосский В. Божественный мрак // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991].

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ ФРЕЙДА К ЖИЖЕКУ

Человек и его бытие в мире остается главной проблемой философии. Современные размышления о природе человека, ведутся вокруг концепта расщепленного, расколотого субъекта. В широкий философский дискурс представление о расколотоности субъекта вошло вместе с психоанализом Ж. Лакана. Для Лакана децентрализация субъекта была ключевым пунктом в деле "возвращения к Фрейду", она обеспечивала тот разрыв, который отделял Фрейда от ненавистной для Лакана американской его-психологии. Но насколько Фрейд действительно говорил о расколоте субъекта остается большим вопросом. В конце концов, разве его-психология сама не строилась на фрейдовских текстах? В самих работах Фрейда нет понятия "субъект". А Его понималось им, как совокупность механизмов защиты, как приспособительный аппарат, испытывающий давление со стороны Оно, как одно из составляющих структуры личности в третьей топике. Однако "зажатое между императивами супер-эго и инстинктуальными требованиями id, эго не хозяин даже в собственном доме и не может уповать на картезианские достоверности" [Мэйси Д. О субъекте у Ж. Лакана: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_16.htm]. Кроме того, проблематизация субъективности в психоанализе связана так же с его историчностью. И если феноменология обнаруживает темпоральность трансцендентального субъекта, то психоанализ проблематизирует индивидуальную "историю субъекта", обнаруживающуюся в психоаналитическом сеансе.

Лакан продолжает открытую им у Фрейда проблематизацию субъекта. В построениях Лакана субъект продолжает оставаться проблематичным для самого себя. Более того, мы вообще не можем говорить о субъекте, как таковом. Поскольку бессознательное – это речь Другого, то субъект-это просто поле пересечения смыслов, это место "где говорится". У субъекта нет устойчивой идентичности. Идентичность субъекта возникает только на уровне фантазии, как объект желания Другого, как ответ на вопрос Другого: "Что ты хочешь?" и меняется в зависимости от того, каким нам видится этот ответ. Децентрализация субъекта задается наслаждением, а также измерением влечения к смерти, тем неоспоримым и пугающим фактом, что человек-это природа, тоскующая по смерти, а значит, непременно терпящее крушение.

В поле современной философской рефлексии проблему расщепленности субъекта в психоаналитическом ключе продолжает Славой Жижек. Поскольку центральной фигурой для чтения философской традиции для Жижека был Лакан, он вслед за метром французского психоанализа заявляет, что субъект появляется только в зазоре между множествами символических идентификаций. Пустоту, хранящуюся в цен-

тре субъективности, прекрасно иллюстрирует явление интерпассивности. Интерпассивность, т. е. явление при котором Другой может осуществлять часть моей внутренней активности: смеяться (закадровый смех в ситкоммах), плакать (плакальщицы на похоронах), молиться (буддийские молитвенные колеса) красноречиво показывает, что я могу быть лишен своего глубочайшего психического содержания, того, что принято считать собственно субъективным. Такая постановка вопроса является не только концом феноменологии с ее концентрацией внимания на феноменологическом опыте, но прежде всего, она ставит под сомнение де-нетовскую идею о "картезианском театре". "Картезианский театр"- ироническая метафора, введенная Д. Деннетом, для обозначения центрального экрана сознания, который формирует фокус субъективности. "В противоположность этому, лакановский субъект *qua* $\emptyset$, пустота самоотносимого отсутствия строго соотносится с первоначальной децентрацией" [Жижек С. Чума фантазий. — М., 2012. — С. 217]. Однако Жижек парадоксальным образом разделяет децентрацию и пустоту субъекта с концом картезианского *cogito*. Напротив, он утверждает, ссылаясь на Лакана, что само картезианское *cogito* было намеком на эту пустоту, поскольку в своем заключении "*cogito ergo sum*" Декарт фактически лишил человека всего внутреннего содержания, сведя его к одному мышлению. Что, однако, не соответствует действительности, поскольку, Декарт понимал мышление достаточно широко. "А что такое вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желаемое, нежелающее, а также обладающее воображением и чувствами" [Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1. — М., 1989. — С. 121]. Но Жижек делает еще один шаг к реабилитации картезианской субъективности. Так, он говорит, что современная увлеченность виртуальной жизнью очень красноречиво доказывает, что "все ваши физические свойства заменяемы, а вот неизменным в субъекте остается именно *cogito ergo sum*, то есть картезианский субъект" [Жижек С. Власть и цинизм: http://lacan.narod.ru/ind_lak/ziz21.htm]. В этом остается главная проблема для концептуализации психоаналитической концепции субъективности в современной философии. С одной стороны, она, казалось бы, противостоит картезианскому *cogito*, но с другой, парадоксальным образом реабилитирует ее. То, что я мыслю оказывается все-таки самоочевидной истиной, да вот только кто такой я? Концепция расколотого субъекта, убедительно доказывая, что человек по-прежнему остается проблемой, все-таки не объясняют до конца, почему тогда наше ощущение себя как уникальных субъектов настолько крепко и неускользаемо. Почему мы все-таки не сходим с ума, от ощущения пустоты, зияющей в самом центре нашей субъективности? И на что нам теперь остается полагаться, если, в отличие от Декарта, мы уже не можем положиться даже и на самих себя? К сожалению, культура философского рассуждения эпохи постмодернизма построена таким образом, что чаще оставляет нас наедине с множеством сложных нерешенных вопросов, чем спешит дать на них ответ.

М. С. Зінов'єва, студ., КНУТШ, Київ
mariya.zinoveva.94@mail.ru

"МІСТИКА КОХАННЯ" І ОБРАЗ БЕАТРІЧЕ У ТВОРЧОСТІ ДАНТЕ АЛІГ'ЄРІ

*"Облачив ее своим благоговением, словно покровом,
Он любил ее без вожделения"*
Этьен Жильсон

Проблема кохання, як інтимного, глибокого почуття постає саме тоді, коли починає набирати силу процес індивідуалізації. Вже в Античності стародавні мислителі оспівували страждання через кохання. В античних любовних історіях самим напруженим моментом завжди була не перешкода бажанню, а розлука двох закоханих, через раптову смерть. Саме важка доля, а не еротична невдоволеність була причиною відчуття смутку. І тільки в Середньовіччі саме невдоволеність виходить на перший план, займаючи домінуючу позицію. У XII столітті в наспівах провансальських трубадурів вперше зазвучала мелодія невдоволеного кохання. Але тією людиною, у якої інструмент звучав найбільш чисто, був видатний поет Данте Аліг'єрі.

Однією з найважливіших метаморфоз Середньовіччя була поява любовного ідеалу, але, не дивлячись на це, зв'язок з природним коханням до жінки остаточно не порушувався. Кохання стало джерелом самовдосконалення. "Любовь стала полем, на котором можно было возвращать всевозможные эстетические и нравственные совершенства". [Хейзинга Й. Осень Средневековья. – СПб., 2011. – С. 184]. Шляхетний закоханий завдяки своїй пристрасті ставав доброчесним та чистим.

На перший план для трубадурів виходить мотив нероздільного кохання. В центрі емоційного світу трубадура – жертвна посвята своєї особистості служінню Дамі: страждання, нездійсненність бажання і роблять з нього особистість. Але страждання дуже тісно пов'язане з радістю кохання. Можна помітити, що ідеал трубадура наближається до ідеалу лицаря, а іноді й зовсім зливається з ним. Парадокс куртуазії полягає в тому, що кохання залишається чуттєвим, але приймає форми поклоніння надчуттєвого ідеалу.

Однією з найбільш вражаючих рис куртуазного кохання, якою пронизане життя та творчість Данте було те, що його кохання до Беатріче наповнило барвами всі інші його почуття, за виключенням, єдиного, порівняно з цим за глибинністю і напругою: його політичної пристрасті. Життя Данте зовсім не відділене від його кохання до Беатріче. Скоріш за все це кохання утворює повний і самодостатній емоційний порядок в житті Данте.

Для того, щоб описати образ Беатріче, потрібно уточнити, що саме слід розуміти під істинною Беатріче. Мені здається, це та Беатріче, яку протягом століть численні читачі Данте одразу ж впізнавали і приймали, тому що вони були тією публікою, для якої писав Данте. Справжня Беатріче – це Беатріче "Божественної комедії". Вона – витвір художника: витвір, про який ми нічого не знаємо і не можемо знати, окрім свідчень

самого художника, і який ми можемо пізнати тільки у власній правді витвору мистецтва. Таким чином, знати Беатріче, як вона є означає вірити в образ, в який Данте хотів змусити нас повірити, і думати про неї так, як він хотів змусити нас про неї думати. А він, очевидно, хотів, щоб ми думали про неї, як про реальну людину, як про жінку, яку він зустрів і покохав, втратив у плоті і знову знайшов у душі.

Данте кохав Беатріче, перш за все так, як куртуазний поет його часу кохав даму свого часу. Метою його кохання було прославлення Беатріче. Для Данте прославляти Беатріче означало те ж саме що й кохати її. Куртуазне кохання Данте до Беатріче – це не тільки кохання поета до своєї натхненниці, але й кохання чоловіка до жінки, чиє душевне благородство настільки високе, що, якби закоханий в неї здійснив низькість, він тим самим зрадив би її і зробився би негідним кохати її.

Це кохання поета до жінки, чия присутність вивільнює його геній. Одне лише споглядання Беатріче наповнює Данте ліризмом. Для того, щоб дати Данте те, чого він чекав від неї, Беатріче достатньо було просто існувати.

Двом жінкам у своєму житті Данте зобов'язаний: одній-натхненням; це Беатріче, завдяки якій Данте став поетом; іншій – тим, що він на деякий час пізнав життя навколо сімейного вогнища, кохання чоловіка до жінки і батька до дітей. Ці два рівня не перетинаються ніколи: образ Беатріче настільки ж абсолютно відсутній в сімейному житті Данте, наскільки абсолютно образ його дружини відсутній в "Божественній комедії".

Подібно до того, як в "Божественній комедії" Беатріче була наділена релігійною символікою, вона залишається жінкою, яку Данте кохав, і натхненницею його пісні. Данте постійно говорить про те, що Беатріче залишається визволителькою ліричних можливостей поета, оскільки вона відкрила для нього ту нездоланну тілесну красу, яка обіцяє більше, ніж може дати тіло, і дещо інше, чого тіло дати не може. "Для таких чувств виродиться в желание означает признать, что их объект не стоит желания: ведь они сами суть не чувства-желания, а чувства-созерцания" [Жильсон Э. Данте и философия. – М., 2010. – С. 88]. Роблячи висновок, можна сказати, що класична для куртуазної літератури тема Дами, як джерела "гідності" і чесноти увійшла в аналіз почуттів Данте не як заїжджена літературна тема, яку піднімають в черговий раз, для того щоб ще більше прикрасити її словами, а як вираз реальності, яка живе в серці самого Данте. Можливо, найоригінальніший внесок Данте в історію куртуазного кохання полягає в тому, що він пережив її з такою небувалою напругою.

О. Ф. Иващук, проф., ЮФУ, Ростов-на-Дону, Россия
ofi@list.ru

ПУТЬ АВГУСТИНА К "ВНУТРЕННЕМУ ЧЕЛОВЕКУ": НЕ-ИНТРОСПЕКТИВНОЕ ОТКРЫТИЕ "Я"

Европейское средневековье было эпохой открытия "внутреннего человека, "я" – той духовной реальности, которая древности была еще

чужда, а в (пост)современности уже поставлена под вопрос. Готовность М. Фуко "поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке" [Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994. – С. 104] – разделяют многие, во всяком случае представители наиболее влиятельных точек зрения в сегодняшнем философском пространстве как в Отечестве, так и за рубежом.

Опыт теоретизирования, каким мы его открываем в средние века, показывает, что может быть иначе. Трактат Августина в этом смысле представляет особый интерес, поскольку в нем можно проследить, как происходит выворачивание античного дискурса наизнанку – и рождение тех мыслительных возможностей, которые оказываются для сегодняшних попыток теоретически подступиться к "я" по большей части закрытыми. Есть все основания рассматривать трактат не только как теологический дискурс, но прежде всего как мыслительную работу, в которой выходят к теоретической рефлексии новые всеобщие реалии человеческого бытия, т. е. как работу философскую.

В отличие античности, в своем онтологизме нигде не выходящей за пределы интуиции: "ex nihilo nihil fit", христианская модель мира в своих основаниях запечатлевает несводимость сущего к своей бытию, единичного к всеобщему, их соотношение фиксируется уже не дифференцией "бытие/сущее", но категориальной парой "сущность/существование", в которой существование существенно в своем отстоянии от всеобщего, так что все существующее не сплошно перетекает из единства к своей расчлененности, но есть только "ex nihilo".

Именно поскольку расчлененное многообразие мира больше не является структурной разверткой Единого Бытия, отношения мира с Богом выстраиваются не как истечение (эманация), но как творение мира Богом.

Что означает: "творить"? Подлинное творение имеет место там, где его результат, по-видимости лишь слепок деятельности творца, тем не менее обнаруживает себя суверенным сущим, которое может и не подчиниться замыслу автора. Следовательно, "творить" – значит отпускать на свободу, в трансцендентность.

Но как возможно такое отпускание? Как и сказано в Писании, Словом. Слово тогда только слово, а не аутический лепет, когда оно значит нечто не только для меня. Тогда положенная им предметность в силу значимости для другого получает свободу существовать вне "я", хотя и не вне этого межсубъективного пространства.

Если Слово многоголосо, то и Бог как Творец, как источник Слова, не может быть одиноким, как античное Единое. Он, (1)источник Слова (Отец); полагающий себя для Другого, для изначального же собеседника (собеседников) – многоголосого Духа (2); (3) Слово, которое двуприродно: во-первых, оно есть только своя же собственная артикуляция Творца, но, во-вторых, его подразумеваемая предметность несводима к источнику говорения, так что оно полагает совокупность свободных, трансцендентных референтов, целый мир буквально "из ничего". Именно так, из уяснения полифонического смысла творящего Слова развер-

тывается мысль Августина в трактате "О Троице" [De Trinitate // Patrologia Latina. – Col. 888–930].

Из этого описания Бога в качестве Бога творящего и потому внутри своего единства не одинокого (так что "ни Отец, ни Сын не будет меньшим, чем оба вместе взяты...они всегда неразделимы, не потому что оба Отец или оба Сын, а потому что всегда соотносены и никогда ни один, ни другой не одинок" [PL. – Col. 930], а, выходит, внутренне социален, включает всех остальных, не меньше, чем они вместе) следует, что истолкование познания человеком Бога как познания Его по аналогии с собой, и, при этом, самопознания как интроспекции (обращенной к собственной внутренней одинокости) представляется неадекватным.

У Августина собственно внутренним во мне, т. е. характеризующим меня внутренним образом, является только ум, который и следует признать образом и подобием Бога. Но ум [PL. – Col. 1005–1006] обнаруживает в себе нечто выводящее его за пределы одинокой замкнутости "я". Будучи направлен на себя, он замкнут не на себя, как картезианское *Cogito*, но на то же начало в другом человеке, в другом "я". Поэтому только "ум как таковой праведен", и эта праведность есть любовь, которая размыкает мою одинокость, сохраняет меня через открытость другому. Но это больше, чем открытость другому: любовь к людям есть божья заповедь, одна из двух, на которых держатся "закон и пророки": любовь к Богу и любовь к ближнему, – причем, обращает внимание Августин, в Писаниях они взаимозаменяемы [PL. – Col. 956], ведь "кто любит своего ближнего... любит саму любовь" [PL. – Col. 956].

Интерсубъективно разомкнутый ум и есть образ Бога в человеке. Этот образ – его принципиальная внутренняя не-одинокость, включенность в то полисубъектное целое, которое сохраняет его суверенность – "внутреннего человека".

Совершенно очевидно, что здесь идет речь не об аналогии, которая как метод "всегда хромает", и – это главное – предполагает, что исходным пунктом познания другого духовного существа является познание себя самого: у Августина прежде всего и достовернее всего познается другое "я", т. е. другой человек изнутри. Скорее, тут надо говорить о некотором априори, предполагающем необходимое отношение к другим, о полагании других во множественности и в такой характеристике, которая в каждом из них общечеловечески значима, единит во всеобщность связи, и согласно которой каждый есть мое-другое, т. е. принципиально, а не только предположительно и по аналогии, такой же, как я.

*Д. В. Кривопалий, студ., КНУТШ, Київ
genuskryd@gmail.com*

БОЖЕСТВЕННЕ У ФІЛОСОФІЇ ЯКОБА БЕМЕ

Якоб Беме – один із стовпів містицизму в протестантській Німеччині кінця XVI – початку XVII століття. Він був не учений, не книжник, не шкі-

льна людина, а простий ремісник. Беме і не філософ (в шкільному розумінні цього слова); він, перш за все, теософ, візіонер і міфотворець, чий вплив, однак, залишив величезний слід як в історії містицизму, так і в німецькій філософії [Бердяев Н. Этюд I. Учение об UNGRUND'e и свободе. Из этюдов о Якове Бёме // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1930. – № 20. – С. 48]. Враховуючи відсутність у Беме "спеціальної" освіти, дивним є той факт, що людина, будучи за своїм соціальним становищем звичайним чоботарем, стала займатися дослідницькою працею, властивою науковим мужам. У цьому плані сам теософ виявився передвісником Нового часу, філософом, якого, як зауважив Гегель, "нам не слід соромитися". Бо на прикладі Беме стає зрозуміло, що соромитися слід не чоботаря, який був Філософом, але, швидше, філософів, які опинилися чоботарями.

Ключове містичне осяяння у 1600 році явило "тевтонському філософу" найпотаємніші глибини природи, звело все суще до відповідей "Так" і "Ні", і це суще для нього стало Богом. Лише через 12 років Беме наважився поділитися божественним знанням з людьми, написавши свій головний твір "Аврора, або Ранкова зоря у сходженні, або Корінь чи матір філософії, астрології і теології, або Опис природи, як все було і як стало на початку: як природа і стихії стали тварними, також про обидві якості, злу і добро; звідки все має свій початок, і як перебуває і діє нині, і як буде в кінці цього часу; також про те, які царства Бога і пекла і як люди в кожному з них діють тварно; все на істинній підставі і в пізнанні духу, спонуканні Божому старанно викладено Якобом Беме в Герліці, в літо Христове 1612, віку ж його на 37 році, у вівторок, в День Трійці" [Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М., 2008. – С. 1].

У самій назві задані всі основні теми твору; назва всеосяжна, що, в свою чергу, покликано стати аналогією світу, як всеосяжного сущого. При цьому Беме стоїть на позиції "істинної підстави", того, хто знає істину і повідомляє її, однак для нього основою постає Бог, який спонукав його на написання твору, як це сталося і з натхненними апостолами, якими керував дух Божий. Беме дає метафору дерева таким сферам пізнання, як філософія, астрологія і теологія, які рівно як отримують живильні соки з землі, так і дають плоди. Цим він показує єдине походження цих сфер і подає їх рівнозначність, а метафора дерева допомагає йому показати, що плоди дерева в тому числі не залежать від волі самого дерева, скільки від зовнішнього світу. Сік дерева постає Богом, який присутній скрізь, проте показана також і свобода волі людини, яка може вибрати рости вгору, "звеличуючи дух свій в Божество", або вибравши зло і харчуючись "отрутою Диявола" [Там же. – С. 5]. Містик використовує символи й метафори для пояснення своїх ідей. Саме дерево, яке є основною метафорою твору, може розглядатися як Світове древо дохристиянських культур, яке об'єднувало світи. Хоча Беме суто центрований на християнстві, за допомогою двох різних дерев він показує два різних початки – небо і землю, дику і божественну природу, які перебувають у постійному протистоянні, але разом, "одне в іншому", де одне не могло бути без іншого.

Таким чином, людина сама обирає, звернутися до Божественного, або до диявольського, бо в ній самій є як добрі, так і злі якості. Беме показує, як обидві якості борються в людині на прикладах Каїна і Авеля, а також на прикладах того, як розумні люди опинилися під владою диявольського. За Беме такий порядок тривав до тих пір, поки Син Божий не втілювався на землі, принісши жертву, і повернувши людину до світла. На думку містика, боротьба між добром і злом вирішується пробудженням і втіленням Божественного Духа в людині, що, в свою чергу, є аналогією пробудження внутрішнього Христа, Духа і Світла в самих людях. Беме вважав, що спасіння людини – в сильній вірі. Основною метою вбачав відродження колись втраченого людиною вічного Начала. У той же час, зовнішньою людиною у Беме виступає розум, а людиною внутрішньою – її духовність. Як вірно зауважує у своєму етюді Микола Бердяєв, Беме "був переконаний, що християнство спотворено вченими і богословами, папами і кардиналами" [Бердяєв Н. Этюд I. Учение об UNGRUND'e и свободе. – С. 48], якою була і пошкоджена природа людини.

Відомий російський дослідник Олександр Горфункель говорить, що весь світогляд Беме пройнятий теоцентризмом, і в тому числі називає його ідею пантеїстичною [Горфункель А. Х. Мистический пантеизм Якоба Бёме // Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения : учебное пособие. – М., 1980. – С. 330]. Тому Бога Беме характеризує як основу всього сущого, як "Так" і "Ні", і цей дуалізм вирішується тим, що Бог об'єднує всі ці поняття, будучи цілісним. Бог постає як "гнівний вогонь", як безодня і глибина. Беме розглядає жіночий аспект Бога і визнає його, проголошуючи в тому числі споконвічну цілісність людини, андрогінність. Як висловлюється Бердяєв: "Беме належить... по суті перше в історії християнської думки вчення про Софію" [Бердяєв Н. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Яков Бёме и русская софиологическая мысль. Из этюдов о Якове Бёме // Путь: Орган русской религиозной мысли. – 1930. – № 21. – С. 34]. Бердяєв зазначає, що у Беме божественна премудрість виступає як невинуватість душі.

Ідеї теософа стали основоположними не тільки для ряду німецьких філософів, вони в тому числі стали основою релігійної філософії Бердяєва. Для Бердяєва джерелом духовного пізнання виступав безпосередній духовний досвід, а вираз судження про Бога для нього був пов'язаний з символами, що ріднить його теорію з ідеями Якоба Беме. У тому числі у Беме філософ перейняв думку про первинну порожнечу, Божественне "ніщо", з якого був створений світ. Цей первинний хаос Бердяєв назвав ірраціональною свободою.

Справжньою ж проблемою Беме бачить поділ, відділення двох різних якостей, невизнання подвійності натури. Людина ж, будучи створена за образом і подобою Божою, має в собі Божественне світло, а Дух Святий перебуває в душі, в якій крім Світла Бога є і "лють" – дика і зла якість, проти якої бореться Божественне. І тільки за допомогою Святого Духа людина може досягнути Бога.

Суть Божественного, таким чином, – двоякість, наявність двох джерел, які відрізняються лише своєю якістю: більшою прихильністю до Світла,

або вибором на користь гніву і зла. У той же час, Беме розглядає вчення про Трійцю, виходячи з того, що єдиний Бог складає також Бога-Отця, Бога-Сина, і Бога-Духа, однак всі вони єдині, але проявляють себе в силу троїстості своєї природи, як і все в світі. За Беме ця троїстість виступає таким же способом пізнання єдності, а значить Божественного як і двоякість природи, і відмінність якостей. І в цьому плані наочним доказом для містика виступають зірки і стихії, які проявляють свою нескінченність і різноманітність, і з них і була створена людина. Божественна сила – "радісна і триумфуюча сила", якщо відняти її, людина марніє.

Таким чином, Беме висвітлює теософську думку про протилежність всього сущого, яке, в свою чергу, є Божественним і єдиним. Втрата єдності призводить до виділення окремих якостей, а значить і до боротьби зі злом. Однак людина, володіючи свободою волі і вірою, може обрати Світло, а значить може перемогти зло в собі.

К. Лазаревич, студ., КНУТШ, Київ
Smusmumrik@i.ua

СЛОВО УЧАЩЕЕ И СЛОВО ИЗУЧАЕМОЕ В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ АЛКУИНА И ФОМЫ АКВИНСКОГО

Проблема "слова" была одной из центральных для христианской средневековой философии на протяжении всего ее развития. В этом нет ничего удивительного, поскольку согласно христианскому вероучению Бог творил бытие из небытия посредством Своего Слова. Слово Божье было для христианина не просто созидательной причиной, - как говорит Аверинцев, – оно также было формальной и целевой причиной сущего – Первообраз первообразов и Цель целей. Также уместно будет вспомнить апостола Павла и утверждение, что настоящее Христово "письмо" (Библия) к людям, – это сами верующие в своем личностном бытии, и Дух святой пишет "не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца". Поэтому любой уважающий себя христианский философ, так или иначе, обращался к проблеме "слова". Однако, в связи с историко-культурным контекстом, это обращение постоянно трансформируется. Мне хотелось бы сакцентировать внимание именно на этом. Для этой цели мной были выбраны работы двух значительных философов Средневекового Запада, но только первый (Алкуин по прозвищу Флак) как носитель идей Раннего Средневековья, а второй (Святой Фома Аквинский) как представитель Зрелого Средневековья.

Из выбранных мной произведений Алкуина ("Энхиридон, или о грамматике", "Словопроение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком") делаем следующие выводы. Во-первых, Алкуин не отождествляет слово сказанное и записанное, точнее он не разделяет их. Во-вторых, форма слова конкретно-внешняя: Алкуин видит, или, если угодно, слышит слово как сумму звуков, его внешнюю оболочку. Слово звучит, произносится, и в этом его единая реальность; категория "сло-

ва" статична, нет разделения на слово мыслимое и произносимое. Поскольку для Альбина слово реально, оно вплетено во внешний мир и ему принадлежит. То есть, слово и речь тождественны. Следует также обратить внимание, что по своей форме труды Алкуина есть разговоры-диалоги, знакомые нам еще с Античности, диалоги чисто формальные, где всегда присутствует учитель, который "знает истину", и ученик, который "постигает истину", соглашаясь с учителем. Как мы видим, само "слово" есть учитель, а человек его ученик, "слово" учит, а не подлежит изучению и расщеплению, как мы увидим это у Фомы Аквинского. Причины такого отношения к слову можно объяснить несколькими факторами. Во-первых, это относительно простая модель мира человека раннего Средневековья, где способ передачи знаний, в большинстве своем, живая устная речь, а мышление более предметно. Во-вторых, идеи Алкуина это продукт монастырской культуры, где иерархия учитель-ученик не предполагает реального прения сторон; здесь один учит, второй учится, внемлет.

Теперь перенесемся на пятьсот лет вперед, в то Средневековье, где властвует культура городов и университетов, и обратимся к двум небольшим трактатам Фомы Аквинского ("О природе слова, [рождаемого] интеллектом" и "Об интеллекте и умопостигаемом"), в которых раскрывается природа "внутреннего" слова, а также процессы мышления и речи, пути образования слов в человеческом сознании. Аквинат акцентирует наше внимание на том, что божественный и человеческий интеллекты различны: "Но в нашем интеллекте все же имеется недостаток: то, что выражает, есть иное, чем само выраженное слово; в Боге же ничего такого нет. Поэтому Слово Бога есть Бог, а наш интеллект не является своим собственным словом и также не является своим собственным говорением, которое есть ближайшая причина слова" [Интеллектуальные традиции Античности и Средних Веков / ред. М. С. Петрова, Л. П. Репина. — М., 2010], тогда как наш человеческий интеллект поделен на секторы, и процесс рождения слова делится на этапы: "Слово непосредственно следует за интеллектом в актуальном состоянии, посредством того вида, от которого происходит слово, как акт из акта, а не как акт из потенции. Поэтому слово является последующим по отношению к акту постижения со стороны интеллекта; и таким образом, слово следует за постижением не самим по себе" [Там же]. Так же философ утверждает, что человеческое слово всегда находится в непрерывном становлении, ибо всегда его совершенное бытие состоит в становлении, — то есть оно динамично, а не статично. Более того, внешнее речение не обозначает ни сам интеллект, ни умопостигаемый вид, ни действие интеллекта, но понятие, через которое внешнее речение соотносится с вещью. Таким образом, Аквинат не только разрабатывает учение о внутреннем слове и мышлении, но и является предтечей современной когнитивной лингвистики и учения о концептуальной реальности. Совершенно по-иному предстает и само слово, во-первых оно есть сложная многоуровневая структура, которая поддается трак-

товке, во-вторых оно принадлежит не только реальности (речи), но и тому, как человек мыслит этот мир, слово реализует свою функцию только посредством его взаимодействия с интеллектом, более того совершенный смысл слов находится в нашем интеллекте. Слово становится абстрактной категорией, но самое главное, теперь слово подлежит изучению, оно становится объектом науки. Слово перестает быть данностью, человеческий интеллект активизирует его, то есть слово может быть реализовано только благодаря мыслительной активности. Итак, мы видим насколько сильно изменился взгляд ученых-философов на проблему слова, можно даже сказать, что само слово стало из божественного более человеческим, постигаемым.

В. В. Літостанський, здобувач, КНУТШ, Київ

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ ТРАДИЦІЇ

Серед актуальних проблем філософської науки кантівське питання "Що таке людина" є чи не найголовнішим, оскільки традиція, це те явище яке притаманне для усіх сфер діяльності людини, відповідно сам феномен традиції викликає інтерес у всіх галузях гуманітарного знання. Одна з найважливіших філософських проблем полягає у історико-філософському аналізі феномену традиції, як такої. Власне саме поняття традиції в історико-філософські думці завжди привертало значну увагу, філософська культура XX–XXI ст. розкриває більший простір для розгляду поняття традиції не тільки з точки зору політики, права, національних відносин, релігії, історії та культури, розглядаючи традицію не лише як можливість осмислення та трактування досвіду минулого в заінтересованостях світу сьогодення.

Потрібно зазначити, що для української та зарубіжної філософії XX ст. – поч. XXI ст. характерною є постійна увага до аналізу феномена традиції в просторі метафізичних філософських зацікавленостей, зокрема до аналізу проблем, пов'язаних з культурологічними та соціальними його аспектами і, водночас малодослідженим є саме історико-філософський аналіз.

У європейській філософській думці до інтерпретації теми традиції, тією чи іншою мірою, зверталися представники різних філософських шкіл, таким чином аналіз феномену традиції стає об'єктом дослідження різних інтелектуальних напрямків, а відтак традиція пізнається, оцінюється. До розгляду феномену традиції звернувся Е. Гусерль його бачення цієї теми викладене у XIII–XIV томах Гусерліани [Husserliana Bd. 13. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus d. Nachlass; 1. Teil, 1905 – 1920 / Etrier Teil, 1905 – 1920 ed. I. Kern 1973; Husserliana Bd. 14. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus d. Nachlass; 2. Teil, 1921 – 1928 / hrsg. von Iso Kern 1973; Husserliana. Bd. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935 / hrsg. von I. Kern. – Haag, 1973]. Так Е. Гусерль гово-

рять про два типи традиції: активну і пасивну, тобто активна традиція та чий "навмисний сенс" відкривається самими представниками певної спільноти, досліджуючи феномен традиції виявляємо певну ціль, тим самим якоюсь мірою втілюється "раціональна традиція". Говорячи про тему традиції у Гайдеггера то філософствування здійснюється у нього завжди в просторі традиції. "Кажучи його словами, "що б і як би ми не намагалися мислити, ми мислимо в просторі дії традиції"" [Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией // Хайдеггер и современность. – М., 1991. – С. 53–61], тобто за Гайдеггером будь яка традиція мовна, культурна, історична є певною умовою можливості дій, поведінки людей у світі "вона ніколи не дається у предметній формі як така, вона дається через цю форму у стилістичних особливостях, стилістичних подробицях буття, у побуті, мистецтві тощо, але сама традиційність, те, що скріплює історичний плин у єдність..." [Діалоги. Традиція і ми // Генеза. – 1991. – № 1. – С. 13]. В свою чергу М. Вебер розглядаючи тему традиції зазначав, що традиційні дії певною мірою досягнувши самосвідомості стають діями раціонально цінними, тобто за допомогою раціоналізації та інтелектуалізації традиції ми обґрунтовуємо саму необхідність існування традиції в суспільстві.

У герменевтичних концепціях В. Дільтея, Ф. Шляєрмахера, акцентується увага на соціальному аспекті традиції. В. Дільтей говорить про традицію як культурний досвід минулого втілений духовної творчості. Г.-Г. Гадамер, вважав, що традиція є одним із центральних феноменів культури "минуле в різних формах присутнє у свідомості, що і визначає феномен традиції... для Гадамера – висхідний пункт і завдання полягає в тому, щоб дослідити механізм, котрий визначає нашу залежність від традиції" [Дондьюк А. М. Традиція як спосіб людського буття : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04. – К., 1996. – С. 36].

Соціологічному вивченню феномену традиції присвячені праці М. Вебера, Є. Дюркгейма, Є. Шацького, Л. Пінто, П. Бурдьє, зокрема, "можна згадати й те, що у західній соціології, скажімо у Зіммеля, Зомбартта чи Вебера, традиція досліджується як певна буттєвість даної культури" [Діалоги. Традиція і ми. – С. 13].

Антропологічний аналіз традиції ми зустрічаємо у працях К. Леві-Строса та Л. Вітгенштайна, так "стосовно традиції можна сказати те саме, що і К. Леві-Строс вона завжди є історична в тому сенсі, що належить до дійсної або уявної історії. Нема традиції без замилювання минулим" [Гатальська С. М. Філософія культури. – К., 2005. – С. 122]. Також варто зазначити про дослідження архетипів свідомості у працях М. Фуко, в семіології Р. Барта, Ю. Лотмана, історико-філософських працях О. Ф. Лосева, П. П. Гайденко, В. І. Гусева, І. В. Огородника та інших. В другій половині XX ст. Ю. Габермас, П. Стросон, Р. Рорті та інші філософи звернулися до цієї теми як до історико-філософської проблеми.

У вітчизняній філософській думці до теми традиції зверталися В. Воловик розглядаючи "традиції та новаторства", О. Шейко досліджує тему традиції як один із факторів саморозвитку суспільства. Проблема історико-філософського аналізу традиції великою мірою пов'язана з понят-

тям досвіду, в якому описується зв'язок між людиною і світом. Динаміка культурно-історичних процесів, котрі переживає людство у XX ст. актуалізує низку проблем, пов'язаних характером представленості досвіду минулого в культурному бутті сьогодення, саме у цьому руслі розглядає традицію С. Кримський, говорячи про традицію як осмислення досвіду минулого. До філософсько-антропологічного трактування феномену традиції звертається А. Дондюк.

Еволюція історико-філософського осмислення поняття феномена традиції в межах вітчизняної та західної філософії XIX–XXI ст. завжди привертала значну увагу, тому дослідження місця феномену традиції та його цілісне і системне висвітлення в історико-філософському дискурсі є надзвичайно актуальним і важливим для сьогодення.

***І. М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф.,
Університет "Україна", Київ
lomachinskairina@rambler.ru***

РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ ЗНАКА У "DE DOCTRINA CHRISTIANA" АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Сучасний релігійно-культурний розвиток нашої держави, що базується на засадах християнської духовності, дає поштовх до переосмислення фундаментальних чинників її становлення відповідно до реалій нової історичної доби. У центрі уваги сучасних релігієзнавчих досліджень постає релігійна комунікація, зокрема, заслуговує на увагу її семіотичний контекст.

Християнська герменевтика як мистецтво трактування давніх текстів отримала свій перший досвід у творчості Августина Аврелія. Водночас, абстрагуючись від глобальної проблеми екзегетики Августина, обмежимо предмет дослідження його розумінням сутності знака. Варто зазначити, що усвідомлення Августином сутнісної природи знака певним чином відповідає його сучасному трактуванню: "використання знаків полягає в позначенні предметів..." "будь-який знак є також і предметом, адже, що не є предметом, є ніщо" [*Блаженный Августин. Христианская наука или Основания Священной Герменевтики и Церковного красноречия.* – СПб., 2006. – С. 44]. Водночас, Августин не ототожнює предмети і знаки, зазначаючи, що "не кожен предмет є знаком" [Там же. – С. 45], тобто з визначення слідує головна властивість знака, що будучи певним матеріальним об'єктом, він слугує задля позначення іншого.

Августин виділяє два види знаків – природні та штучні, трактуючи їх сутність на семантичному рівні: "Природні знаки – це ті, які, окрім уявлення про самих себе, породжують у нас поняття про іншу річ, самі по собі, а не з чиясь волі поєднавши з ним значення цієї речі" Сміслові значення природних знаків є результатом не особистісного, а колективного людського досвіду. Знаки штучні трактуються як ті, "якими живі істоти по взаємній згоді виражають свої душевні прагнення, почуття та

думки" [Там же. – С. 74]. У розумінні штучних знаків підкреслюється прагматичний рівень комунікації, адже інтерпретація знака пізнається нами через його розуміння автором.

Через особливості знакової системи Августин намагається пояснити невербальну комунікацію, зокрема, до природних знаків він відносить весь спектр мімічних образів: "до цього ж роду знаків відноситься і вигляд людини, у гніві, чи у печалі...коли прагнення душі відображаються на нашому обличчі поза нашою волею" [Там же]. Водночас, знаки, що знаходяться під контролем тактильно-кінестетичної системи, позначаються як такі, що "використовуються людьми задля взаємного виразу своїх почуттів" [Там же. – С. 75], з чого слідує, що Августин їх вважає штучними. Серед штучних знаків первинними є знаки божественні, які передаються віруючим як образи (наприклад, таїнство причастя) чи як слова, отримані через пророків.

Водночас, Августин підкреслює тимчасовість і мінливість вербальної комунікації "слова, струшуючи повітря, миттю зникають, вони недовговічні, як і сам звук" [Там же. – С. 76], тому для їх уречевлення необхідна писемність. Таким чином, техніка письма постає як вагомий фактор формування узагальненого соціального простору, зумовлюючи домінуючі репертуари суспільної комунікації.

Августин звертає увагу на дві основні проблеми декодування Святого Письма – ідентичність тексту у різних мовних системах та розуміння сутності тексту: "читачі нерозсудливі, читаючи неналежним чином, часто обманюються, зустрічаючи у Святому Письмі багато темного і неясного, неправильно розуміючи один смисл поза іншим, а у деяких місцях взагалі не знаходять смислу" [Там же. – С. 77]. Складність розуміння Святого Письма полягає у мудрості Провидіння, адже пошук точного змісту має на меті змирити людську гординю, щоб уберегти розум від перенасичення, адже "той, хто взагалі не знаходить, чого шукає, страждає від голоду, а хто має все, часто в'яне від неробства" [Там же. – С. 78]. Таким чином, пізнання містить певний сакральний зміст, адже стає можливим лише в результаті усвідомлення Страху Божого та Благодестя, які надають силу в розумінні Святого Письма.

Точність декодування інформації залежить від єдиного коду – відповідності його змісту значенням: "розуміння знаків з необхідністю залежить від досягнутої умовної згоди у їх значеннях" [Там же. – С. 105].

Августин наголошує, що максимальної наближеності до ідентичності у трактуванні знакової системи неможливо досягнути лише знанням мови [Там же. С. 92–93], що забезпечує буквальний переклад тексту, але, з необхідністю, варто дослідити той історико-культурний простір, що став фундаментом для формування Святого Письма. Техніка герменевтики полягає у тому, що кожне поняття має свій прихований зміст, і текст відкривається досліднику лише через співвіднесення з досвідом сучасності його автора. Логіка викладу тексту полягає не тільки "у знанні правил поєднання думок, але у самому знанні істини думок" [Там же. – С. 115].

Від знаків невідомих (*incognita signa*), що пізнаються знанням мовно-культурного середовища Святого Письма, Августин виокремлює знаки

неясні (*ambigua signa*), які осягаються при використанні правила віри, основанийому на повазі до голосу Церкви [Там же. – С. 126]. У знаках варто шукати не буквальный сенс, а прихований морально-етичний зміст, адже "Він (Христос) дав нам здібність бути служителями Нового Завіту, не букви, а духу, тому що буква вбиває, а дух животворить" (2 Кор. 3,6). Порівнюючи рабство щодо трактування знаків з іудейським слідуванням букві закону, Августин підкреслює, що "християнська свобода звільнила від знаків чи символів навіть тих людей, для яких вони були корисні, ...адже раб знаків той, хто вшановує певну знаменну річ, не розуміючи її значення; але той, хто вшановує вищі (божественні) знаки.... буває духовний навіть під час рабства" [Там же. – С. 134].

При двозначності тексту Святого Письма варто визначати той його зміст, який найбільше відповідає істині, адже мудрість Божественного Провидіння полягає у тому, щоб одні і ті ж слова ставали зрозумілими шляхом різних способів, забезпечених достовірністю Письма [Там же. – С. 151].

Таким чином, в контексті тогочасної теології, Августин підсумовує, що "Господь дає премудрість, і від образу його постають пізнання та розум" (Притч. 2, 6) [Там же. – С. 167], тобто віра передусь досвіду, і пізнання стає можливим лише тоді, коли супроводжується духом благочестя.

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

ФЛОРЕНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ І СХОЛАСТИКА: PRO АБО CONTRA?

Франческо Петрарка звинуватив схоластів у беззмістовності їхніх диспутів, у викривленні ними латини та, як наслідок, нерозумінні ідей античних мислителів, а також у небажанні подивитися на людину як на живу істоту, сповнену земних почуттів та пристрастей. Ідеї Петрарки загалом відображали настрої ранніх гуманістів XIV–XV ст., які прагнули порвати із середньовічною епохою. Проте, чи вдалося їм це зробити? Спробуємо в найбільш загальних рисах дослідити взаємодію схоластичної традиції із флорентійським неоплатонізмом в обличчі Марсіліо Фічіно і Джованні Піко делла Мірандола.

По-перше, схоластика в ренесансну добу нікуди не зникала, а в XV–XVI ст. в італійському місті Падуя успішно продовжила своє існування (падуанський аристотелізм). По-друге, незважаючи на плідні дискусії гуманістів навколо питань громадського життя, літератури та освіти, залишалася сфера думки, в якій ранні гуманісти майже ніяк себе не проявили: філософія. Лише наприкінці XV ст. флорентійські неоплатоніки Фічіно і Піко делла Мірандола створюють трактати, в яких демонструють неабиякі знання з різноманітних філософських та релігійних течій. Флорентійські неоплатоніки розділяли цінності раннього гуманізму, але ані Фічіно, ані Піко, на відміну від своїх попередників, не виступили з гострою критикою схоластики.

Ставлення Фічино до схоластики було неоднозначним. Дослідник П. О. Крістелер вважає, що Фічино був настільки ж гуманістом, настільки і схоластом. Схоластична традиція була добре відомою Фічино, адже *Summa contra Gentiles* Томи Аквінського він студював ще в молодості. Варто зазначити, що і сам *opus magnum* Фічино – *Theologia Platonica* – є за формою нічим іншим, як "Сумою про безсмертя душі": тут є і демонстрація, і аргументація *pro et contra*. Наприклад, в XV книзі *Theologia Platonica* Фічино часто посилається на Аристотеля і Тому Аквінського, до яких ставиться з помітним пієтетом. Він також використовує схоластичну термінологію (*essentia, esse, perfectio* тощо), що є закономірним. Людина, яка починала знайомитися із філософією, неодмінно зверталася до здобутків схоластики – єдиною на той час філософською традицією, яка виробила власний поняттєвий апарат.

В 1939 році П. О. Крістелер знайшов філософські тексти, які відносилися до раннього періоду творчості Фічино. Манускрипти з маловідомої колекції містили трактат, який мав назву *Summa Philosophiae*. При детальному розборі цього трактату виявилось, що Фічино був дуже добре ознайомлений зі змістом трактатів Аристотеля, Аверроеса, Томи Аквінського, а також вчився за середньовічними підручниками [*Kristeller P. O. Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism. Church History. – Cambridge, 1939. – Vol. 8, No. 3. – P. 201–211*].

Твори Джованні Піко (*Conclusiones, Apologia, De Ente et Uno*) і за формою, і за змістом є схоластичними. Не дивно, адже князь Конкордії навчався в Падуї та Парижі – осередках схоластичної традиції. Томас Мор писав, що Піко отримав гарну філософсько-теологічну освіту і був в тій же мірі схоластом, що і Дунс Скот. Мор ставить флорентійця в ряд видатних схоластів і співчуває Піко, адже Дунсу Скоту прийшлося захищати перед Церквою лише одну тезу (про непорочне зачаття), а Піко змушений був захищати цілих 900 тез! На жаль, Піко пощастило менше, ніж Скоту: Церква відчула єресь в його пропозиціях, і Папа Інокентій Вос'ятий видав Буллу 4 серпня 1487 року про те, що 13 тез визнаються єретичними [*Giovanni Pico della Mirandola: His Life by His Nephew Giovanni Francesco Pico / ed. and transl. by More Thomas. – London, 1890. – P. vii*].

Пригадаймо полеміку Піко з гуманістом Ермолао Барбаро, яку німецький дослідник А. Бук охарактеризував як протистояння між "онтологічним" та "філологічним" гуманізмом. В цій полеміці проявилася загальна позиція Піко щодо схоластики, яку Барбаро звинувачував у сухості мови та надмірному формалізмі, а Піко захищав за глибину та масштабність думки. Пусті суперечки – не та справа, якій повинен присвячувати себе філософ, впевнений молодий флорентієць. Для Томи Аквінського, Іоанна Дунса Скота, Аверроеса та Альберта Великого істина була важливішою, ніж перемога у суперечці будь-якими засобами. Піко захищав схоластів від випадів гуманістів, філософію – від порожньої риторики, а зміст – від диктатури форми. Він здійснював це, застосовуючи ті ґрунтовні засоби аргументації, які були вироблені середньовічною культурою. Інакше кажучи, саме схоластика сприяла онтологічному обґрунтуванню гуманізму самого себе.

Вищесказане в найбільш загальних рисах демонструє, що Фічіно, як і його послідовник Джованні Піко, не виступали проти середньовічних схоластів, тому що самі вчилися на їхніх творах. Це була не боротьба, а повноцінний діалог двох епох. Дійсно, ранні гуманісти вважали, що середньовічні теологи спотворили зміст античних текстів, тому ці тексти потрібно не імітувати, а відроджувати, оновлювати на підставі їхнього нового прочитання. В той же час Фічіно і Піко розуміли, що шлях до осягнення античної філософської спадщини не міг лежати поза осмисленням Середньовіччя, на яке ренесансні мислителі отримали можливість поглянути в певному сенсі відсторонено. Вони аналізували, обговорювали, вивчали середньовічну філософську спадщину, аби усвідомити, яке ж місце посідають в історії вони самі.

Проблема рецепції схоластичних ідей в творчості гуманістів, зокрема, в роботах флорентійських неоплатоніків, представляє собою перспективний напрям історико-філософських досліджень. Результати таких досліджень можуть змінити наші уявлення про феномен ренесансного гуманізму, тому сподіваємося, що невдовзі ґрунтовні розвідки з цього питання обов'язково будуть проведені.

Ю. І. Олефір, студ., КНУТШ, Київ
julia_olefir@ukr.net

ЛЮДСЬКА ОСОБИСТІСТЬ КРИЗЬ ПРИЗМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ

Природа, Бог, Людина являють собою ключові реалії, починаючи від Античності, охоплюючи Середньовіччя і Відродження. Щоб підійти до розуміння проблеми визначення "людської особистості" важливо визначати, яка з цих реалій виходить на перший план, і відіграє особливу роль на певному етапі розвитку. Необхідною умовою стає також визначення і розмежування понять "особистості" і "індивідуальності".

Слід визначити, що особистості в греко-римській Античності не існує. Людська особистість неможлива без певного суспільства, згустком якого вона і є. Особистість – єдина і неповторна одиничність, що передбачає, з одного боку, обов'язкову наявність інших таких же одиничностей від яких вона чим-небудь відрізнялася б і без порівняння з якими вона не мала б своєї специфіки, тобто не була чимось неповторним. [Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 1. – М., 1992. – С. 78] "Особистість" може бути умовно визначена як *terminus medius*, пов'язуючий соціум і культуру [Див. Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича – М., 2003. – С. 261]. За Середньовічним уявленням над світом, над людиною, над історією стоїть Абсолютна Особистість. Абсолютна Особистість, що проявляється в трьох іпостасях і є Бог. Людина – єдина істота, якій Бог дарував свободу волі. Тому після гріхопадіння, лише на людині лежить відповідальність за те, що світ став таким, яким він є. Саме так починаються зачатки формування поняття "людської особистості", тобто ми немовби говоримо

про предикат, не називаючи поняття. Ці витоки поняття проявляються в ідеї людини як неповторної істоти, що створена за образом і подобою особистісного Бога. Згідно з філософією Августина Аврелія для людини перший крок становлення "людської особистості" (вживаючи, розуміємо, що як такого поняття "особистості" ще не існує) є самосвідомість, а другий – реалізація моральної свободи. Становлення особистості починається з любові до Господа, а сама особистість – це людина, яка знайшла власну душу і відкрила для себе Бога.

В період Відродження віра в Бога не зникає, але поступово з'являються міркування, що не лише на Нього треба сподіватися, і пасивно очікувати другого пришествя, а потрібно самим, користуючись тими схильностями і можливостями, що подарував Бог, перелаштовувати і підлаштовувати природу під себе. Сутність людського існування – у визначенні себе в цілісності зі світом. Відродження бере Античність як своє історичне минуле, як своєрідний зразок, орієнтир, проте воно, на відміну від Античності, вже впевнено формує особистість: це не просто наслідування, імітація – це самостійні впевнені кроки створення власного, свого. Из епістоли Анджело Полициано к Паоло Кортезе: "Насколько я понял, ты одобряешь лишь того, кто воспроизводит Цицерона. Мне же кажется гораздо почтенней облик быка или льва, чем обезьяны, хотя она и более сходна с человеком. Как сказал Сенека, те, кого считают наиболее выдающимися в красноречии, непохожи друг на друга... Гораций осуждал подражателей, которые – подражатели и не более. Мне же сдается, что те, кто сочиняет подражательно, подобны попугаю или сороке, говорящим то, чего они не понимают. Ведь пишущим так недостает сил и жизни, недостает энергии, недостает чувства, недостает таланта, они недвижимы, они спят, они похрапывают. Тут нет ничего истинного, ничего основательного, ничего действенного. "Ты не выражаешь, – скажет мне кто-нибудь, – Цицерона". Ну и что же? Я ведь не Цицерон. Себя-то, думаю, я выражаю (me ta-men, ut opinior, exprimo)" "*Баткин Л. М. Итальянское возрождение в поисках индивидуальности – М., 1989. – С. 46*]. Вже тут Поліціано формулює те, до чого рухався гуманізм, починаючи від Петrarки, формулює установку, яка стане основою в Новому часі для виникнення "індивідуальності" і зрілого поняття "людської особистості". Тут вже потребує уточнення смислове розрізнення цих понять.

Поняття "індивідуальності" вказує на специфічний аспект особистості і на самотність окремого індивіда, усвідомлення ним самоцінності власного еґо, на визнання його своєрідності соціальним середовищем [Див. Словарь средневековой культуры. – С. 261]. Індивідуальність – це категорія, в якій пафос одиничності і оригінальності кожного індивіда прямо витікає із індивідуальної свободи [Див. *Баткин Л. М. Итальянское возрождение в поисках индивидуальности. – С. 26*]. Ця свобода класично трактується як свобода вибору, свобода мислити, відчувати, висловлювати власні позиції і відстоювати своє розуміння оточуючого. В період Відродження, свобода – це внутрішня можливість, це можливість бути направленим самим на себе, людина зацікавлюється своїм власним буттям, задається питанням про своє кінцеве призначення в світі. Буття

в сенсі самості означало здатність людини бути в світі заради самовизначеності, що вимагає внутрішньої концентрації, напруженої зосередженості, що вимагає свободи як можливості бути спрямованим самим на себе. Оскільки людина сама прагне визначити своє буття, остільки в кожному випадку вона вибирає себе як самість фактично і виразно [Див. *Сергеев К. А.* Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб., 2007. – С. 502]. З цього приводу у М. Кузанського є вельми показове звернення людської душі до Бога: "И когда я умолкаю так в созерцательном молчании, Ты, Господи, в глубине моего сердца отвечаешь и говоришь: "Принадлежи себе, и я буду принадлежать тебе". О Господи, сладость всего желанного, Ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой. Ты требуешь моей свободы, раз не можешь быть моим, пока я сам не буду принадлежать себе; и, предоставив это моей свободе, Ты не нуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой. Так что за мной дело стало, а не за Тобой, Господи..." [*Николай Кузанский.* О видении Бога // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1980. – С. 25–26.]. Тут же самовизначеність передбачає внутрішню свободу обирати себе, поруч з цим, перебуваючи серед інших індивідів, де буття окремого тісно пов'язане з спільним, загальним буттям суспільства. Так починається виокремлення "Я" від "не Я", починається формування розуміння "індивідуальності". Справжньої індивідуальності ще немає. "Різні" індивіди відрізняються так само, як і "різні" квіти, дерева, тварини та ін. . Відмінність від інших, "своє місце" – умова особливого, але не нескінченно особливого. Особливість без внутрішнього обґрунтування, без суб'єктності, природна особливість, здається, не містить ще рішуче ніякої можливості запаморочливого логічного стрибка до поняття особистості [Див. *Баткин Л. М.* Италъянское возрождение в поисках индивидуальности. – С. 135].

Отож, людина Відродження, як і людина Середньовіччя ще не володіє поняттям "особистості", саме поняття "людської особистості" з'явиться пізніше, проте, це поняття, немовби мається на увазі, коли говоримо про "неповторність" індивіда, його відмінність від інших, його "природність", його "божественність", його "фортуну".

Ю. В. Пудак, студ., КНУТШ, Київ
epudak@mail.ru

ЙОГАН ЕКХАРТ ПРО ВОГОНЬ "ДУШЕВНОГО СХОВИЩА"

*"З народженням нашим Бог дав Душу,
У неї вдихнув Він іскру Божества
Невидиму Енергію Святого Духа:
Дитя без плоти від союзу волі і розуму..."*
Іван Голюк.

Чи можливо зрозуміти середньовічну свідомість без осмисленого прийняття Божественної першопричинності людського буття? Моя відповідь: "Ні". Бердяєв наголошував: "Якщо немає Бога, то немає і люди-

ни – ось що досвідно виявляє наш і будь-який час" [Бердяев Н. А. Новое средневековье. – М., 1991. – С. 4].

Важливим аспектом в основі онтології Екхарта лежить поняття Божества, яке є суттю, прасоною світу. Божественне тлумачиться Екхартом як Абсолют, як всеосяжний невиявлений Універсум: "Бездонний колодязь божественного Ніщо" [Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / пер. М. В. Сабашниковой. – СПб., 1912].

Необхідно зазначити, що мислитель "вказує шлях подолання рефлексивного Богопізнання безпосереднім спогляданням Бога через глибини людської душі, яку Майстер називає "іскоркою", виходячи з загальних положень теософської метафізики світла" [Шабанова Ю. О. Метафізичні обрії містичного вчення Майстра Екхарта // Філософська і соціологічна думка. – 2003. – № 2. – С. 81]. Ідея вогняного початку душевної іскри людини присутня і у вченні Августина, у вигляді поняття "душевного сховища", про яке він міркує в трактаті "Про Трійцю". Сам Екхарт звертається до цитування теолога, приводячи слова Августина: "Душа має таємний вхід у Божественну природу, де всі речі стають для неї нічим" [Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – С. 77]. Близьке поняття до екхартової "душевної іскри" можна зустріти у середньовічних містиків, зокрема, у Бонавентури у вигляді образу "слідів Бога в душі людини", через світоносність якого францисканець указує вищий ступінь шляху душі до Бога. "Адже завдяки цьому світлу, – указує Бонавентура, – даному зовні для зору нашої душі, у якій відсвічує Божественне, ми маємо у своєму розпорядженні можливість ввійти в неї" [Штекль. История средневековой философии. – М., 1912. – С. 233]. Так, через світову символіку "іскри" Екхарт у трактаті "Про благородну людину" розкриває поняття душі, що пов'язана з сутністю "внутрішньої людини", представлені як трансцендентна рівність собі у своїй основі, як глибинна першосутність Божественного.

Цікаво, що мислитель говорить про те, що однією з найголовніших властивостей Бога є відчуженість. Божественній відчуженості відповідає в людині смиренномудрість. Людина і є те, що смиренно. Смиренномудрість, терпіння і любов долають гріх і відкривають шлях до блаженства, яке є непізнане пізнання Бога. Істинне діяння для Екхарта – в пізнанні і в любові. Якщо любов – співтворчість Бога і людини, то пізнання – творчість Бога в людині. "Слідом за бл. Августином Екхарт виділяє сім щаблів сходження до відчуженості: 1) Приклад праведників; 2) Відраза від світу і пошуки мудрості у Творця; 3) Незалежність від людей, любов до того, що від Бога; 4) Смиренномудрість і страждаюче терпіння, що дарує любов; 5) Премудрий спокій; 6) Синівське злиття з Богом; 7) Радість споглядання" [Гучинская. Мистическое богословие Майстера Экхарта. – СПб., 2001. – С. 141].

Фрагментарність мислення Екхарта позначається в тому, що поряд з діянням духовним, він виділяє також діяння практичне, інакше кажучи, активне життя, протиставляючи його життю споглядальному. Прийнято вважати (про це писав і В. Н. Лоський), що Західна Церква – активна,

Східна ж – споглядальна. Західна духовність – в активному діянні, східна – у споглядальному. Вперше антиномію цих двох шляхів "сформулював" Екхарт у знаменитій проповіді про Марфу і Марію. "В продолжение пути пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у нее была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большем угощении..." [Евангелия от Луки (10; 38-42)].

Марфа персоніфікує життя активне, Марія – споглядальне. Марфа намагається догодити Вчителю, Марія ж перебуває у внутрішньому молінні. Марфі не подобається неробство Марії, і зовні вона виявляється права: працюючи Марфа викликає співчуття, а дозвоільна Марія гідна осуду. Такий профанний, звичний, буденний погляд. Однак для Спасителя, який бачить таємне, молитовна споглядальність Марії, – вище служіння Йому, відкидає земне і суєтне. Більше того. "У Західній традиції Марія, сестра Марфи, прирівнюється Марії Магдалині, і в словах Христа про те, що блага частина Марії "не отимется от ея", передбачається апостольське служіння Магдалини" [Гучинская. Мистическое богословие Майстера Экхарта. – С. 143]. Слід також зауважити, що Христос, люблячи Марфу, не заважав Марії молитовно сидіти біля своїх ніг, бо бачив у ній майбутню Марію, що пройшла через діяння і муки. Екхарт повертає нас до свого головного розуміння діяння: діяння – це любов, молитва, внутрішнє світло, діяння – споглядання. У нього повинні перетворитися і клопоти Марфи, яка тим не менш люба Господу саме своєю активністю, дбайливістю, – і Екхарт всіляко підкреслює це. "Чому Христос говорить: "Марфа, Марфа", чому називає її двічі за іменем? Без сумніву, говорить Ісидор, Бог з тих пір, як став людиною, жодного разу не назвав нікого по імені, хто б потім загинув... Але чому Марфу називає Він двічі? Щоб вказати, що всі тимчасові і вічні переваги, коли-небудь даровані і призначені творінню, все це випало на долю Марфи. Першим "Марфа" вказує Він на досконалість її в справах тимчасових, другим на те, що потрібно для нашого вічного спасіння, стверджуючи, що у неї і в цьому немає ніякого недоліку" [Екхарт. Духовные проповеди и рассуждения]. На закінчення Екхарт говорить, що Марія повинна була спочатку стати Марфою, і що "буття Марфою" необхідно на шляху єднання з Богом: "Марфа була настільки позитивна, що її глибокий зв'язок зі світом не заважав їй спрямувати всі справи свої і заняття до вічного спасіння. І Марія повинна була спочатку стати Марфою, перш ніж дійсно стала Марією. Бо, коли вона сиділа біля ніг Господа нашого, вона ще нею не була: була нею за ім'ям, але не за духовними справам своїми. Вона була ще в смугі захоплені і солодких почуттів".

Наприкінці проповіді, на мій погляд, думка Екхарта ускладнюється; з одного боку він говорить, що Марфа – це етап на шляху становлення Марії, тобто діяльність – це етап на шляху споглядання, а з іншого боку підкреслює, що Марія біля ніг Господа – це ще не до кінця Марія. Марією до кінця вона стане тільки після зішестя Святого Духа і після великих трудів, тому Марфа в якомусь сенсі вище Марії. Сенс такої видимої плу-

танини в словах Екхарта в тому, що два види духовного життя повинні бути тісно переплетені один з одним. Істинна споглядальність тільки тоді знаходить повноту, коли реалізується у великій праці.

Отже, на мій погляд, було б доречно метафорично на підсвідомому рівні уявити у цьому випадку два крила нашої душі. Ці два крила – споглядання та діяння – тільки в абсолютній гармонії будуть мати змогу піднести душу до неосяжного, величного Божественного світу істини. Головне, щоб ніколи не згасав вогонь тієї іскри, що невтомно палає у нашому "душевному сховищі".

А. А. Рожков, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
rozhkov1922@mail.ru

"МИФ О МЕТАЛЛАХ" В 3-ЕЙ КНИГЕ "ГОСУДАРСТВА" ПЛАТОНА И ПРОБЛЕМА ПЛАТОНОВСКОГО РАСИЗМА. КРИТИКА ОДНОГО ИЗ ТЕЗИСОВ КАРЛА ПОППЕРА

1. Структура и основные черты "мифа о металлах" в 3-ей книге "Государства".
2. Исторический контекст мифа. Анализ исторических условий его создания.
3. Платоновское целеполагание: определение задач, разрешаемых мифом.
4. Поппер и Платон: проблема тоталитаризма "Государства" и вопрос о чистоте крови.
5. Понятие "расизм" ("эмпирический" и "нормативный") и текст Платона.
6. Почему же не прав Поппер? окончательное опровержение его критики.

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

РОЛЬ ПРИНЦИПУ ACTUS ESSENDI В МЕТАФІЗИЦІ ТОМІ АКВІНСЬКОГО

Actus essendi (акт буття) – одне з найменш однозначних понять томістичної метафізики, що набуває особливої актуальності саме в XX столітті в історії філософії у зв'язку з тим, що цей концепт безпосередньо пов'язаний з поняттями першопринципу, буття як такого, сущого, існування (existentia) та сутності (essentia), а отже, дослідження принципу actus essendi може посприяти глибшому розумінню основних проблем середньовічної метафізики.

Попри зауваження Е. Жильсона ("Елементи християнської філософії"), К. Фабро ("Участь та причинність") та Е. Корета ("Основи метафізики") про те, що actus essendi є ключем до розуміння томізму, сам св. Тома послуговується цим поняттям лише 17 разів в 7 текстах ("Про істинність", "Про

могутність", "Питання про щозавгодно", "Коментарі до "Сентенцій" Петра Ломбардського, "Сума теології", "Коментарі до Арістотелевої "Метафізики", "Коментарі до Боецієвого трактату "Про Гебдомади"). Цікаво, що відомий критик принципу *actus essendi*, Ф. Суарес в своїх "Метафізичних диспутах" згадує це поняття 23 рази. При цьому св. Тома послуговується *actus essendi* в межах розгляду принципово різних питань: онтологічного, психологічного, ангелологічного, христологічного тощо.

Поширеною є думка, що роль Аквіната в межах цієї проблематики новаторська. Справді, в текстах Арістотеля, приміром, неможливо знайти коректний відповідник, зокрема в "Коментарях до Арістотелевої "Метафізики", Аквінат вживає це поняття лише один раз. Однак поняття *actus essendi* функціонує вже в творах Альберта Великого ("Метафізика", "Сума теології, або про дивовижну науку Бога"), але, на відміну від св. Томи, Альберт розглядає акт буття винятково з метою протиставлення *actus essendi* та *actus essentiae* як двох специфічних модальностей буття. Перша модальність (*actus essendi*) у Альберта вказує на актуальне буття речі, друга же (*actus essentiae*) – на буття речі як саме такої, а не якоїсь іншої, тобто грає роль онтологічного означника.

Тим не менш, джерелом свого походження томістичний акт буття має Боецієве розмежування буття (*esse*) та "того, чим є" (*id quod est*). З метою показати постійну взаємодію цих двох принципів, адже "те, чим є" може бути винятково завдяки активному буттю, Тома вводить поняття *actus essendi*, який уможлиблює існування кожної сингулярії. Більше того, перед Аквінатом постає необхідність знайти один буттєвий принцип, який би поєднував і тварне суще (в якому буття та сутність відокремлені), і Творця (в якому сутність та буття злиті). Творця *actus essendi* стосується безпосередньо, а контингентного сущого – за аналогією.

В творах самого Аквіната *actus essendi* має декілька функцій:

1. Постає як методологічний засіб і буттєва підстава розрізнення *esse* як онтологічного принципу та способу предикації, адже цілком зрозуміло, що бути в дійсності та слово "бути" в реченні позначають різні модули буття.

2. Є причиною говорити про людину як про індивіда, що підпадає під рід сотвореного. Важливо, що індивідуація в метафізиці Аквіната здійснюється на підставі матерії, через що, приміром, ангели, згідно зі св. Томою, постають як види, а не індивіди. Проте й матерія, оскільки завжди об'єднана з формою, уможливлена лише завдяки *actus essendi*.

3. Демонструє постійну динаміку буття, адже кожне суще (*ens*) перебуває на межі акту та потенції, тож притаманність сущому *actus essendi* вказує на поступову актуалізацію закладених можливостей. У зв'язку з цим Бог як Першорухій є *actus essendi*, що уможлиблює перший доказ буття Божого *ex motu*. В цьому контексті *actus essendi* може виступати синонімом поняттю *esse ut actus*.

4. Вказує на спільне онтологічне підґрунтя тварного та Бога з тією відмінністю, що для сущого сутність та *actus essendi* онтологічно різні, а для Бога – тотожні. В цьому контексті *actus essendi* може бути синонімом слову *esse*, адже усе, чому притаманно бути, є через акт.

5. Постає як необхідний компонент композиту форми та матерії, проте й виступає як "що є" сутності, оскільки сутність може бути реальною лише завдяки *actus essendi*.

6. Позначає суще. Одне й те ж в контексті сутності може називатися річчю, а в контексті акту буття – сущим.

Отже, поняття *actus essendi* в метафізиці Томи Аквінського відіграє важливу роль і в контексті принципу індивідуації, і в межах першого доказу буття Божого, і в питанні розмежування сутності та існування. Акт буття постає як умова існування усього сущого.

Однак, деякі представники томізму (наприклад, Каетан) ігнорували *actus essendi*. У зв'язку з цим виникає питання, наскільки справедливим є підхід Е. Жильсона, Е. Корета та К. Фабро щодо визнання *actus essendi* головним принципом томістичної філософії.

О. А. Свиріпа, студ., НУ "Острозька академія", Острог, Рівне
ellinnia@gmail.com

ЛІНГВІСТИЧНО-ГРАМАТИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ У ДОСЛІДЖЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (НА ПРИКЛАДІ ПРАЦЬ МЕЙСТРА ЕКХАРТА)

Для сучасних філософів, які вивчають середньовічну філософію, постань Майстра Екхарта (1260–1328) є однією із провідних особистостей для розуміння релігійної середньовічної філософії, актуалізуючи всю спадщину цього мислителя, яка у вітчизняній філософській думці залишається малодослідженою і потребує особливого методу для її вивчення, ми маємо. Для нашого дослідження особливе місце посідатиме мова німецького містика, її особливості та структура.

Вказуючи на необхідність "Нового середньовіччя" Н. А. Бердяєв визначає найвищу значущість усвідомлення Божественної суті людини. "Якщо немає Бога, то немає і людини – ось що досвідно виявляє наш час" – пише мислитель [Бердяєв Н. А. Новое средневековье : монографія. – М., 1991. – С. 4]. Відповідно це відкриває потребу сучасного християнства у особливій складовій, якої немає у сучасних релігійних філософів, але було присутнім у творчості Екхарта.

У запропонованому нарисі ми будемо використовувати методологію дослідження релігійної мови, запроваджену Ріхардом Шефлером [Шефлер Р. Краткая грамматика молитвы. – М., 2013] та діалогічну релігійну філософію Ансельма Грюна [Грюн А. Молитва – це зустріч. – Л., 2007]. Відповідно до сучасної методології філософії мови, яку пропонує Хайдеггер та Хюсі ми можемо прослідкувати чіткий вплив мови Екхарта:

"... Мейстер Екхарт вживає слово **dine** як про Бога, так і про душу. Бог для нього **hoechste und oberste dine**. Душа – **groz dine**. Цей майстер думки ні в якому разі не хоче сказати, що Бог і душа – річ, така ж як камінь: матеріальний предмет; **dine** тут – обережне і стримане ім'я чогось існуючого. Так Мейстер Екхарт говорить, слідуючи слову Діонісія Ареопа-

гіта: *Diu minn ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dine, die er minnet* [Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993].

Об'єктом у нашому дослідженні буде спроба за допомогою запропонованих методів окреслити проблему дослідження мови Екхарта, на прикладі твору "Сестра Катрей", який на думку М. В. Сабашнікова, був написаний не Екхартом, а жінкою – сестрою Катрей, і який призвів до обширної ереси в Європі. У нашому дослідженні ми спробуємо виокремити окремі моменти які дадуть нам змогу створити методологію, що зможе допомогти дослідити структуру містичної мови Екхарта.

Відповідно до запропонованої проблеми відбуватиметься ідентифікація автентичності належності авторства твору "Сестра Катрей" Мейстру Екхарту. Ми підходимо до більш глибокої проблеми методології у дослідженні релігійної середньовічної філософії, яку нам може запропонувати сучасна німецька школа заснована Ріхардом Шефлером [Шефлер Р. Краткая грамматика молитвы/ Пер. с нем. (серия "Современное богословие"). – М. Издательство ББИ, 2013. – 152с.].

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

ІМ'ЯСЛАВЦІ ТІ ІМ'ЯБОРЦІ: АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ІСИХАСТСЬКОЇ ПРАКТИКИ

Ім'яславська дискусія, що виникає у XX столітті на горі Афон, залишається актуальною і до сьогодні. В наш час починають активно публікувати матеріали, які не були раніше надруковані через ідеологічні причини. Це дає поштовх для більш ґрунтовного осмислення антропологічного потенціалу вчення ім'яславців. Ім'яславський рух виникає в середовищі монахів-ісихастів, тому, звичайно, приймає їх основні погляди на людину і її положення в цьому світі. Як пише І. І. Євламπίєв, головним завданням ісихазму є не стільки констатація теперішнього стану людини, або зображення теперішнього зв'язку Бога та людини, скільки висунення низки вимог до людини, у відповідності до яких остання повинна здійснити радикальне перетворення свого буття. Та шлях до цього перетворення доволі складний. Тут дослідник, спираючись на твори аскетів, виокремлює три основні етапи.

На першому етапі людина повинна зрозуміти, що теперішній її стан – це стан недосконалий, що вона перебуває на найнижчому щаблі свого розвитку. Потрібно осягнути, що для подолання цього стану важливим є констатація та прийняття власної недосконалості та недосконалості світу після гріхопадіння. Людина повинна забажати відмовитися від такого існування заради істинної мети свого життя. Саме для цього була розвинута духовна практика чернецтва, де людина відмежовується від будь-яких контактів з зовнішнім світом для того, щоб налаштуватися на світ Божественного. Розкриття божественних енергій в душі людини і є другим етапом ісихастського шляху до Бога. Адже людина вже не може залишатися

колишньою після того, як досягне Божественного. Таке духовне зростання завершується вищим становленням людини, де вона перевершує свій протиприродний стан і повертається в світ оновленою. Завершальна третя стадія обожнення полягає в творчому перетворенні людиною оточуючого. Адже, навіть досягнувши Богоспілкування, людина не може залишатися осторонь від цього світу. Визнаючи його недосконалість та невідповідність замислам Творця, вона прагне здійснити Божественний задум власними силами. Перетворення себе, своєї душі, призводить зрештою до перетворення і самого світу у відповідності до Божественної волі.

Ім'яславський рух, до якого поступово приєднуються російські релігійні філософи (С. Н. Булгаков, О. Ф. Лосєв, П. О. Флоренський та ін.), не лише приймає, а й поглиблює ісихастське вчення про духовне перетворення людини, осмислюючи сутність останнього вже з філософської точки зору. Так, О. Ф. Лосєв, досліджуючи ісихастську спадщину, погоджується, що основною метою і основним завданням аскета є перетворення себе у образ Божий, коли в ньому не залишається нічого гріховного і плінного: "Цель молитвы, да и всего религиозного опыта (если только последний чем-нибудь отличается от молитвы) состоит в таком отражении на себя Божества, когда уже ничего в человеке не остается человечески-неустойчивого и человечески-неустроенного, и когда человек всецело только образ Божий. Можно сказать, что в этом центр тяжести всей православной мистики" [Лосев А. Ф. Имяславие и платонизм: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/im_platon.php]. Разом з тим, філософ вибудовує теорію особистості, виходячи з власних ім'яславських позицій. Ім'я, за О. Ф. Лосєвим, є одкровенням особистості, її ликом. Це не звичайне слово або термін, чи якийсь зовнішній знак, що немає нічого спільного з реальністю, яку позначає. Ім'я є породженням особистості. Саме тому, що Бог є особистістю, у нього є Ім'я. І саме ім'я забезпечує спілкування двох особистостей (Бога та людини): "Имя есть всегда имя одушевленной вещи. Имя есть всегда имя личности (или ее степени и модификации). Если я называю эту бумагу бумагой, а этот диван диваном, то в собственном смысле это не есть наименование предмета. Это – название вещи, а не имя, нарицательное имя, а не собственное. Имя в настоящем смысле есть всегда собственное, а не нарицательное имя. Имя есть имя живой вещи. Имя само всегда живо. Имя – порождение живых, взаимообщающихся личностей. Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью. Индивидуальность тут – живая личность, самосознающая вещь, разумевающая природа. Смысл имени есть живой и индивидуальный смысл личности" [Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само / подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого ; вступ. ст. А. Л. Доброхотова ; комм. С. В. Яковлева. – СПб., 2008. – С. 50–51]. Для О. Ф. Лосєва, богоспілкування та обожнення людини стає можливим завдяки Імені. Саме тому розробка філософії імені дає змогу більш глибоко осмислити сутність людини. Розгортаючи свою філософську позицію дослідник стверджує, що людина створюється і отримує своє

Ім'я від Бога. Проте Богу це Ім'я властиво від природи, людина ж його має енергійно, тільки за благодаттю. А значить, людині це Ім'я може бути властивим лише в певній мірі. Остання визначає ступінь духовного зростання людини. Повне відділення Імені від людини призводить до її знищення і перетворення на ніщо. При наближенні людини до Бога, Його Ім'я стає все більш властивим для неї, вона починає все повніше втілювати це Ім'я в собі. Чим потужнішим є спілкування Бога і людини, чим більше остання є приналежною до цього спілкування, тим більш інтенсивно вона існує. І тим самим все більше розкриває в собі свою Божественну сутність [Див. *Лосев А. Ф.* Философия имени. – М., 2009]. Як пише П. Флоренський, який також надав своє філософське осмислення ім'яслав'ю, сходження людини до Бога постає як розкриття особистостями одна одної. Визначити особистість неможливо, проте процес становлення особистістю можна пережити, а це значить, що особистість можна певним чином пізнавати. Пізнання тут є реальним виходом того, хто пізнає із себе і входження у пізнане: "Познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом" [*Флоренский П.* Столп и утверждение истины // Флоренский П. Сочинения : в 2 т. Т. 1. Ч. 1. – М., 1990. – С. 74]. Тому пізнання Бога є не лише розумовим актом, а є актом входження людини до Святої Трійці. Останнє, тобто пізнання Істини, стає неможливим без внутрішньої зміни і обожнення людини. Таке сходження людини до Бога і постає як розкриття людиною своєї сутності. Таким чином, у вченні ім'яславців людина постає як певна сутність, що розкривається в своїх енергіях. Чим ближче людина до Бога, тим більш повно вона розкриває власну сутність, поступово зростаючи у особистість і перетворюючи себе на образ Божий.

Разом з тим, необхідно додати, що не всі дослідники погоджуються з ім'яславською позицією. Одночасно з ім'яславським рухом виникає рух ім'яборців, що протистоїть йому. С. С. Хоружий, який є сучасним послідовником останнього, вважає, що церковний конфлікт з приводу ім'яслав'я стає сильним поштовхом до того, що у російської філософії з'являється і виходить на перший план категорія енергії, однак тут трактування енергії повністю відповідає неоплатонічному енергійно-есенційному дискурсу. На думку автора, яку б логіку або аргументацію для цього не застосовували філософи, все одно обґрунтування ім'яславських тез стає можливим лише в тому випадку, коли воно ґрунтується на неоплатонічному трактуванні співвідношення сутності та енергії, а аж ніяк не на дискурсі енергій в ісихазмі. Антропологію останнього можна назвати "антропологией размыкания". Таке визначення, на думку автора, наближує ісихазм до практики класичної йоги в "Йога-сутрах" Патанджалі, не кажучи вже про постмодерністські антропологічні концепції Дерріда, Дельоза та Фуко. Таким чином, "древние восточные страницы в истории размыкания человека дополняются не менее содержательными современными западными страницами. Перед нами – своеобразная сквозная нить неклассического антропологического мышления...

Она проходит в самом широком культурно-цивилизационном контексте, поверх конфессиональных, географических, исторических барьеров. Меняя свои формы, временами утрачиваясь, становясь "подземной традицией", переходя с Востока на Запад, она сумела сохранить жизнь и творческий потенциал от Патанджали до Левинаса" [Хоружий С. С. "Бывают странные сближенья": Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологи размыкания: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/05/hor_patandjali_2011.pdf]. Проте, намагаючись наблизити ісихазм до некласичної філософії, С. С. Хоружий заперечує всю ту філософську глибину осягнення людини, що була напрацьована в класичній філософії взагалі, та в неоплатонізмі зокрема. Дослідник та його послідовники відкидають сутнісне бачення людини і наголошують на виключно енергійному типі людського буття. Таке феноменологічне витлумачення людини збіднює її, не дозволяє повністю розкрити її у всій повноті. С. С. Хоружий критикує всіх філософів-ім'яславців за приналежність до енергійно-есенційного дискурсу, проте, напевно, дискусія могла б видатися більш цікавою, якщо б С. Хоружий, як сучасний прибічник ім'яборців, критикував ім'яславців не за шаблоном, а розглянув конкретну ім'яславську позицію, скажімо саме філософську позицію О. Ф. Лосєва, більш ретельно її виписавши. Бо абстрактний підхід, в такому разі, не завадить іншим дослідникам, в свою чергу, спростити погляди самого С. Хоружего. Адже є й такі, що саме у філософії С. Хоружего вбачають пантеїзм. І дійсно, якщо при Божественному сходженні і де-есенціалізації власних енергій людини, за Хоружим, позбавляється своєї тварної, падшої сутності та відбувається синергія Божественних та людських енергій, чому не можна казати про злиття Бога та людини на енергійному рівні? Чому б не закинути С. Хоружому те, що у нього людина, повністю втрачає власну тварну сутність, поєднуючись своїми енергіями з енергіями Божественними, і розчиняється у них остаточно? Тому, в даному разі, напевно, все залежить від прагнення дослідника почути й іншу точку зору, відмінну від власної, і професійної чесності. Адже якщо С. Хоружий ще може щось відповісти на такі закиди, то його опоненти: С. Булгаков, П. Флоренський, О. Лосєв наразі зробити це вже не в змозі. І за них це мають робити сучасні історики філософії.

Н. В. Соколова, асп., НПУ ім. Драгоманова, Київ
nakime.namushi@rambler.ru

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ КОЛЛЕКТИВНЫМ СОЗНАНИЕМ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

Средневековый человек по жизненному укладу человек аграрный, и если даже не аграрный, а мастеровой города, то в любом случае "человек группы" – и, говоря о средневековом человеке мы характеризуем общий тип, а не возможного индивида, так как его, "неделимого", тогда не могло быть. То, что средневековый человек преимущественно чело-

век аграрный значит что время для него циклично, а то, что он "человек группы" – а этих групп-сословий было некоторое число означает что разные временные системы, специфично характерные для каждого сословия, наслаивались друг на друга и существовали самостоятельно наравне друг с другом, как если иногда и пересекаемые, но в целом не пересекаемые линии. "...Обозначение того или иного дня зависело от различных хронологических систем, которые сосуществовали в сознании средневекового человека" [Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового запада. – М., 1992. – С. 166].

Ле Гофф пишет о разных системах времяисчисления, которые сосуществовали в средневековье так же как сосуществовали сословия – каждое со своими собственными правилами, часто противоречащими всем остальным. Условно, учитывая возраст самого средневековья, разделим время на: сеньориальное, церковное, крестьянское, городское, время-безвременье народного карнавала (веселое время – [Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С. 243] (в котором, по словам Бахтина, средневековый человек мог прожить около 3х месяцев в году) [Там же. – С. 18].

Кроме того, для церкви и аристократии "временные и пространственные меры были орудием социального господства (...) Подобно тому как в деревне и в городе шла борьба вокруг мер емкости, которые определяли районы питания и уровень жизни (за и против сеньора и городских властей), так и мера времени была ставкой в борьбе, которую вели за нее господствующие классы: духовенство и аристократия. Как и письменность, мера времени оставалась в течении большей части Средневековья достоянием могущественных верхов. Народная масса не владела собственным временем и была неспособна даже определить его. Она подчинялась времени, которое предписывали колокола, трубы и рыцарские рога" [Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового запада. – С. 167].

Однако средневековая культура была прежде всего культурой аграрной, хоть и с наслоением остро религиозного виденья мира, а аграрным культурам присуще цикличное восприятие времени. Даже "весь литургический год был согласован с природным ритмом сельскохозяйственных работ" [Там же. – С. 171]. Время, переживаемое коллективным разумом как разноплановое – литургическое (церковное), сеньориальное и аграрное (циклическое) время, как будто уходит на второй план, как будто упраздняется, и постоянство, неизменность и единство вещей празднуют победу над их изменчивостью.

Однако циклическое мировосприятие аграрной культуры сосуществует, может, весьма противоречиво с религиозным сознанием. Религиозное сознание исключает человека из земного мира как действительного, человек присущ вечности вопреки времени, а не через него. Средневековый человек чувствует себя на пороге конца этого мира. Средневековый человек стоит на границе времени и вечности – в его "чувстве" жизни *скоро закончиться не "это время", а время вообще*.

Важно не само время, а события, произошедшие в нем, и события не этого мира, а "прорех" в этом мире. Время истинно настолько, на-

сколько оно есть временем события, а событие настолько, насколько оно есть событием божественным в мире земном. Средневековый человек живет в "старом мире", в котором, как в именно "этом", а не символизирующем мир иной, ничего уже не может произойти. Средневековый человек живет в кончающемся мире. "Мы, поставленные у конца времен" – повторяет несколько раз Оттон Фрейзингенский. Средневековые стремились назад, и лучшее было в прошлом и было возможным только как возвращение прошлого. "Золотой век средневековых людей лежал у истоков прошлого. Их будущее было давно прошедшим. И они продвигались вперед с обращенным назад взором" [Там же. – С. 183]. Собственно, лучшее как прошедшее знает еще древность. Но для древних людей прошлое было все же временем, кардинально не отличным от времени этого, просто давно минувшим. Для средневековых же людей возвращение назад есть возвращением к Богу, к безвременью и вечности. Не к "прошлым временам", а к их отсутствию.

Что касается датированного предстоящего конца света, то средневековый человек жил в вечном преддверии его. Даже в средневековые для него было некоторое количество дат, но так как крестьянский люд не часто знал какой нынче год, и более того что он знаменует, а летоисчисление велось по разным источникам, то массовые психозы по поводу конца света волнами охватывали разные деревни время от времени, без единой определенной даты. "К концу первого тысячелетия вся Европа не затрепетала вдруг, чтобы тут же успокоиться, когда прошла роковая дата. Однако – а это, возможно, было еще хуже – волны страха набегали почти непрерывно то здесь, то там и, утихнув в одном месте, вскоре возникали в другом. Иногда толчком служило видение, или большая историческая трагедия, как в 1009 г. разрушение гроба господня, или же попросту свирепая буря" [Блок М. Феодальное общество. – М., 2003. – С. 149]. Набегающие волны страха перед концом времен и концом света то здесь, то там, ярко свидетельствует о том, что средневековый человек жил не только во времени но и в "безвременье". Таким образом, эмоционально средневековый человек за жизнь мог прожить не один наплыв панического ужаса перед концом света, который вот-вот и произойдет – а в голове происходит уже сейчас, а десятки. Это свидетельствует о том, что эту конечность времени он не только предполагал, но и переживал и переживал не как "раз – и время закончилось", а переживал постоянно.

Итак, по жизненному укладу средневековый человек есть человек аграрный с циклическим ощущением времени, а по жизненным ориентирам – а важнейшим ориентиром было приближение к божественному, сущностному, то есть противоположном временному – с утверждением за временем неполноты реальности и нивелированием его. Во-первых, как ничтожности перед лицом вечности и Господа, а, во-вторых, как обыкновенного проводника и вещи-символа иной символизируемой подлинной сферы. Так время, как нечто обитающее на земле и являющееся мерилom **земных** событий являлось тем, чему было отказано в истинной подлинности.

ЕТИЧНА ЗРІЛОСТЬ ЛЮДИНИ ДЛЯ ПІЗНАННЯ БОГА (Й. ЕКГАРТ)

Все життя Йогана Екгарта є наскрізь етичним. Унікальний філософ ніколи не обмежувався лише теоретичними роздумами та створенням наукових трактатів. Його діяльність – це практика його філософування. Саме тому, можливо, він і вважався єретиком, адже намагався таким чином тлумачити християнське вчення, щоб воно мало практичний, здійсненний характер, щоб адепти релігії могли реалізовувати той спосіб життя, який пропонувала їм католицька церква. Майстер Екгарт пропонував дивитися на людину як на суб'єкта пізнання, який має привілейовану позицію хоча б тому, що йому притаманна здатність до практичного і осмисленого втілення всіх повчань і настанов Божих.

Й. Екгарт аналізував людське життя через діяльність внутрішньої (спрямованої на душевні сили, всередину себе) та зовнішньої (спрямованої назовні, у відносини між іншими людьми, між іншими творіннями, на зовнішнє середовище) людини. Безперечно, домінуючу позицію займала перша, адже вона – ближча до Бога, ніж до інших, подібних до людини, створених істот.

Однак, зовнішня людина, не зважаючи на те, що вона "репрезентує" гріховний, тварний аспект життя суб'єкта (адже її пізнання обмежується виключно чуттєвістю), повинна керуватися благими намірами, намагатися уникати корисливості та прагнення наживи від інших. Наскільки людина прихильна до творінь, які "забули в собі Бога", настільки вона від Нього віддаляється, бо керується не любов'ю, а чужими Творцю почуттями. Така людина відмежовується від власної свободи, адже вона поневолюється виключно матеріальними турботами, впадаючи у залежність від них. Свобода – це сутнісне самодостатнє існування, без допомоги та необхідності у зовнішніх речах.

Й. Екгарт переконаний, що всі речі внутрішньо єдині, а розрізняються тільки зовнішньо, своїми проявами. Речами є і людська душа (велика річ – *großes Ding*), і Бог (найвища верховна річ – *höchstes oberstes Ding*). Перетворитися в іншу річ можна тільки увійшовши в її сутність, а здатність цього досягнути приходить тільки з любов'ю.

Саме з діяльності зовнішньої людини починається піднесення до Бога, досягнення стану відчуженості (*Abgeschiedenheit*). Містик визначає сім ступенів такого сходження: 1) наслідування прикладу праведників, поведіння себе у створеному світі так, як це належить істинному християнину; 2) відвернення від зовнішнього матеріального світу і пошук мудрості у Творця; 3) незалежність від творінь цього світу, спрямування себе тільки на ті речі, які ідуть за Богом, які бачать в собі Істину і живуть згідно з Його настановами (іншими словами, випромінювання любові); 4) мудра смиренність (*Gelassenheit*) і страждання терпіння, дароване любов'ю; 5) премудрий спокій, тиша, де сіється Слово Боже, де сходять

наипотаємніші енергетичні промені людської душі; 6) єднання людини з Богом у пізнання, співтворчості; 7) радість споглядання Божественної істини [Гучинская Н. О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / пер. со средневерхненемецкого, вступ. ст. и комм. Н. О. Гучинской. – СПб., 2001. – С. 6–41].

Цей семиступеневий шлях можна тлумачити як життєве етичне правило, яке свідчить про те, що людина не здатна прийти до істини, якщо вона не підготовлена, якщо вона живе не у любові з іншими, якщо вона відступилася у своїх вчинках та почуттях від християнських моральних норм. Внутрішня людина у цьому етичному та гносеологічному сходженні постає як цілісна, здатна духовно обожити всю плоть. На відміну від зовнішньої, яка характеризується активним, практичним життям (*vita activa*), вона проживає споглядальне (*vita contemplativa*).

Творячи світ, Бог реалізовував Свою свободу, посилаючи промені благої волі, сіючи добро. Щодо людини, то такого роду імпульси називаються справжньою моральною свободою.

У своїй проповіді "Про вбогість" Й. Екхарт визначає три міри, вбогості. По-перше, щоб досягнути Бога, людина повинна не воліти (і це найвища вбогість – *höchste Armut*) – жити не своєю, а Божою волею, повернутися у стан, коли для людини не було ні Бога, ні речей: "людина повинна стати настільки вільною від своєї створеної волі, наскільки вона була вільна, коли її не було" [Von der Armut // Meister Eckharts mystische Schriften. – Berlin, 1903. – S. 104]. По-друге, потрібно не знати (найчистіша вбогість – *reinste Armut*). Незнання – функція не воління, що характеризується свободою: "коли [людина] жодним чином не жила ні для себе, ні для Істини, ні для Бога" [Ibid. – S. 106]. І, зрештою, людина повинна не мати (крайня вбогість – *äußerste Armut*). Внутрішня людина не має місця для Бога, бо, власне, вона і є самим Богом: "людина повинна стати настільки вільною від усіх речей і творинь – зовнішніх і внутрішніх – щоб бути притулком для Бога, де б Він міг творити" [Ibid. – S. 108].

Внутрішня людина ніколи не знайде Бога в собі, не звільнить для Нього місця у душі, якщо зовнішня веде несправедливе життя. Людина завжди повинна прагнути утримати гармонію між своїми двома іпостасями. У божественному світлі єднання вчинків зовнішньої та внутрішньої людини все переплетене Божою благодаттю: розум стає вірою, воля – любов'ю, а пристрасть – надією.

А. В. Стиславский, ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
oleksiy_stislavskiy@ukr.net

КОСМОГОНИЯ ПЛАТОНА

Платон в своём диалоге "Тимей" совершил качественный поворот в античной космологии и философии. В отличие от религии и мифологии, искавшей объяснение явлений окружающего мира во вмешательстве внешних сил (богов, демонов и т. д.), философ попытался объяснить

строение мироздания через само себя, в отрыве от древних традиций. Виден переход от архаических представлений о богах-стихиях к абстрактным категориям.

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

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

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

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

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

У. С. Струговщикова, асп., НГУЭУ, Новосибирск, Россия
ulyana.strugovshchikova@gmail.com

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

С наступлением эпохи Возрождения происходит определенный сдвиг к значимости *гуманизма*, хотя это явление не является новым. Неверное истолкование средневековой антропологии приводит к всеобщему убеждению, что она игнорировала особенность и уникальность человеческой природы и не рассматривала связанные с ней проблемы.

Средневековые схоласты осознанно подходили к уникальности человеческого существа, поскольку ценность человеческой личности является одним из основных принципов христианства. Идея того, что че-

ловек является *nodus et vinculum universi* (лат. *связующее звено вселенной*) подразумевает не только, что "человек – центр мироздания", но является посредником между интеллигибельным и чувственным миром и объединяет их.

Гуманистические взгляды, развивавшиеся на базе вновь "открытой" античной литературы, специфично сопоставлялись с панпсихическими взглядами, которые со временем стали общими: довольно сложно найти причину достоинства определенного бытия, если они все являются проявлениями и вариациями одного и того же духовного принципа – Мировой Души.

Платоники итальянского Возрождения считали, что Мировая Душа должна считаться очевидной и доказанной реальностью. Они не видели другого способа для определения порядка и гармонии Вселенной. Такое же представление можно найти в трудах писателей XII века. Человек для них тайна и чудо, но корни таких взглядов уходят глубже эпохи Возрождения. Эта идея неоднократно повторяется в старых текстах, например, в "Асклепии" Гермеса Трисмегиста. Вслед за мудрецами минувших столетий авторы эпохи Возрождения повторяют старинную формулу *nodus et vinculum*, но для них человек – *magnum miraculum* (лат. *великое чудо*). Марсилио Фичино воспринимает человека в качестве связующего звена между чувственным и интеллектуальным миром, что отвечает стоической и неоплатонической традиции. Человек заключает в себе *compendium mundi*, иначе – всю Вселенную, но при этом он занимает активную позицию, по сравнению со статическим состоянием в представлениях людей средневековья и античности.

Философия платоников не содержит новой концепции микрокосма, однако некоторую оригинальность в их взглядах можно найти. Существует один аспект, который не относится к средневековым представлениям, но рассматривается у Пико дела Мирандолы. Это возможность человека творить. И хотя большинство схоластов подчеркивали свободу человека и его власть над собственной природой, а также способность формировать собственную жизнь и личность, им не пришло в голову соотносить это с микрокосмом. Пико дела Мирандола вероятно почувствовал эту связь, хотя и не настаивал на ней. К "центральной" позиции человека он относится как к месту, которое не является ни небесным, ни земным, ни нравственным, ни безнравственным, его бытие устроено таким образом, что человек сам может сформировать себя. Зависит от человека: опуститься ли ему до уровня животного, или же возродиться духовно и стать подобным Богу.

Поскольку человек скорее творец, нежели творение, он вправе гордиться собой и утверждать человеческое достоинство: он сам – творец, он – деятель.

В эпоху Возрождения появляется новое отношение к человеческой деятельности: снимается граница между наукой (как постижением сущего) и практическо-технической, ремесленной деятельностью. Древние греки признавали высшей созерцательную деятельность, в средне-

вековые высшей формой деятельности признается та, что имеет отношение к нравственно-религиозной сфере – к спасению души.

В эпоху Возрождения ситуация меняется. Можно проследить слияние двух видов искусств: *artes liberales* (лат. *свободные искусства*) и *artes mechanicae* (лат. *ремесленное дело*): врачи не только изучают медицину по книгам древних, но сами проводят операции. Яркий пример: жизнь и деятельность Парацельса. Получив традиционное обучение в университете, странствуя, он обучается у палачей, повитух, знахарей и хирургов. Широкое распространение получает магия, астрология и алхимия, как одна из сторон практической деятельности.

Для того чтобы адекватно оценить значение темы магии на заре культуры Нового времени, следует прежде всего иметь ввиду, что она, будучи распространенным мотивом и в эпоху средневековья, теперь выходит из подполья культуры и, предприняв новый вид, становится общей для всех великих мыслителей и ученых, которыми она как бы освящается; при этом все обязаны ей импульсом.

В XV веке новый образ человека осознается и приобретает характерные изменения под знаком Гермеса Трисмегиста: он моделируется по очертаниям, прочно зафиксированным в герметических книгах. Окультные науки западного мира выросли на учении этих книг. В XV веке едва ли у каждого интересующегося загадками человека была копия книг Гермеса – книгопечатание набирало оборот, но требовалось довольно продолжительное время, чтобы написанный труд поступил в публикацию, рукописные варианты были редки и дорогостоящи. Зато этому способствовали встречи, переписка, публичные лекции, встречи в печатных домах, что связало людей определенных интересов, но из разных областей знания в плотную сеть.

Опять же нельзя однозначно смотреть на магов Возрождения. В это время ведется оживленные дискуссии вокруг проблем истинной и ложной магии, истинной и ложной астрологии, истинной и ложной алхимии, чувствуется, что здесь пролегает путь, который обеспечит человеку власть над природой.

В средние века магия и астрология были сферой демонического и произрастали вне пределов разумного распорядка. Изгнанные из мира форм, они действовали за границами разумного. Они жили среди стихий, где случайность возможного оставляла просвет для деятельности человека. Это были "экспериментальные науки". Для упорядоченной иерархии сущностей, для разума все возможности исчерпаемы; будущее содержится в прошлом; опыт – это бессмыслица, так как строгая силлогическая цепь охватывает все сущности. Поэтому экспериментальная случайность может быть только в пределах вне разумного.

И для астролога, и для мага природа вся едина и открыта человеку, который исследуя ее сокрытую душу, может заклинаниями и волшебством склонить ее и использовать ее живую гибкость к своей выгоде или утилитарным потребностям.

Новая эра научного знания приоткрыла свою завесу: наука – это поиск, это понятное искусство, которое раньше считалось магией.

ІДЕЯ МАТЕРИНСТВА БОГА В ПІЗНЬОСЕРЕДНЬОВІЧНОМУ МІСТИЦИЗМІ

Містицизму XIII–XIV ст. притаманна концепція розуміння Бога не тільки як Отця, а й як Матері. Дослідницька увага спрямовалася на цю проблему відносно недавно – у другій половині XX ст. Проте цей аспект середньовічного благочестя розроблявся переважно феміністичною теологією та зосереджувався саме на жіночих персоналіях містиків, особливо на витонченій теології Юліани Нориджської. Дослідники визнають такий інтерес логічно обґрунтованим, оскільки "жіноча образність" мала б із очевидністю бути співзвучною саме "жіночому містицизму", та все ж не варто забувати про більш ранні витoki цієї теми у працях цистеріанців XII ст.: Бернара Клервоського, Елреда з Ріво, Гійома з Сен-Тьєрі, Ісаака Стельського, а особливо – у творчості схоласта Ансельма Кентерберійського, що, можливо, стала натхненням для вказаних авторів. Загалом, точка зору, за якою жіночі образи Бога у Середньовіччі характерні для авторів-жінок, має бути визнана стереотипом, – крім вказаних раніше авторів, дослідники знаходять подібні образи у Петра Ломбардського, Альберта Великого, Бонавентури, Аквіната, Гертруди Великої, Мехтільди Хакенборнзької, Данте, та ін.

Витoki ідеї материнства Бога в Пізньому Середньовіччі можна знайти у "Монологіоні" Ансельма Кентерберійського, передусім йдеться про главу, де автор розмірковує про властивість Бога бути "родителем" і "чадом". Встановивши, що "Слово" народжується, мислитель, припускає, що оскільки Бог – Дух, дух і Отець, і Син, то вони так само можуть іменуватися матір'ю і дочкою, як і отцем та сином, оскільки обоє вони є істиною й мудрістю (тобто називаються в жіночому роді). Все ж Ансельм приходить до висновку, що правильніше називати Бога Отцем, оскільки Отець – перша і головна причина народження, в той час материнство її передбачає [Ансельм Кентерберійський. Монологион // Сочинения. – М., 1995. – С. 91–92]. У молитвах до апостола Павла Ансельм говорить і про Павла, і про Ісуса як про матерів для людських душ: "...Ти, Павле, між християнами як годувальниця, що не тільки дбає про своїх дітей, а й дає їм народитися вдруге у самоті своєї чудесної любові... А ти Ісусе, хіба ти не мати? Істинно, Боже, – ти мати; і для тих, хто страждав... Через твою смерть вони отримали народження... Ви обоє є матерями. Навіть, якщо ви Отці, ви також і матері. Ви отці за владою, матері за добротою. Отці через своє навчання, матері у вашій милості... І ти, моя мертва душа, біжи під крила своєї матері Ісуса... Матінко, впізнай свого мертвого сина за знаком твого хреста та голосом сповіді..." [Anselm. Prayers // Two Thousand Years of Prayer. – Norwich, 1999. – P. 111].

Ансельм наголошує на тому, що жертва Христа – це жертва матері, яка помирає, щоб дати життя душі. Те, що в Ансельма зустрічаємо в формі молитви, можна знайти й у Юліани Нориджської у широкій редакції її книги "Одкровення Божественної Любові". Юліана, згадуючи про Богома-

тір, вважає, що як мати Христа, Діва Марія також є матір'ю й усім людям. Але й Христа Юліана називає істинною матір'ю, у кому ми нескінченно народжуємося, із якої ніколи не вийдемо до кінця. На думку Юліани, оскільки Бог нескінченно безначальний, то замисел людства був притаманний йому відвіку, а отже, єдність, що прив'язує нас до Господа, зв'язок, що виникає при цьому, зберігає творіння чистим і благородним, яким воно й було на початку. У нашому створенні, вважає Юліана, Трійця виявляється як Всемогутній Бог – наш природний Отець (властивість батьківства), всемудрий Бог – наша природна Мати (властивість материнства), разом із любов'ю і благістю Св. Духу (властивість володарювання в єдиному Богові). Таке розуміння природи Трійці зближує Юліану з раніше цитованою позицією Ансельма Кентерберійського, з творами якого містичка була, безсумнівно, знайома, та все ж не означає бездумного списування, а навпаки, приводить до цікавого синтезу позицій схоласта Ансельма і містика Бернара, здійсненого нею. Образи Пісні Пісень, які найчастіше тлумачать в еротичному ключі, у Бернара часто набувають материнського символізму. Біблійні слова про "груди солодші за вино" Бернар витлумачує в контексті духовного навчання, яке душа отримує від Небесного нареченого, що набагато вагомніше за догани, які вона заслужила за свої помилки. Годування грудьми стає для Бернара також символом проповідання. У 41 проповіді на "Пісню Пісень" Бернар говорить, що "Наречена" (душа) мусить проповідувати, хоча сама б воліла насолоджуватися присутністю Нареченого, але вона має згадати, що є матір'ю та повинна народжувати дітей і вигодовувати їх. Ми розуміємо з цього, вважає Бернар, що "часто повинні перервати солодкі поцілунки, щоб нагодувати спраглих молоком доктрини". У зв'язку, що поєднує людину й Бога, Юліана також бачить зв'язок подружній – Бог – Наречений, а людство – його кохана дружина. За Юліаною ми сутнісно пов'язані з Богом, в тому числі через чуттєвість. Ісус, вважає містичка, – наша Мати в чуттєвості, оскільки через страждання і смерть Він здійснив закладену у людині чуттєву природу.

Чуттєвість для релігійного життя Пізнього Середньовіччя не лише зовнішня форма вияву благочестя, а й глибоко вкорінена сутнісна настановка. Містики Середньовіччя намагалися обґрунтувати її роль у пізнанні Бога, довівши, що в ній немає нічого гріховного. Варто нагадати, що Юліана вважала неможливим пізнання без любові і без страждання, що демонструє її силу. Бог за своєю волею приймає чуттєву природу людини, цим само освячуючи її, і, показуючи, що через Його страсті, смерть і воскресіння людство повернеться до тієї сутності, де вони з Богом є одним. Юліана визначає материнство Ісуса трояко: по-перше, це створення людини взагалі (творення її природи), по-друге, прийняття чуттєвої природи (втілення), що отримує в неї назву "материнство благодаті", по-третє, "материнство дії" – це любов. Хоча Матір'ю є тільки Ісус, у ньому і Бог-Отець і Бог-Дух Святий. В основі материнства – жертва і відмова від воздаяння. Саме це переконує Юліану, що Ісус є істинною Матір'ю, оскільки творить добро у відповідь на зло: "Як правда те, що Бог – Наш Отець, так і правда те, що Бог – наша Мати; Він каже: "Це Я... Це Я, сила і благість Батьківства. Це Я, мудрість і доброта Мате-

ринства...". Але й Христа Юліана називає істинною матір'ю, у кому ми нескінченно народжуємося, із якої ніколи не вийдемо до кінця [*Юліана Нориджская. Откровения Божественной Любви.* – М., 2010. – С. 331]. Деякі дослідники схильні пояснювати тенденцію до змалювання материнства Бога в середньовічних авторів саме цією загальною афективністю та емоційністю релігійності, яка виростає в XI ст., виражаючись в особливій увазі до людськості Христа. Опис Бога, як жінки, що годує душу своїми грудьми, народжує в агонії й муках – частина тенденції говорити про божественне у "домашніх" образах. Особлива увага до людськості й тілесності Христа лягла в основу концепції материнства Бога. Акцент перенесено на творіння і втілення з покарання та суду. Причому наголошується на творчій силі всієї Трійці. А основною рисою духовності є оптимізм і почуття поштовху до любові Бога. Це просто досконале розгортання принципу "за образом і подобою", що насправді стало "розпізнанням істини, що Христос є тим, ким і ми є" [*Bynum Caroline Walker. Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* – Berkeley, 1984. – Р. 130]. Зростання уваги до людськості, як пошуку "подоби" – свого роду відповідь на єретичні рухи Пізнього Середньовіччя. Та, мабуть, причини поширення ідеї материнства Бога варто розглядати ще й як розгортання ідеї "душі-нареченої". Найчуттєвіші й водночас найбільш природні стосунки між людьми – любов подружжя і материнська любов, тож не дивно, що містики шукали знайомих образів для вираження нового, нечуваного досвіду. Прикметно, що вони обрали форми чуттєвості санкціоновані вірою – шлюб і народження, тобто йдеться ще й про бажання вписати свою пристрасну природу у межі релігійної традиції.

Незважаючи на те, що тема материнства Бога є в творчості значної кількості авторів Середньовіччя, деякі дослідники наполягають на тому, що загалом ця тема є мінорною для всіх авторів Пізнього Середньовіччя, крім Юліани Нориджської. Лише відносно англійської містики можна говорити про розгорнуту теологію материнства Бога. Дослідниця К. В. Байнум побоюється, що після тривалого замовчування її перекладачами й редакторами зараз вона може бути переоцінена та отримав більше наголосу, ніж заслуговує [*Ibid.* – Р. 168]. Але таке занепокоєння видається необґрунтованим, по-перше, тому що багато дослідників все ж не надають їй великого значення. А по-друге, що набагато важливіше, хоча вона і є другорядною в середньовічній релігійній літературі, проте в той же час виконує важливу функцію вберігання містичної творчості від тлумачення її у ключі еротичних девіацій. Образ Бога-Матері тому й виникає так часто у середньовічних містиків, що почуття, про яке вони говорять, – це намагання передати надприродну реальність природними словами.

Т. В. Труш, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ЙОГАНН ТАУЛЕР "ПРО БОЖЕСТВЕННЕ ДОЗРІВАННЯ"

Дивовижним взірцем середньовічної містики постає творчість "практичного містика" Йоганна Таулера. Життя Таулера зовнішньо не було

переповнене подіями, але внутрішньо було дуже насиченим. Філософ свідомо відмовився від побудови кар'єри в домініканському ордені, і дуже швидко став одним із самих відомих проповідників вже за свого життя, бо його проповіді в соборах, жіночих монастирях і на площах були дуже енергійними, близькими до життя та надзвичайно глибокими. Він ніколи не записував свої проповіді, їх записували слухачі різними діалектами німецької, якими розмовляв Таулер, наслідуючи свого вчителя Екгарта. Беручи фразу з Біблії, містик розтлумачував її так, щоб максимально передати слухачеві її внутрішню суть, дух, тому цитати його не мають дослівної точності.

Таулер презентував ідею містичної єдності – поєднання душі з Богом, що могло відбутися тільки тоді, коли людина відкриє божественну основу в своїй душі. Ця "основа" (нім. Grund) душі походить безпосередньо від Бога та жагуче з Ним прагне поєднатися. До такого поєднання веде шлях аскетичних практик, які приводять до "звільнення" душі від образів, в тому числі, і від образу Бога. Ідея Бога у Таулера має неоплатонічну окрасу, яка пов'язана з традицією апофатичного богослов'я Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Таулерівський тип містицизму став популярним у XIV і XV ст. Він мав серйозний вплив на "рейнландську школу" містицизму. Надруковані твори Таулера вперше з'явившись у Лейпцигу в 1498 році, потім перевидаються у різних містах Німеччини, Нідерландів, Швейцарії. Одним з найвідоміших творів Таулера є *"П'ятикратне полонення"*. У ньому містик пише про п'ять кайданів, які тримають людину в полоні часу, та котрі Христос знімає з нас, коли Він входить в нас.

Перші кайдани – любов до тварного та уподобання йому, не залежно від того живе воно чи мертве.

Другі кайдани – в любові до самого себе: люди всюди шукають своє Я, свою користь, своє задоволення, славу. У таких людей святість пуста.

Треті кайдани – кайдани розуму. Вони багаті освічувальними словами, але бідні Просвітництвом і живими справами. Якби вони змогли свою гадку перенести у світ божественного Розуму, то зрозуміли б, що вона неймовірно не значна, як світло у порівнянні з сонцем. Адже природне світло убоге у порівнянні з божественним світлом. Бо природне світло розуму світить назовні, в людську славу, воно руйнує чуття і думки, а божественне світло, навпроти, йде в глибину, завдяки йому видно саме найдрібніше бо воно від Бога. Божественне світло веде тільки в глиб, до Першопричини.

Четверті кайдани – радість духу. Багато шукачів істини звертають увагу на те, що вони отримують на шляху вгору, ніж на сам шлях та мету. Вони отримують радість духу, але не знаходять Бога.

П'яті кайдани – бажання людини мати особисту волю та завжди стояти на своєму. Якщо людина залишить все, чого бажала, то особиста воля отримає і буде мати більше, ніж можна було б отримати і мати за своєю власною волею.

Коли Ісус був серед Своїх учнів, то люди так сильно його любили, що із-за абсолютної любові до Нього не могли досягти Божественності.

Тому Христос сказав, що Йому потрібно піти від людей, для того, щоб Святий Дух, Утішник, зміг прийти до людей. Та містик застерігає про те, що час, який для учнів вимірювався днями, для нас може обернутися роками. І навіть якщо ми з часом станемо достатньо розсудливими, щоб усвідомити в собі внутрішню людину і перебороти обережно зовнішню, ми повинні ще десять років терпеливо очікувати, поки буде нам дарований Дух, котрий навчить нас всій істині. В цей період ми повинні часто звертатися, занурюватися в себе, та повністю віддаватися внутрішній, світлій божественній глибині, де непрестанно обритається в нас іскра Божа, повертаючись до свого початку, звідки вона і вийшла. Якщо ми звільнимось від таких кайданів, то світло Боже нас цілком заповнить, і усіляке блаженство прольється в цю мить, оскільки людина цілком наповниться божественним світлом і обожиться.

Логічним продовженням попереднього твору та ідеї обожнення став твір *"Про божественне дозрівання"*. Євангеліє порівнює Царство Боже з виноградником, а Христа з господарем, який вийшов набрати робітників на праведну працю в свій виноградник. Вийшов Він "зранку", адже у вічному народженні вийшов Він із Батьківського серця (і в усі часи в ньому залишається). І в іншому сенсі – Він вийшов у людській природі, щоб вернути нас в Царство Боже. Усі, кого Він наймав, різними шляхами приходили на виноградник. Дехто замість того, щоб заглянути у глиб душі, дивилися назовні, на милості або немилості світу, а з цього виникали зарозумілість, жорстокість, гнів та інші пороки. Інші, більше працювали на самих себе, перемагаючи пороки, вони свідомо досягали вищого ступеня і знаходили в цьому таке блаженство та задоволення, що не помічали найвище.

Треті ж, віддавали все, що могли і спрямовували всі свої думки до Бога в самих себе. Ці люди не помічали задоволення та користі від своєї роботи, не думали про Божественний дар або силу, яка в них пробуджувалась, але цілком внутрішньо звертались до Бога і Його одного мали в думках, щоб лише Його воля діяла в них. Їх можна порівняти з водою, що вільно плететься дощем на землю, збирається в струмочки і тече в ріки, які повертаються до свого першоджерела – моря: таким чином вони несуть свої дари та сили у зворотному напрямку – в глибину Божу з якої вони вийшли. І хоча така спрямованість відводить людину від самої себе і приводить до Бога, але це не означає, що людина тим самим повністю звільнюється від свого іства. Бо, як говорить Таулер, поки тіло людини на землі, то воно підпорядковане усім своїм земним потребам. Та людина, яка цього ще не пережила, повинна повністю покластися на Бога і дозволити Йому діяти через себе. Тоді вона стане подібною шляхетній виноградній лозі, яка зовні "чорна та корява", але в ній приховуються "життедайні артерії і божественна сила" з якої потім проросте найшляхетніший плід. Хоча вони зовні не гарні, але саме вони є найкращими робітниками на винограднику Господа, бо в глибині їхньої душі течуть життедайні артерії божественного життя. Той, хто найкраще підготує свій виноградник – душу, в тому Божественне сонце без пере-

пон буде діяти в ньому, адже в думках такої людини тільки Бог. Тоді, нарешті, *"придет созревание, ... Тогда сами собой отпадают все внешние знания, обеты и упражнения, поскольку он в них больше не нуждается. Поскольку его дух погружается теперь только в сладкое блаженство Божие, так что больше нет никакого различия между его сутью и сутью Божьей. Теперь господствует такое чистое, тихое Единство, меновение которого в тысячи раз полезней и блаженней и угодней Богу, чем сорок лет духовных упражнений"* [Иоханн Таулер. О божественном созревании // Царство Божие внутри нас. Проповеди. – СПб., 2000. – С. 93].

Все життя Йоганна Таулера було надзвичайно високоморальним, він відкрито засуджував недоліки Церкви – жадібність, розкіш, жорстокість та інші пороки світських та духовних представників. Мабуть тому творчість Таулера лягла в основу протестантизму, адже саме на нього посилається Лютер, реформуючи Церкву. Містичне вчення Таулера навіть не можна назвати вченням, це глибока внутрішня впевненість, яка підтверджується внутрішнім досвідом про те, що "Царство Боже всередині нас". Це Царство потрібно шукати там, где воно приховано – в глибині людської душі. В таулерівській містиці, на відміну від Екгарта, менше умоосяжних спекуляцій, але набагато більше божественної простоти, яка доходить до глибини людської душі. Він справжній вчитель життя, який вчив Богопізнанню, використовуючи зрозумілі земні образи виноградаря або рибачка, повертаючись до євангелієвських притч. Таулер неймовірно велику увагу приділяв звичайному, повсякденному життю людини в миру, добросовісній праці та турботі про сім'ю та дітей. Містик наголошує на простоті віри, на чуттєвому прояві духу, переповненого любові до Бога. Саме таке життя є справжнє становлення людської особистості, яке веде до прозріння божественного в самому собі.

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

ГЕРМЕНЕВТИЧНІСТЬ ПРИРОДИ ЛЮБОВІ: ЩОДО ОДНОГО АСПЕКТУ ПЛАТОНІВСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ ЕРОСУ

*"Саме завдяки мудрості любові все,
що нас оточує – виникає та існує"*
Conv. 197a-b

Платон у своїх діалогах вибудовує першу в історії західноєвропейської думки власну фундаментальну філософію любові. У корпусі творів видатного давньогрецького філософа можна побачити онтологічні, гносеологічні, антропологічні, етико-естетичні та інші аспекти феномену любові. Наразі, ж спробуємо з'ясувати, з точки зору Платона, герменевтичність її природи, яка особливим чином розкривається у розмові Сократа із Діотімою.

Діотіма, як жінка, що володіє особливими знаннями про Ерос (любов) називає його Великим генієм (Δαίμων μέγας) [Conv. 202d]. Геніальність його полягає в тому, що він є тлумачем та посередником між Божественним та людськими світами (Ερμηνεύων καὶ διαπορθμεύων θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων) [Conv. 203e] Тому, перебуваючи посередині між Богом та людьми, Ерос здійснює передусім словесну службу. У цьому якраз його основна функція і сила. Він герменевт (δερμιον ερμενεύτον), що дає людям розуміння божественної істини. Саме в цьому ракурсі Платон і говорить про еротичне знання: мається на увазі знання, яке починається з любові [Яннарас Х. Филия, агапэ и эрос в церковной перспективе // Человеческая целостность и встреча культур / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2007. – С. 63]. Це знання, яке від любові дає особливе та унікальне розуміння всього.

Через це російський філософ О. Лосев, зазначає, що згідно Платону, без Еросу неможлива була просвіта [Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Лосев А. Бытие-имя-космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М., 1993. – С. 54]. Тому, Ерос є незамінним помічником Розуму, бо сама природа, сутність Еросу, не в осягненні й заволодінні об'єктом, не в здійсненні бажання, а в тому, що він є шляхом для осягнення предмета прагнення, який завжди віддалений і обов'язково зовнішній стосовно душі люблячого [Головач У. "Ерос" бездомний або вічний подорожній у пошуках втраченого раю // ДУХ І ЛІТЕРА. – 2002. – № 10. – С. 364]. Розум не може існувати без любові, сам по собі, інакше він стає "корисливим" та "утилітарним", проте якщо він тісно пов'язаний з нею, то буде служити заради людей, тих особистостей, на які направлена буде почуття (інтенція) любові.

Лише любов дає ясне та чітке розуміння світу, Іншого та самого себе. Тільки вона здатна на повне та достовірне тлумачення всього, що оточує ту чи іншу особистість. Тому й Платон зазначає, що лише любовю має керуватися людина, яка бажає прожити життя добре; ніщо окрім любові їй це не допоможе – ні рідні, ні жодні почесті, багатство, взагалі, ніщо на світі (ὃ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσασθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἷα τε ἐμποιεῖν οὔτω καλῶς οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦτος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρως) [Conv. 178c-d]

Любов будучи за своєю природою герменевтичною, пов'язана згідно Платону з таким феноменом як справедливість (*Πρὸς δὲ τῇ ("Ερωτι) δικαιοσύνην σωφροσύνης πλείστης μετέχει*) [Conv. 196c] – вона тлумачить, що є правильно, а що ні, що істинне, і що хибне. Тому, головний позитивний вектор справедливості полягає в тому, на думку французького персоніста Г. Мадіньє, що вона як орган любові, як знаряддя її буття існує перед обличчям розуму, не інакше як тільки для того, щоб створювати та удосконалювати нормальні для її появи умови в цьому світі [Мадіньє Г. Сознание и любовь: очерк понятия Мы. – М., 1994. – С. 114]. Французький мислитель досить влучно назвав справедливість "органом любові"; адже тим самим він показав онтологічну єдність цих двох феноменів. Проте він не назвав справедливість центральним, головним та

керуючим органом любові; Справедливість "одна з...", але не найголовніша в онтологічній характеристиці любові.

Існуючи як акт, любов відкриває розуміння та проводить герменевтику сущого в його потаємному бутті, причому так, що завдяки йому люблячий і улюблене можуть брати участь один в одному, розширюючи себе за рахунок Іншого і знаходячи тим самим себе в Іншому і при цьому не втрачати себе в якомусь всепоглинаючому екстазі. Правильна любов виявляє себе у своїй чистоті буття, і ті, хто опиняється залученими в цю стихію любові, постають у розрізі цього істинного буття, у світі чистих сутностей або, як сказав би Платон, ідей [Бауман З. Нужен ли любви рассудок? // Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2004. – С. 120]. На це здатна любов завдяки тому, що, згідно думки давньогрецького філософа, вона перебуває і розлита по всьому буттю, що навіть властивості пір року залежать виключно від неї [Conv. 187e].

Також це стосується і міжособистісних взаємин. Ніхто не може пізнати, зрозуміти, усвідомити сутність іншої людини до тих пір, поки не полюбить її. В духовному акті любові людина стає здібною побачити риси та особливості коханої людини, і навіть більше того, вона бачить потенційне в ньому те, що не виявлено, але повинно бути винайденим" [Братусь Б. С. Любовь как психологическая презентация человеческой сущности // Вопросы философии. – 2009. – № 12. – С. 37]. Для Платона, любов є не просто почуттям, пристрасним бажанням, а мудрим відчуттям, яке не оцінює предмет своєї любові меркантильно, а глибинно та фундаментально, так як ця особистість безпосередньо дана нам як така.

Таким чином, можна сказати, що при розгляді платонівської онтології Еросу можна з впевненістю сказати, що герменевтичність є однією з онтологічних характеристик любові. Саме завдяки любові людина здатна по-особливому в сенсі справжності, глибинної істинності пізнати Іншого, саму себе і взагалі все, що його оточує. Таке розуміння значущості любові пройшло червоною ниткою через століття охоплюючи усю історико-філософську та культурно-історичну традицію.

І. І. Ціко, студ. КНУТШ, Київ
irenieciko1@gmail.com

ІДЕЯ "ВІДРОДЖЕННЯ" АНТИЧНОСТІ В ТВОРЧОСТІ ПЕТРАРКИ

Франческо Петрарка – італійський геній. Це видатна й до кінця неосяжна постать епохи Ренесансу. Величний митець, який увійшов в історію як геніальний поет, філософ, літописець, перший гуманіст Європи і просто людина з великої літери. Зародження ренесансної літератури в другій половині XIV ст. пов'язують з іменем Франческо Петрарки. Він стверджував гуманістичні ідеї чеснот особистості, зв'язуючи їх не з родовитістю, а з доблесними діяннями людини, його волею і правом на насолоду радостями земного життя. Як для представника епохи Відродження для нього було характерним спрямованість на осмислення світу, утвердження цінності земного буття, величі розуму і творчих здібностей людини, він безза-

перечно вірив у красу людини як духовну, так і фізичну, в могутність її розуму. До цінностей він відносив будь-який творчий прояв: в живописі, у музиці, філософії, поезії і т. д. Але при наявності безлічі спокус в житті людини, на які вона по своїй природі могла б піддатись, розвивали переконання про ідеал задоволення земними радощами.

Всесвітньо відомою стала багаторічна історія любові Петрарки до Лаури, виражена поетом в прекрасному циклі канцон і сонетів, опублікованих під назвою "Книга пісень". Ця книга, а також інші поетичні твори Петрарки справили на сучасників настільки велике враження, що ще при життя він визнавався одним з найбільших поетів і був увінчаний лавровим вінком. В. В. Бібіхін пише: "Де з'являвся Петрарка, куди доносився звук його імені, там починалося наслідування йому, там починався Ренесанс... Саме з поета Петрарки в європейській історії починається час нової пробудженності людини" [Див. *Бибихин В. В.* Слово Петрарки // Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. – М., 1982].

Проте Петрарка не тільки поет, а й своєрідний і цікавий мислитель, філософ. Саме він першим в Європі сформулював ідеї гуманізму, почав говорити про необхідність відродження античного духу, ідеалів античності. Недарма вже на початку XV ст. писали: "Франческо Петрарка був першим, на кого зійшла благодать, і він визнав і усвідомив і вивів на світло витонченість давнього стилю, втраченого і забутого" [Антологія філософії Середніх віків епохи Відродження / сост. С. В. Перевезенцев. – М., 2001. – С. 280]. Леонардо Бруні на рахунок цього зауважив, що Франческо Петрарка: "був першим, хто зміг зрозуміти і вивести на світло древню витонченість стилю, доти ВТРАЧЕНОГО І ЗАБУТОГО".

Звернення Петрарки до творчості давніх мислителів може привести до запитання: "А в чому саме воно полягає, що нового дала дана епоха за участю Петрарки для філософії?". В одній з своїх праць Олександр Блок писав: "Брехня, що думки повторюються. Кожна думка нова, тому, що її оточує і оформлює нове". Турботою Петрарки було насамперед очищення латинської мови, відродження стародавнього красномовства, а також знайомство з класичною літературою, але потім це вузьке розуміння Відродження поширилося на живопис та інші мистецтва. Особливим його улюбленцем був Цицерон, через якого головним чином Петрарка і познайомився з вченням Платона. До цього останнього він плекав благочестиве шанування [Див. *Лосев А. Ф.* Естетика Відродження. Підготовка Ренесансу в XIV ст. Глава третя. Деякі літературні дані. Петрарка]. Як філософ, Петрарка одним із перших розвинув абсолютизований образ Арістотеля, при цьому надзвичайно шануючи його, показав його як великого філософа, але в "однім і тім же ряді з іншими". Може скластись враження, що Петрарка недооцінював Арістотеля як великого грецького мислителя і всі його заслуги. Насправді ж він розглядав його вже не як знаряддя божественного одкровення в галузях логіки та природознавства, а як звичайного філософа, який, як вважав Петрарка, з одного боку був обмежений обставинами часу, а з іншого – своєю суб'єктивною спрямованістю. Використання філософами-схоластами арістотелівського стилю мислення, принципів арістотелівської логіки для доказу істин віри його абсолютно не

влаштовують. Петрарка наполягає на тому, що чисто логічні способи осягнення Бога ведуть не до знання, а до безбожництва. Більш фундаментальним мислителем, вже як зазначалось, Петрарка вважав Платона. Він постає як християнський неоплатонік, який усвідомлює, по-перше, що першопочатком світу речей і людських істот є божественна ідея; по-друге, існують різні ступені втілення краси, і людська краса постає лише нижчим щаблем у порівнянні з красою божественною. Петрарка наполягав на тому, що якщо навіть Платон не зміг досягнути істини, то поміж інших філософів йому це вдалось найбільше. Франческо Петрарка, як і античні мислителі звертав більшу увагу на внутрішні, морально-етичні проблеми людини, тому активно заохочував до вивчення старовини. Сам Петрарка не створив якогось нового філософського вчення, але в своїх роботах часто використовував думки, запозичені з Античності. Хибне враження про наслідування Петраркою Античності може скластись після прочитання деяких його творів, але таке уявлення розвіюється в "Листі до Боккаччо", і, добре вчитавшись в суть, можна зрозуміти, в чому полягала для гуманістів проблема "наслідування" стародавнім. Щодо вище наведеної цитати О. Блока, то думки і слова сходили прямо або побічно до єдиного, божественного джерела. У них був, в кінцевому рахунку, лише один господар. У цьому сенсі поняття авторства не існувало. Предметом законної гордості письменника було те, що пізніше визнали б плагіатом. Більш змістовно виглядає петрарківський спосіб тлумачити новизну. (Як завжди, простіше виділити і зрозуміти страшно далеке, ніж порівняно близьке і нібито схоже на нас, але все-таки глибоко інше.) Петрарка хоче такої сучасної поезії, яка нагадувала б про античну, але її повторенням ніяк не була б. Потрібно складати щось схоже, але не те ж саме, а своє. Ось основне прагнення Петрарки у використанні деяких перероблених цитат античної філософії у своїх працях [Див. *Баткін Л. М.* Італійське Відродження у пошуках індивідуальності. – М., 1989. – Наслідування і новизна. Глава 1. Дивацтва ренесансної ідеї "наслідування" стародавнім].

Безсумнівно Петрарка вніс свою, досить значну, лепту в розвиток західноєвропейської філософії, хоч досить часто сам підкреслював своє невігластво в проблемах цієї царини. Його роль полягає в тому, що він як би зазначив головні шляхи розвитку філософської та суспільно-політичної думки свого часу, закликав сучасників звернути пильну увагу на проблеми людської особистості. Він також показав і спосіб, за допомогою якого ці проблеми можна висвітлити – відродження античної філософії.

А. О. Черненко, студ., КНУТШ, Київ
annafllyche@rambler.ru

ВПЛИВ ІДЕЙ НЕОПЛАТОНІЗМУ НА ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ДАНТЕ АЛІГ'ЄРІ

Чільне місце в "Божественній Комедії" Данте посідає неоплатонізм. Душа, занурена в темряву, приходячи поступово через самореалізацію на висхідну сходинку, спасається від темряви: це образ духовного па-

ломництва досить добре відомий будь-якій людині, ознайомленої з філософськими поглядами Платона. Основи неоплатонізму, трансформовані в середньовічне християнство і містику, чітко відображаються в поетичній композиції "Комедії" Данте. Продовження зображення передбачає певну спадкоємність між філософіями, котру пропонує Плотін, і пізніше виокремлює Данте, наприклад подібними є: ієрархія буття, душа сходження (через цю ієрархію) від фізичних речей Добра, фундамент, чому є Єдність і невимовне прагнення благочинного. Ці положення є основними принципами неоплатонізму. Більш пильний погляд в неоплатонічну концепцію ієрархії, подорож душі, природу символу, а також характер остаточного бачення добра, демонструє сам Данте протягом своєї славнозвісної поеми. Хоча неоплатонічна думка не передбачає психічне тло комедії Данте, але цей момент в поемі є тією рушійною силою, що аналізує сутнісне єство людини " самої по собі". Тобто, враховуючи повноцінний шлях людини, її роздумів та психічних процесів протягом свого життя, а в даному моменті шлях героя від пекла до раю. Все ж дух християнства лежить в основі, лише є дещо структурований в дусі неоплатонізму. Всесвіт повністю розходиться з деякими з головними цінностями неоплатонізму. Неоплатонічна концепція ієрархії заснована на творі "Симпозіум" Платона, де Сократ встановлює "ланцюг буття", а також відповідні сходи любові. Система ґрунтується на запереченні онтологічної цінності фізичної реальності, душа є першопочатково прикріплена до конкретних, матеріальних об'єктів або осіб, але для того, щоб досягти повного кінця вона повинна цілковито відмовитися від цієї сфери і піднятися на чисто новий розумний рівень. Неоплатонічна позиція "складається, власне кажучи, у відмові від усіх зображень, за винятком остаточного зображення Самого Бога, і навіть, іноді, про виключення, всіх людських земних почуттів" [McCaleb Jessica. Affirming the Image: Dante, Neo-Platonism, and the Ascent to God: http://www.hillsdale.edu/images/userImages/whadra/Page_7162/] Заперечуючи як фізичні, так і символічні образи, неоплатоніки повинні відвернутися від себе самих, тобто ніби покинути свою тілесну оболонку. Християнське розуміння тілесної природи зв'язку людина-людина, як правило складаються з душі і тіла, де душа, повинна шляхом розумового споглядання, а пізніше і відречення від будь-яких матеріальних насолод перейти на більш досконалий рівень. Це проявляється в неоплатонічній концепції містичного союзу, який складається з кінцевої мети людської душі. Плотін наполягає на тому, що душа може піти далі, ніж просто споглядання божественного, стати на "істинний шлях, щоб зуміти розпізнати Божественний Розум" [Eduardo Ambrosio. La filosofia nel mondo di Dante: http://ambrosioe.altervista.org/filosofia_in_dante.html]. Також Плотін визнає, що "на першому етапі" індивідуального росту відбувається "усвідомлення себе", але пройшовши цей етап з'являється можливість стати єдиним з Божественним. В цьому сенсі проявляється схожість, але водночас і абсолютна відмінність поглядів Данте від неоплатонізму, тому що його не цікавить можливість поєднатися в Божественному, тут важливим є саме

ціннісна переоцінка його поглядів на попереднє життя. Опис Данте кінця шляху, а також і самої подорожі йде корінням в неоплатонізм. "Плотін описує вічність, як прояв Бога і встановлює його еквівалент блаженного бачення в умовах, які можуть легко стати християнськими: "справжнє знання", "реальне буття", "мудрість", "первинна краса", як "остаточний об'єкт всепроникаючої сили" [McCaleb Jessica. Affirming the Image: Dante, Neo-Platonism, and the Ascent to God]. В іншому місці він говорить про небо: "Його можна порівняти з живими сфера рясного розмаїття, що тяжіє до єдності чистої і досконалої душі і осяяне блиском інтелектуального" [Ibidem]. Данте теж описує сферу після сфери досконалості душі, ніби танцюючої навколо Бога, що призвело на небесах появу "чистого світла, світла розуму" [Данте А. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. – М., 1967. – С. 243]. Данте пише: "Ідея, то є Бог, тому що те, що в Бозі, є Бог; а ідея – у Бозі" [Данте Алигьери. Новая Жизнь. – М., 2002. – С. 88]. Основна християнська неоплатонічна структура ієрархії Всесвіту відображена в "Комедії" та "Бенкеті": порядок ангелів, їхні чини, наприклад, йдуть прямо з небесної ієрархії Діонісія (щоправда з невеликими змінами). Беатріче Данте являється, тим заохоченням, що веде до Бога. Данте істотно змінює у християнському неоплатонізмі сходи буття, він робить свою присутність по всій комедії, важливим чинником, тут неоплатонізм може набути дещо антропоцентричного характеру. Створюється уявлення, що протягом всієї поеми події змінюються та набувають різних форм, а насправді саме ці події та пройдені місця змінюють головного героя. Людину Данте наділяє подвійною природою: смертною і безсмертною. Людина є середньою ланкою між тлінним і нетлінним тому, що в собі має подвійне призначення. Одна з них досягається тутешнім земним життям і полягає в прояві власної чесноти, інша досягається лише посмертно і при сприянні божественних хвиль. "Двом цілям відповідають два шляхи: шлях "філософських наставлянь" і шлях "наставлянь духовних, переважаючих людський розум" [Горфункель А. Х. Данте и философия его времени // Вопросы философии. – 1966. – № 3. – С. 19]. Перший шлях відкритий завдяки природному розуму, і земне призначення людини здійснюється в цивільному суспільстві, завдяки впливу філософії, під проводом земного государя. Другий шлях відкритий за допомогою Духа Святого, він ґрунтується на вірі в Одкровення. Також досить часто в європейській філософії в неоплатонізмі виникає образ дзеркала. Матерії притаманна властивість – здатність творити примарні подоби. Наша свідомість – це наше внутрішнє дзеркало, в якому відображаються наш розум і дух. Образ дзеркала як посередницької ланки, що впливає на характер відображення, присутній і в "Божественній комедії" Данте. "Неоплатонічні джерела, що встановлюють відповідність між зоряним небом і світом ідеї", – зазначає А. Л. Доброхотов, – "підказали Данте спосіб поєднання просторового шляху героя і внутрішнього руху його душі і духу". Лосєв розрізняє види неоплатонізму, точніше ті нюанси, які були найбільш важливі в період античного, середньовічного та ренесансного неоплатонізму. "Античний неопла-

тонізм ґрунтувався на зорово-даній космології: найбільш досконалою красою вважався візуальний і взагалі чуттєво сприйманий космос. Середньовічний християнський неоплатонізм виник на ґрунті найглибшим чином інтенсивного віровчення про абсолютну особистість: найвища краса – це божество і творений нею світ. Неоплатонізм Відродження в якості свого вихідного прототипу, має тілесну оформленість людської особистості, рельєфну, математично обчислену, і розглядається як предмет самодостатнього естетичного задоволення" [Лосєв А. Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1982. – С. 412]. Більш того, Лосєв звертає увагу на ті моменти, які перш за все характерні неоплатонізму, і є відтінені в поемі Данте, завдяки зосереджені поета на таких моментах, як: " на першому плані тут вчення про світло і "першосвітло"; на першому плані тут еманация з вищого буття в усі нижчі сфери, і на першому плані тут барвіста ієрархія буття як безтілесного, так і тілесного" [Там же. – С. 412]. Тобто, вплив неоплатонізму знаходить своє вираження, в небесній ієрархії, та спрямоване на розуміння важливих етично-моральних висновків самого автора. Безсумнівно християнські бачення та закономірності є центральними в "Божественній Комедії" Данте, та саме завдяки втілених неоплатонічних ідей, вони максимально чітко та багатогранно розкривають суть проблеми всієї поеми та дають шляхи їх подолання.

Б. И. Чибисов, студ. ТвГУ, Тверь, Россия
borischibisov@yandex.ru

"ЛАТИНСТВО" ГЛАЗАМИ КИЕВСКИХ МИТРОПОЛИТОВ XI–XII вв.

В XI в. древнерусская церковь оказалась втянутой в полемику Восточной христианской церкви с Западной, поскольку Киевские митрополиты-греки актуализировали именно те направления мысли, которые имели определенный вес в Византии. Вторая половина XI–XII вв. представляет собой период появления целого ряда полемических сочинений, принадлежащих перу митрополитов Киевских и направленных на критику Западного христианства. Авторами известных трактатов стали митрополиты Ефрем, Леонтий, Георгий, Иоанн II и Никифор. Полемисты своими сочинениями отвечали необходимости разъяснить древнерусскому духовенству и князьям не только заблуждения "латинян", но и в общих чертах также и предысторию, причины и обстоятельства "Великой схизмы". Основным источником для написания полемических трактатов митрополитами Георгием и Никифором (а также Феодосием Печерским) был анонимный перечень латинских заблуждений "О франках и прочих латинах", ошибочно приписываемый патриарху Фотию. По всей видимости, сочинение принадлежит перу Киевского митр. Ефрема (1054/1055 – ок. 1065). С появлением новых антилатинских сочинений начинает явно прослеживаться тенденция к увеличению "вин" западных христиан: число таких "вин" варьируется от 28 у митрополита Ефрема до 104 у византийского полемиста Константина Стильбы (1204 г.).

При объяснении сущности католического учения митрополиты обращаются не только к богословской аргументации, но и к истории Древнего Рима. Так, авторы антилатинских сочинений различают понятия "ветхий Рим" и "старый Рим": первое характеризует Римскую империю с религиозной стороны, как языческое государство; второе относится к хронологии истории Рима и является синонимом "Древнего Рима". Завоевание Римской империи варварами рассматривается полемистами как предпосылка будущего церковного разделения: западно-христианская церковь, по их мнению, стала утрачивать связь с апостольским преданием в результате варварского нашествия, а последующие поколения римских христиан утратили духовную связь с предыдущими. Германские племена привнесли в христианскую религиозную жизнь Рима языческие элементы (так, по мнению митрополита Леонтия, обычай есть удушенину у "латинян" появился в результате влияния вандалов), что стало значимым фактором религиозной дезинтеграции Запада и Востока.

Для митр. Георгия, написавшего знаменитое "Стязание с латиною", важны вопросы догматические и церковно-дисциплинарные (в т. ч. сакраментология). Однако отличительной чертой сочинения митр. Георгия является то, что догматические вопросы перемешаны в тексте с церковно-дисциплинарными, что вызывает значительные затруднения в интерпретации значимости той или иной проблемы для самого полемиста. Вместе с тем, "Стязание с латиною" содержит ряд интерполяций, а оригинальной выглядит лишь последняя глава [*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. – С. 281]. "Послание Иоанна II" антипапе Клименту III выдержано в сдержанном и даже любезном тоне. Так, митрополит значительно сокращает число обвинений в адрес католиков, а сами противоречия и разногласия не считает непреодолимыми. В послании Иоанн II подчеркивает свое нежелание обострять полемику из-за несущественных вопросов. По всей видимости, тон послания напрямую связан с внешней политикой Алексея Комнина, заинтересованного в союзе с Генрихом IV в 80-х гг. XI в [*Пихоя Р. Г.* Византийский монах – Русский митрополит Иоанн II как канонист и дипломат // *Античная древность и средние века.* – 1975. – Вып. 11. – С. 136].

К полемическим сочинениям митр. Никифора необходимо отнести послания к Владимиру Мономаху и волынскому князю Ярославу Святополчичу. Вполне справедлив вопрос: неужели князь Владимир Мономах, будучи полугреком по крови и человеком, дожившим до седины, женатым на латинянке Гиде, не знал о различии Западной и Восточной ветвей христианства? Впрочем, Ярослав Святополчич также был человеком осведомленным: он был женат сначала на венгерке, а затем на польке; его княжество, имело значительную долю поляков среди населения. Дело в том, что именно постоянные межконфессиональные браки князей принуждали полемистов напоминать князьям о различии православия и католицизма (в их глазах – ереси). В период святительства Иоанна II известен один случай замужества русской княжны за латинянином: около 1085 г. дочь Всеволода Ярославича – Евпраксия – была выдана отцом за

маркграфа Саксонської северної марки Генриха Штадена. Вслідствие смерті маркграфа і вдовства правлячого імператора Генриха IV в 1089 г. Евпраксія стала женою останнього. Митрополит убачився в тому, що князь передпочел внешнеполітичеські выгоды строгому соблюденію церковних канонів. Однак і сын Всеволода – Владимир Мономах – действовал точно так же, как и его отец: в 1112 г. он выдал свою дочь Евфимию замуж за венгерського короля Кальмана. Не иначе вели себя і потомки Владимира [Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне. – М., 2009. – С. 275]. Множество фактов міжконфесіональних браков представителей Западного и Восточного христианства вызывало озабоченность у руководства Русской митрополии. Именно по этой причине от митрополита Никифора сохранилось несколько посланий князьям о католицизме.

Таким образом, восприятие Западного христианства на Руси имело два основных направления: первое характерно именно для церковных кругов, озабоченных богословскими вопросами и полемикой с католицизмом; это направление богословской мысли негативно оценивало латинство и выступало за минимизацию отношений православных с католиками. Однако "гражданские" лица (определения "нерелигиозные" или "нецерковные" здесь нельзя использовать) в этом вопросе игнорировали стремления церковных иерархов. Для князей вопрос внешнеполитической выгоды был значительно выше и актуальнее полемической проблематики. В данном случае латинство воспринималось, по всей видимости, нейтрально.

Н. В. Чуйко, студ., КНУТШ, *Kuiv*
chuiko1@telehouse-ua.net

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЛЕГЕНДИ ПРО ПІФАГОРА ЯК РЕАКТИВАЦІЙНОЇ ПОДІЇ

Варто розпочати з пояснення ключового поняття цієї роботи, а саме – з терміну "реактивація".

Коли вирішують узятися за справи в питаннях засновків розуму зда- леку, часто трапляється, що треба повернутися назад, до минулого. Цю процедуру великий німецький мислитель гер Гусель назвав "реактива- цією відкладень". Його відомий учень, філософ гер Гайдегер, розумів реактивацію як рух убик якогось первісного значення. Реактивацією ми часто користуємось задля визначення засновків розуміння, цитуючи першопочаткове висловлювання давніх авторитетів, думку, яка стала ґрунтом, початковим значенням подальших міркувань. Ця процедура часто здійснюється не лише у вигляді письмової роботи чи усної допо- віді, де наявні першопочаткові значення. Реактивація певних явищ у свідомості може відбуватися як історична подія.

Наприклад, у свідченнях Геродота, Діогена Лаєртія та Софокла про відомого усьому світові і понині давньогрецького мислителя, ім'я якого асоціюється з математикою та філософією, можна знайти дивовижну розповідь, яка більше нагадує казку.

Відомо, що люди не охоче йшли вчитися піфагорійським істинам. Тому одного разу великий мислитель... помер. І воскрес. Коли померлий повернувся на землю, він розповідав людям про усе побачене в царстві мертвих, відкрив таємницю про вічність душі, що після смерті переселяються в нові тіла, розповів про всі події, що відбулись у місті за відсутності Піфагора, що Боги змилювались над нерозумними людьми, які не знають простих істин, тому дозволили мудрецю повернутися на землю і навчати простих смертних божественній мудрості. Зміст мудрості богів визначався відомою тезою піфагорійців: "Спочатку були числа, а з чисел виникли речі".

У часи, коли боги вважались істотами не лише могутніми, а й знаючими істину, люди не могли не бажати слухати того, кого навчали боги, кому довірилися боги та кому дозволили зробити те, чого не може простий смертний – вийти із царства Аїда. Піфагор це чудово розумів. А розумючи, скористався, розпустивши чутки про свою смерть, а потім – зігравши дивовижне шоу свого повернення.

Отже, "реактиваційний" і достатньо хитрий хід Піфагора полягає саме у приписуванні свого вчення богам як знавцям першоосновних істин буття, які дозволили започаткувати та розповсюдити незвичну форму сприйняття світу як чисел без речей, тобто за допомогою ре активації відкладень до Богів започатковувалося мистецтво абстрагування через визначення числа як первинного значення.

А. Т. Юнусов, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
forty-two@mail.ru

ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФИИ И ДОГМАТИКА В РАННЕЙ АКАДЕМИИ

Академия Платона – первая философская школа античности. Самопонятность этого утверждения легко подвергнуть сомнению: что мы в действительности подразумеваем, когда говорим, что Академия была философской школой? Аналогии с современными формами обучения и преподавания, разумеется, столь же ошибочны, сколь и безосновательны. Несмотря на отсутствие достойных прямых источников, говорящих о жизни Ранней Академии, и скудность косвенных, мы можем сделать вполне обоснованное предположение о некоторых деталях функционирования школы Платона при его жизни. Остановимся на одной из них – на преподавании философии, как мы понимаем ее теперь, т. е. на передаче Платоном своего "учения".

Мы практически можем быть уверены, что изначально занятия Академии не проходили в форме лекций. Жанр лекции (ἀκρόασις) был принесен в школу позже, им пользовался в свое пребывание в Академии уже Аристотель [см. *sir D. Ross. Aristotle, 1924*], однако сам Платон почти наверняка избегал такой формы организации работы. Достаточно посмотреть, насколько исключительным событием казалась участника-

ми Академии знаменитая лекция Платона "О Благѣ" (судя по дошедшим до нас каталогам произведений, ее так или иначе зафиксировало или обсуждало в своих работах большинство учеников Платона, о которых нам хоть что-то известно), чтобы сделать вывод о ее уникальности [Gaiser K. Plato's Enigmatic Lecture "On the Good" // *Phronesis*. – 1980. – № 1]. Дополнительным аргументом против распространенности лекций в Ранней Академии служит, разумеется, и критическая позиция Платона по отношению к тому виду взаимоотношения учителя и ученика, которое предполагает в том числе и лекционный формат [Phaedr. 275d-278d, Ep. VII, 341b-d, 344b].

В то же время, из доступных нам сведений можно достоверно извлечь, как минимум, два аспекта организации философских занятий в Ранней Академии. Знаменитый фрагмент комедии Эпикрата [fr. 11Kock] изображает, пусть и в сатирическом ключе, практическое упражнение под руководством Платона молодых людей из Академии в процедуре διαιρέσις'a, т. е. деления, хорошо известной нам по Софисту и Политику, а также фигурирующей в *Федре* и *Филебе*. Тот факт, что автору хорошо известна специфически платоническая терминология, которую он, впрочем, использует скорее для насмешки над происходящим, подсказывает, что Эпикрат опирался на реальную практику академически занятий. Дополнительный аргумент в пользу того, что упражнения в диалексисе были значимой частью философских занятий в Академии, дает факт важности этой процедуры и связанных с ней понятий в философии всех значительных учеников Платона (Спевсиппа Афинского, Ксенократа Халкедонского и, конечно, Аристотеля).

Наиболее важным в смысле свидетельств об организации философского образования в Ранней Академии источником является "Топика" Аристотеля. Она представляет собой практическое руководство в диалектике и является одним из самых ранних произведений Аристотеля [Huby P. M. The date of Aristotle's Topics and its treatment of the theory of ideas // *Classical Quarterly*. – 1962. – Vol. 12]. В "Топике" Аристотель описывает приемы и тактики, ведущие к победе в том, что Поль Мару называет "диалектическая игра" [Moraux P. La jouë dialectique d'après le huitième livre des Topics // *Aristotle on Dialectic: The Topics*, 1968]. Хотя описание правил самой этой игры и не входит в число непосредственных задач Аристотеля (он, очевидно, полагает ее ход хорошо знакомым читателю), ее суть совершенно понятна из его разрозненных замечаний и довольно точно воспроизводит описанную в диалогах Платона практику сократической беседы. При этом особенно надо отметить, что, несмотря на предположение некоторых видных историков античной философии о том, что описанная в "Топике" диалектическая игра как феномен является результатом трудов самого Аристотеля [см., напр., Ryle G. *Dialectic in the Academy* // *Aristotle on Dialectic: The Topics*, 1968], из текста самой "Топики" ясно следует, что он находит эту практику уже существующей [Top. 104b29-105a1] и только описывает способы добыть-

ся победы в этом состязании. Учитывая а) высокий уровень интеллектуальной подготовки, которого требует участие в диалектической игре б) обилие специфически платонических проблем в качестве примеров для разработки рассматриваемых проблем в тексте "Топики" в) огромное сходство диалектической игры с методом Сократа, как он описан в диалогах Платона, можно довольно смело утверждать, что диалектическая игра "Топики" более или менее близко воспроизводит практику, в действительности широко распространенную в Ранней Академии.

Далее, если мы возьмем совокупность типичных размышлений о сущности диалектики в платоновских диалогах, мы увидим, что, являясь единственным способом достижения истины [Rep. 511b-d, 533c-d], она одновременно несет в себе важный педагогический момент. Сократическая беседа подразумевает соучастие задающего вопросы (Сократа в диалогах Платона) и отвечающего на эти вопросы (многочисленных собеседников Сократа). Несмотря на то, что часто этого не скажешь, принципиальный момент диалектического метода в том, что за результат, к которому пришло рассуждение, ответственны оба в нем участвовавшие – Сократ не зря так часто подчеркивает, что он не более чем помогает мысли других [Theaet. 149a-151d]. В действительности, диалектическая беседа – способ обучения, который Платон активно и даже ярко пропагандирует в своих произведениях [ср. Ep. VII, 344b].

Единственное, что может помешать предположить, что реальная преподавательская практика Платона расходилась с методом, пропагандируемым им в диалогах – граничащая с невозможностью трудность построения такой беседы иначе, чем на бумаге. Однако, как показано выше, нам практически доподлинно известно, что такие беседы, являлись они такими уж трудными или нет, были частью повседневной жизни Академии, и именно от них отталкивается Аристотель в "Тописе". Таким образом, правдоподобным выглядит предположение, что именно в форме того или иного рода диалектических бесед – были ли они ближе к тому, что мы обнаруживаем в диалогах Платона или к образцу "Топики" Аристотеля – было в действительности организовано обучение философии в Ранней Академии. В таком случае это обучение философии на деле оказывалось обучением диалектике – т. е. методу, а не догматике. Это хорошо согласуется, во-первых, с прочими известными нам фактами о процедурах обучения в Академии (а именно с упражнениями в диалектике, который является важнейшей частью диалектического метода [см. напр. Theaet. 253d]), а во-вторых, с характером теоретических воззрений всех известных нам учеников Платона – все они, включая его преемников на посту главы Академии, сохранив в той или иной мере концептуальный словарь и проблемное поле рассуждений, радикально разошлись с Платоном в решении принципиальных теоретических проблем [см. Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. – 2000. – Вып. 3].

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЇ ТА МОРАЛІ У ВЧЕННІ АРИСТОТЕЛЯ

Особливу позицію в розумінні взаємозв'язку моралі та релігії займає Аристотель. Він робить акцент на моралі, яка у нього переважає релігію. Якщо для Платона душа, проявляючись у полісі, повинна завжди прагнути до світу ідей, то в Аристотеля простір моралі – це сфера суспільної практики. На відміну від Платона, який головну роль у моральному вдосконаленні відводить душі, Аристотель підкреслює верховенство розуму в моральному житті. Ця особливість етики Аристотеля пов'язана з його концепцією Розуму – Першодвигуна, який він розуміє цілком релігійно. Не заперечуючи народну релігію, він подає своє бачення бога. "Аристотель релігійний, але божеством для нього є Розум, що керує космосом" [Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – С. 355]. Розум є найвищим буттям, найвищим благом, від нього все залежить, в тому числі світова Душа, яка є принципом руху космосу. Душа – енергія Розуму, оскільки "енергія розуму – це життя" [Аристотель. Метафізика. – Ростов-н/Д., 1999. – С. 332]. Розум – царство богів-ідей, всезагальна мета. Все прагне Розуму і любить його. Розум же любить себе самого і прагне тільки себе, оскільки в нього немає іншого достойного предмету прагнення. Розум є самозадоволеним і тому перебуває у вічному блаженстві.

Для приведення в рух світу необхідне вічне, нерухоме начало. Цим началом за Аристотелем і є Бог-Розум, який постає першодвигуном вічного, незнищеного світу. Будучи причиною будь-якого руху він сам залишається нерухомим, але водночас актуальним. Він вічно насолоджується і блаженствує. Його блаженство полягає в осмисленні самого себе. Діяльність бога – це самоосмислення, а його сутність – "мислення про мислення". Вічна самодіяльність бога не передбачає втручання в світовий процес. Доцільність у світі існує за рахунок дії наявних в самому світі цілеспрямованих сил. Джерело цих сил – не першодвигун, а природа. Розум в Аристотеля є метою будь-якого руху і метою природи. Розум організовує, впорядковує і спрямовує вічно існуючу матерію. Стосовно людини Розум постає метою всієї її діяльності. Людина, за Аристотелем, є еманациєю космосу, мікрокосмосом, в якому царює Розум. Розум людини, будучи еманациєю космічного Розуму, є сутністю душі і в усьому керує нею. Проте це не лише споглядальний, як у Платона, а ще й діючий розум. Людина є "волаючий розум, або ж осмислена воля" [Аристотель. Етика. – М., 2002. – С. 160].

Для Аристотеля власне етикою є те, що безпосередньо пов'язане з волею. На його думку, Платон помилково пов'язав добродетельність зі своїм ученням про вище благо, яке не має стосунку до добродетельності як такої чи іншої ідеальної мети. Метою, заради якої чиниться діяльність, є благо. Щастя – "це вище і найпрекрасніше благо, яке дає величезне задоволення" [Там же. – С. 53]. Щастя Аристотель відносить до дару богів. Але навіть якщо боги не посилають щастя, а воно є плодом доб-

рочесності, "воно все-таки належить до божественних речей, бо нагородою і метою доброчесності постає найвище благо і щось божественне і блаженне" [Там же. – С. 54]. Для доброчесності, за Аристотелем, необхідно не стільки знання, скільки діяльність. Філософ докладно досліджує власне практичні блага, або, іншими словами, необхідну умову справжнього блаженства, оскільки людина без благодаті не може жити блаженно, божественно. Тим не менше, вершина морального життя досягається розумним спогляданням. "Моральним ідеалом Аристотеля є бог" [Асмус В. Ф., Ахмахов А. Аристотель // Философская энциклопедия. – М., 1960. – Т. 1. – С. 93] – відзначає В. Ф. Асмус. Ця спрямованість до абсолютного, божественного пронизує етику Аристотеля, в тому числі його міркування про "практичну мораль". Вище благо – прекрасна діяльність, яка спрямована на найкращий предмет. Справжня мета людського життя – не насолода, а блаженство, тобто діяльність, бажана сама по собі, а не заради будь-чого іншого. Тому вище благо недоступне для практичної діяльності, а досягається лише через споглядальну діяльність. Предметом споглядання є Розум. Найважливішою є споглядальна діяльність, яка є самодостатньою. Споглядання люблять заради нього самого, безкорисно, бо від нього немає жодної влади. Звідси стає зрозумілим, чому Аристотель виступає проти егоїзму та утилітаризму в етиці. "Розрахунок стосується корисного, а доброчесність прекрасного" [Аристотель. Риторика. Поэтика. – М., 2000. – С. 84]. Егоїзм він відверто пов'язує з утилітаризмом, пошуком користі для себе. Філософ зазначає, що люди "живуть для корисного, а не для прекрасного, бо вони егоїсти" [Там же. – С. 85], і далі пояснює, що корисне є благом для самої людини, а прекрасне – безвідносним благом.

Розглядаючи переважно "практичні блага", Аристотель вказує на те, що єдиним достойним предметом прагнення волі постає розум. Прагнення абсолютного визначає весь устрій етики Аристотеля. У нього виявляється прагнення "волаючого розуму" людини до розуму космічного. Розум-бог виходить за межі корисного і приємного, є гарантією чистоти моралі.

Підсекція

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

А. П. Беседин, асп., МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
artbesedin@hotmail.com

ДЖОРДЖ БЕРКЛИ И ДЖОН ОСТИН О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

Дж. Беркли был одним из первых европейских философов заявивших, что прояснение используемого исследователями языка сможет само по себе разрешить многие затруднения в науке: "Я склонен счи-

тать, что учение о знаках очень важно; оно, будучи рассмотрено надлежащим образом, сможет пролить немалый свет на вещи, а многие трудности позволят разрешить точно и однозначно" [Berkeley G. Philosophical Writings. – Cambridge, 2008. – P. 310]. Похожую точку зрения, ставшую популярной в XX веке, отстаивал и Джон Остин: "Многие философские затруднения возникали из-за ошибки – ошибки понимания в качестве прямых утверждений о фактах таких употреблений, которые либо вообще (в некотором любопытном неграмматическом смысле) были бессмысленными, либо были предназначены для чего-то совершенно другого" [Остин Дж. Избранное. – М., 1999. – С. 17]. Оба философа для уяснения значений слов предлагают обратиться к обыденному языку, в котором, помимо выражений, описывающих факты и могущих принимать значение "истина" или "ложь", мы находим значительный пласт эмотивных (Беркли) и перформативных (Остин) высказываний.

В статье "Значение слова", направленной против тех аналитических философов, которые пытаются свести все значения к наблюдаемым фактам, Остин пишет: "Говорить, что слово или выражение "имеет значение", означает предполагать, что существуют "наделённые значением" предложения, в которых они могут быть употреблены. Знать же значение, которым обладает слово или фраза, означает знать значение предложений, в которых они употребляются" [Остин Дж. Три способа пролить чернила. – СПб., 2006. – С. 77]. Остин отрицает, что слово может иметь значение вне контекста, и критически относится к философам, которые, которые "ясно понимают, что "понятия", "абстрактные идеи" и т. д. являются фиктивными сущностями, разговор о которых отчасти спровоцирован нашими вопросами по поводу "значения слова", тем не менее думают, будто есть нечто, являющееся "значением слова"" [Там же. – С. 81]. Безусловно, Беркли в целом попадает под это описание Остина, но именно ирландец выступил одним из первых критиков языковых теорий, которые Остин оспаривает.

Согласно локковской теории языка предполагалось, что всякое значимое слово соответствует некоторой идее, общие слова соответствуют общим абстрактным идеям (вот пример теории, в которой каждое высказывание описывает некий факт). Введение к "Трактату о принципах человеческого знания" Беркли специально посвящено критике теории познания и языка Локка. Беркли выдвигает собственную теорию абстракции, вскрывая внутреннюю противоречивость локкианской доктрины абстрактных идей. Многие слова, по Беркли, действительно соответствуют идеям, но для многих высказываний мы не можем найти подлежащих идей (для слова "материя", например). Но лишены идей и такие слова как "Бог", "рай", "троица", следовательно, они лишены и значений. На этом положении свою критику христианской религии в книге "Христианство без тайн" основывал Дж. Толанд. Беркли придаёт этим словам эмотивное значение; знаки "не всегда предполагают идеи, представленные духу; ... они имеют другие применения, кроме репрезентации идей, такие как возбуждение соответствующих эмоций, произ-

ведение некоторых предрасположений и привычек ума, направление наших действий к достижению счастья..." [Berkeley G. Philosophical Writings. — P. 311]. Такое слово, как "благодать", имеющее, по мнению священнослужителя Беркли, денотат, недоступный нашему восприятию, используется в языке как эмотивное; значение его может узнано только из его употребления. Использование слова "благодать" преследует целью направить человека к благим поступкам и эмоциям. По Беркли имеется ещё одна группа слов, значение которых мы можем узнать только при помощи анализа предложений, содержащих эти слова. К этой группе относятся термины физики, подробно Беркли разбирает термин "сила". Это слово не имеет собственного значения, поскольку не отвечает никакой идее, эмотивного значения оно также лишено. Но существуют "совершенно ясные предложения или теоремы, касающиеся силы, содержащие полезные истины" [ibid. — P. 301]. Беркли видит в употреблении подобных слов скорее инструмент, делающий нашу речь проще.

Таким образом, у Беркли мы можем найти класс высказываний, направленных на совершение действий, а не на констатацию фактов. Эмотивные высказывания значительно отличаются от перформативных, и Беркли всё ещё тяготеет к теории значения Локка, но ирландец уже приступает к многостороннему анализу языка, рассматривая его как средство коммуникации, а не как идеальную модель. Беркли стоит у истоков пути, на котором важные шаги сделал Джон Остин.

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

ДІАЛЕКТИЧНІСТЬ КАНТІВСЬКОГО РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ

Тема любові в історії людської думки є вічним джерелом натхнення, полем постійних як філософських так і мистецьких пошуків. Й жодного разу ця тема не була вичерпана. Якщо взяти любов в якості поняття чи ідеї, то одразу впадає в око різноманітність її тлумачень. Це можна прослідкувати на прикладі філософських доробків представників німецького ідеалізму. Зокрема І. Канта, який звертається до теми любові переважно в ракурсі практичної філософії. Серед його філософської спадщини можна виділити наступні праці, які є дотичними до теми любові. Насамперед це "Метафізика звичаїв" (1797), "Релігія в межах тільки розуму" (1794), "Кінець всього сущого" (1794), "Припустимий початок людської історії" (1786) та ін. Жодна з цих робіт не містить остаточної конкретної дефініції цього поняття, але не в силу слабкості кантівської філософії, а з причини багатогранності прояву любові, яка існує не лише як моральне почуття, а й як форма світовідчуття, і виявляється не лише як людська, а й як божественна. Кант локалізує любов в межах людської натури. Її місце серед задатків добра, посеред яких він виділяє три визначальні класи. По-перше, задатки тваринності людини як живої істоти. По-друге, задатки людяності її як істоти живої і водночас розумної. І, по-третє,

здатки особистості істоти розумної та відповідальної. Любов стосується задатків людяності, які Кант підводить під спільну рубрику відносного самолюбства, котре конкретизується в культурі в двох позитивних варіаціях, а саме в якості самолюбства як задоволення та благовоління, що не виключає в обох випадках можливості взаємної любові й потребує неодмінного втручання розуму. Залежним від розуму буде й сподівання на божественну любов. Саме завдяки розуму людині відкривається велика таємниця у вигляді практичної ідеї релігії – "Бог є любов". Людина ж в любові до Бога діє як благочестива істота, що послуговується свободою вибору та поважає моральний закон, оскільки християнська релігія попри зовнішні нашарування є моральною й неперимусовою.

В репрезентації початку людської історії Кант звертає увагу на трансформацію задатків, які з природних обертаються на людські, й таким чином виводить гіпотетичну генезу любові в якості людської здатності. Від первинного інстинкту розмноження, який виявляється як хтивість чи потяг до протилежної статі, до морального почуття, що закріплюється в соціальному інституті – шлюбі. Основною цього стала усвідомлена розумом влада над природним спрямуванням. Незворотна відмова стала тим "тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное – в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе" [Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Тракаты и письма / [общ. ред. и вступ. стат. А. В. Гулыги]. – М., 1980. – С. 47]. Саме таким чином починає культивуватись моральність.

У ракурсі вчення про добродетель Кант робить акцент на суб'єктивному вияві цього почуття. У його розумінні любов належить до особливих суб'єктивних моральних властивостей, наявність яких уможлиблює спроможність відчуття обов'язку. Тому любов до ближнього разом з моральним відчуттям, совістю та самоповагою є природними душевними задатками, попередніми естетичними якостями, які провокують моральність і водночас стимулюються нею.

Однак любов має як спільність так і принципову відмінність щодо морального почуття та совісті. Спільність полягає в тому, що вони є первинно заданими особистості, а не набуваються емпіричним чином, хоча й можуть і повинні неодмінно культивуватись прагненням обов'язку. Щодо розбіжностей то вони перш за все функціональні. Так моральне почуття дає можливість розрізняти добро і зло, оскільки коріниться у сприйнятливості вільної сваволі до спонукань чистого практичного розуму. Совість виступає оцінюючим фактом чи суддею суб'єкта стосовно відповідності дій обов'язку. Коли йдеться про безсовісність, то мається на увазі не її брак чи відсутність, а здатність суб'єкта до байдужості. Самої любові не можна забажати чи воліти, оскільки вона породжується відчуттям. І хоча зобов'язувати любити конкретну людину видається цілковитим безглуздом, однак це має місце. Так можна виділити принаймні один з різновидів любові, який може й, навіть більше, повинен підкорятись закону обов'язку – безкорисна дія благовоління. Останнє –

обов'язок стосовно інших осіб, виконання якого не спонукається їхнім зобов'язанням. Як результат такої дії виникають відповідні почуття – взаємна любов (котра зближує індивідів) і повага (котра, навпаки, зберігає постійну дистанцію).

Такий контекст дозволяє мислителю здійснити бодай мінімальну класифікацію феномену любові. Любов естетична – як задоволення від досконалості інших людей; любов-симпатія – безкорисні почуття; любов практична, що мислиться як максима благовоління – людинолюбство. На думку Канта, найвищою формою любові на яку може бути спроможна людина є саме любов до ближнього, яка узасадничує обов'язковість взаємин у соціумі й демонструє світ як прекрасне моральне ціле в його досконалості.

До любові як багатогранного вияву людської буттєвості звертались також й інші представники німецького ідеалізму (Ф. Шелінг, Г. Гегель), в інтерпретації яких ця тема не просто поглиблювалась, але й максимально естетизувалась, що стимулювало подальші студії цієї проблеми в історії філософської думки.

В. М. Вандишев, д-р філос. наук, проф., СНАУ, Суми
alburnus@mail.ru

СЬОРЕН ААБЬЕ К'ЄРКЕГОР – ФІЛОСОФ-ПРОВІСНИК (до 200-ліття з дня народження)

Духовна атмосфера ХІХ ст., незважаючи на цілий ряд суспільно-економічних і суспільно-політичних потрясінь і революцій, усе-таки загалом була оптимістичною. Основу цього оптимізму складала впевненість, що науковий і технічний розвиток піднімуть рівень статків трудящих, задовольнять віковічні сподівання простих людей. Однак були філософи і мислителі, які переважно акцентували увагу на людському вимірі світу, на вічних проблемах людського існування.

Відтак, спочатку екзистенціалізм виник як реакція на абстрактно-логічні схеми філософування, притаманні філософії ХVІІІ – першої половини ХІХ сторіччя. Пізніше, на початку ХХ ст., коли стало зрозуміло, що технічний прогрес не приносить і швидше за усе не принесе тотального щастя, екзистенційні мотиви світосприйняття стали поширеними. Нині екзистенціалізм – це один з найбільш поширених і впливових філософських напрямів ХХ ст. З самого свого виникнення екзистенційна філософія акцентувала увагу на сукупності категорій, які "випали" з найбільш поширених і знаних філософських систем доби англійської філософії ХVІІІ ст., філософії французького Просвітництва, класичної німецької філософії та ін.

Загальноновизнаним основоположником екзистенціалізму став датський філософ **Сьорен Аабьє К'єркегор** (1813–1855). Він народився у родині копенгагенського комерсанта, де панувала досить жорстка релігійна атмосфера. Освіта, яку він отримав у теологічному інституті також по-

сприяла тому, що він став релігійним християнським філософом. Від священницької посади К'єркегор відмовився, віддавшись літературній праці. На формування релігійного екзистенціалізму мислителя вплинули і невдалі обставини особистого життя, які позначились на його душевному стані. Але це не завадило йому працювати. Відтак, науковий доробок К'єркегора склав 28 томів, надрукованих за власні кошти. Серед відомих і надрукованих в Україні його праць: "Страх і трепет", "Хвороба до смерті", "Щоденник спокусника" та інші.

Важливо, що К'єркегор уже в 1840-і роки пануючому панлогізму Гегеля протиставив категорію існування (екзистенції), як уособлення особистості того, хто філософує. На відміну від діалектики Г. В. Ф. Гегеля К'єркегор започаткував іншу діалектику, запровадивши у тогочасну філософію поняття "страх", "розпач", "рішучість", "тривога", "досада", "абсурд", "екзистенція", "занепокоєння".

К'єркегор виступив з обґрунтуванням особистісної релігії, яка б безпосередньо пов'язувала людину з Богом. На думку К'єркегора, насмілитись по суті бути самим собою, насмілитись реалізувати себе як індивіда, самотнього перед Богом, самотнього у напруженні свого зусилля і відповідальності – ось у чому полягає християнський героїзм. На жаль, мало хто здатен йому слідувати.

Саме поняття "хвороба до смерті" узято К'єркегором з Євангелія від Іоанна (Іоанн 2, 4). Хвороба до смерті – це зневіра у благодать Бога. Християнин – це єдиний, хто знає, що таке смертельна хвороба, хоча навіть смерть для християнина – не смертельна хвороба, тим більш такі тимчасові страждання як хвороба, злидні, ворожнеча, тілесні й душевні недуги.

Категорія розпачу займає одне із чільних місць у праці К'єркегора. Оскільки розпач – це хвороба духу, то можливі три образи розпачу: 1) зневірений, що не усвідомлює свого Я (неістинний розпач); 2) зневірений, що не бажає бути собою; 3) зневірений, котрий бажає бути у відчай. Відтак, існують два види дійсного розпачу. Перший, – небажання бути самим собою, тобто бажання позбутись свого Я. Другий, – відчайдушне прагнення бути самим собою. Усякий розпач зрештою вирішується в цьому прагненні і до нього приводить.

У чистій діалектиці розпач – це і перевага, і недолік. Те, що ми підвладні розпачу, підносить нас над тваринами, упевнений К'єркегор. Перевага християнина над природною людиною у тому, що він усвідомлює нашу підлеглість розпачу. Блаженство християнина у тому, що він спроможний зцілитись від розпачу.

"Але звідки ж береться розпач?", – задається запитанням К'єркегор. У самому духу, в **Я** лежить відповідальність, від якої залежить відчай. Відчай залежить від відповідальності, але багато з тих, хто впав у відчай обманюються, вважаючи, що відчай – нещастя.

К'єркегор – тонкий психолог, він бачить, що людина схильна постійно повертатись до оцінки того, як нею зреалізована її відповідальність. Тому в душі своєї діалектики він прагне широко оперувати категоріями можливість і дійсність. Коли людина у розпачі, – вона підчіп-

лює розпач. У цій ситуації людина несе у собі усе можливе минуле в якості дійсного нині. "Відчай – це не послідовність невідповідностей, але відношення, яке орієнтовано на самого себе". Людина не може звільнитись від цього відношення.

Бути *хворим до смерті* – означає не мати змоги вмерти, стверджував К'єркегор. У цьому основа тортури, бо життя не залишає жодної надії. Безнадія – це відсутність останньої надії, що я можу вмерти. Тут слід пам'ятати, що йдеться про християнина, якого чекає загробний світ, а тому він не може вмерти остаточно! Отже, смерть тілесна є лише переходом від життя тілесного до життя в іншій формі.

Таким чином, на думку К'єркегора, розпач виникає від безнадійності, від усвідомлення неможливості навіть вмерти. "Для того, щоб умерти від розпачу як від хвороби, треба, щоб вічне в нас, у цьому **Я**, могло вмерти, як умирають від хвороби тіла. Жалюгідна химера! У розпачі "вмирати" постійно перетворюється в "жити"" [К'єркегор Сёрен. Болезнь к смерти / пер. С. А. Исаева // Страх и трепет. – М., 1993. – С. 274]. К'єркегор стверджував, що розпач не може пожерти вічності особистості, яка власне і дає йому життя. Але розпач виступає як самознищення, знищення свого **Я**. Людина безупинно відновляє свій біль, тому що вона безупинно збирає в сьогоденні розпач минулого, а це – хвороба **Я**.

Резюме, квінтесенція, формула будь-якого розпачу такі: зневірितись у собі, зневірितись у бажанні позбутися себе. Таким же чином впадають у розпач ті, хто зневірився у бажанні бути самим собою. А в ситуації сьогодення, сповненій маси текстів песимістичного характеру, кліпів, соціально-політичних негараздів, безробіття і стресових ситуацій, що ведуть до непевності індивіда в своєму майбутньому, власти у розпач дуже легко. Тому роздуми К'єркегора про особливості людського існування залишаються вельми актуальними.

М. Ю. Васильева, ас., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
vasmar204@rambler.ru

ТЕОРИЯ ЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ В "ДОКРИТИЧЕСКОЙ" ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Взгляды Иммануила Канта на природу, предмет и результаты чувственного познания в "докритический" период его философской деятельности наиболее отчетливо представлены в двух его ключевых сочинениях – "Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики" (1766 г.) и inauguralной диссертации 1770 года.

В первой работе Кант поставил вопрос о том, каким образом становится возможным "обман своего воображения" переместить вовне познающего субъекта и, соответственно, как отличить подлинный опыт от простых продуктов воображения, или "грез". Критерий подобного различения Кант обнаружил для себя в психофизиологической модели, суть которой заключается в том, что наша душа помещает в своем

представлении воспринятый предмет в том месте, где сходятся различные направляющие линии впечатления от него, если эти линии продолжить. В нашем восприятии формируется своего рода зрительная точка, которая является как точкой расхождения лучей, так и точкой слияния тех направленных линий, по которым сообщается впечатление, – так называемый "мнимый фокус", так как, когда мы воспринимаем некий предмет посредством внешнего чувства, то получаем представление не только об отчетливости нашего образа, но и о его предполагаемом местоположении. Главным различием между результатом реального восприятия и продуктом воображения является положение этого "мнимого фокуса": если в первом случае направленные линии пересекаются вне мозга, "вне меня", то во втором – внутри мозга, "внутри меня". И если вдруг произойдет какой-либо сбой в ритме движения нервов, следствием его станет перенесение точки пересечения линий, имеющих место при игре воображения и фантазии, вне мозга и, соответственно, "мнимый фокус" будет помещен вне мыслящего субъекта и продукт воображения будет казаться предметом внешних чувств. Данная ситуация в сознании человека есть результат путаницы и беспорядка в показаниях органов чувств, что не может свидетельствовать о согласованности и сообразности реальных законов опыта, хотя именно последние и являются "пробным камнем" на предмет наличия или отсутствия действительного чувственного восприятия.

Далее, чтобы с большей уверенностью отличать вымысел от реальности, Кант предложил еще один эпистемологический критерий – аргумент от интересубъективности. Суть его он определил в следующем: каждому человеку должен быть доступен во всякое время один и тот же чувственно воспринимаемый мир. В том же случае, когда совершенно разные люди обладают каждый своим собственным миром, то их мир есть не более, чем химера или греза.

В диссертации 1770 года "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира" Кант представил модель так называемого чувственного аффицирования, в соответствии с которой каждое явление свидетельствует о своей причине. Проводя основополагающее различие между чувственностью и рациональностью, Кант определил первую из человеческих познавательных способностей как восприимчивость субъекта, благодаря которой становится возможным определенное воздействие на состояние представления субъекта со стороны какого-либо объекта. Существование вещей вне нас в мире подтверждается фактом бытия феноменов как непосредственных "действий" этих внешних нам вещей на нашу чувственность, поэтому феномены – это прежде всего восприятия, или чувственные понятия. Наше собственное восприятие подтверждает нам эмпирическим образом реальность вещей вне нас и при этом как бы выносит за скобки вопрос о природе вещей вне нас или о возможности нарушения связи "вещь-феномен". Для Канта важен сам факт воздействия вещи на нашу познавательную способность, его последствия и работа с ним, то есть важно то, что уже дано, но каким

именно образом это дано и какая именно причина тому была, в тексте диссертации 1770 года осталось неосвещенным.

Молчание И. Канта о природе источника получаемых знаний эпистемологически мотивировано позицией, поддерживаемой им уже тогда, — позицией эмпирического реализма. Она основана на том, что, если результат аффицирования нашей чувственности предоставляет нам своего рода свидетельство о существовании вещи вне нас, то этот результат следует считать необходимым, чтобы получить доступ к максимально достоверному и адекватному знанию. При этом Кант явно не утверждал, что в представленной им каузальной модели аффицирования внешний объект выполняет функцию причины феномена. Понятие феномена соотносится в данной модели с понятием "действия", а чувственность субъекта способна претерпевать определенные изменения, или модификации под влиянием тех или иных объектов, различающихся уже в силу сугубо индивидуальных характеристик субъекта.

В диссертации нет четкого определения того, что должно пониматься под термином "феномен". В результате это понятие получилось изначально неоднозначным. Например, Кант называл "феноменом" как пространство, так и время, подчеркивая, что они не являются понятиями разума и "объективными" идеями. Далее, под "феноменом" подразумевается еще и просто "объект чувственности". Также "феномен" обозначается как объект опыта, причем понятие "опыта" в диссертации есть не что иное, как рефлексивное познание, возникающее от сопоставления рассудком множества явлений, то есть представляет по сути результат логического применения рассудка.

Разница между феноменом и явлением заключается в том, что явление предшествует логическому применению рассудка, и есть чувственное в строгом смысле слова, а феномен получается определенным с помощью функции рассудка, которая сопоставляет и сравнивает между собой чувственные данные. Таким образом, понятие феномена как объекта опыта в кантовской аргументации играет также роль своеобразного эпистемологического маркера.

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

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ІДЕЙ Г. ЛЯЙБНІЦА

Ґотфрід Вільгельм Ляйбніц (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716) зазвичай характеризується як відомий математик, фізик і винахідник, юрист, історик, мовознавець, філософ-мислитель, який передбачив багато філософських і наукових ідей ХІХ–ХХ ст., які мали визначальний вплив на розвиток філософської психології. У філософії Ляйбніц постає як попередник німецької класичної філософії. Його філософська система склалася до 1685 року як підсумок двадцятирічної еволюції, в процесі якої Ляйбніцем критично було перероблено основні ідеї Демокріта,

Платона, Августина, Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спінози і ін. Ляйбніц прагнув синтезувати все раціональне в попередній філософії з новітнім науковим знанням на основі запропонованої ним методології, найважливішими вимогами якої були універсальність і строгість філософських міркувань. У душі раціоналізму Ляйбніц розвив вчення про вроджену здатність розуму до пізнання вищої категорії буття і всезагальних і необхідних істин логіки і математики.

Ляйбніц у дещо видозміненому вигляді наслідував основну ідею оказіоналізму. Так само, як і Декарт, Ляйбніц не припускав взаємодії між духом і матерією, але не погоджувався з оказіоналістами в тому, що Бог з приводу кожної нашої дії втручається в природний хід речей, адже тоді кожен наш акт був би дивом. Ляйбніц пояснює фактичне погодження між душею і тілом наперед встановленою гармонією. Він наводить приклад двох годинників, які постійно показують один і той самий час. Таке погодження можна пояснити трьома причинами: по-перше, можна уявити, що механізм одного годинника пов'язаний з механізмом іншого, так що хід одного годинника впливає на хід іншого. По-друге, можна уявити, що якийсь майстерний робітник, знаходячись поза годинниками, рухами руки встановлює погодження між ними. По-третє, можна уявити, що годинникар завчасно влаштував годинники таким чином, що вони показують однаковий час. Так само і у відносинах між тілом і душею – або визнавати взаємодію, до чого, начебто, підштовхують факти, або визнавати постійне сприяння Бога, як в оказіоналізмі, або – наперед встановлена гармонія. Ляйбніц вважав, що Бог втручається не кожного разу, коли потрібно встановити погодження між тілесними процесами і психічними, а він встановив раз і назавжди, що певному психічному процесу має відповідати певний матеріальний, а певному матеріальному – певний духовний, чим і пояснюється їх постійне погодження. При цьому між законами, за якими відбуваються душевні і тілесні процеси, існує принципова різниця. "Душі діють згідно законів кінцевих причин, за допомогою прагнень, цілей і засобів. Тіла діють за законами причин діючих (утворюючих), або рухів. І обидві царини – причин діючих і причин кінцевих – гармонують між собою" [Лейбниц Г.-В. Монадологія // Сочинения : в 4 т. Т. I / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов ; пер. Я. М. Боровского и др. – М., 1982. – С. 427]. Таким чином, разом з оказіоналістами, Лейбніц розвиває ідею *психофізичного паралелізму*.

Ще один бік Ляйбніцевого вчення, це перш за все – його монадології, який відіграв суттєву роль у подальшому розвитку філософської психології. Йдеться про його вчення про "малі перцепції". Монади у Ляйбніца – прості і неподільні (а отже, безсмертні, оскільки не можуть розпадатися) духовні субстанції, яким притаманні два види психічної діяльності: сприйняття (perception) і постійна налаштованість на нові сприйняття – прагнення (appetition). Діяльність монад полягає у безперервній зміні внутрішніх станів – розгортанні, актуалізації змісту, який від початку міститься в них потенційно. При цьому Ляйбніц підкреслює самодостатність (автаркію) кожної монади, завдяки чому вони є джерелом власних внутрішніх дій, "безтілесними автоматами".

У монадології Ляйбніца космологія і онтологія мов би пронизана психологією – його вчення має виразні риси панпсихізму. Безкінечна множина самостійних і самодіяльних монад-субстанцій, що розуміються як ентелехії, за аналогією з індивідуальною душею, є метафізичною основою природного світу. При цьому Ляйбніц називає монади *душами*, коли вони мають чуття, і *духами*, коли вони мають розум. У неорганічному світі вони йменуються субстанційними формами. На монаду не можна вплинути ззовні, матеріально. "Монади зовсім не мають вікон, крізь які що-небудь могло б туди увійти або звідти вийти" [Там же. – С. 413–414]. Кожна монада сприймає у самій собі весь космос у всьому його багатстві, і є мікрокосмом – "дзеркалом всесвіту". Власне, всі уявлення від початку існують в монадах, тільки не одразу усвідомлюються.

Всі монади абсолютно індивідуальні – вони відрізняються одна від одної ступенем ясності своїх уявлень, починаючи від нижчих монад, діяльність яких невиразна і несвідома, і закінчуючи розумною людською душею. При цьому, згідно принципу неперервності, який формулює Ляйбніц, від самих темних і невиразних відчуттів нижчих монад до вищої монади, яка має повну ясність свідомості, існують безкінечні переходи. Саме цей принцип – виходячи з якого в математиці Ляйбніц обґрунтовує метод диференціального числення – дозволяє філософу побудувати теорію малих, або несвідомих сприйняттях. Якщо апперцепція – це рефлексивне самозаглиблення суб'єкта, "діяльність внутрішнього принципу, яка спричиняє зміну або переходить від одного сприйняття до іншого" [Там же. – С. 415], то перцепція – це сприйняття, уявлення, відчуття і почуття, яке, на відміну від апперцепції, відрізняється нерозчленованістю, нереклексивністю і неінтенційністю. Більшу частину свідомості складають саме "малі перцепції" – Ляйбніц, таким чином, *першим відкриває несвідомий стан людської психіки*.

Ляйбніц виокремлює в душі декілька частин, що відрізняються за ступенем усвідомленості тих знань, які вони мають. Це царина виразного знання, царина невиразного (смутного) знання і царина несвідомого. Раціональна інтуїція відкриває зміст ідей, які знаходяться в апперцепції, тому ці знання є ясними і узагальненими. Доводячи існування несвідомих образів, Ляйбніц проте не розкриває їх роль у діяльності людини, пов'язуючи останню переважно з усвідомленими ідеями. При цьому він звертає увагу на суб'єктивність людських знань, пов'язуючи її з пізнавальною активністю.

Отже, Ляйбніц у своїй філософсько-психологічній доктрині намагався розкрити здатність людського розуму досягнути достовірні, загальні та необхідні істини, а також шляхи їх пошуку, що є вирішальним для процесу пізнання.

М. В. Грицишина, асп. КНУТШ, Київ

ОСЯГНЕННЯ ДОСВІДУ В ФІЛОСОФІЇ Д. ЮМА: "ДОСВІД ЯК ФІКЦІЯ"

Проблема розуміння досвіду в філософії Д. Юма є надзвичайно важливою і актуальною, особливо з врахуванням розуміння досвіду в філософії Дж. Локка.

Д. Юм вважає, що ми маємо ідеї тільки у зв'язку з враженнями. Таким чином, всяка ідея може бути зведена до більш простих, а ті в свою чергу до певних вражень. Даний методологічний хід показує, що загальних ідей як таких не існує, їх онтологічний статус пов'язаний з конкретними враженнями, а властивість спільності, яку ми їм приписуємо, виникає з схожості вражень.

Так як аналітично побудована структура завжди схожа на картковий будиночок, досить похитнути фундамент, щоб обрушити всю будівлю. В даному випадку, позиція Д. Юма тримається на переконанні, що кожній простій ідеї відповідає конкретне враження. Якщо це не так, і ми в змозі надати ідею, не пов'язану з враженням зазначеним чином, то теорія Д. Юма буде невірна. Сам філософ вважає, що це єдиний шлях спростування.

Але далі ми стаємо свідками незрозумілої ситуації. Д. Юм пропонує уявний експеримент для перевірки власних суджень. Суть даного експерименту трактується наступним чином: припустимо, що є людина, котра знає всі відтінки синього за винятком одного. І якщо ми розташуємо перед нею ці відтінки в строгому порядку близькості тонів, чи відчує вона відсутність відтінку, що не був їй відомий? На думку філософа, відсутність відтінку повинна бути виявлена більш різким переходом від тону до тону там, де його бракує. Але чи може ця людина подумки заповнити дану прогалину? Д. Юм схиляється до позитивної відповіді. А раз так, то його теорія підлягає сумніву. Це висновок, до якого, здавалося б, Д. Юм зобов'язаний себе примусити. Але він не терпить поспіху. На переконання філософа, всі відтінки синього – це доступні для суб'єкта можливості ментально, диференційовано сприймати синій колір. Ясно, що "всіх відтінків синього" як деякого стійкого набору немає. Адже це не річ сама-по-собі. І здається, що ґносеологічна позиція Д. Юма знаходиться у згоді з цим твердженням.

Не можна не вказати також на запропонований Бертраном Расселом вихід. Володіючи меншим ступенем жвавості (виходячи з вихідних дефініцій Д. Юма), ідеї набувають деякого роду психологічних невизначеностей, а тому не можуть бути ефективно відокремлені одна від одної, хоча і розуміють під собою певне враження, що робить розмову про розрізнення відтінків синього суб'єктом безглуздом.

Але можливо так само і те, що для Д. Юма цей уявний експеримент був лише химерною ідеєю, так званою "фікцією", поспіхом висловленим припущенням, заслуговуючим інтересу тільки з природної людської цікавості, проте він знову і знову доводить міру рухливості розуму класика.

Однак, постає питання про те, чи пояснюється попередньо накопиченим досвідом наявність свідомості і її складових.

Вже на це питання відповідає Д. Юм, акцентуючи увагу не на накопиченні досвіду і проблемі вроджених принципів, але на проблемі свідомості, на проблемі безпосередньої дійсності, реальності, даності і наявності. В такому разі, виявляється, що суть проблеми полягає не в накопиченому досвіді, не в простих чи складних ідеях, але в характері досвіду, в тому, звідки з якого місця ми можемо аналізувати, що це за досвід і які його складові.

О СТАТЬЕ Г. А. ЛАНДАУ "ОБЪЕКТНЫЕ МОТИВЫ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ" В ЖУРНАЛЕ "ЛОГОС"

В 1913 году в "Логосе" вышла статья Г. А. Ландау "Объектные мотивы философских построений". При всем разнообразии тем обсуждавшихся в журнале, основным сюжетом было неокантианство и кантианство в целом. В упомянутой статье Г. А. Ландау говорит о кантианстве лишь в заключении. Почему в таком случае эта работа была напечатана в "Логосе"?

Здесь возможны следующие соображения. В своей статье философ рассматривает системные моменты философии. В основе предложенной им классификации лежит разделение понятий *философия* и *философология*. Если в центре внимания философии находится постановка вопросов бытия и познания, то философология занимается ответами на эти вопросы. Согласно Г. А. Ландау основными элементами философологии являются *философема* и *философологический* мотив. Философема есть определенная, делающая его целостным, схема понимания опыта.

Философема раскрывает себя в двух аспектах *индивидуально-конкретном* и *отвлеченном*. *Первый аспект* относится к описательной философологии. В рамках *второго* происходит выявление схематических отношений и связей (систематическая философология). Последняя делится на *внешнюю* по отношению к философемам и *внутреннюю* (имманентную). *Имманентная* систематизация может строиться по формальным и материальным основаниям. Г. А. Ландау отмечает, что его статья является примером материально-имманентной, отвлеченно-систематической философологии.

В статье русского философа можно обнаружить пересечения с идеями И. Канта, который выделял два понятия философии: *школьное* и *мировое*. Сходство видно в вопросе о соотношении понятий кантовской *школьной философии* и *философологии* Г. А. Ландау.

По мнению Г. А. Ландау, исторически в основе философии лежит наивный реализм – взгляд на мир, основой которого является выделение *объекта*, *субъекта* и *их соотношения* (познания). По мере накопления знаний каждая из этих сфер дифференцировалась. Исходя из этого, философ выделяет три типа *философологических мотивов*: *объектный*, *субъектный* и *познавательный*. Мотив выступает *инструментом мышления*, наполняющим философему определенным содержанием. Он в той или иной степени проявляется на всех уровнях философемы, служит ее основой.

Г. А. Ландау подвергает разбору объектные мотивы включающие мотив формального построения, мотив качественного построения, мотив комплексного построения. Они рассматриваются в свете пяти ос-

новних проблем: *отдельного предмета, тотальности, сосуществования предмета и тотальности, самокритики, проверочной критики.*

Выделение в качестве элементов построения опыта, философем и мотивов напоминает структуру априорных трансцендентальных форм чувственности, разума и рассудка, выдвинутых И. Кантом. Взаимодействие в мышление философем и мотивов подобно кантовскому трансцендентальному единству апперцепции, в котором посредством единства всех априорных форм происходит целостное познание мира.

Базовое деление мотивов у Г. А. Ландау и выделение И. Кантом априорных форм разума (идей) производится на основе одного и того же принципа, выделения: *субъекта, объекта и их взаимодействия.* На первый взгляд подобие здесь формальное, так как кроме трансцендентальных идей разума кантианство выделяет априорные трансцендентальные формы чувственности и рассудка, которым нет явного соответствия в идеях Г. А. Ландау. Но можно предположить, что их роль может играть философема Г. А. Ландау.

Мотивы мышления у Г. А. Ландау выполняют задачу сходную с кантовскими трансцендентальными понятиями разума, которые, в сущности, есть только идеи служащие каноном разуму. Созвучие между трансцендентальными идеями разума И. Канта и выделяемыми Г. А. Ландау мотивами мышления очевидны. Однако о степени зависимости построений Г. А. Ландау от идей И. Канта на основе одной статьи судить довольно сложно. Однако бесспорно и то, что кантовские мотивы здесь в той или иной мере присутствуют. И публикация статьи в "Логосе" не была случайной.

О. І. Демська, студ., КНУТШ, Київ

ІДЕЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В ПРАЦІ КОМЕНСЬКОГО Я. А. "ЛАБІРИНТ СВІТУ І РАЙ СЕРЦЯ"

Праця чеського педагога, філософа Яна Амоса Коменського "Лабіринт світу і рай серця" є актуально-специфічною роботою. Думки про світобудову та власне дієвтілення у всесвіті зображені в контексті XVII ст., але мало чим відрізняються від нашого сьогодення. Питання, які підіймає автор, мають просту, але водночас сенсонаповнюючу форму. Метафоричність, символічність викладу думок філософа нагадують дитячу казку, де в простій формі відображаються вічні істини. Концентрація сенсів та думок сприяє поширенню ідеї пансофізму – навчання всіх усьому "...навчати людей, як усе, що є в світі, треба розуміти..." [Коменський Я. Лабіринт світу й рай серця // Хроніка. 2000. "Україна-Чехія". Ч. 1. – К., 1999. – № 25–26. – С. 128].

"Лабіринт світу й рай серця" – праця, що втілює в собі одну з провідних ідей філософа: ідею перевиховання людини. У тогочасному світі, як проєкції майбуття, Коменський прагнув показати людям, що, забувши природу, вони втратили доцільність, шляхетність, праведність життя. Необхідність просвітити людей була нагальною, тоді б вони змогли по-

дивитися на світ іншими очима. Крізь філософську призму пера педагога, люди могли побачити власні недоліки та вади. Варто зазначити, що засіб до виправлення вказаний – це пізнання Бога.

Центральним характером виступає місто-світ, як живий організм, в якому мешкають люди, зазвичай без мети свого існування. Місто палає світлом, навколо нього панує вічна темрява. Виходячи за межі, людина може опинитися в невідомості та страху. Так само і світло всередині людини спроможне освітити її шлях, адже не завжди доцільним є використання зовнішніх допоміжних джерел, які дуже часто є оманливими. Так місто виглядає здалеку, але, варто підійти ближче (в проекції – зануритися вглиб мікркосму), і головний герой споглядає всю абсурдність світу. І хоча у героя є окуляри, які видала йому постійна супутниця всіх людей – Омана, які все викривляють, піднесений метою знайти своє істинне призначення, пізнати істинне щастя та діючи *усвідомлено*, він спроможний дивитися поверх окулярів. Люди, як мурахи, топчуться по світу, підставляють один одному пастки, падають на землю, топчуть інших, носять маски, ховаючи потворні обличчя, полюбують матеріальні утіхи, не звертають уваги на плин часу. Кожному Доля видає папірець з пророцтвом майбутньої професії, і людина не може цьому протиставитись, подобається їй це чи ні. Однак головний герой Коменського виявив власну волю, не бажаючи "сліпо покладатися на жеребок", і Доля створила для нього особистий папірець з написом "Досліджуй!".

Свідома людина, з визначеною метою в житті, владна сама обирати заняття в житті, головне, щоб це було закладене їй природою, підкріплене задатками, прагненнями, а не було скероване "модою" на професії. Звичайно, сучасність виправляє характеристики здобуття професії, та все ж головне залишається – внутрішній імпульс, як притаманне людській особистості волевиявлення. Коменський показує, що людина не думає про вічне, знаючи, що помере, тож і не ускладнює собі життя такими смутними думками. Філософ же, навпаки, намагається показати, що думки про смерть – це не даремна праця, а висока місія, яка допомагає усвідомити всю латентність буття, підготуватись до закінчення свого життя, до *усвідомленої* смерті, як переходу зі світу матеріального до Царства Вічного.

Подолання абсурдності в мікркосмі Коменський бачить у Вищій Істині. Шлях до його осягнення пролягає через людське серце, яке є джерелом божественного в людині, божественним провідником Бога. Серце є центром душі, початком, який є неподільним, цілим, вічним.

Об'єднання теоретичної та практичної діяльності, а також застосування отриманого задля досягнення істинного знання – ось відправний пункт у житті кожної людини, метою якого є підготовка до вічного життя. Людина повинна здійснити паломництво з безмежного лабіринту світу до вічного раю серця. Здобуті знання варто використовувати з добрими намірами, не зашкоджуючи природі. Потрібно вивчати природу, а не підноситись над нею за допомогою спекуляцій, і тоді між філософуючим розумом і природою встановляться гармонія та згода. До цього прагнув Ян Коменський: впровадити ідею єдності знання, використовуючи принцип природодоцільності.

Отже, поєднавши ідею про всезагальну любов та відкрите серце, тобто пізнавши себе, а також усвідомивши, що людина є частиною природи і повинна дотримуватися її законів, а не перевертати природу під власні забаганки, можна, на думку, Яна Коменського досягти істинного щастя та самореалізації.

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

ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Зміна онтологічного статусу людини пізнього Середньовіччя спричинила формування нового бачення її гідності. Однак ще тривалий час у свідомості Відродження середньовічні соціальні стереотипи та упередження феодального характеру продовжували виявляти свою стійкість та здатність до відтворення. Вони зберігали свою силу та значення також і в суспільному бутті, особливо на побутовому рівні, де гідність, зазвичай, інерційно сприймалась як прерогатива родовитих, багатих та знатних осіб.

Незважаючи на те, що перші спроби подолати церковні та станові обмеження людини були здійснені саме гуманістами доби Відродження, тільки Новому часу стало до снаги сміливо утвердити й у суспільній свідомості, й у суспільному бутті гідність як властивість кожного індивіда, а не тільки представників певних станів.

На відміну від традиційної для середньовічної філософії гідності орієнтації на платонівсько-аристотелівське коло ідей, філософія гідності Нового часу апелює переважно до ідей стоїцизму, часом скептицизму та епікуреїзму.

Характерною особливістю філософії гідності Нового часу є моральна реабілітація окремого емпіричного індивіда: обґрунтування його суверенності як морального суб'єкта й утвердження його права на задоволення своїх потреб. Заперечуючи середньовічне минуле, ігноруючи середньовічну ідею гріховності людської натури, філософія гідності Нового часу окреслює нові вектори можливостей людини, які відкрилися з переходом до капіталістичних відносин. Проте розрив тут був не таким різким, як у випадку переходу від Античності до Середньовіччя. Докорінна переорієнтація цінностей з трансцендентної моралі на людську, кристалізація утилітарного погляду на гідність людини, поєднувалися з подальшим деїстичним визнанням і утриманням ідеї Бога, ідеї безсмертної людської душі. Тобто, філософія гідності Нового часу не ставила своїм завданням заперечити трансцендентність моральних сил, важливих для актуалізації гідності людини, а прагнула обґрунтувати етичну самоцінність людської особистості, відроджуючи тим самим античний ідеал. Вона не просто зміщує акценти – вона прагне дати принципово нове, дійсно нове рішення проблеми, яка не давала спокою середньові-

чній думці, – проблеми об'єктивності, всезагальності моральних засад буття людини. При цьому поняття гідності значною мірою приземлюється і розглядається у світлі сукупності мотивів живого індивіда: з одного боку, ним керують індивідуальні прагнення, схильності, бажання щастя, а з іншого – суспільні обов'язки, потреба у визнанні (Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза, Дж. Локк).

За Нового часу за усіма людьми, хоча б і формально, було визнано право бути людьми і поважати себе. Але так само, як і за доби Відродження, становлення нового образу гідності людини відбувалося поступово і постійно вимагало значних інтелектуальних, моральних та політико-правових зусиль для подолання традиційних кліше. Можна стверджувати, що визнання гідності як характеристики усіх і кожного є зовсім недавнім явищем в історії людства. Навіть у умовах сучасної української реальності, ще дуже далеко до реального утвердження гідності будь-якої людини. Отож, актуальним постає питання, яким чином, гідність, як продукт і властивість окремого індивіда, може бути в той же час загальнообов'язковою соціально організуючою силою? І як на це питання відповідає філософія гідності Нового часу?

Окреслений період є часом відносної емансипації індивіда. Новочасна філософія гідності абсолютизує буржуазну емансипацію і створює утопію морального вдосконалення людини, в якій індивідуальні інтереси виявляються в той самий час і суспільними. Не помічаючи соціальних протиріч капіталістичної дійсності, породжених інститутом приватної власності, філософія гідності Нового часу ставить перед собою завдання довести, що багатство суб'єктивних можливостей людини здатне здійснити синтез ізольованих індивідуальних інтересів і суспільного руху в цілому.

Класична філософія гідності Нового часу переконана, що існуючі суперечності долаються такими найкращими людськими здатностями, як розум і діяльність. Людська природа рухлива, мінлива, життєствердна, сповнена сили; власною діяльністю людина розгортає усі закладені у ній здібності. Вона не боїться боротьби, і не боїться небезпек та ницості цього світу – жити у світі, навіть якщо він наскрізь просякнутий егоїзмом, є позитивною цінністю. Це динамічне розуміння людини ставить, таким чином, поряд із злом – добро, поруч з окремим індивідом – суспільство, в якому, і з погляду якого, усе вже виглядає не так похмуро. Розум, який врівноважує пристрасті і дозволяє людині розпоряджатися самою собою, відіграє вирішальну роль у переході від зла до добра, від індивіда до суспільства [Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / [сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова]. – М., 1989. – С. 571]. Філософія гідності Нового часу немож би одночасно стверджує і знімає антагонізм добра і зла, утверджуючи зняття злого, егоїстичного індивіда у добрій, об'єднуючій усе суспільство кінцевій меті. Песимізм, пов'язаний із констатацією негідних мотивів і прагнень реальних індивідів, виявляється подоланим. Філософія гідності Нового часу сповнюється оптимістичного пафосу. Більше того, Просвітництво XVIII ст. приїде до думки про нескінченне моральне, інтелектуальне і соціальне вдосконалення людини. Її рушійна сила –

розум, уподібнений неперервно діючій машині, яка видає все більш довершені результати. Концепція можливого морального вдосконалення індивіда і суспільства у гармонії, гарантованій інтелектом, досягає своєї вершини у створених К. Гельвецієм, Ж. Кондорсе, Й. Гердером та І. Кантом грандіозних проектах реформаторського прогресу людського роду, прогресу аж до суспільства солідарності.

Виникнення і розвиток капіталізму ставить знак рівності між гідністю та ініціативою, гідністю та вмінням отримувати прибуток. Справжньою гідністю володіє та людина, яка не задовольняється становищем найманого робітника, доволі важким і принизливим за часів первісного нагромадження капіталу. Вона не мріє вічно експлуатувати зів'ялий аристократичний авторитет, а виявляє кмітливість, хоробрість для утвердження себе як буржуа-підприємця. Гідність здобуває та захищає людина, яка спроможна не тільки отримати у спадщину багатство, що тане з кожним днем, але й уміє збільшувати, нарощувати наявне. Примноження багатства і перетворення світу, що, у свою чергу, дають прибуток і славу – ось чесноти капіталістичної свідомості, її розуміння поняття "гідність". Найкращою ілюстрацією окресленої тенденції слугує заклик Ф. Бекона: "Доки філософи ведуть суперечку, що є головним – доброчесність або насолоди, шукай засоби оволодіти і тим, і другим. Доброчесність з допомогою багатства стає всезагальним благом" [Бекон Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / [сост., ред., вступ. ст. А. Л. Субботина]. – М., 1971. – С. 374].

Лінощі, в'ялість, самозаспокоєння, споглядальність і навіть стоїчна апатія, ціновані античністю, не є складовими гідності буржуазної людини. Вона повинна бути стрімкою, активною, пристрасною, і, що найголовніше, не серцем, а головою повинна бути холодною і прагматичною, щоб швидко і чітко скалькувати можливі вигоди та вірогідні збитки. Формально право на виявлення почуття власної гідності, з позиції ринкового суспільства, мають, звичайно, всі (чим капіталізм докорінно відрізняється від ієрархічної становості феодалізму), але реальною гідністю володіють лише економічно успішні. Підприємницький та фінансовий успіх є тією чарівною силою, що робить людину гідною в очах інших і дозволяє з достатньою підставою пишатися собою, цінувати себе: "Багатства існують, щоб їх витрачати, а витрати – щоб робити добро і цим здобувати почесні" [Бекон Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / [сост., ред., вступ. ст. А. Л. Субботина]. – М., 1971. – С. 413]. Концепція раціональної душі і побудована на ній теорія саморозкриття людини набувають для філософії гідності цього періоду особливого значення. Завдяки їм гуманізм принципово розширив свої межі.

Ці аспекти залишаються вагомими для розуміння гідності й у сучасному постіндустріальному суспільстві. Важливо підкреслити, що саме особиста ініціатива та власні досягнення відкривають для людини широту об'єктивного виміру гідності. Пишатися собою і бути гідною визнання може та людина, яка зробила себе сама, втілила в успішних справах свої здібності, пододала перепони, труднощі, знайшла сумлінних партнерів, вдало нейтралізувала суперників і конкурентів. Важливою умовою

ініціативи, а отже і гідності, постає свобода. На переконання Р. Декарта, "...гідна людина не надає значення тим благам, яких можна її позбавити і, навпаки, високо цінує свободу і повну владу над самою собою..." [*Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. Т. 1. – С. 567]. Цим пояснюється і те, що різноманітним свободам особистості гуманітарні науки західних країн і, зокрема, філософія, приділяють особливо велику увагу.

Буржуазний дух Нового часу трансформує поняття станової гідності. Гідність стає не спадковою, родовою, а індивідуальною та професійною: гідністю майстра своєї справи, фахівця, успішного підприємця. "Профі" – це людина фахова й відповідальна: вчений, організатор, фінансист – важлива й шанована фігура у капіталістичному світі. Отож, розвинутий інтелект, свобода волі, індивідуальна ініціатива, багатство, успіх – ось соціально значущі складові "гідності" у раціоцентричній парадигмі Нового часу.

Як за Нового часу, так і по сьогодні, почуття власної гідності з повним моральним правом переживає не просто вільний індивід, але той, хто виявляє у свободі свою індивідуальність. Людина Нового часу цінує і поважає себе саме за те, що вона не така, як інші, не така, як усі, за те, що вона має своє власне обличчя, за те, що вона сама здатна будувати своє щастя.

Н. А. Ємець, канд. філос. наук, доц., ЧДТУ, Чернігів
kafedragym@yandex.ua

ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ АНТРОПОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ КІЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ (XVII–XVIII ст.)

В численних новітніх розвідках обґрунтовується погляд на Києво-Могилянську Академію як інституцію, з якої взагалі бере початок історія професійної філософії в Україні. Значна плеяда дослідників української філософської традиції, зокрема, В. Андрушко, В. Бишовець, Я. Гайдукевич, І. Захара, М. Кашуба, В. Кондзьолка, А. Коркішко, В. Литвинов, В. Маслюк, Ю. Мушак, В. Нічик, І. Паславський, М. Рогович, Я. Стратій та ін. вважають, що, по суті, філософія, яка викладалась в академії, є результатом синтезу вітчизняної традиції київського "візантизму" зі здобутками не лише західноєвропейської схоластики, а й ідей гуманізму, реформації, раннього Просвітництва. "Засновниками Києво-Могилянської Академії весь цей розмаїтий рух, – відзначає В. М. Нічик, – переосмислюється і спрямовується в одне гуманістично-просвітницьке русло..." [*Нічик В. М.* Києво-Могилянська Академія і духовна культура східних та південних слов'ян. – К., 1993. – С. 53].

Але погляд на Києво-Могилянську Академію як осереддя застарілої схоластики, що спиралась в кращому разі на авторитет Арістотеля і виявляється чужою тогочасній новітній європейській думці, відстань від якої могилянських професорів вимірюється приблизно в півтисячоліття

(XI – XII ст. – час розквіту схоластики), лишається й понині реально існуючим в сучасній палітрі історико-філософського українознавства. Наприклад, Т. Панько на міжнародній конференції "Українознавство в розбудові держави", що відбулась в Києві в жовтні 1993 року, зазначає, що "можна погодитись з думкою Є. Маланюка, який в 1932 році, за наслідками для української літератури, вплив "києво-могилянської схоластики" порівнював з полтавською катастрофою" [Панько Т. Українська мова в утвердженні духовності // Українознавство в розбудові держави. – К., 1994. – Кн. перша. – С. 309]. В. Микитась у книзі "Давньоукраїнські студенти і професори" відмічає, що в сфері філософії в академії "непорушене владарювання Арістотеля процвітало навіть тоді, коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта, однак українські професори йшли виключно за Арістотелем" [Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К., 1994. – С. 81].

Можна погодитись з такою думкою, лише в тому аспекті, що при читанні курсів філософії у другій половині XVII–XVIII ст. професори здебільшого розробляли варіанти концепції синтезу християнського неоплатонізму та вчення Арістотеля з елементами філософії раннього Просвітництва. Досить широко використовувалась спадщина багатьох античних письменників, істориків, проповідників – Арістотеля, Платона, Птолемея, Епікура, Демокріта, Орігена, Вesiля Великого, Ареопagіта, Августина, Фоми Аквінського, Альберта Великого, Авіцени, але й спадщина пізніших авторів – Коперника, Галілея, Декарта та ін. Слід зазначити, що у читаних курсах вже відбувався процес секуляризації, відхід від єзуїтського схоластицизму до нових концепцій, до пантеїзму і об'єктивного ідеалізму.

У науковий вжиток тепер все більше й більше входить термін "арістотелізм" на означення філософського пояснення інтелектуального життя та наукового пізнання світу в епоху Відродження. Догматизованого Арістотеля у XV–XVII ст. широко використовують єзуїти, яких називають представниками "другої схоластики". В епоху Відродження виникає антиарістотельська тенденція, спрямована проти псевдоарістотелізму, тобто повернення до справжнього Арістотеля, до його не сфальшованих творів. Київські вчені познайомились з Арістотелем не в гуманістичних школах, а переважно в єзуїтських колегіях, де вони навчались. Якщо єзуїти використовували Арістотеля для обґрунтування католицизму, то так само використовували його київські професори для обґрунтування православ'я. До того ж професори академії вже намагались прочитати твори античних авторів в оригіналі, а не в різних тлумаченнях й тим були набагато ближчі до гуманістів Ренесансу, підпорядковуючи схоластику конкретній меті. Відзначимо також, що до тверджень Арістотеля, який був великим, але не беззаперечним авторитетом, в Київській академії ніколи не ставились як до таких, що ніколи не можуть бути спростованими. Наприклад, піддавалися критиці деякі твердження Арістотеля щодо співвідношення матерії і форми, назви і предмета, переглядалося багато тез арістотелівської фізики. Можна погодитися з думкою М. Пелеха, що твори Арістотеля використовувались київськими вченими не як незаперечний авторитет, а як

основа, виходячи з якої вони розвивали нові думки та ідеї. І в цьому також їх ставлення до Арістотеля було ближчим до гуманістів періоду Відродження, ніж до схоластів. Слід враховувати й те, що для країни, яка не засвоїла античної спадщини, перше дійсно широко ознайомлення з творами Арістотеля, що почалося в братських школах і Києво-Могилянській Академії, мало, беззаперечно позитивне значення.

Провідні дослідники української філософії, зокрема В. Горський, В. Нічик, Я. Стратій та інші схилиються до думки, що в XVII–XVIII ст. філософія, що викладалась в Києво-Могилянській Академії, за рівнем не поступається тій, що панувала в знаних університетах Західної Європи того часу. Адже від початку свого існування киево-могилянці діють в контексті і взаємодії з впливовими університетами Заходу.

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

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ Т. РІДА

Філософські погляди Томаса Ріда в нашій країні є маловідомими. Найчастіше про нього згадують як про фундатора шотландської школи "commonsense" або як про одного з останніх представників британського емпіризму. Порівняно з Д. Г'юмом, Дж. Берклі або Дж. Локом, цей філософ є не дуже популярним та менш дослідженим. Пояснюється це, у першу чергу, тим, що переклад його основного твору "Дослідження людського розуму на принципах здорового глузду" з'явився тільки у 2002 році. Та й у порівнянні зі своїми вищезгаданими колегами, концепція Т. Ріда мала менший вплив на розвиток Європейської філософії в цілому. З іншого боку, в Америці та Британії, починаючи з початку XX-го сторіччя, інтерес до його філософської спадщини суттєво посилювався. Т. Рід розглядається як прямий попередник американського прагматизму, завдяки тому, що він вперше акцентував увагу на здоровому глузді, як можливій підставі для філософії. Також проводяться деякі паралелі між універсальними принципами Т. Ріда та апіорними ідеями І. Канта.

Цікавим є місце, яке Томас Рід займає у філософії Нового Часу. З одного боку, він мав можливість ознайомитись з філософським доробком усіх видатних представників емпіричної філософії, з іншого, він досліджував роботи і філософів раціоналістів. Можна сказати, що цей філософ мав можливість підбити філософські підсумки цілої епохи. Така ситуація у повній мірі відобразилась у його основній роботі "Дослідження людського розуму на засадах здорового глузду". Ця робота написана у стилістиці, яка характерна для робіт Дж. Лока, Дж. Берклі та Д. Г'юма – автор постійно апелює до засад логіки, математики, а також наводить багаточисленні приклади для підтвердження своїх тез. Його дослідження схоже з роботами вищезгаданих філософів за тематикою – у ньому розкриваються традиційні для британського емпіризму проблеми, такі як: проблема сприйняття, простору, часу, протяжності, ідей. Проте зміст

цієї роботи, у значній мірі, присвячений критиці цих авторів – він вважає їх філософію скептичною, такою, що не може дати жодної користі у реальному житті. З іншого боку, позиції Т. Ріда, у багатьох питаннях ближчі до раціоналістичної філософії – зокрема, він погоджується з існуванням вроджених ідей та дуже часто апелює до Бога, як до останньої інстанції у вирішенні філософських суперечностей.

Є однак дещо, у чому Т. Рід розходиться як з представниками раціоналістичної філософії так і з емпіристами. Спільною проблемою їх систем він вбачає те, що "система усіх цих всіх авторів однакова і веде до скептицизму" [*Reid Thomas. Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* – Edinburgh, 1801. – P. 113], маючи на увазі системи Дж. Лока, Н. Мальбранша, Дж. Берклі та особливо Д. Г'юма. Причиною цього він вбачає те, що усі ці мислителі слідом за Декартом використовують метод універсального сумніву. Цей метод призвів до того, що філософи почали фокусувати свою увагу на роботі сприйняття і все більше сумніватися в існуванні реального світу, у тому вигляді, яким він безпосередньо являє себе людині. Завершальним етапом цього процесу Т. Рід вбачає концепцію Д. Г'юма, який заперечив існування будь-якої субстанції. Це, у свою чергу, призвело до того, що філософія стала надзвичайно далекою від життя і філософів почали сприймати як диваків.

Тому, у своїй роботі "Дослідження людського розуму на засадах здорового глузду" Т. Рід зазначав, що у певних питаннях, він швидше буде вірити думці "простої людини", а ніж філософа, який по своєму бажанню може викривити істину. Ця думка є одною з центральних у його критиці філософії іншого видатного шотландця – Д. Г'юма. На думку Т. Ріда, найбільш обґрунтованою критичною позицією щодо філософії останнього є саме позиція простої, незаангажованої філософією людини. Адже, наврядчи вона погодиться з думкою Д. Г'юма про те, що уся реальність навколо неї не є об'єктивною. Здоровий глузд звичайної людини, вважає Т. Ріда, цілком переконливо свідчить про те, що об'єктивна реальність існує і цей аргумент є достатнім для спростування соліпсизму Д. Г'юма. Такий підхід є досить новаторським для Новочасної філософії і був сприйнятий досить різко, зокрема І. Кант писав: "Якщо добре розглянути, то ця апеляція до здорового глузду є нічим іншим, як посиленням на судження натовпу, від схвалення якої філософ червоніє, а популярний базика торжествує і робиться зухвалим" [*Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике*: <http://philosophy.ru/library/kant/metaf.html>].

Підсумовуючи, варто зазначити, що хоча філософська концепція Т. Ріда і має певні вади, проте вона заслуговує детального вивчення. У першу чергу через вже згадане історичне положення цієї концепції. Т. Рід виступає критиком і систематизатором філософських концепцій Нового Часу. Його думки є цікавими та корисними, оскільки за ними ми можемо зрозуміти яким чином мислили та аргументували сучасники І. Канта, Дж. Берклі, Д. Г'юма. За ними ми можемо також встановити проблеми які хвилювали тогочасну філософську спільноту. Цікавим є і синтез раціоналізму і емпіризму, який ми можемо спостерігати у концепції

пції шотландського мислителя. Нарешті, незважаючи на численні запозичення з концепцій своїх сучасників, Т. Рід все-ж таки вклав свій вагомий внесок у розвиток Європейської філософії, ввівши поняття "здорового глузду" у філософський обіг. Цим він посприяв формуванню філософської школи "commonsense" у Шотландії, а також американської прагматичної філософії.

А. М. Закеєв, асп., БФУ ім. І. Канта, Калининград, Россия
azakeev@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ ФРИДРИХА НИЦШЕ И РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ (на примере журнала "Современные записки")

"Современные записки" в русском зарубежье были исключительно влиятельным изданием: для журнала в разные годы активно писали такие философы как Бердяев, Булгаков, Лосский, Шестов, Вышеславцев. Журнал имел большой, по эмигрантским меркам, тираж и неплохо финансировался. Именно потому анализ его содержания исключительно важен для понимания того, как воспринимался Ницше русским зарубежьем в целом.

Имя Ницше в журнале встречается регулярно, но заметим, что статей посвященных специально и исключительно немецкому мыслителю нет. В 70 номерах журнала имя философа упоминается 92 раза. Частота упоминания равномерна на протяжении всего срока существования журнала (исключением является 1926 г. и 1932 г.). Следует обратить внимание и на то, что имя философа упоминается в одном ряду с Шестовым, Достоевским, Толстым, Шопенгауэром, Гете, Вагнером, Ибсеном, Шпенглером. Иногда в этот список попадают Ленин с Марксом.

Чаще всего имя Ницше в журнале фигурирует в статьях Адамовича, Бицилли, Гессена. Однако если учесть, что эти авторы довольно активно публиковались в "Современных записках" то оказывается, что периодичность, с которой у них упоминается Ницше не является исключительной. Напротив, в работах Бердяева, Ловцкого, Степуна, Шлецера, которые печатались реже, Ницше упоминается гораздо чаще.

Но почему немецкий философ интересен русскому зарубежью?

Дело в следующем. Эмиграции казалось, что именно Ницше удалось предсказать ту катастрофу, что настигла Европу в начале XX века и в, конечном итоге, породила русскую революцию. Среди актуальных для немецкого мыслителя сюжетов, один из первых – проблема разрушения и умирания культуры. И мы понимаем, что и для наших соотечественников эта тема всегда была первостепенной. Для "Современных записок" философские идеи Ницше становятся неотъемлемым атрибутом обсуждения современного состояния общества, его трагического прошлого неопределённого будущего.

Одной из самых востребованных идей для русской эмиграции также оказывается идея *сверхчеловека* которая активнее всего на страницах

журнала обсуждалась в начале 20-х годов. Не менее интересна для авторов-эмигрантов и идея переоценки всех ценностей, обсуждение знаменитой интенции Ницше "ни злое, ни доброе, а по ту сторону зла и добра". Оба этих сюжета напрямую связаны с восприятием философа как разоблачителя *современности*.

На страницах журнала также довольно часто обсуждается проблема любви. Степун считает, что для Ницше "любовь не только притяжение в любви, но и отталкивание в борьбе". Стоит отметить и интерес к эстетическим идеям Ницше "смирения перед красотой нужны жертвы, насилие и несправедливость".

Особый интерес представляет сама личность немецкого философа, его личная трагедия, его переживания, его жизненный путь, в то время как идея вечного возвращения, тезис о смерти бога, этикой большого отклика не вызывали.

В этом смысле, очевидно, что философия Ницше была для русского зарубежья материалом, из которого оно черпало ответы на вопросы, значимые для него в данный момент. И вопросы эти говорят нам о времени и эпохи ничуть не меньше, чем ответы на них.

Н. С. Кабанина, асп., БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ РОМАНА Э. Т. А. ГОФМАНА "ЭЛИКСИРЫ САТАНЫ"

Глубокую философичность художественного творчества Эрнста Теодора Амадея Гофмана отмечают многие его исследователи. Тем не менее, большинство из них ограничивалось лишь обращением к форме и стилю его произведений, здесь, собственно, писатель действительно умело оперирует всеми художественными приемами романтизма и предстает в облике апологета данного течения. Мало кто пытается разглядеть за этим то философское ядро, которое не позволяет поставить Гофмана в один ряд с другими романтиками. Среди тех, кто все же отмечает своеобразие писателя имена таких видных деятелей как В. В. Грешных, В. М. Жирмунский, Л. А. Калининков. Именно в работах последнего производится наиболее детальный анализ философских оснований художественного творчества Э. Т. А. Гофмана.

Обращаясь к творчеству Э. Т. А. Гофмана, в частности к роману "Эликсир сатаны", можно установить, что источниками его мировоззрения послужили философские идеи И. Канта, Дж. Беркли, Д. Юма, И. Фихте, Фр. Шеллинга, а также мировоззренческие установки йенского и гейдельбергского романтизма.

Есть основания предполагать, что основу философского фундамента художественных произведений кенигсбергского писателя составляет кантовская философия. Гофман виртуозно играет судьбами героев, вкладывая в их поведение, мысли интенции той или иной философской системы, и это, собственно, является определяющим фактором в раз-

вигляді сюжетної лінії. Воплощаючи філософські ідеї в "практичній житті" письменник фактично ставить питання про їх достовірність. Так, життя героїв роману, живущих у світі ілюзії, одержимих ідеями, породженої власним розумом, втрачаючи зв'язок з реальним світом перетворюється в кошмарну гру, з часом знищуючу її учасників. Таким чином, Гофман виявляє небезпеку, яку несуть в собі моністичні світоглядні установки. Світ, породжений фантазією суб'єкта, обречений, не відображає реального стану справ. Зовсім інакше представлені герої, які мають міцний зв'язок з реальним світом, чия свідомість гармонічно поєднує в собі єдинство розуму, розсудку і чутливості. В їх уста письменник вкладає слова про розумний світоладдя, адже тільки так можна правильно осмислити дійсність. Таким чином, саме кантовський дуалізм є тією життєвою установкою, яку дозволяє людині існувати в гармонії з собою і світом.

У романі також піднімаються питання істинності людського знання, можливостей людського пізнання. Так у бесіді героїв о священних реліквіях скочить юмівський скептицизм, а світогляд головного героя устроєно на беркліанський лад, що і призводить його до катастрофи. Таким чином, Гофман зовсім чітко розставляє акценти, показуючи, що істинного знання про світ людина не здатна отримати, якщо живе у світі грез, порабощений переказами. І тут письменник проявляє себе як послідовний кантіанець. Він вимагає від своїх героїв трезвості розсудку, самостійності мислення, враховувати не тільки суб'єктивного сприйняття дійсності, а й об'єктивну реальність. І тільки такою синтезом дозволить наблизитися до істини.

А. С. Колесник, асп., КНУТШ, Київ

ДУША ТА РОЗУМ У ФІЛОСОФІЇ РЕНЕ ДЕКАРТА

Загальновідомо психологічна проблема Рене Декарта, згадку про яку можна знайти чи не в кожному підручнику з філософії, ще досі привертає увагу дослідників. Однак хотів би звернутися до того революційного моменту в декартівській філософії, який повністю змінив саме розуміння поняття душі, коли душа стає розумом.

Цей інтелектуальний переворот здійснено Декартом у "Метафізичних роздумах". Тут варто нагадати два моменти: по-перше, цей твір в оригіналі був написаний латиною. Тож, філософ був озброєний всією термінологічною витонченістю латинської мови, яка була витворена в численних схоластичних диспутах. По-друге, суттєва відмінність в розумінні поняття "душа" проявилось вже на рівні відмінності між назвами першого (1641) та другого (1642) видання: якщо в першому виданні Декарт планував "довести існування Бога та безсмертя людської душі", то в другому – "довести існування Бога та розрізнення між людською ду-

шею та тілом" [Cottingham John. A Descartes dictionary. – Oxford, 1993. – P. 159]. Подібна зміна акцентів зумовлена, насамперед, зауваженнями коментаторів, які відмітили, що протягом всього тексту Декарт так і не надає повного та переконливого доказу безсмертя людської душі.

Як зауважив французький дослідник Жан-Робер Армогат, переосмислення поняття "душа" Рене Декартом відбувається вже на рівні мови. Зокрема, проявляється в тому, наскільки часто він вживає поняття для позначення не тілесного існування людської істоти – *mens*, *ingenium*, *anima*, *animus*, *spiritus* [Fowler C. F. Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine. – Dordrecht, 1999. – P. 161]. Вже в ранніх роботах ("Міркування про метод" та "Метафізичних розмислах") Декарт демонструє досить рідкісне вживання поняття *anima* і натомість все частіше вживає *mens*.

З чим може бути пов'язана подібна зміна? Якщо ми подивимося на один з рідкісних уривків з "Міркування про метод", в якому Декарт дозволяє собі вживати поняття "душа", то помітимо, що це саме ті фрагменти, в яких прослідковується його зв'язок з схоластичною традицією:

"Але якщо я захочу показати таким же чином, що розумна душа [*animam rationalem*] не є тілесною, то немає необхідності для повного перерахунку [тілесних органів], буде достатньо, якщо я згрупую усі органи разом в декілька класів таким чином, щоб показати, що розумна душа [*animam rationalem*] не може бути розміщена в жодному з них" [Descartes Rene. Rules for the Direction of the Mind // The Philosophical Writings of Descartes. – Cambridge, 1985. – Vol. I. – P. 26–27].

Адже питання про те, де саме в людському тілі знаходиться душа було вагомим у середньовічній філософії. Зокрема, воно розглядається у сімдесять п'ятому питанні "Суми теології" Томи Аквінського. Тома не тільки виокремлює основні проблеми щодо людської душі, але й розміщує їх в чіткому порядку, починаючи з питання про те, чи є душа тілом, і закінчуючи ангельською природою душі [Святой Тома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 65-119. – М., 2007. – С. 89]. Втім, заради справедливості, варто відмітити, що вже у Платона поняття розуму та душі зближуються. Зокрема, у "Державі" він стверджує, що до трьох начал душі входить розумне начало, яке, до того ж, є першим та найкращим серед них [Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. – М., 1994. – 439d]. Таким чином, вже у Платона закладена можливість отождолення розуму та душі, про що можна зустріти згадку в "Тимей": "розум окремо від душі ні в кому мешкати не може. Керуючись цим міркуванням, він улаштував розум у душі, а душу в тілі, й у такий спосіб побудував Всесвіт, маючи на меті створити витвір найпрекрасніший і за природою своєю найкращий. Отже, згідно правдоподібного міркування, варто визнати, що наш космос є жива істота, наділена душею і розумом, і народилась вона воістину за допомогою божественного провидіння" [Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3. – М., 1994. – 30b].

Більше того, Платон, відповідаючи на питання про деміурга, дав підстави думати, що останній, як розумне начало, що впорядковує світ, а

отже, може бути співвіднесене зі Світовою душою, по суті, може бути її частиною. Хоча дослідники і заперечують подібний зв'язок, вказуючи, що єдиним способом витлумачення існування деміурга є його розуміння як трансцендентального розуму [Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М., 2008. – С. 55].

Арістотелівське розуміння душі як форми, хоч і відрізнялось від платонівського бачення, в своїй основі містило той же самий концепт – душа є принципом життя. Відповідно, душу мають всі ті істоти, яких ми можемо назвати живими, а, отже, душу мають, і рослини, і тварини. Щоб узгодити подібне тлумачення, Арістотель скористається ерархією видів душі.

У порівнянні з Арістотелем, Плотін робить значний крок вперед у розумінні душі. Спочатку він доводить платонівську тезу про начала душі до її радикального формулювання "Душа є і стає тим, що вона споглядає" [Плотин. Четвертая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб., 2004. – IV.3.8.]. Саме цей крок, за влучним зауваженням П'єра Адо, призводить до того, що Плотін, фактично, відкриває самосвідомість як душу.

Можна стверджувати, що поняття "душі" у філософії Рене Декарта було не результатом авторської розробки цього поняття, а наслідком традиції, яка була закріплена на рівні мови. Адже, з одного боку, Декарт пише латиною, мовою сучасного йому християнського дискурсу, а з іншого, вживані ним поняття все більше зближують його з античною традицією. Фактично, Декарт проводить своєрідну герменевтичну реконструкцію, коли через поступову відмову від поняття апіта і все більшого вжитку *mens*, він все більше підходить до ототожнення душі та розуму. Тепер розум не може вважатися лише однією з властивостей душі, – Декарт дає всі підстави взагалі відмовитись від поняття "душа" і залишити лише "розум".

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

МОДЕРНЕ ОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЄМ СКОВОРОДОЮ

Початок XVI – кінець XIX століття в історико-філософському поступі ознаменувався як "Філософія Нового Часу". Цей період здобув славу чинного визнання, перш за все, вимогою "нового" бачення світу. Попри те, що бачення світу в цілому залишалося незмінним – в основі досконалої субстанції Бога, змінився метод погляду на світ. З початком філософування Френціса Бекона суть пізнається вже не через єдиноіснуюче до цього абсолютно трансцендентне начало, а через видиму природу (власне, те, що дійсно уможливлене нашому пізнанню). Новий метод (modern) і стає визначальним у філософських розвідках Новочасної Доби.

У філософсько-світоглядній думці українських мислителів фундаментальною є постать Григорія Савича Сковороди. Період його життя та тво-

рчості припадає на XVIII століття, і тому він, як свідок цієї доби, суголосно причетний до світової спадщини Європейської філософії модерну.

В чому полягає розуміння філософії мислителем? Відповідь знаходимо з джерел його власних розмислів: "...філософія, или любомудрие, устремляет весь круг дел своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главу всего. Когда дух в человека весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия" [*Сковорода Г. Твори : у 2 т. Т. 2. – К., 1961. – С. 521*].

Відразу слід наголосити на символічному сприйнятті світу Сковородою. Як самостійно виокремлена течія символізм виявляється в літературі 80-х років XIX століття і є естетико-філософською основою стилю модерн. В даному випадку символ є деякою метафізичною конструкцією, яка знаменується лише формою, котра не тотожна власному наповненню. Видається, що маємо оболонку, яка лише натякає на істинний сенс, яка лишень наштовхує дослідника на символічний шлях (чи шляхи) пошуку істинності (згадаймо хоча б "Синю птаху" Моріса Метерлінка, де весь світ просякнутий прихованими й переплетеними символами існування, розкриття яких відбудеться залежно від наміру та особистості кожного Я). Відмінним є розуміння символу в Новочасний та Середньовічний періоди. Останній не розділяв символ як багатогранну структуру, в Середньовіччі символ існував безпосередньо: річ(назва) – Бог. Модерна філософія XVI–XVIII століття породжує явище багатогранного символу. Річ видима корелює до своєї невидимої сутності; до спостерігача (його пізнавальних здатностей); до системи світу в цілому; до Субстанції; до всього названого одночасно.

Модерний символізм Сковороди полягає основною мірою в його новаторській системі віршування. Звідси постає наступне явище у філософії мислителя – симфонізм. Його твори – цілісна символічна структура, можна сказати, що це є симфонічна партитура, яка має прочитуватися цілісно. Тут може бути провідна тема, де інші співголосно її доповнюють, а може бути взаємозалежність та самобутність кришталевих структур. Проблема постає лише в правильному витлумаченні сквородинівських джерел. В загальному симфонізм в творах мислителя визначається тривимірністю: світ Біблійний, макрокосм (Мір), мікркосм (мірок), на яку накладається додаткове імпровізаційне оформлення. Отже, можна виявити, що вся система роздумів Сковороди є поєднанням власне філософії (як способу мислення), музики (як способу відтворення думки, або ж висловлювання) та православ'я (як способу пізнання Божественної Істини). Яскравою ілюстрацією цьому є назва твору "Сад Божественних пісень", де сад, то є власне символ самого життя; божественність – зрозуміло, осердя Божої Істини та істинності як її прояву; пісня, як мені здається, то є шлях життя, беззупинний процес нотного викладу, який починається з народженням і умовно завершується смертю, хоча, напевно, продовжує своє звучання у Вічності.

Цікавим постає розуміння "істини" та "істинни" в творчій спадщині Григорія Савича. На перший погляд вельми схожі поняття, проте різниця очевидна. Основу свого філософування мислитель черпає в Святому Письмі: "...Я есмь путь и истина и жизнь..." [Ин. 14:6]. Звідси слідує, що Христос є 1) Істина, 2) Шлях, 3) Життя. Відповідно, поняття "істина" в розумінні Сковороди варто вживати як "Істина" – як начало метафізичне, трансцендентне, тобто, неосяжне чуттєво і мислинне. Проте, залишається поняття "шляху" та "життя", які сутнісно відкриті для осязання та осмислення людиною для наближення до Істини, Яка не може бути пізнана обмеженістю людської природи, але Яка привідкривається в сприйнятті істинни. "Іст" ("іста") – тлумачиться як Божа іскра, тому там де є "іст" є частина іскри. З осмислення філософічних та філософських початків можна зробити висновки, що "іст" вживається як інтенція на щось і не має самостійного значення. Наприклад, іст-инна проблема, іст-инність. Істина сама по собі не прив'язана до її пізнання людиною, вона залишається лише як Істина в метафізичному сенсі. І навпаки, все що можна пізнати – це істинність будь-чого, тривалість процесу – тобто, людиною пізнається – "істинна", яка містить іскру Божої Істини. Життя та шлях цього життя є невинним рухом в істинні до Істини, рухом до Світла лише в Його осяванні. Аналогію можна провести з поняттями "причина" та "причинна". Сама по собі причина не є дієюю та пізнаваною по суті, її можна зрозуміти лише як наслідок після здійсненого. Причинна є інтенцією причини, її унаочненням (так Шевченкова "Причинна" є безпосереднім проявом "причини"). Всю суть та наслідки причини бачимо в причинності вже здійсненого. Таким чином, "Істина" – трансцендентне начало, "істинна" – постає як трансцендентальна межа між Істиною та шляхом життям. Тому саме від "істинни" до Істини і не навпаки.

В філософії Сковороди наскрізною є алогічність понять та їхнє поєднання в прихованих оксюморонах. "Кто же на се плюет острую сталь? / Тот, чья совесть как чистый хрусталь..." [Сковорода Г. Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М., 1973. – С. 145]. З одного боку, ніби сталь плювати не можна, та ще й гостру, а з іншого – тому, в кого совість є чистою, якось за визначенням не гідно плювати. Ще порівняння: сталь – кришталь – абсолютно різні за якостями сутності. Звідси: алогічність як форма висловлювання з алогічністю світу, котрий можна лише завжди розкривати в його символах та "істинні".

Таким чином, зі всього сказаного можна провести деякі паралелі:

- 1) Істина – Біблія – Божественність – трансцендентне – православ'є;
- 2) шлях – Мір (Світ) – пісня – трансцендентальне – музика;
- 3) життя – мірок (світик) – сад – іманентне – філософія (любомудріє).

Отже, постать Григорія Савича Сковороди є визначальною не лише в українському просторі мудрості, музики, прози, поезії, віри, мандрівного світоосягнення... Він суголосно вливається в європейську епоху модерної філософської думки. Більше того – ознаменовує її самобутнім ментальним зусиллям мислі – любомудрієм серця.

КОНЦЕПТ "ВОЛІ ДО ВЛАДИ" У ФРІДРІХА НІЦШЕ ТА АЛЬФРЕДА АДЛЕРА

В історії філософії постать та ідеї Фрідріха Ніцше (1844–1900) обростають найрізноманітнішими тлумаченнями, міфами і, серед іншого, спекуляціями протягом усього XX та навіть XXI ст. Його спадок переосмислюється та використовується у найрізноманітніших сферах та дисциплінах. Серед найвідоміших і найпопулярніших у філософських колах інтерпретацій ідей Ніцше є "онтологічна" версія, що була запропонована Мартіном Гайдеггером (1889–1976) і інтерес до якої дещо затіняє не менш перспективну – "психологічну" – лінію тлумачення.

У тому варіанті глибинної психології, що його розробляв Альфред Адлер (1870–1937), можна знайти досить оригінальну модель тлумачення та рецепції ніцшеанської філософії. Серед прихованих та явних зв'язків та посилань на роботи філософа провідну роль відіграє запозичення і переосмислення концепту "волі до влади".

Фрідріх Ніцше зосереджується на концепті "волі до влади", починаючи із роботи "По той бік добра і зла. Прелюдія до філософії майбутнього" (1886). Це відбувається на тлі розгортання його критики моральних догм культури та суспільства, а також у контексті критики "сліпої волі" Шопенгауера та цілої низки інших концепцій філософів та науковців. Ніцше пояснює "...сукупне життя наших інстинктів як оформлення та розгалуження основної форми волі – саме, волі до влади, як свідчить моє твердження" [*Ніцше Ф. По той бік добра і зла*].

Концепція Адлера виходить з припущення панування комплексу неповноцінності як на рівні органічному, так і на рівні психічному. Можливості організму компенсувати певні дефекти дає схему застосовну в соціокультурному вимірі людини як принципово неповноцінної істоти

Відчуття неповноцінності визнається базовою структурою, що провокує людину розвиватися, і шукати компенсацію, ставати кращою і вдосконалюватись. В цій базовій ідеї недосконалості і пошуку компенсації ми цілком можемо "...визначити Ніцше, як одного з наставників Адлера" [*Nietzsche and Depth Psychology / ed. by Jacob Golomb*].

Компенсаторну функцію для базового комплексу неповноцінності виконує прагнення влади, яке формулюється автором як "воля до влади" з високою оцінкою ніцшеанського змістовного наповнення цього терміну.

"Воля до влади" визнається природною властивістю людського індивіда і зображується у позитивних тонах. Цей потяг визначається як втілення розвитку і самовдосконалення людини. Кожен наповнює конкретним змістом це прагнення залежно від життєвих обставин і телеології цілого життя.

При оформленні свого проекту глибинної психології (що отримав назву "індивідуальна психологія") Альфред Адлер переосмислює значення "волі до влади" таким чином, що позитивний зміст цього концепту

залишається за іншим потягом – потягом до спільності. Воля до влади продукує схильність до неврозу і проявляється як реакція на патологічне відчуття неповноцінності. Негативна роль прагнення влади як прагнення подолати власну неповноцінність виявляється у встановленні жорстких опозицій: чоловіче-жіноче, задоволення-незадоволення, я-суспільство. Це великою мірою йде в розріз з тенденцією Ніцше до нівелювання таких класичних опозицій.

Тим не менш, лінія індивідуальної психології Адлера, пори усі розбіжності з Ніцше у змістовному розумінні концепту "волі до влади", у цілому не стоїть в опозиції до філософії Ніцше, але змінює акценти в останньої, розщеплюючи "волю до влади" на різні потяги в житті людини і демонструючи обмеженість і небезпечність непереборного прагнення влади.

Проект Індивідуальної психології Адлера вдало приймає і засвоює ідеї філософської спадщини Ніцше. Хоча зараз індивідуальна психологія як школа фактично розпалася, її здобутками важко не варто нехтувати. Не лише в науковій спільноті, але і за її межами базові уявлення про людину як істоту, яка керується комплексом неповноцінності та "волею до влади" мають значну популярність і підтримку.

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

ДЖОРДЖ КЕМПБЕЛЛ ТА ТОМАС РІД: ЗДОРОВИЙ ГЛУЗД ТА ПРОБЛЕМА МОВИ

Джордж Кемпбелл (George Campbell, 1719–1796) шотландський філософ епохи Просвітництва, міністр, професор богослов'я. Основними сферами дослідження інтелектуального життя людини були мова, богослов'я і риторика. Дуже добре він знав також Томаса Ріда (Reid, 1710–1796), так як обидва в 1758 році стали членами Абердінського літературного товариства, фактично центру школи філософії здорового глузду. Кемпбелл написав досить багато невеликих робіт, які пізніше склали значну частину його шедевра "Філософія риторики" (1776).

У 1763 публікується "Дослідження про чудеса". За весь час своєї роботи Кемпбелл стає значною фігурою шотландської школи філософії здорового глузду, інтелектуально його порівнюють з Рідом. Основною темою для Кемпбелла є універсальність мови, котра розглядається в контексті риторики. У "Філософії риторики" поняття здорового глузду вводиться в ході обговорення доказів. Докази є важливою темою, тому як оратор прагне переконати свою аудиторію, і кращий спосіб зробити це полягає у наданні певних, ґрунтовних доказів. У деяких випадках докази є інтуїтивними, в тому, що ми не прийшли до осягнення істини в процесі дискурсивного міркування, замість цього ці вони просто з'являються в наших руках. Кемпбелл виділяє три типи інтуїтивних доказів. Перший стосується нашого розуміння математичних аксіом; другий стосується порятунку від свідомості – моє усвідомлення себе мислячого,

що я має певні слухові можливості, чи я щасливий, чи я сумний та інше; третій – загальне розуміння принципів здорового глузду.

Усі вони є безпосередніми. Кемпбелл вважає, що свідомість є окремих принципів здорового глузду, на відміну від Ріда, який говорить: "The operations of our minds are attended with consciousness; and this consciousness is the evidence, the only evidence which we have or can have of their existence" [*Reid Tomas. Essays on the Intellectual Powers of Man / edited by Brookes and Haakonssen. – Edinburgh, 2001*].

Принципи здорового глузду є універсальними, тому що, по-перше, все, що ми знаємо про світ залежить від наших попередніх сприйнятів цих принципів, і, по-друге, ці принципи є основоположними для системи переконань кожної людини. Але якщо є універсальні особливості нашого досвіду про світ і якщо наші міркування відображаються певним чином у цих особливостях, то виникає питання про те, якою мовою ми користуємося задля повноцінного відображення цих особливостей. "Філософія риторики" також містить обговорення універсальності мови у зв'язку з контрастом, що Кемпбелл надає між граматикую і логікою.

Аргументи в області логіки і взаємодія логіки з правилами для визначення чи є даний аргумент є дійсним стають за основу розуміння. Будь-який аргумент являє собою послідовність добре сформованих пропозицій, і це являє собою граматику, яка містить правила для самого визначення правильності сформованої пропозиції. Граматика і логіка логічно різні, однак містять у собі певні споріднені основи. Кемпбелл пише стосовно цього: "The art of the logician is accordingly, in some sense, universal, the art of the grammarian is always particular and local. The rules of argumentation laid down by Aristotle, in his *Analytics*, are of as much use for the discovery of truth in Britain or in China, as they were in Greece; but Priscian's rules of inflection and construction, can assist us in learning no language but Latin" [*Campbell. The Philosophy of Rhetoric. – Nabu Press, 2012. – Vol. 1*].

Не існує таким чином універсальної граматики. Слід, однак, відзначити, що до середини XVIII століття накопилось досить багато літератури, що підтримувала ідею універсальної граматики. На відміну від Кемпбелла, Рід вважає, що всі мови граматично однакові, не у всіх деталях звичайно, але у всякому разі в значній мірі в філософському контексті, де філософське значення виникає в тій мірі, в якій загальні особливості мови відображає загальні особливості досвіду. Рід надає безліч прикладів граматичних форм, які він вважає універсальними в людській мові. При цьому Кемпбелл зазначає: "The term [universal grammar] hath sometimes, indeed, been applied to a collection of observations on the similar analogies that have been discovered in all tongues, ancient and modern, known to the authors of such collections. I do not mention this liberty in the use of the term with a view to censure it... But it is to my purpose to observe, that as such collections convey the knowledge of no tongue whatever, the name grammar, when applied to them, is used in a sense quite different from that which it has in the common acceptation" [*Ibidem*].

Рід же стверджує, що його колекція ідентичностей, які були виявлені на багатьох мовах, це саме те, що можна очікувати та стверджувати для універсальної граматики. Рід не закликає Кемпбелла повністю підтримати його в дискусії з цього питання, але він згадує французького єзуїта Клод Баф'єра (Buffier, 1661–1737) і його роботу під назвою "Думки про мову", в якій мовиться: "Те, що немає такого поняття, як загальна граматика, але кожна граматика є граматикою певної мови" [*Buffier Claude. Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples. – Paris, 1723. – P. 3. The manuscript is reproduced in Reid on Logic, q. 152*]. Загалом можна говорити про те, що вищезазначені проблеми навіть у своєму різноманітті стали надбанням для подальшого розвитку думки представників школи здорового глузду.

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

ІЛЮЗОРНІСТЬ ЩАСТЯ У ФІЛОСОФІЇ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

Ідеї А. Шопенгауера спричинили значний вплив на світову культуру, який важко переоцінити. Своїми ідеями він визначив хід історії усієї сучасної світової філософії. Мислитель підійшов до проблеми людини та її призначення у світі зовсім по іншому ніж його попередники, побачив у її бутті те, чого не побачили вони, фундуючи тим самим нову неklasичну парадигму мислення.

А. Шопенгауер називає наш світ найгіршим із можливих, тим самим підкреслює ілюзорність щастя та неминучість страждань, джерелом яких є нестримна воля до життя. Тому людина має вийти з-під влади волі, здолавши у собі всезростаючі бажання, адже вони порушують наш спокій і породжують страждання. Дуже швидко усе досягнуте людиною, що, на перший погляд, мало б задовольнити певне бажання, породити відчуття щастя, залишається у спогадах, а на перше місце знову, і знову висуваються нові безпідставні прагнення, туга за тими насолодами, які вже пройшли, або її охоплює порожнеча байдужості. Усе це знаходить своє відображення, свій вихід у мистецтві – "правильному дзеркалі сутності світу", яке охоплює трагізм цієї безнадійної боротьби за щастя.

Людське життя дає мало прикладів щастя. А. Шопенгауер з цього приводу пише: "Страждання – ось дійсна доля людини, адже ми не відчуваємо радощів життя, коли наше життя сповнене ними, обтяжуємося лише проблемами та турботами. Ми відчуваємо біль, але не відчуваємо безболісності, ми відчуваємо труднощі, а не безтурботність, страх, а не безпеку, голод, а не ситість. Хворобливо жадаємо насолоди і радощів, коли їх немає, відсутність же страждань, хоч би і вони припинялися після того, як довго мучили нас, безпосередньо нами не відчувається. Дні нашого життя, коли ми були щасливі, помічаємо лише тоді, коли вони поступаються своїм місцем дням нещасним. У тій мірі, в якій зростає насолода, зменшується сприйнятливість до них, звичне вже не доставляє нам насолоди" [*Шопенгауер А. Афоризми житейской мудрости. – СПб., 2007*].

Щастя, для А. Шопенгауера, не може бути самодостатньою метою для людини. Філософа хвилює несправедливість світу. Він загострено акцентує увагу на тих проблемах, вадах і бідах, які можуть спіткати людину на її життєвому шляху. На його думку, життя на землі постає суцільним пеклом, в якому страждають люди. Джерелом найсерйозніших бід та незгод А. Шопенгауер вважає саму людину [Ярошовець В. І. Історія філософії : підручник. – К., 2002].

У тій чи іншій мірі всі люди подібні до диявола. У взаєминах людей здебільшого виявляються крайня несправедливість та жорстокість. Рідко коли відносини між людьми вибудовуються на якихось шляхетних, доброчесних почуттях. Егоїзм людей лежить в основі більшості зол. Бажання мати те, чого у тебе немає, спонукає красти, завоювати чужі землі. При цьому, будь-то злодій, чи завойовник, ніхто ніколи не замислюється про нещастя і біль тих, у кого він краде, або кого він підкорює. Наші страждання важливі тільки для нас самих, тільки нам вони помітні. Виходить, що людина самим буттям призначена жити у нелюдських умовах. Понад те, щастя неперервних перемог, щастя триумфального виконання бажань, щастя повного насичення – також є стражданням. Це душевна загибель, якась безперервна моральна печія. Тому життя трагічне, хоч у певних своїх одиничних проявах воно здатне приймати характер комедії.

Потребу у допомозі й підтримці людина прагне вгамувати створенням вигаданого, ілюзорного світу, створює тисячі забобонів, натомість, замість того, щоб усувати реальні небезпеки та нещастя, вона марно продовжує благати своїх Богів, молячи їх про допомогу. Саме тому, історія життя кожної окремої людини – історія страждань, неперервне кільце великих і трохи дрібних нещасть, отож у кінці життя розумна і чесна людина не захоче вкотре прожити його знов й швидше віддасть перевагу повному небуттю [Бертран Р. Історія західної філософії. – К., 1995].

Феноменальність нашого світу полягає в тому, що лиха і випробування здатні нас зробити абсолютно нещасними, а ось абсолютно щасливими ми бути не можемо, адже у будь-який момент знайдеться те, що може порушити ідилію щастя. Виходить, що життя – це постійна боротьба, боротьба за своє щастя.

Земне щастя – ілюзія. Життя більшості людей сумне і нетривале. Щаслива людина буває лише в рідкісні хвилини. Коли життя дає обіцянки, воно їх не тримає. А коли тримає, то тільки для того, щоб показати, яким негідним було те, чого ми бажали. Тому щастя завжди знаходиться або в майбутньому, або в минулому, тому як у сьогоденні, людина щаслива ніколи не буває [Шопенгауер А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа. – СПб., 2005].

Люди мріють про майбутнє, про те, що завтрашній день може повернути їх життя: раптовий виграш у лотерею, чудодійне зцілення від хвороби, що змушувала терпіти нестерпні муки. Але, часто-густо новий день приносить нам лише нові напасті та розчарування, тим самим, більше переконуючи людину у безглуздості та приреченості свого існу-

вання. У хвилини душевної туги, відчаю ми озираємося в минуле, щоб віднайти там шматочок тієї радості, того щастя, якого так у даний момент жадає душа.

А. Шопенгауер помічає, що люди плутають поняття щастя і задоволення. Задоволення – це за своєю суттю досягнення того, чого раніше в житті не вистачало, прагнення позбавити себе того, що обтяжувало наше існування, або придбати те, без чого життя здається не таким привабливим. Результат не може бути щастям, результат усіх досягнень – це всього лише задоволене бажання. Досягнувши мети, бажання і прагнення пропадають, а разом з ними пропадає й насолода від задоволення. Задоволення короткострокове і триває зовсім недовго, тому взагалі не заслуговує тих важких, але марних зусиль, які витрачає на нього людина.

Життя постає в реальності як нескінченний ланцюг страждань, мук, як "жах життя". У ній панує зло, а не добро. Ні сама людина, ні суспільство, ні держава "не здатні подолати егоїзм, зло і страждання", – вважає А. Шопенгауер. Прагнення до щастя, в якому люди вбачають сенс свого життя, нездійснене, а щастя недосяжне [*Шопенгауер А. Мир как воля и представление. – М., 1900*].

Люди завжди прагнули до цілісності, повноти свого буття, до кращого життя, до самореалізації, здобуття сили, влади, почестей, багатства, прагнули здоров'я і довгого життя. Століттями зберігалось уявлення про щасливий "золотий вік" людства, що був колись, проте тепер життя таке, що більше випадає страждань і лих, ніж щастя: про щастя залишається лише тільки мріяти. Щастя в руках долі або богів, і найменшою мірою залежить від людини. У плині віків сформувалося уявлення про вище благо як ідеал, в якому втілено вище людське щастя, якого так не вистачає людству.

Шопенгауєрівські рефлексія з приводу щастя, не зважаючи на свій тотальний песимізм, у цілому, виявляє значний гуманістичний потенціал, оскільки дана проблема – це перш за все не тільки його особиста проблема, і його філософія є спробою дати відповідь не тільки собі, а, насамперед, допомогти іншим людям, убезпечити їх від помилок, марнування життєвого часу та ілюзорних мрій про нездійсненне.

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

ПІДНЕСЕННЯ ДУХУ ФІЛОСОФІЇ В НОВИЙ ЧАС

Період розвитку філософії в західній Європі в XVII–XVIII століттях, становлення капіталізму, бурхливий розвиток науки і техніки, формування експериментально-математичного світогляду – це філософія нового часу. Починається цей період з того, що філософія знаходить простір для самостійного існування, і відбувається поступове послаблення ролі релігії в домінуванні в світських концепціях, що спираються на людський розум і досвід соціально-політичного життя суспільства.

Розвиток нового – буржуазного суспільства – породжує зміни не тільки в економіці, політиці, і соціальних відносинах, воно, насамперед змінює свідомість людини. Важливою подією, що визначила характер і спрямованість філософської думки, стала наукова революція. Розвиток науки нового часу, як і соціальні перетворення, пов'язані з розкладанням феодальних суспільних порядків і значним послабленням впливу церкви. Це і викликало до життя нову орієнтацію в філософії. Якщо в середні віки вона виступала в союзі з богослов'ям, а в епоху Відродження – з мистецтвом і гуманітарним знанням, то тепер вона спирається головним чином на науку.

Така зміна ситуації стає можливою головним чином завдяки потребам економічного розвитку. Життя, розвиток виробництва настійно вимагали емпіричних даних, їх систематизації та з'ясування причинно-наслідкових зв'язків. Наука Нового часу, і зокрема, природознавство прагнуть до пізнання дійсності, що спирається на чуттєві знання, бо релігійна віра таких знань не давала. Звернення до чуттєвого пізнання, веде до небувалого до цього виявлення конкретних фактів у різних галузях людської діяльності. Подібний підхід повністю підривав монополію богослов'я на пояснення походження світу і характеру подій, що відбуваються. Перед людиною відкриваються нові шляхи розуміння, пояснення і пізнання. На прикладі діяльності деяких філософів цього періоду покажемо, як це відбувалося реально.

Френсіс Бекон – засновник англійського матеріалізму і всієї сучасної експериментальної науки. Погляди Бекона правильніше вважати емпіризмом, тобто емпіричною філософією, що спирається на досвід і експеримент, які виступають головною основою нового погляду на світ і формування нового наукового методу. Такий підхід закладав у суспільстві принципово інший погляд на пояснення сутності світу, його природу, і можливості пізнання. Він не заперечував божественну істину, тобто істину про Бога, але він стверджував за філософією право на свою істину. Це піднімало філософію на висоту, відкривало перед філософією можливість для розвитку, які були немислимі ще кілька десятиліть тому.

Томас Гоббс вкладав в поняття філософія зміст, який збігається зі змістом поняття науки, і з цього виникає необхідність відкинути метафізику, релігійну філософію, як складову філософії. Філософія, згідно з Гоббсом, є "вроджена в кожній людині, бо кожен певною мірою міркує, осмислює якісь речі" [Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1978. – С. 147]. І тим, хто прагне звернутися до такої нової філософії, але ще боїться колишніх забобонів, Гоббс і хотів прийти на допомогу. Філософія, – за визначенням Гоббса, – є пізнання, що досягається за допомогою правильного міркування (*recta ratiocinatio*) і пояснює дії, чи явища з відомих нам причин. Отже, філософія трактується у Гоббса досить широко, навіть розширено: як причинне пояснення.

Джон Локк – головний представник філософії емпіризму. Погляди Локка на філософію отримали відображення в його працях не тільки

філософського характеру, але й так само і політичного та суто релігійного. Основним завданням філософських робіт котрого є визначення значення емпірії для людини, її очевидність. Дійсно, використовуючи стан суспільства XVII ст., його перетворення і змальовуючи людину в ситуації змін, цей англійський філософ ніби змушує, нашоухе людину на дію. І тому, саме діяльність людини з її духовної сторони має необмежену свободу. Свобода ця проявляє себе у всьому, як в духовних справах, так і в цивільних. Віротерпимість, згідно Локку, – головна характеристика "істинної церкви". Це узгоджується, вважає філософ, з головними цілями "істинної релігії", які полягають не в досягненні зовнішнього блиску і помпезності, а в регулюванні людського життя на основі правил благочестя і співчуття. Локк вважає абсолютно неприйнятними такі дії в ім'я християнства, при яких віру інтерпретують як можливість зміцнювати і підтримувати вогнем і мечем. Такі методи – несумісні з любов'ю, співчуттям, порядком, прощенням і іншими цінностями, які стоять у центрі християнського віровчення, – вони наносять християнству, славі Бога, більшій шкоди, ніж деякі відхилення від віри, які суворо караються церквою.

Філософія несе в собі світло нового знання, ніби як якась нова чиста основа для творення. Філософія відкривала можливості перед людиною. Оскільки так склалося, що і наукові революції, і економічна ситуація, і взагалі межа вже була досягнута, і в людей виникало бажання пізнавати нові границі своїх можливостей.

Р. П. Мельничук, ст. викл., НУХТ, Київ
jeplinska@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА: ДО ПИТАННЯ СУЧАСНОГО ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТЛУМАЧЕННЯ

Філософія історії І. Канта – поряд з іншими важливими частинами його теоретичної і практичної філософії – опинилась в центрі уваги дуже вдалого Міжнародного кантівського інтерв'ю, проведеного професійними істориками філософії Москви в рік 200-річчя з дня смерті І. Канта [Ред., сост, вступ ст. В. В. Васильєва. Изд. 2-е, испр. – М., 2001].

Світове картознавство початку XXI століття відповідає тут на "три [...] питання про 1) неминуще значення тих чи інших ідей Канта, 2) його основних помилок, а також про 3) прогрес у розумінні Канта [Там само. – С. 8]. Вражає те, що провідні історики філософії вельми по-різному інтерпретують як всю філософську спадщину І. Канта, так і раніше не так часто досліджувану його філософію історії.

Насамперед я би виділив інтерпретації, які дають Л. А. Калінніков, О. О'Ніл, Т. І. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлінг, В. К. Шохін, Р. Бранд, А. Л. Доброхотов тощо. Їхня значущість, з моєї точки зору, перше, полягає в тому, що по-новому акцентується актуальність історіософії Канта, по-друге, дається і легітимують ся герменевтичні настанови щодо його сучасного тлумачення.

*Л. І. Мозговий, канд. філос. наук, проф.,
Н. В. Скворцова, асп., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
NatalyaSkv@mail.ru*

КОНЦЕПЦІЯ ІРРАЦІОНАЛЬНО-МІСТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ РОСІЙСЬКИХ ФІЛОСОФІВ-КОСМІСТІВ В КОНТЕКСТІ ГЕРМЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

В XIX ст. в науковому та філософському суспільстві виникла криза. Недостатність емпіричної науки й абстрагованість філософії з однієї сторони та неможливість повернення до теологічної системи в її колишньому авторитеті з іншої, породило новий стрибок до ірраціонально-містичного та інтуїтивного способу осягнення дійсності.

Актуальність дослідження езотеричних знань зумовлена необхідністю утворення єдиної системи пізнання навколишньої дійсності. Герметичне знання вважається ірраціонально-містичною традицією Стародавнього Єгипту, в основі якої лежать вчення напівміфічної особи Гермеса Трисмегіста та постулює сім принципів мудрості: менталізму, відповідності (аналогії), вібрації, полярності, ритму, причини та наслідку, статі.

Метою даної роботи є виявлення та аналіз феномена герметичної традиції в синтезі з ірраціонально-містичними поглядами російських філософів-космістів.

Вчення В. С. Соловйова, М. Ф. Федорова, П. Флоренського, І. В. Кірієвського, Н. О. Лоського та ін. ґрунтується на єднанні людини з природою, яка втілює Божественний Образ. Подібна ідея відповідає першому принципу герметичної філософії – принципу менталізму, згідно з яким все у Всесвіті є уявним образом Єдиного. Завдяки синтезу науки, філософії та релігії відбудеться відродження внутрішнього єдинства людської свідомості. Мета справжньої філософії – сприяти переміщенню центра буття людини з його матеріальної природи до абсолютного трансцендентного світу.

Аналізуючи погляди В. С. Соловйова, слід зазначити, що моральне значення суспільства визначається релігійним або містичним началом в людині. Його вчення побудоване на містичному богослов'ї християнства, а основа філософської думки полягає в тому, що вільна теософія найбільш природним шляхом може розвинути з сфери філософії. На думку Соловйова, ґене́за філософських ідей повинна віддзеркалювати способи містичного осягнення дійсності, а містицизм характеризується як форма філософії, що представляє в якості своєї основної та безпосередньої мети не зовнішню дійсність і не внутрішню духовну реальність суб'єкта, а надкосмічне і надлюдське начала. Таким чином, відмінність форми філософії Соловйова полягає у єдності раціонального методу розгортання її вихідного змісту та містичного ірраціонально-інтуїтивного акту осягнення зазначеного змісту, у якому людині відкривається Абсолют.

В силу принципу всеєдинства, осягнення Божественного начала має бути вільним та свідомим, а не ґрунтуватися на сліпій вірі. Пізнання Аб-

солюту не може бути даними досвіду або розуму, не може бути зведеним до фізичного відчуття або логічного мислення – воно є суще всеєдине, що пізнається за допомогою містичного сприйняття. Як і в герметичній традиції, будь який акт пізнання, за словами філософа, має за основу акт містичної інтуїції, в якому суб'єкт поєднується з об'єктом у Абсолюті, "цей світ як такий (тобто як зовнішній і речовий) безперечно є тільки видимість, а не дійсність" [Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 48].

Порівнюючи онтологічний аспект вчення Соловйова з герметичною традицією, потрібно відмітити їх спільні пантеїстичні напрямки: російський філософ бачить в Абсолюті останню основу всілякого буття. Абсолютне представляється не від'ємним від космосу, а єдиним, що містить в собі "все". В цій метафізичній рамці Абсолют і космос співвідношенні один одному, тобто "єдиносущні".

З аналізу праць П. А. Флоренського слід зазначити, що філософ приділяв багато часу гносеологічному аспекту філософії. В його роздумах часто фігурує поняття істини, що синонімічно відповідає містичному досвіду. Для набуття Істини розуму потрібно вмістити Трійцю, але це неможливо без побудови нової форми. Для останньої ж необхідно перемогти розум – єдине що є у людини. На даному етапі відбувається зіткнення божественної та людської мудрості. Без милості Божої сам розум ніколи не прийшов би до можливості такого поєднання. Розум людини повинен відмовитися від своєї обмеженості, замкнутості, раціональних побудов та звернутися до нової норми – стати новим розумом.

Принцип аналогії герметичної традиції інтерпретований Флоренським в тому, що природа та людина нескінченні, і по нескінченності своїй можуть бути взаємними частинами один одного, причому частинами рівнопотужними як між собою, так і між цілим. Невід'ємною частиною цілісності універсуму є людина та її свідомість і визначається вона існуванням універсальної інформаційної голограми, обумовленої особливостями системної організації мозку людини.

Аналізуючи вчення М. О. Лоського, чітко помічаємо, що герметичний принцип менталізму визначається як думка про світ, який є деяким органічним цілим, а суб'єкт, що пізнає, індивідуальне людське я – визначається як деяке надмірне і надпросторове буття, що тісно пов'язане з цілим світом. "Мислення без зусиль виявляє, що єдність свідомості, єдність досвіду та т. ін. риси душевного життя вимагають, щоб в центрі свідомості та душевних процесів знаходилося єдине і тотожне я" [Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Современные записки. – Париж, 1931. – С. 60] – пише філософ. Отримуючи назву субстанції, Я представляється як надтимчасовий носій тимчасових процесів, основне начало, ніж події душевного життя, головна частина причини бажань та почуттів.

Особливою рисою ідей Федорова є мрія, як двигун людського процесу та розумової еволюції. Ця емоційна здатність є особливим способом пізнання дійсності та проектом її зміни. Пасивно-об'єктивний хід від при-

чини до слідства замінюється вектором, що спрямований від вищої мети до практичних дій. Мислення за мрією – це мислення згідно мети, що постає вищим благом. Кінцева мета – найвища точка, що визначає порядок речей, в той же час вона є і вихідною точкою конструкції. Кінець зводиться до початку, будується замкнута, вичерпуюча себе програма. В подібній філософській думці чітко простежується герметичний принцип полярності, згідно якого протилежності є лише грані чогось одного, "дві сторони однієї медалі".

Отже ми маємо змогу зазначити що в ірраціонально-містичній думці XIX–XX ст. чітко прослідковується вплив герметичної філософії Стародавнього Єгипту. Вчення західних філософів другої половини XIX ст. відвертається від раціональних способів досягнення дійсності в бік ірраціональних методів пізнання. Особливого змісту набуває інтуїтивний підхід.

Л. В. Овчарова, маг., НаУКМА, Київ
lileya.ovcharova@gmail.com

ПРАГМАТИЗМ В. ДЖЕЙМСА І Ч. С. ПІРСА: ГОЛОВНІ ВІДМІННОСТІ

Виникнення і формування прагматизму як окремого філософського напрямку пов'язане насамперед з іменами американських філософів Ч. С. Пірса і В. Джеймса. Вони обоє приймали прагматичну настанову щодо методу дослідження, відкидали апіорні принципи раціоналізму на користь експериментального досвідного пізнання. Однак прагматизм, задуманий Пірсом як метод прояснення значень абстрактних понять, у Джеймса вийшов далеко за межі логіки. Різниця була настільки значною, що Пірс зрештою дав своїй логічній доктрині нову назву – прагматизм, не відмежовуючись при цьому від прагматичної традиції. Ми спробуємо порівняти обидва вчення і виділити головні відмінності між ними.

Ключові ідеї, які дали поштовх для розвитку прагматизму, були вкладені Ч. С. Пірсом у статті 1878р. "Як зробити наші ідеї чіткими". У ній він встановлює практичний критерій розрізнення думок, стверджуючи, що немає настільки тонкої різниці у значеннях, яка б не мала можливих відмінностей на практиці. Адже мислення, за Пірсом, нерозривно пов'язане з дією, а переконання (belief) є певним правилом дії (rule for action) [Peirce C. S. How to Make Our Ideas Clear // Popular Science Monthly. – 1878. – Vol. 12. – P. 291]. Він також формулює правило, спрямоване на досягнення ясності розуміння, яке згодом увійшло в історію філософії як "прагматична максима": "Розгляньмо, які наслідки, що можуть мати практичне значення, має, як ми вважаємо, об'єкт нашого поняття (conception). Тоді наше поняття про ці наслідки і буде повним поняттям про об'єкт" [Ibid. – P. 293].

У статтях більш пізнього періоду Пірс розвиває своє вчення, наголошуючи зокрема на важливості встановлення максимально однозначної філософської термінології, за прикладом природничих наук. Кожен, хто вводить у філософію нове поняття, мусить віднайти найбільш при-

датні терміни для його вираження, і як тільки він зробить це, обов'язок інших дослідників – прийняти ці терміни і перешкоджати будь-якому спотворенню їх вихідного значення [*Peirce C. S. What Pragmatism Is // The Monist. – 1905. – Vol. XV. – P. 164*].

Широковідомим прагматизм став після лекцій В. Джеймса, прочитаних у 1898р. у Філософському товаристві при університеті Берклі. Джеймс приймає формулювання Пірса, але вважає, що його слід розширити. На його думку, значення (meaning) будь-якої філософської пропозиції завжди може бути зведене до деякого окремого (particular) наслідку в нашому майбутньому практичному досвіді, активному чи пасивному. [*James W. Philosophical Conceptions and Practical Results // University Chronicle. – 1898. – Vol. 1, № 4. – P. 291*]. Це доповнення вказує на важливу відмінність – Джеймс тлумачить значення в контексті партикулярного досвіду, тоді як Пірс апелює до досвіду загального.

Розглядаючи практичні наслідки переконань, обидва філософи розуміють їх по-різному. Якщо для Пірса вони виражаються через чуттєво сприймані властивості речей, то для Джеймса практичні наслідки можуть мати моральний та емоційний характер. Зокрема, порівнюючи матеріалізм зі спиритуалізмом, Джеймс бачить відмінність між ними у тому, що матеріалізм означає заперечення вічності морального порядку і відсікання останніх надій, тоді як спиритуалізм приймає вічний моральний порядок і дає місце надії [*James W. Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/5116/pg5116.html>*].

Прагматизм Джеймса являє собою не лише метод, але й прагматичну теорію істини. Особливість її в тому, що істина тут розуміється не статично, а процесуально, самі по собі ідеї не є істинними, вони стають такими в процесі перевірки. Крім того, істина не відсторонена від щоденного досвіду, а перебуває в тісному зв'язку з життєвими інтересами, спрямовуючи людину і "працюючи" на її благо [*Ibidem*].

Ідеї Пірса щодо істини були сформульовані не так чітко, як у Джеймса, тож дослідники його філософії пропонують часом прямо протилежні інтерпретації з цього приводу [See *Almeder R. Peirce's Thirteen Theories of Truth // Transactions of the Charles S. Peirce Society. – 1985. – Vol. 21, No. 1. – P. 77–94*]. Однак переважна більшість з них погоджуються щодо того, що Пірс визначав істину як продукт остаточної думки (opinion), до якої врешті решт прийде наукова спільнота [*Ibid. – P. 90*].

Цікаво прослідкувати також відмінності у філософській термінології Пірса і Джеймса. Якщо Пірс, особливо у своїх ранніх працях, вживає як ключове поняття meaning (значення) та rational purport (раціональний зміст, сенс), то для Джеймса характерними є поняття purpose (мета), usefulness (корисність), value (вартість, цінність). Відомою є також його метафора готівкової вартості (cash-value), яку Джеймс використовує в контексті обґрунтування прагматичної теорії істини. Головною причиною розрізнення термінів meaning та value є їх застосування, на чому наголошує зокрема Д. Дьюї. Адже коли ми запитуємо про значення (meaning) істини з точки зору її практичних наслідків, це вже передба-

чає, що її поняттєва значущість нам відома. Тому значення істини полягає не в конотативному чи денотативному змісті терміна, а у її цінності (value) та важливості (importance) [Dewey J. What Pragmatism Means by Practical // Essays in Experimental Logic. – Chicago, 1916. – P. 311].

Неоднозначність формулювання Джеймсом багатьох положень прагматизму викликали хвилю непорозумінь і критики. Його метод і особливо теорія істини потребували прояснення. Але для Джеймса, на відміну від Пірса, точність і однозначність понять не були першочерговим завданням. Навпаки, він був відкритий до інтерпретацій і вважав таку відкритість перевагою прагматизму.

І. В. Онищук, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
onishhukivan@rambler.ru

СПІЛЬНІ ІДЕЇ Ж.-Ж. РУССО ТА Г. С. СКОВОРОДИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Філософські вчення Жан-Жака Руссо та Григорія Сковороди є вічними та мудрими, вона дають відповідь на безліч питань нашого життя і сучасного суспільства. Тому знання відповідей на ці питання – запорука успіху на життєвій дорозі.

Мета даного дослідження – поєднати філософські погляди двох великих філософів – Жан-Жака Руссо та Григорія Сковороди, та показати, які в них були спільні ідеї та погляди.

Жан-Жак Руссо народився 28 липня 1712 року у м. Женева. Період життєвих поневірянь 1728–1741 р. В цей період Руссо був і музикантом, і секретарем, і гувернантом, слугою, отримуючи безцінний життєвий досвід. В ці роки створюються дружні відносини великого філософа з Д. Дідро та П. Гобальхом.

Одна з найголовніших наукових праць Ж.-Ж. Руссо – "Міркування про походження і основи нерівностей між людьми" була видана у 1755 році. Перший трактат філософа "Міркування про науку і мистецтво" став центром уваги на конкурсі Діжонської академії "Чи сприяло Відродження наук і мистецтв поліпшенню ситуації". Після неї почалося переслідування видатного філософа. Ідея, що була як вибух для аристократів, звучала так: "Обвивають гірляндами квітів окуваючі залізнi кайдани, що заглушають у них природне відчуття свободи. Змушуючи любити своє рабство і створювати так звані цивілізовані народи" [Філософія : навчальний посібник / І. Ф. Надольний, В. П. Андрющенко, І. В. Бойченко, В. П. Розумний та ін. ; за заг. ред. І. Ф. Надольного. – К., 1997. – С. 79–80, 175–179]. Ж.-Ж. Руссо засуджував цивілізацію і вважав, що людина від народження є доброю, але суспільство робить людину злою. Згідно Руссо, головна соціальна нерівність – це майнова нерівність. Культура і мистецтво притаманні лише панівним верствам населення, всім іншим вони чужі. Людина, яка проголосила себе власником шматка землі і знайшла прихильників – є справжнім засновником суспільства. Змі-

нити таке суспільство неможливо, тому що в його основі лежить людська сутність. Тепер розглянемо філософію Григорія Савовича Сковороди. Він поділяв людину на зовнішню (буття земне) та внутрішню (духовність, істина). І саме зовнішнє закриває внутрішнє. Люди надають перевагу зовнішньому, а не внутрішньому. Тобто людина має подвійне життя.

Жан-Жак Руссо писав: "Я вірую у Бога так само сильно, як вірую у будь яку іншу істину, тому що вірити і не вірити – це останні речі які залежать від мене" [<http://ru.wikipedia.org/wiki>]. Видатний філософ дуже багато уваги приділив питанням, що стосувалися релігії: "Якщо б кожна людина слухала б те, що говорить Бог його серцю, то існувала б тільки одна релігія. Якби Бог виявив себе тільки певним людям, то це тільки були б словесні свідчення. Природна релігія володіє тією перевагою, що відкривається кожному" [Там само]. Зрозуміти цю думку можна завдяки словам Г. С. Сковороди: "Процес пошуків та знаходження істини пов'язаний з тим, що людина прагне зректися тілесного, реалізувавши себе у перетворенні духу. Це перетворення дає змогу людині знайти істинне власне буття" [Там само].

Отже, різні за характером, але близькі за духом Г. Сковорода та Ж.-Ж. Руссо є одними з найактуальніших філософів нашого часу. Хоч видно, що за змістом та думкою їхні ідеї можуть відрізнятись, але духом вони доповнюють один одного. Спільність цих поглядів дає змогу зрозуміти цей світ глибше. Ж.-Ж. Руссо постає людиною, що пройшла життя і одержала величезну мудрість. І цей досвід ми маємо за честь вивчати і аналізувати, а його думки та філософські ідеї вдало доповнює Г. С. Сковорода.

М. С. Полісюк, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ

СВОБОДА ЯК ОСНОВНА ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІММАНУІЛА КАНТА

Актуальність дослідження обумовлена необхідністю чіткого осягнення поняття свободи, у всіх її ракурсах, оскільки на сьогоднішній день в розумах більшості розуміння свободи асоціюється з поняттям анархії або безладу, повної відсутності яких-небудь обмежень, а також складністю подібного осягнення в силу самої сутності свободи, яка належить і до соціального світу (матеріальна свобода та ін.), і до трансцендентного (метафізична свобода). Але свободою можна насолоджуватися лише тоді, коли існують межі і усвідомлення того, що свобода кожного закінчується там, де розпочинається свобода іншого. Я вважаю цю проблему актуальною, оскільки в сучасному світі ми можемо спостерігати прагнення до незалежності та автономії, як відносно окремої особи, так і в масштабах держав. Більш глибокий розгляд питання осягнення поняття свободи може допомогти у вирішенні сучасних політичних, соціальних, інтелектуальних і моральних проблем.

Свобода – одна з фундаментальних ідей європейської культури, що відображає таке відношення суб'єкта до своїх дій, при якому він є їх ви-

значальною причиною і вони безпосередньо не обумовлені природними, соціальними чинниками. У класичній філософії свобода розумна; так, у філософії Канта вона є одним з постулатів практичного розуму. Практична філософія Канта вплинула на наступні за ним покоління філософів (А. Шопенгауер, Ф. Шеллінг, Ф. Шіллер і ін.). Також проблему свободи широко розкривають російські філософи М. О. Бердяєв., В. С. Соловйов. В українській філософії важливо відзначити таких філософів як: Г. А. Заїченко, А. М. Лой, В. Г. Табачковський, В. І. Пронякін та інші.

В. І. Пронякін вважає, що з трьох ідей чистого розуму – Бога, свободи і безсмертя – лише ідея свободи є поняттям надчуттєвого, природна реальність якого доводиться за допомогою мислимої в ній каузальності, через можливу її дію в природі; завдяки цьому виникає можливість з'єднання двох інших ідей з природою.

У процесі дослідження були використані такі **методологічні підходи** як опис, аналіз і синтез. Присутній метод опису, оскільки в своєму дослідженні я спираюся на роботи великих філософів. Метод аналізу застосовується для вичленення певних точок зору з проблематики свободи. Синтез використовується для виявлення загальних і різних тенденцій у філософському знанні в цій сфері.

Предметом дослідження є розуміння свободи в етичній філософії Канта.

В процесі вивчення питання свободи у філософії Іммануїла Канта були вирішені ряд дослідницьких завдань, однією з важливих сторін був розгляд свободи як основи особистої моральності. За вченням Канта вільна воля є причиною практичного розуму. Кант розрізняв два види свободи: "практичну" і "трансцендентальну". У свою чергу "практичну" свободу Кант розділив на "негативну" (свободу від...) та "позитивну" (свободу для...). При характеристиці "негативної" та "позитивної" свободи необхідно відзначити, що стосовно практичної свободи обидва ці аспекти свободи інтегровані мислителем в понятті автономії волі, яку він трактував як "єдиний принцип всіх моральних законів".

Практична свобода властива лише розуму, тобто вона завжди розумна свобода. Характеризуючи природу і свободу як два предмети філософії, Кант фіксував тотожність практичної і моральної свободи. Кант говорить: "Практичне є все те, що можливо завдяки свободі". Кант вважає, що вищий прояв свободи волі – етичний вчинок, акт її збігається з рішенням розуму, вона завжди визначена незалежно від чуттєвих спонук, а саме мотивами розуму. Свобода є обов'язок і борг особи як моральної істоти. Вказуючи на відмінність негативної та позитивної свободи, Кант в позитивній свободі яка є автономією бачить дійсну людяність і цінність.

Свободу як мету соціального життя Кант бачить у відсутності диктату з чийого-небудь боку, у тому числі з боку держави, а також в діях на підставі норм і принципів, які люди визнають прийнятними і які відповідають їх уявленню про благо. Іммануїл Кант загострює увагу на тому, що право – це те, через що свобода реалізується в суспільстві. Філософ розділяє мораль як систему обов'язків взагалі, право як систему зовнішніх позитивних обов'язків, а етику як систему приватних обов'язків. Пра-

во є сукупністю умов, при яких воля одного може поєднуватися з волею інших під загальним формальним законом свободи.

Співвідношення свободи волі і причинної необхідності – одна з найважливіших проблем філософії Канта. З'єднання цих двох протиріч пов'язане з визнанням наявності ноуменального і феноменального світів. Як дослідний суб'єкт людина підпорядкована природним законам, але як "річ в собі" людина володіє свободою волі – здібністю до самовизначення незалежно від чуттєвих спонук.

На ряду з "законами природи", в існуванні яких не сумнівається не одна людина, Кант висуває також існування "закону свободи". Основний закон чистого практичного розуму у Канта звучить таким чином: "Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу загального законодавства". Практичний закон і є закон свободи, по якому воля має визначатися незалежно від всього емпіричного.

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

Ф. Г. ЯКОБІ І КРИТИКА КАНТОВОЇ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Можна по-різному оцінювати критичні контраргументи Якобі на адресу трансцендентальної філософії Канта, яку він сприймає, власне, як хибний шлях мислення. Зокрема, можна дорікати йому в тому, що він представив Кантову позицію щодо речей самих по собі не в повному обсязі, цілковито обійшовши мовчанням вкрай вагомий підрозділ з аналітики засад "Про підставу розрізнення всіх предметів узагалі на феномени і ноумени". Втім, такий докір навряд чи був би слушним з огляду на той факт, що для Якобі, на відміну від низки послідовників Канта, засадничі ідеї кьонігсберзького мислителя видавалися з самого початку чужими. Натомість він пропонує іншу теоретичну альтернативу, головна думка якої полягає в тому, що відмова від речі самої по собі може бути здійснена в такий спосіб, який дозволяє цілковито залишатися на позиціях абсолютного об'єктивізму. Дійсно, як теоретичний конструкт поняття речі самої по собі видається апоретичним, однак це жодним чином не означає, що разом із ним зникає і весь зовнішній і незалежний від нашої суб'єктивності світ як джерело наших відчуттів і уявлень. Це означає, що основою існування зовнішнього світу є не сукупність несуперечливих силіогізмів або певна інтелектуальна рефлексія, а наше безпосереднє і непохитне переконання в його існуванні. Наявність такого переконання у кожного індивіда Якобі тлумачив на кшталт картезіанської очевидності *cogito*. Подібна очевидність є чіткою і ясною, не може бути взята під сумнів будь-ким і водночас вона, як самоочевидність, не може ставати предметом яких-небудь логічних доведень чи будь-якого опосередкованого за своєю природою пояснення. Характеризуючи такий тип переконань, які надають безпосереднє сприйняття дійсності і, власне, тільки й відкривають цю дійсність для людини, Якобі застосовує поняття віри

[Glaube]. Щоправда, в цьому принципі "філософії віри" було б не зовсім коректно вбачати пряме посилення на засадниче поняття філософії Д. Г'юма. Справа в тому, що на відміну від Г'юма, для якого віра мала суто індивідуальний характер і виступала засадою пізнавальних актів, Якобі розуміє віру як трансцендентальну умову існування людини як такої і світу. Ця віра, власне, і уможливорює безпосередню взаємодію людини і світу, прибираючи будь-яке опосередкування, яке не тільки може бути взятé під сумнів, але й саме постає джерелом сумніву, непевності і, зрештою, скептицизму. Водночас віра у філософії Якобі не повинна отожднюватися з вірою релігійною, позаяк вона є специфічною метафізичною умовою, або метафізичною пресупозицією, яка дозволяє не лише розпочати будь-яке філософування, а разом і пізнання, але й віднайти себе у реальному світі, а не у загадковій країні фантазій і метафізичних марень. Цю умову до певної міри можна порівняти з поняттям першопринципу Фіхте, бо її так само не можна ні довести, ані спростувати, ні підтвердити експериментально, ані віднайти у тій чи іншій філософії, ані здобути через одкровення. Однак із цим же пов'язана і серйозна проблема у філософії Якобі. Йдеться про те, що, запровадивши в такий спосіб у свою філософію поняття віри, Якобі зробив її недосяжною не лише для будь-якої критики, але й для будь-якого теоретичного обґрунтування. Одним із перших на цю проблему в філософії Якобі зверну увагу вже Геґель.

Утім, критика Кантової філософії виявляється в працях Якобі не просто критикою самого Канта і його системи, а критикою трансцендентальної філософії взагалі. Цей момент надзвичайно вагомим, оскільки Якобі фактично поставив під сумнів головну настанову цієї філософії, що має на меті пошук і пояснення умов можливості опосередкувальних ланок між людиною і світом. Натомість він обґрунтовує ідею "безпосереднього відношення", яке здатне подолати бар'єр між пізнанням і буттям. Трансцендентальна філософія, як переконаний Якобі, за самою своєю суттю приречена мати справу винятково з нашими уявленнями, а не зі світом чи речами, однак це з необхідністю заплутує людину у тенетах ідеалізму і згубного для теоретичного і практичного розуму скептицизму, спричиняє розрив між реальністю і уявленням. Ця філософія штучно занурює людину у суб'єктивний світ уявлень про уявлення, уявлень наших уявлень про уявлення і т. д., і замість реальності відкриває перед людиною фантазмагоричний простір, в якому вже не можна відрізнити марення від достовірності, в якому не вага тримає спостерігача, який піднявся на її верхівку, а цей самодостатній і замкнений у своїх уявленнях суб'єкт утримує ногами і вежу, і землю, і увесь світ.

Ще однією провідною темою, що пронизує практично всі твори Якобі, де викладені його власні погляди, постає проблема безпосереднього осягнення скінченням духом нескінченного змісту світу. При цьому подібне осягнення, за Якобі, можливе лише у формі чуття, але не мислення, оскільки предметом мислення можуть бути тільки скінченні за своєю природою предмети досвіду. Тому доведена до свого логічного завершення наука, в основі якої лежить принцип раціонального мислення, що

не припускає можливості існування безумовного, для свого самозбереження розв'язує дилему "емпіричне – надчуттєве" на користь емпіричного, заперечуючи тим самим надчуттєве як таке. Тож послідовно проведений науковий підхід, як наголошує Якобі, приводить до пандетермінізму (спінозизму), натуралізму і атеїзму. Однак існування надчуттєвого не може підлягати сумніву. Якщо про нього не можливе опосередковане, тобто наукове, знання, то таке знання має бути безпосереднім. А отже, його органом стає не мислення, а чуття. Безумовне можна тільки відчувати і вірити в нього. Причому віра в безумовне має два наслідки: переконаність в існуванні Бога, впевненість у достовірності чуття. З останньої тези Якобі виводить базовий характер віри, оскільки впевненість у достовірності чуття виступає підставою для впевненості в існуванні світу та власному існуванні людини. У результаті Якобі розробляє доволі цікаву модель критики раціоналізму на засадах сенсуалізму. Зворотнім боком визначення пріоритету безумовного постає необхідність розв'язання проблеми можливості його досягнення. У цьому сенсі, заперечуючи позитивне одкровення, Якобі звертається до індивідуального чуття. Проте при розробці цього поняття він так і не дійшов до остаточного висновку про його загальну значущість і необхідність.

У своїх морально-етичних поглядах Якобі багато в чому наслідує вчення Шефтсбері про визначну моральнісну індивідуальність, і на противагу Кантовому категоричному імперативу намагається обґрунтувати принцип індивідуального моральнісного права. Цей принцип дозволяє піднести гідність кожного окремого індивіда, оскільки перетворює його на морального законодавця. Однак зазначений принцип не можна отожденовати з естетизацією моралі в романтизмі та тезою про свавілля генія, позаяк індивідуальне моральне законодавство Якобі тлумачить на підставі поняття моральнісного переконання, що в свою чергу засновано на самодостовірності свободи й вірі в Бога. При цьому сполучення двох вказаних моментів формує уявлення про чесноту, яка не є поняттям. Отже, пізнати чи проаналізувати її неможливо. Вона стає предметом внутрішнього чуття. Тому для Якобі відпадає потреба в імперативі, оскільки чуття утворює підґрунтя для існування кожного індивіда і немає необхідності у примусовому характері впливу моральних норм. Так само предметом критики Якобі стає й Кантове протиставлення морального обов'язку принципіві щастя. На думку ж Якобі, в етичній дії реалізується відчуття чесноти, а отже, ця дія не може сприйматися інакше, ніж у термінах щастя. Запропоноване у пізніх творах Якобі розмежування між поняттями розуму та розсуду (коли розум [Vernunft] постає здатністю до сприйняття надчуттєвого, а розсуд [Verstand] – марною спробою рефлексії над цим надчуттєвим в поняттях) та їх повне протиставлення дало підстави В. Віндельбанду вважати цього мислителя не "ірраціоналістом", а "антираціоналістом". Адже теза про повну протилежність між божественним розумом, як основою дійсності, та людським розсудом, як виконавцем актів рефлексії, мала за наслідок, фактично, заперечення будь-якої цінності всього того, що може бути доведено.

ПРОБЛЕМА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА ТА НОВОГО ЧАСУ

В умовах розбалансування взаємовідносин між різними суб'єктами діяльності, споживацького ставлення людини до природи актуальною постає проблема відповідальності людини за буття. Безвідповідальні відносини людини до іншої людини, природи, майбутніх поколінь досягли критичної межі. Панівний тип людини – людина маси – переслідує свої егоцентричні цілі й не бажає нести відповідальність за свої дії перед суспільством. В умовах сьогодення нагальною потребою постає проблема філософського осмислення відповідальності, побудова загальної теорії відповідальності, а тому її дослідження набуває особливої актуальності й значущості. Аналіз зазначеної проблеми обумовлено також соціально-політичним та економічним станом в Україні. Для філософського осмислення проблеми відповідальності важливо дослідити ґенезу цього поняття у соціальній філософії епохи Просвітництва та Нового часу.

Для з'ясування витоків проблеми відповідальності варто звернутися до поглядів відомого англійського філософа та родоначальника філософії епохи Нового часу Ф. Бекона. Філософ аналізує синонім поняття відповідальності – обов'язок і чітко розмежовує моральний обов'язок перед ближнім та обов'язок перед суспільством. Обов'язки перед конкретною людиною – батьком, матір'ю, чоловіком, дружиною він називає "відносними", які мають бути взаємними та підґрунтям суспільних зв'язків. Певним чином, вони є спорідненими із законами дружби. Філософ наголошує на необхідності чітко усвідомлювати, що моральні відносини між конкретними людьми розглядаються не в аспекті громадянського суспільства, як його складників, а лише як морально-етичні засади в життєдіяльності людини.

Незважаючи на те, що Ф. Бекон та Дж. Локк були представниками англійської буржуазної філософії, погляди Дж. Локка на проблему відповідальності принципово відрізняються. Розуміння Дж. Локком проблеми відповідальності обмежувалося суто юридичною відповідальністю перед законом та індивідуалістичною – за свою власність. На необхідності відповідальності перед суспільством філософ не наголошує. Натомість, у праці "Два трактати про правління" він висновує, що кожна людина має тягнутися до власного, індивідуального збагачення, що означає певну відчуженість від "Іншого", відповідальність лише за свою власність. Дж. Локк звертає увагу, що людина має право використовувати усі природні багатства землі, що її оточують. За його поглядами людина є володарем та повноправним споживачем природних ресурсів. Проте, заслугою Дж. Локка є те, що він встановив певні межі, сформулював закон у користуванні природними благами: споживай стільки, скільки реально можеш спожити і не більше. Процес споживання у Дж. Локка обмежувався індивідуальними можливостями людини.

Проблему відповідальності К. А. Гельвецій розглядав у поєднанні з поняттям "справедливість". Бути справедливим, на нашу думку, це бути здатним бачити інтереси "Іншого". Якщо людина може вчиняти справедливо по відношенню до "Іншого", то вона й здатна діяти відповідально до цього "Іншого". Виходячи з того як К. А. Гельвецій обґрунтовує ідею справедливості, логічно зробити висновок, що його розуміння проблеми відповідальності передбачає відчуття відповідальності перед "Іншим".

Видатний німецький філософ І. Кант, обґрунтовуючи морально-етичні засади поведінки людини, одночасно сформулював умови й для її відповідальної діяльності. Так, в одному із імперативів зазначено: *"Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства в цілому і в своєму обличчі, і в обличчі усякого іншого так само як до мети і ніколи не ставився б до нього як до засобу"*. На нашу думку, І. Кант радикально змінює спрямованість життєдіяльності людини: від егоцентричної до трансцендентної, яка передбачає здатність усвідомлювати інтереси "Іншого", а отже й бути перед ним відповідальним. Філософ наголошує, що людина має бути відповідальним за свою діяльність перед "Іншим" і його не можна використовувати для власної вигоди. "Порушник прав людей намагається використовувати особистість інших лише як засіб, не беручи до уваги, що їх як розумних істот потрібно завжди цінувати...". На жаль, сучасний тип людини – людина маси, діє у повній протилежності до зазначеного імперативу. "Інший" виступає засобом досягнення власного безвідповідального добробуту. І. Кант наголошував, що внутрішній закон, який є усередині нас і у відповідності до якого ми діємо, має співпадати із всезагальним законом цілого. . Отже, людина має бути відповідальна за ті свої внутрішні принципи та закони, на основі яких будує свою життєдіяльність. Вони не повинні вступати всупереч загальним законам моралі. Індивідуальне має підкорятися загальному. Уважаємо, що коли людина здатна діяти згідно даного імперативу, вона вчиняє відповідально щодо цілого.

У цілому, дослідження проблеми відповідальності в епоху Просвітництва та Нового часу носило неоднозначний характер: вона розумілася лише як переживання за свою власність (Дж. Локк), пов'язувалась з ідеєю справедливості (К. А. Гельвецій). Проте І. Кант сформулював умови відповідальної діяльності людини. Уважаємо, що він продовжив традицію з дослідження проблеми відповідальності, яка була започаткована Ф. Беконом та К. А. Гельвецієм. Умовою соціальної відповідальності виступив категоричний імператив: людина у своїй життєдіяльності має спонукатися інтересом цілого.

А. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ
nas.sidorenko@mail.Ru

ДЕТЕРМІНАЦІЯ ЩАСТЯ: БЕНЕДИКТ СПІНОЗА ТА СТОІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Категорія щастя була і лишається складною та завжди актуальною філософською проблемою. Це поняття розглядають, переважно, в мораль-

но-етичному ракурсі, але воно має представництво і в історико-філософській традиції. Питання щодо розуміння щастя поєднує не лише окремих мислителів, але і цілі епохи, саме тому спроби віднайти цілісне та самодостатнє трактування цього поняття спонукають до філософських пошуків у морально-етичному, гносеологічному, аксіологічному аспектах. Варто зазначити, що тлумачення щастя ніколи не було автономною проблемою, оскільки взяте в якості невід'ємної частини людського життя, воно вимагає роз'яснення таких категорій як доля, вибір, гармонія, свобода тощо.

В контексті цього пропонується розгляд етичного вчення стоїків та поглядів Бенедикта Спінози, провідні ідеї яких – ствердження теологічного та каузально напередвизначеного перебігу світових подій. Ще в III столітті до н. е. Зенон з Кітія, родоначальник філософії стоїчної школи, ствердив: "Конечная цель – это жить согласно с природой..." [*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986].

В світі панує необхідність, яка не визнає жодних виключень: частиною такої фортуни є і людина. В умовах абсолютної відсутності влади над обставинами власного життя, його зовнішньої та предметної обумовленості, людина насправді володіє неймовірною індивідуальною свободою, яка уможливорюється завдяки всесильному раціо. Розумна істота спроможна усвідомити невідворотність долі, виробити внутрішнє ставлення до необхідності і в цьому полягає її свобода. Адже усвідомлюючи абсолютну напередвизначеність та обираючи для себе шлях розумного (!) неспротиву, людина автоматично нейтралізує дію невідворотності по відношенню до самої себе. Для більш чіткого уявлення спробуємо провести асоціацію: уявімо, що всі авто світу стали червоного кольору, рухаються однією дорогою, яка має один напрям. Проте авто, яким керуєте Ви – біле та єдине, що намагається прямувати у протилежному напрямі, тобто, Ви стаєте одним-єдиним, хто противиться загальному рухові, – і саме тоді Ви це відчуваєте. Назагал, все оточуюче середовище тисне і лише так Ви відчуваєте крайню гостроту свого спротиву. Якщо б Ваше авто було червоним і рухалось у спільному напрямку, тоді взагалі не виникало б відчуття різноманітності, "інакшості", не поставало б питання про наявний та можливий інакший перебіг подій. Так само і наперед визначеності для Вас не буде існувати, якщо Ви усвідомлюєте та приймаєте її як належне. Наслідком такого психологічного "випадання з кола необхідності" стає відчуття спокою, гармонії та достовірного щастя.

Отже, можна зробити висновок, що світ, за посередництва чіткої напередвизначеності, дає можливість стати, ба, навіть, зобов'язує стати щасливим шляхом розумного включення себе до загальної необхідності, шляхом гармонізації зі світом. Принагідно зазначимо, що в дусі стоїчного філософування значення гармонії ототожнюється зі значенням найвищої чесноти та зі щастям. Переконання філософів стоїчної школи знайшли свою інтерпретацію у філософії Нового часу, зокрема, у поглядах голландського філософа-раціоналіста Баруха Спінози. Філософ доби модерну стояв на засадах детермінізму, який є логічним продовженням його вчення про єдину субстанцію, тобто Бога, Котрий є причиною самого себе та причиною всього іншого. Лише Бог (субстанція) є аб-

солютно свободним, але він же і абсолютно необхідний, оскільки ця свобода існує в силу того, що сутність субстанції полягає в існуванні і тому в Бозі абсолютна свобода збігається з абсолютною необхідністю. Вся природа (вона ж субстанція, вона ж Бог), таким чином, являє собою нескінченний ряд причин та наслідків, які в своїй сукупності складають однозначну необхідність. Випадковостей не існує, тому що у них немає причини, існує лише одна причина усього існуючого – самодостатня субстанція.

"Нечто, не имеющее причины к существованию, никоим образом не может существовать; нечто случайное не имеет причины; следовательно..." [*Спиноза Б. Избранные произведения* : в 2 т. Т. 1. – М., 1957].

В дусі раціоналістичної думки Спіноза наголошує на силі людського розуму, як засобу до пізнання детермінізму у світі та, відповідно, прояву любові до Бога. Саме розуміння людиною причин та наслідків подій у світі приводить його до усвідомлення себе як частини цього ж таки ланцюга зв'язків, як такого, що залежить у своєму існуванні від Бога. Знаючи про необхідність, людина владна стримувати свої пристрасті, контролювати афекти та всіляко самовизначатись у своїй діяльності, щоб остання не просто не суперечила необхідності, але і сприяла її перебігу. Саме таке раціональне усвідомлення актуалізує людську свободу, яка імпліцитно закладена а самій детермінованості. Людина звільняється від незнання, неусвідомлення причин та наслідків, звільняється від зовнішнього скеровування і стає вільною подібно до Бога у власній активності, котра цілковито напередвизначена. Відчуваючи себе свободною, людина стає щасливою. Варто зазначити, що в даному випадку потрібно завжди враховувати парадокс свободи за Спінозою – це свобода за необхідністю, навіть, свобода в межах незмінної залежності.

Таким чином, з поглядів Спінози випливає, що щастя є абсолютно досяжним, воно призначене для нас в міру детермінованості світу, але щоб отримати його, потрібно усвідомити "нашу приреченість на щастя", тобто, нашу неможливість діяти інакше, ніж написано велінням Бога, врешті, покинути тенета нерозумності і жити відповідно до свого призначення.

Поняття щастя як теоретичний конструкт знаходить своє відображення у спадщинах представників різних філософських традицій. Як детермінована якість людського життя, щастя розглядається багатьма мислителями і, висвітлені нами позиції стоїчної школи та Бенедикта Спінози, є лише одними з можливих бачень цього питання. Хоча, водночас, і найбільш яскравими. Ця проблема є наскрізною, вона створює філософський діалог у віках, а її вирішення є принципово відкритим.

А. Д. Смирнова, студ., УФУ, Екатеринбург, Россия
answerka@gmail.com

ОБОСНОВАНИЕ АКТУАЛЬНОСТИ ИДЕЙ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА НА ПРИМЕРЕ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Ф. В. И. ШЕЛЛИНГА

Немецкую классическую философию, представленную учениями Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, по праву можно считать значитель-

ным достижением философской мысли не только в Германии, но и во всем мире. Несмотря на строгость научных систем, которые строят вышперечисленные мыслители в своих работах, немецкий идеализм зачастую обвиняют в абстрактности. То, что очевидным образом не может быть применено на практике, привыкли считать оторванным от реальности. Та же судьба ждала и философов-идеалистов. Так например, неокантианство, возникшее на рубеже XIX–XX веков, ставило своей целью "оживить" философию Канта. П. Наторп, глава Марбургской школы неокантианства, предлагал совместить трансцендентальный метод Канта с жизнью: "всякое неподвижное "бытие" должно раствориться в "ходе", движении жизни" [*Наторп П.* Избранные работы / сост. В. А. Куренной. – М., 2006. – С. 126]. В XX веке центральную позицию в жизни общества занимает феномен культуры. Последующие представители неокантианства, Кассирер, Виндельбанд, Риккерт, опираясь в своих учениях на работы Канта, акцентировали свое внимание на ценностях как объективных составляющих культуры. Таким образом, "далекие от жизни" суждения кантовской гносеологии уступают место ценностям, претендующим на общезначимость, а следовательно, и на актуальность. Считается, что неокантианцы адаптировали "абстрактную и сухую" философию Канта к жизни.

На мой взгляд, работы Канта сами по себе, без доработки последователей, представляют актуальные для нашего времени идеи. В "Критике чистого разума" Кант стремится выявить возможности чистого разума и, тем самым, определить границы познания. Совершён коперниканский переворот в философии: познание начинается с познающего субъекта – носителя априорных понятий, с которыми должны соотнобразовываться предметы опыта. Кант различает вещи в себе и явления – их внешние проявления. Вещи в себе принципиально непознаваемы, т. к. принадлежат области трансцендентного. Но, несмотря на то, что познание ограничено сферой чувственно воспринимаемого, человек имеет представление и о границах применения разума. Трансцендентальный предмет, или "предмет = X", являет человеческому разуму возможность максимально приблизиться к области трансцендентного. Трансцендентальный X, о котором, хотя, ничего не может быть сказано, есть связующее звено между целым, включающим в себя и явления и вещи в себе, и единичным, т. е. человеком. Гносеология "Критики чистого разума" Канта позволяет определить неоднозначное положение субъекта познания. С одной стороны, мышление человека есть источник возникновения знания, с другой – его познавательные способности ограничены сферой возможного опыта. Это дает все основания отрицать всемогущество человека, которым наделяют его требования современной эпохи.

Актуальность философии Канта подтверждается содержанием второй критики – "Критики практического разума". Если в "Критике чистого разума" Кант решает вопрос о теоретическом применении разума, то "Критика практического разума" имеет дело с его практическим применением. Свобода – понятие, лежащее в основе чистого разума постоль-

ку, поскольку без него невозможно никакое познание. Всякое разумное существо свободно. Каковы границы свободы? Можно выделить три причины ограниченности практического разума. Во-первых, это эмпирическое ограничение, заключающееся в том, что человек физически не может безгранично познавать. Во-вторых, практическое: ограниченность своего существования другим существованием в момент столкновения двух максим. В-третьих, теоретическая конечность: человек замкнут между двух "горизонтов" – горизонтом личного мира и универсальным горизонтом, движение между которыми предполагает моральный выбор. Поскольку эмпирическую ограниченность нашей свободы нельзя устранить, предметом рассмотрения будут две другие причины. Ситуации столкновения двух максим или столкновения субъективного горизонта со всеобщим предполагают моральный выбор. Основной закон чистого практического разума гласит: "Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства" [*Кант И.* Критика практического разума. – СПб., 2007. – С. 147]. Для урегулирования межличностных и межкультурных конфликтов, людям нередко приходится прибегать к такому всеобъемлющему принципу. Но проблема в том, что универсальный горизонт подвижен. Субъект не может в каждый момент времени поступать определенным образом. Моральный закон ведёт к понятию свободы. Несмотря на то, что человек не обладает бесконечной свободой, практический разум позволяет увидеть целое, адекватно оценить положение личного горизонта наряду с универсальным. В современной жизни важно помнить о существовании других свободных субъектов, и оценивать свои действия, сопоставляя их с принципом всеобщего законодательства. Эти общие, казалось бы, слова, несут в себе смысл, неподвластный времени.

Проблемой свободы занимался и немецкий философ-идеалист Ф. В. И. Шеллинг. В работе 1809 года "Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах" Шеллинг показал неоднозначность и неочевидность данного феномена. Свободу в примитивном ее понимании (произвол), Шеллинг описывает как "болезнь единичного": "Болезнь единичного возникает из-за того, что то, что имеет свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя" [*Шеллинг Ф. В. И.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 114]. Кантовские понятия "максима воли" и "принцип всеобщего законодательства" выступают в онтологии Шеллинга в качестве "своеволия твари" и "разума в качестве универсальной воли". Оба эти начала соединены в человеке, но гармоничное их сосуществование возможно только при полном освещении самости светом разума. Свобода человека заключена в способности к добру и злу. Зло возникает из попытки самости возвыситься над универсальной волей. Разум – есть способности видеть целое и грамотно распорядиться свободой. Обоснование актуальности идей немецких идеалистов заключается в их ориентации на решение проблем свободы, бесмертного для человечества понятия.

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ ТА ОМАНИ РЕНЕ ДЕКАРТА

У сучасній філософії з'являється дуже багато закидів у бік Рене Декарта. Його філософську систему всіляко критикують, зокрема в тому, що мислення не може передувати існуванню, і тому взагалі безглуздо виводити одне з іншого і в тому, щоб говорити про "cogito ergo sum", для початку треба визначити, що таке "мислення" і що таке "існування", чого він начебто не робить. У своїй роботі мені хотілося б прояснити такі спірні моменти філософії Декарта.

Отже, на питання, що таке мислення, Декарт пише: "Ви хочете знати, що таке мислення? Мислення – це не більш, ніж проста інтуїція нашого розуму" [*Descartes. Oeuvres et Lettres. – Paris, 1953*]. Він вводить поняття "природнього світла", яке означає притаманне людям певне розумне улаштування розуміння, що є близьким до здорового глузду, яке нівелює соціальні забобони і марновірства. Але насправді це проста інтуїція розуму (*intuitus mentis*), це те, чого ми не можемо не знати, якщо будемо думати. І додає: "Що стосується мене, то я ніколи не сумнівався в тому, що істина є настільки трансцендентально ясним поняттям, що неможливо його ігнорувати або не знати. Звичайно ж, ми перевіряємо ваги, перш ніж щось на них зважити, але про істину ми нічого не дізналися б, якщо не знали б її по натурі" [*Ibidem*]. Тобто, якщо людина хоч раз у житті щось помислила, то вона вже не може не знати, що таке мислення і що таке істина; вона знає це по природі, в натурі.

Тоді, що ж таке омана? Омана – це все те, що ми вигадуємо. Взагалі-то все, що ми мислимо і говоримо, ми вигадуємо самі. Бо все те, що ми вигадуємо, скоріш за все є предметом і продуктом омани. Не омана тільки те, що ми не вигадуємо, тобто те, що ми знаємо, як нам здається, не відомо звідки. Тільки це дає можливість встояти перед сумнівом. Істина взагалі не є продуктом мислення, і, не будучи його продуктом, вона захищена від омани. Окрім істини, є такі поняття, як величина, місце, час, кількість тощо, але коли ми хочемо їх визначити, ми їх лише затемнюємо.

Вважається, що істина має бути об'єктивною, перевіреною колективним досвідом, але Декарт пише, що його істини керуються лише природнім світлом. Якщо б всі люди керувались цим природнім світлом правильно, то всі мали б одні й ті самі поняття. Але, оскільки дуже мало хто користується цим природнім світлом правильно, то виходить так, що люди можуть бути згодними один з одним у своїх помилках. Може бути навіть так, що ті істини, що пізнаються завдяки цьому природньому світлу, взагалі ще нікому не відомі. Так що об'єктивно-загальноприйнятою істина не може бути ніяк. Справа в тому, що навіть якщо б ми знали де-що, як дійсну істину, ми все одно не змогли б цього прийняти. Кожна людина має сама до неї прийти, вона має стати очевидністю для кожного. А коли щось приймається не думаючи, - це просто інстинкт.

І тут з'являється всім відома проблема плагіату в науці та не тільки. Декарт називає це полем природнього світла. Він називає це саме полем тому, що якщо якась людина щось подумала, і тим самим була причина того, що вона це подумала, то цілком можливо, що десь зовсім поруч у невідомій точці простору може з'явитися якась інша людина, у якої теж буде причина подумати те саме.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що природнім світлом Декарт називає певний абсолютно природній стан людини. Це такі ситуації, коли нами управляє певна природня сила, і саме вона й тримає нас у режимі істини. Тобто, це не просто роздуми, де наше мислення діє за типом перебирання можливостей. Це те ж саме, що пташка, літаючи, перебирала б не крилами, а можливостями, - попередніми можливостями змаху крила. Не літає пташка так. А отже, і для людини є абсолютно природнім стан активного режиму мислення, бо тільки тоді вона й існує.

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

ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ЗАСТОСУВАННЯ ТЕРМІНУ "НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ" В СУЧАСНОМУ ВІТЧИЗНЯНОМУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Термін "німецька класична філософія" в сучасному вітчизняному історико-філософському дискурсі постає проблемно-дискусійним. Доцільність застосування даного терміну в сучасних вітчизняних філософських колах постає як проблемне, остаточно не вирішене, питання. Зустрічаються як відверті спроби обґрунтування його неспроможності, професійна його апологетика так і спроби його теоретичного та змістовного осучаснення.

До перших слід віднести таких авторів як Т. Г. Румянцеву, яка в історико-філософській енциклопедичній статті, пропонує замінити його на термін "німецька трансцендентально-критична філософія" [Румянцева Т. Г. *Немецкая трансцендентально-критическая философия // История философии. Энциклопедия.* – Минск, 2002. – С. 685], В. В. Васильєва, який у вступній статті до "Історії філософії" Ф. Коплстона також пропонує відмовитися від цього терміну [див. *Васильев В. В. "История философии"* Фредерика Коплстона // Коплстон Ф. *От Фихте к Ницше.* – М., 2004. – С. 13–14]. Аргументами критиків даного терміну є те, що в ньому втрачається самотність і якісні відмінності між системами видатних мислителів, а також необґрунтованість включення до цієї філософської традиції Л. Фейербаха.

До апологетів даного традиційного терміну можливо віднести, наприклад, відомого українського історика філософії М. О. Булатова, який у своїй двотомній праці "Німецька класична філософія" [див. *Булатов М. А. Немецкая классическая философия : в 2 ч. Ч. 1. Кант. Фихте. Шеллинг.* – Киев, 2003; *Булатов М. А. Немецкая классическая философия : в 2 ч. Ч. 2. Гегель. Фейербах.* – Киев, 2006], не тільки не відмовляється від нього, а й широко та обґрунтовано його вживає.

Ю. В. Кушаков у тезах, опублікованих за матеріалами доповідей "IV-го Російського філософського конгресу", проаналізувавши всі основні аргументи противників застосування даного терміну, також пропонує залишити його у вжитку, але за умови внесення певних коректив. Основною критикою даного терміну, введеного Ф. Енгельсом у праці "Людвіг Фейєрбах та кінець класичної німецької філософії", і підхопленого В. І. Леніним, виступає його ідеологічна заангажованість та спрямування до редукції "всього багатства змісту цього етапу розвитку філософської думки лише до передумови філософії марксизму" [Кушаков Ю. В. Понятие "Немецкая классическая философия" казнитъ или помиловать // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.) : в 5 т. Т. 2. – М., 2005. – С. 703]. На думку Ю. В. Кушакова, з такими критичними позиціями слід багато в чому погодитись, і врахувати їхні зауваження, але безумовно їх недостатньо для того, щоб остаточно відмовитися від усіх переваг цього "вистражданого філософською думкою терміну" [Там же]. Більше того, до традиції Німецької класичної філософії слід, на його думку, включити К. Маркса та Ф. Енгельса. Аргумент дослідника на користь такого сутнісного уточнення терміну звучить наступним чином: "...Парадигму філософування визначає не стільки конкретний зміст вчень, скільки сам тип (метод) філософування і фундаментальні світоглядні орієнтири. А таким методом і орієнтиром для всієї класичної німецької філософії від Канта до Геґеля і Маркса, що об'єднують її в певну цілісність постають, безумовно, діалектика та антропологізм" [Там же].

На думку автора даний термін безумовно заслуговує на існування, звичайно за умови його змістовного уточнення відповідно до вимог сучасності. Надзвичайно важливим моментом даного терміну є підкреслена в ньому цілісна системна єдність філософських поглядів всіх належних до зазначеної традиції мислителів. Така дослідницька оцінка німецької класичної філософії була вперше проголошена Ф. В. Й. Шеллінгом у його "Мюнхенських лекціях". Його можна вважати засновником того сутнісного поняттєвого ядра, що пізніше, в результаті термінологічного оформлення, стало у вигляді терміну "німецька класична філософія". "З появою Канта одразу ж змінюється хід розвитку філософії... З тієї пори, коли у філософії ствердився достеменний вплив Канта (оскільки протягом довгого часу його не помічали, а перший успіх, що сповістив про його вплив, виявився лише у появі натовпу послідовників, що досліпно повторювали його думки і більшою мірою нісенітно їх пояснювали), з тієї пори, коли можна говорити про його істинний вплив, *перед нами вже постають не різноманітні системи, а єдина система, що проходить через всі, прямує одне за одним явища, прагне до найвищої точки свого просвітлення... Те, що стороннім видавалося стрімкою послідовністю систем, було лишень швидким чергуванням моментів у розвитку єдиної системи.* (Курсив мій В. Т.) [Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Сочинения : в 2. т. Т. 2 / сост., ред. А. В. Гулыга ; прим. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М.,

1989. – С. 450–451]. Слід також диференціювати термін "німецька класична філософія" від широко вживаного в сучасній історико-філософській викладацькій практиці терміну "німецька філософія Нового часу". Останній термін за своїм змістом значно ширший, але, при всіх його дидактичних перевагах він, безперечно, не знімає в собі багато значущих аспектів свого історичного і теоретичного "попередника".

В. М. Ханчич, асп., КНУТШ, Київ
valia71227@gmail.com

АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ВИХОВАННЯ В ФІЛОСОФІЇ Т. ГОББСА ТА Д. ЮМА

Т. Гоббс вказує на те, що доки людина знаходиться в природному стані(тобто в стані війни), доти мірою добра і зла є її особисті нахили. Т. Гоббс робить висновок, що всі люди згодні з тим, що мир це добро, і в силу цього добром, тобто моральними доброчинностями, є також шляхи чи засоби досягнення миру, якими є справедливість, вдячність, скромність, безпристрасність, прощення і всі інші природні закони, а протилежні якості мають своєю суттю порок, тобто зло.

Реалізація добра та зла в природі є надбанням соціальної поведінки людей. Тому моральність може бути зведеною до дослідження з точки зору розуму правил поведінки людей, які живуть у суспільстві. Доброчинними будуть ті вчинки людей, які перебувають у відповідності з розумом, і, навпаки, негідними – ті, котрі будуть суперечити розуму. Означення цих раціональних правил поведінки потребує, за Т. Гоббсом, встановлення вихідних, очевидних для всіх позицій. Перше твердження – всі люди рівні поміж себе фізично і духовно. Оскільки кожен має рівні права на досягнення рівних статків, виникає ситуація суспільної конкуренції.

Інтелектуальними перевагами Т. Гоббс вважає такі розумові здібності, які люди хвалять, цінують і якими бажають володіти. Такі здібності, за Т. Гоббсом, мають спільну назву – великий розум. Ці переваги бувають двох видів: природні і набуті. Під природними, Т. Гоббс розуміє, не те, що людина має від народження, бо від народження, на його думку, людина має лише відчуття, якими люди дуже мало відрізняються один від одного, тому відчуття Т. Гоббс не вважає перевагою. Під природним він розуміє лише той розум, який набувається практикою, досвідом, без методу, культури й навчання. Цей природний розум полягає головним чином в двох речах: швидкому уявленні і невпинній спрямованості до певної вибраної цілі. Набутий розум, на думку Т. Гоббса, це набутий шляхом методу і навчання. Причини цих відмінностей розуму ховаються в пристрастях, а відмінність пристрастей обумовлюється частково різною будовою тіла, а частково різними звичками і різницею в вихованні. Пристрастями, що найбільш обумовлюють різницю розуму, є головним чином бажання влади, багатства, знання і пошани. Т. Гоббс вважав, що якщо людина не має великих пристрастей, якщо вона виявляє байдуж-

жість, то вона не може володіти ні великою фантазією ні великою здатністю міркування. Бо подібно тому, як відсутність всяких бажань означає смерть, так само слабкість пристрастей означає тупість, а мати пристрасті байдужі до будь яких речей, є легковажністю і розсіяністю.

Щодо виховання дітей, то Т. Гоббс говорить, що оскільки про початкове навчання дітей піклуються їхні батьки, то необхідно щоб діти, поки вони знаходяться під опікою батьків, слухались їх, а також і потім оскільки цього вимагає вдячність і зовнішніми знаками поваги признавали б благодетельність отриманого виховання. З цією метою, на його думку, дітям потрібно нав'язати, що спочатку батько всякої людини був її сувереном, володарем, що має владу над її життям і смертю, і хоч при утворенні держави батьки зреклися від цієї абсолютної влади, однак ніколи не малось на увазі, що вони втратили право на ту повагу, яку заслужили від своїх дітей піклуванням про їхнє виховання. А надалі Просвіта людей повністю залежить від правильно поставленого навчання молоді в університетах. На думку Т. Гоббса, вихованням і дисципліною можуть бути примирені протилежні пристрасті. Тверезе міркування і фантазія можуть бути присутніми в одній людині, але по черзі в залежності від того, як цього потребує ціль, до якої вона прагне.

За Д. Юмом, навпаки, причиною втілення моральності в дійсність не може бути розум, бо такою причиною може бути лише чуттєва сторона природи людини. Він пише, що ніщо не може бути реальнішим, ніщо не може більш стосуватись нас, ніж наші власні відчуття задоволення і незадоволення, і якщо ці відчуття приязні добродетельності і неприязні пороку, то нічого більше їй не потрібно для урегулювання нашої поведінки, наших вчинків. Д. Юм вважав, що справедливість є моральною якістю тільки тому, що вона направлена на добробут людства. Д. Юм встановлює таке правило, що жоден вчинок не може бути добродетельним чи моральним, якщо в людській природі немає якогось мотиву, який може його спричинити, мотиву, що відрізняється від відчуття його моральності. Так він пише, що симпатія є досить могутнім принципом людської природи, вона має великий вплив, як на наше відчуття прекрасного, так і на наші судження про моральність. Симпатія – головне джерело моральних відмінностей.

Д. Юм вважав, що привселюдне схвалення і привселюдний осуд виховують в людині відчуття справедливості, а домашнє виховання й навчання мають такий само вплив. Тому що батьки розуміють, що дитина буде корисніша для себе й інших, коли буде чесніша і вихованіша. Звичка й виховання мають допомагати інтересу і розмірковуванням людини. Батьки мають з раннього дитинства навіювати своїм дітям принцип чесності і привчати виконувати ті правила, які підтримують суспільство. Так він вважає, що за допомогою цих засобів можна виховати відчуття честі в душах дітей. Д. Юм пише, що люди страждають від різних недоліків знання, думки та судження. Декотрі з цих вад породжуються моральними хибами, егоїзмом і недбальством – однак до значної міри вони є просто частиною природного становища людей.

Д. Юм вказує, що багато добродійних якостей слугують на користь суспільства. Милосердя, великодушність, доброзичливість, смирність, поблажливість, поміркованість – всі ці добродійності знаходяться на першому плані серед моральних якостей і зазвичай називаються соціальними добродійностями, що підкреслює їх тенденцію слугувати суспільному благополуччю. Але Д. Юм не погоджується з деякими філософами, що вважають наче всі моральні відмінності є наслідком мистецтва політиків і виховання. Тому, що він вважає, що існують ще й інші добродійності й пороки окрім тих, які допомагають суспільному благополуччю, чи неблагополуччю, а піклування про суспільство у людей може бути лише в силу симпатії, і саме цей принцип заставляє людей виходити за межі свого я, знаходити в чужих характерах таке ж задоволення чи незадоволення, як від власної вигоди чи збитків. Д. Юм, також, визнавав природні здібності людей і вважав, що основна причина поваги до них криється в корисності для їх власника.

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

ДЖОРДЖ Р. НАЙТ ПРО РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ В СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ: АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД

Цілком природним є той процес у філософії, що актуальність її питань змінюється з часом. На зміну найдавнішим питанням, які стосувались, наприклад, пошуку першооснови світу приходили з епохами нові питання. На сьогодні людство озброєне найрізноманітнішими засобами та методами освіти, найсучаснішими інформаційними технологіями, але разом з цим, як парадокс, одним з найболючіших та відкритих питань залишається питання що стосується ефективності нової методології в освіті. Перед сучасною людиною постають питання, які стосуються, зокрема вибору майбутньої професії, вибору ВУЗу, також одним з гострих питань є питання, що стосується проблем ефективності базової шкільної освіти тощо. Філософія освіти вивчає цілі, перспективи, стратегічні завдання системи освіти, розробляє той образ, який потім за допомогою різних методів відображається в особі і т. д.

Книга "Філософія і освіта. Введення в християнську перспективу" американського автора Джорджа Р. Найта присвячена питанням як визначення освіти, так і взаємо доповненню філософії та освіти, огляду філософських засад освіти. Мета його роботи полягає в тому, щоб окреслити ті грані філософії, які мають відношення до професії викладача, підкресливши при цьому взаємозв'язок між відповідними точками світогляду і педагогічними досягненнями.

Для того, щоб точніше окреслити місце філософії освіти в системі філософського і, в цілому, гуманітарного знання, згадаємо, що цикл філософських наук представляє з себе багаторівневі сходи. У основі її знаходяться три фундаментальні розділи, першим серед яких, ядром,

стержнем усієї філософії є метафізика – область, що досліджує надчуттєві принципи буття, світу в цілому. Метафізику можна назвати теоретичною філософією. Безпосередньо з метафізики ростуть гносеологія (теорія пізнання) і аксіологія.

У своїй роботі Дж. Найт приходить до висновку про те, що переконання того або іншого мислителя або філософської школи на освіту не існують самі по собі, як самодостатня концепція. Вони неодмінно базуються на цілком конкретному метафізичному фундаменті, виростають з нього, є наслідком тих або інших метафізичних установок. Уподібнивши систему філософського знання деревній кроні, ми побачимо, що як гілки дерева ростуть і живляться із ствола, так і усі прикладні області філософії, у тому числі і філософія освіти ростуть з теоретичної, тобто з метафізики.

Іншими словами, внаслідок того, що буття єдине, і існують лише різні форми його прояву, філософії, що вивчаються різними розділами, конкретні уявлення про світ, про місце в ньому людини (метафізика), філософсько-антропологічні переконання неминуче породжують відповідне бачення аксіологічних (ціннісних) проблем, призводять до тих або інших рішень моральних питань і питань, що торкаються утворення.

Джордж Найт – не лише філософ, але і християнський теолог, що належить до однієї з протестанських конфесій. Цим багато в чому визначається його бачення проблем християнської метафізики, гносеології, аксіології і філософії освіти. Коли Найт говорить про ті або інші аспекти християнства, ми повинні пам'ятати про те, що під "християнством" в даному випадку треба розуміти тільки один з можливих підходів до вирішення конкретних питань, визначуваний конфесійною обмеженістю теолога. Приступаючи до читання цієї роботи, російському читачеві обов'язково треба мати це на увазі, оскільки розуміння тих же самих питань, засноване на нашому традиційному, православному богослов'ї, багато в чому істотно відрізняється від позиції автора.

Так, православна концепція філософії освіти, в стислому схематичному вигляді, полягає в тому, що термін "освіта" виводиться з російського слова "образ". І не просто "образ", а "Образ", тобто Образ Божий. Іншими словами, православне розуміння філософії освіти полягає у формуванні образу Божого в людині. Цей мотив відсутній в справжній роботі, мабуть, тому, що англійське слово "education"(освіта) неможливо вивести із слова "image" (образ). Найт говорить лише про відновлення втраченого образу Божого як ціль освіти.

Істотно відрізняється також православне бачення природи людини від викладеного Дж. Найтом. Автор пише про те, що оскільки людина створена за образом і подобою божою, він є учасником Божественної природи. Згідно ж православному віровченню, людина володіє тварною, але ніяк не Божественною природою.

Ще одна відмінність між православним підходом і підходом, викладеним в книзі "Філософія і освіта", торкається природи центральних етичних категорій – добра і зла. Дж. Найт пише: "Люди розриваються між своїм бажанням добра і схильністю до зла, і вони часто тягнуться до

добра, попри те, що їх природні схильності ведуть їх до вибору зла". [Найт Дж. Р. Філософія і освіта. Введення в християнську перспективу. – СПб., 2001. – С. 230]. Таке розуміння природних задатків кардинально відрізняється від азбуки православної антропології.

Ці і ряд інших розбіжностей позиції Дж. Найта з віровченням Російської Православної Церкви проте не зменшують ваги його роботи, яка цілком може бути використана як пропедевтичний курс в теорію і практику філософії освіти.

Підсекція **"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"**

І. А. Бершадська, студ., КНУТШ, Київ

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ТА ПЕРСОНАЛІЗМ У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ АЛЬ-ХАДЖА

Вплив ідей екзистенціалізму та персоналізму залишили слід у творчості професора ліванського університету Кемала Юсуфа аль-Хаджа. Суспільно-політичні, національні та соціокультурні питання ліванського суспільства лягли в основу філософських роздумів аль-Хаджа. Культурні процеси Європи, зокрема Франції, мали значний вплив на арабомусульманське середовище, так як багато арабських філософів здобували освіту у Франції.

Мислитель перейняв деякі ідеї екзистенціалізму та персоналізму, хоча його не можна визнати послідовником Сартра, Камю чи Гайдеггера. Натомість екзистенціалістська обробка вчення Декарта мала відгос у творчості ліванського філософа. Звернення до Декарта пояснюється тим, що філософія ісламських країн висунула перед собою до розгляду ті задачі, що мали вагоме значення і в епоху Нового часу, а саме – боротьба з усталеним порядком, захист позиції розуму, науки при збереженні релігії, доказ буття Бога раціональними аргументами.

Аль-Хадж наголошує на факті людського існування, в основу розгляду якого покладає принцип єдності сутності та існування. У праці "Від сутності до існування" він зазначає, що існування в той же час постає і сутністю, а світ являє собою єдине ціле – сутнісне існування. Відправним пунктом аналізу існування людини філософ вважає не екзистенційний досвід представників екзистенціалізму, а традиційний розгляд природи людини з розмежуванням в ній матеріальної та ідеальної сутності. Внаслідок розгляду природи людини, філософ приходить до думки, що її сутність міститься в розумі людини, що розуміє своє розуміння. Віра в могутність людського розуму для аль-Хаджа відіграє важливе значення. За вірою в могутність розуму слідує віра в науку. Через те, що людина постає, як єдність духу і матерії, та є пов'язаною зі своєю природою, то

вона спрямована до матерії. Необхідність до життя призвела до виникнення і розвитку техніки, а осягнення власних інтересів та потреб призвело до виникнення науки. Розум людини також має двояку природу, крім осмислення речей, що безпосередньо сприймає людина, розум також осягає своє духовне начало і намагається досягти божественних речей, тобто включає в себе поняття інтенційності. Оволодіваючи природою за допомогою науки та техніки, розум задовольняє свої матеріальні потреби, а також частково пізнає себе. Однак розум направлений і на інших членів суспільства, на "іншого", аби потім повернутися до свого особистісного начала, що пізнало себе через розуміння "іншого". Важливо, що розум виходить за межі природи та суспільства та намагається пізнати сферу третього виміру – Бога. Аль-Хадж акцентує увагу на думці всепроникнення та всюдиприсутності Бога, який пронизує все наше існування.

Людина, знаходячись у стосунках з іншими людьми, має своє буття в суспільстві, що і створює інший вимір її людського існування. Ліванський мислитель виступає проти аскетизму, намагання ізолюватися від суспільства. Суспільство, "інший" не знищує та не підкорює свободи людини. Бар'єр, який виникає між людиною та суспільством має приховане джерело розриву людини із самою собою. Наслідком взаємодії самодостатніх "я" в суспільстві постає виникнення "ми", без котрого ні "я", ні "ти" не може бути, тобто рівність між людьми. Згідно з таким розумінням люди рівні перед законом. Демократія, на думку мислителя, означає індивідуальну свободу, тобто в першу чергу свободу підприємництва. В суспільстві за таких умов виникає мудрий керівник, який має здатність розуміти бажання мас та уміння ставити перед ними цілі. Аль-Хадж зазначає народження вождя, що постає центральною персоною історії. Вождь має всі риси харизматичного лідера, що здатний творити цивілізації, рухати історію, так як він і є виразником, сутністю самої історії.

Специфічним є розуміння ліванським філософом сутності Бога. Це не певний Бог окремої релігії, а синтез понять Бога в ісламі та християнстві. Аль-Хадж навіть пропонує нову, христинсько-ісламську релігію – "насламізм", в якій і має втілитися його ідея Бога. Така релігія має стати виразником духу та потреб населення Лівану, що складається з мусульман та християн. Ідеї мислителя спрямовані проти мусульманського Бога, як його сприймав раціоналістичний напрям в арабо-мусульманській філософії та теології, а також проти християнського Бога у розумінні Фоми Аквінського. Бог – це втілення єдності всіх речей, єдності буття, його вічності, а також – сутність існування, єдине, існуюче в окремих речах. До такого Бога людина повинна мати устремління та підтвердження і усвідомлення власним розумом. Аль-Хадж виступає проти атеїстичного екзистенціалізму Сартра і Камю, що позбавивши людей релігії, не пропонують нічого натомість. Вилучення Бога з життя людини кидає її у прірву самотності, тривоги та страху. Смерть Бога знищує людину. Натомість, прогрес та розвиток мають спостерігатися у всіх сферах життєдіяльності, і в суспільстві, і науці, і релігії. Таким втіленням науковості, демократії та релігійності філософ вважає, на відміну від інших мусульманських інтелектуалів, культуру Заходу.

ОСОБЛИВОСТІ КОМПАРАТИВІСТИКИ В ФІЛОСОФІЇ БЕРТРАНА РАССЕЛА

Бертран Рассел у своїх компаративістських дослідженнях звертається до методу порівняння двох традицій через аналіз певного поняття у кожній з них. У роботі "Проблеми Китаю" він зазначає, що треба розглядати як мету дослідження аналіз таких понять як "знання, мистецтво, безпосереднє щастя і дружні або любовні стосунки. Говорячи про знання, я не маю на увазі всю його сукупність: сухий перелік фактів" [Russell B. The Problem of China. – London, 1992: <http://www.gutenberg.org/files/13940/13940-h/13940-h.htm>].

Б. Рассел використовує описове порівняння для отримання наглядного уявлення про предмет дослідження. Також у дослідження проблематики "Захід-Схід" автор користується порівняльно-історичним методом, завдяки якому розглядає предмет в його історичному поступі. Очевидним у творчості даного філософа також є використання порівняння за аналогією. Висвітлюючи, наприклад, питання західних та східних ідеалів щастя, він наводить приклади стилів мислення та поведінки західного та східного студентів. Використовуючи метод порівняння за аналогією Б. Рассел часто говорить про "дефекти" європейської цивілізації. Тому мислитель в пошуках нового стилю філософування звертається до філософії Сходу. Коли його запросили до Пекіна читати лекції, захоплення ідеями ірраціоналістичної філософії Ніцше, Шопенгауера (філософів, які також займалися порівняльною філософією Заходу та Сходу) у китайських слухачів змінилось зацікавленістю щодо раціоналістичних концепцій.

Б. Рассел у роботі "Проблеми Китаю" стоїть на позиції так званого феноменологічного діалогу, в основі якого лежить принцип толерантного відношення до світу, до самого себе та до Іншого, а тому репресії тут виключаються. Основними поняттями, які є важливими для характеристики певної нації, культури виступають: знання, мистецтво, щастя, а також відносини дружби або любові. Коли філософ говорить про знання, це не означає, що знання є одним з варіантів опису фактів. "Це розуміння природи такою, якою вона є" [Ibidem]. Коли Б. Рассел аналізує мистецтво як одне з понять, яке має найбільшу цінність, він має на увазі не стільки "навмисні" твори художників, скільки "ті пориви в майже несвідомому стані від краси, яку можна знайти серед російських селян і китайських кулі, своєрідний імпульс, який створює народні пісні" [Ibidem]. "Інстинкти щастя", радості життя, на думку Рассела, є одними з найбільш важливих понять, які європейці втратили через індустріалізм.

Теза Рассела, що однією з умов соціального прогресу є розвиток творчого імпульсу знайшла своїх прихильників в Китаї. Всяка діяльність має своїм джерелом людські бажання і творчі імпульси. Найважливішими імпульсами, до того ж здатними регулювати бажання і направляти людську діяльність, є імпульси творчі і загарбницькі. "На виступі в Шан-

хайській школі Рассел відмітив, що на світі всі хороші справи походять від творчих імпульсів, всі погані – від загарбницьких. Надія на переродження і перевлаштування світу полягає в активізації творчих імпульсів і придрушенні загарбницьких [Tsutomu Makino. Russell's Influence in China and Japan: <http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/CHINA-JP.HTM>]. Неодноразово говорячи про західну цивілізацію, він звертається до критики одного з найбільших її пороків – непереборного бажання влади.

Специфіка компаративістики Бертрана Рассела визначається виділенням певної сукупності одиниць аналізу. Відмінність методологічної стратегії такого компаративного аналізу від конвенційних технологій традиційного компаративного аналізу полягає насамперед у гнучкості підходу філософа до визначення та вибору одиниці для порівняння. Так, нею може виступати будь-який компонент системи взятий як окремо, так і в зіставленні з іншими, які розглядаються як самостійні одиниці для порівняння. При розгляді проблеми діалогу культур Заходу і Сходу, Бертран Рассел приходить до ідеї синтезу західних і східних ідеалів щастя, до ідеї створення єдиної світоглядної моделі. Для створення синтетичної моделі культури, яка й покликана стати основою розвитку людства, Схід повинен, на думку Рассела, перейняти у Заходу концептуальність і науковість методів пізнання. Захід же повинен, завдяки існуючій східній традиції, поглибити та розвинути ідею самопізнання, зрозуміти особливості сприйняття світу східною людиною.

К. В. Бурмина, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
kristinaburmina@mail.ru

"НЕБЕСНАЯ ИМПЕРИЯ БЛАГОДЕТЕЛЬНЫХ ЗНАНИЙ" У ХОРХЕ ЛУИ БОРХЕСА, МИШЕЛЯ ФУКО И ДЖОРДЖА ЛАКОФФА

В небольшом эссе "Аналитический язык Джона Уилкинса" Хорхе Луи Борхес приводит пример, который, как мы увидим ниже, становится весьма популярным. Этот пример, как утверждает Борхес, был заимствован им у Франца Куна, который в свою очередь позаимствовал его в китайской энциклопедии "Небесная империя благодетельных знаний". По столько по сколько убедительных доказательств существования этой самой китайской энциклопедии и связи с ней Франца Куна нет, вполне возможно, что Борхес этот пример заимствует из собственной фантазии. Однако, обратимся к самому примеру: "На её [китайской энциклопедии] древних страницах написано, что животные делятся на а) принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) сосунков, д) сирен, е) сказочных, ж) отдельных собак, з) включенных в эту классификацию, и) бегающих как сумасшедшие, к) бесчисленных, л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, м) прочих, н) разбивших цветочную вазу, о) похожих издали на мух" [Борхес. Собрание сочинений. – СПб., 2011. – Т. 2. – С. 419]. Для самого Борхеса этот пример служит иллюстрацией произвольности деления у

Уилкинса, который придумал схему универсального языка. Произвольность классификации – явление часто встречаемое (в китайских энциклопедиях, Брюссельских библиотеках, околонучных и научных теориях), что говорит Борхесу о безусловной таинственности и загадочности божественной схемы мира, но не о тщетности и бессмысленности попыток изобретения человеческих схем, пусть и недолговечных и произвольных. Борхес приводит классификацию животных, не как уникальный случай, а как наиболее показательное, но по своей сути обычное явление, ведь никакая классификация в мире не может не быть произвольной и вызывающей вопросы. Так считает и Умберто Эко, который в "Поисках совершенного языка" ссылается на пример Борхеса.

Среди заинтересованных в произвольностях классификаций оказывается Мишель Фуко – искушенный мыслитель зазоров, сдвигов, разрывов, внезапных распределений, новых формах позитивности. "Слова и вещи" – книга, вызвавшая бурные обсуждения и дискуссии не только в специальных философских изданиях, но и в широкой прессе, попавшая в список бестселлеров, а количество проданных экземпляров которой за полтора года составляет сорок тысяч, что для философской книги большая редкость – "вызвана к жизни одним из произведений Борхеса" [Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – С. 28]. Фуко поддается экзотическому очарованию примера из китайской энциклопедии и в предисловии к "Словам и вещам" борхесовский пример попадает в другую плоскость. Здесь уже классификация животных не кажется абсолютно произвольной: существуют животные, включенные в классификацию, и прочие (вполне понятная бинарная пара признаков); существующие в воображении и реальные и т. д. Смех вызывает не произвольное соседство рубрик, а отсутствие общего пространства, помимо языка, которое могло бы оправдать существование этой классификации. Этот смех делает хорошо обозреваемым разрыв, образовавшийся между словом и вещью в современной эпистеме и одновременно иллюстрирует самостоятельность бытия языка, который теперь не является посредником мышления. Если Джон Уилкинс пытался сконструировать всеобщий язык, и смог разделить всё в мире на категории, дифференциации и роды, которые и сопоставил со слогами и буквами, то это было возможным благодаря сотрудничеству языка и мышления через пространство представления. Когда внутренняя конфигурация эпистемы изменилась, то и попытки построения универсального языка свелись к позитивистским мечтам о языке науки. Что касается классификации животных из китайской энциклопедии, то являясь самостоятельное бытие языка, она одновременно относится и к области гетеротопии, подрывающей язык, разрушающей возможности всякой грамматики. Фуко пишет, что "замешательство, заставляющее смеяться при чтении Борхеса, без сомнения сродни глубокому расстройству тех, речь которых нарушена" [Там же. – С. 31], Луис Сасс в свою очередь, предполагает, что подобная классификация является демонстрацией шизофренического мышления.

Джордж Лакофф в книге "Женщина, огонь и опасные вещи" использует пример Борхеса и тоже замечает его болезненную особенность: "Здесь мы, конечно, имеем дело с фантастикой. Описанные категории не только не являются естественными человеческими категориями – они не могли бы и быть нормальными категориями человеческого разума" [Лакофф Джордж. Женщины, огонь и опасные вещи. – М., 2004. – С. 128]. Лакофф, однако, склонен считать, что удивление, вызываемое примером из китайской энциклопедии, рождается именно у западного читателя, будь то лингвист или антрополог, из-за этнического разрыва культур и тогда фантастика становится искусством. Примером тому служит и классификация вещей в языке аборигенов Австралии – дьирбал [Там же. – С. 131].

Борхес трактует пример из китайской энциклопедии скорее как иллюстрацию разрозненности мира, как онтологическую установку, где любая классификация произвольна, поскольку таков наш мир. Лакофф здесь скорее обращает внимание на ментально-языковую сферу, где восприятие классификаций зависит от языковых и ментальных этнических установок. Взгляд Фуко проникает и в онтологию, и ментально-языковую сферу и в историю: восприятие классификации связано с внутренней структурой эпистемы, от которой зависят отношения языка и мышления, слова и вещи.

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

Т. Г. МАСАРИК ПРО ІДЕАЛИ ГУМАННОСТІ

Особливе місце у чеській національній культурі належить філософу та публіцисту, політику, першому президенту Чехословацької Республіки – Томашу Гаррігу Масарику. Саме його титанічним зусиллям, як зазначає Ян Паточка у праці "Три етюди про Масарика", Чехія завдячує своїм становленням як окремої держави. Водночас постать Масарика та його творча спадщина неодноразово піддавались забуттю. Його ім'я тричі зазнавало нищівної критики: вперше це сталося під час гітлерівської окупації та в часи так званої другої республіки; вдруге – після встановлення комуністичної влади у 1948 році, втретє – після вступу радянських військ до Чехословаччини у 1968 році.

Життя та ідеї Т. Масарика істотно вплинули на формування чеської національної самосвідомості: наприкінці XIX ст. формуються визначальні моменти національного суспільного життя. У цей час Масарик публікує праці "Наша сучасна криза. Занепад старочеської партії та зародження нових течій" (1895), "Чеське питання. Зусилля і сподівання національного відродження" (1895), "Ян Гус. Наше відродження і наша реформація" (1896), "Карел Гавлічек. Зусилля і сподівання політичного пробудження" (1896), в яких теоретично обґрунтовується новітня національна програма, вперше формулюється "чеське питання", а також реалізується прагнення до усвідомлення національного характеру.

Досліджуючи історію та культуру Чехії, Масарик спирається на романтичну концепцію історії Ф. Палацького і теорію "одвічної чесько-німецької боротьби", під впливом яких виокремлює в чеській історії періоди найбільшого розквіту – XIV–XVI ст. та добу національного Відродження (кінець XVIII – перша половина XIX ст.). Початок формування духовної основи існування нації вчений пов'язує із постаттю Яна Гуса, ідеї якого згодом підхоплює Громада Чеських братів. Безпосереднім продовженням устремлінь чеського реформаційного руху виступає національне Відродження, значення якого Масарик співвідносить із боротьбою чехів за національну незалежність, а сучасну йому чеську демократію розглядає як здійснення гуситської традиції.

Найяскравішим втіленням ідеалів гуманності Масарик вважає діяльність Чеських братів: "Чеський гуманітаризм, се природне продовжене ідеалів Чеських Братів" [Масарик Т. Идеали гуманности // Масарик Т. Г. Право і демократія: Вибрані праці / передм., упоряд. М. М. Нагорняка. – К., 2007. – С. 91]. Тому не випадково, що виявляючи спадкоємність між гусизмом, чеським реформаційним рухом та національним Відродженням, Масарик приходить до висновку, що саме у гуманізмі гуситської традиції та чеській реформації виражається головний смисл чеської історії.

Найбільш системно свої погляди стосовно проблеми гуманізму Масарик викладає у роботі "Гуманістичні ідеали" (1901), де він докладно розглядає новочасний ідеал гуманності, прослідковує його ренесансні та реформаційні витоки, а також розгортання у філософській та суспільно-політичній думці XIX ст. Для Масарика, ідеал гуманності – це ідеал природній, новий, на противагу історичному, старому ідеалові. Він виявляється насамперед як ідея людяності; гуманність – це, за його висловом, любов до людськості. Проявом гуманності є любов до ближнього, до власного народу, яка має бути практичною, активною. Як твердить вчений, ідея гуманності зовсім не суперечить ідеї національній, вона означає, що кожна нація має рівні права здійснити в собі людяність [Там само. – С. 92]. Крім того, у відповідності з реаліями свого часу Масарик розуміє ідею гуманності та національності соціально.

Кожен європейський народ, за Масариком, створює власний гуманістичний ідеал. Серед слов'ян такий ідеал представлений у чехів, поляків та росіян. У чехів – це культурно-просвітницький, у поляків – національно-політичний, у росіян – релігійно-соціальний. Ідеї гуманізму та людяності розробляли діячі чеського національного Відродження – Я. Коллар, П. Шафарик, Ф. Палацький, К. Гавлічек та А. Сметана. Зокрема, Масарик відзначає, що Коллар і Палацький ґрунтували національність на ідеї гуманності. Проте, якщо Коллар, спираючись на вчення Гердера, формулює ідеал гуманності в дусі просвітницької філософії, то вже А. Сметана надає йому соціального забарвлення [Там само. – С. 91].

Гуманізм, як стверджує Масарик, – це національна мета Чехії, тому історична місія чехів полягає в утвердженні гуманістичного універсалізму. Гуманність для нього означала також прагнення до правди, що відобразилось в девізі, якого він дотримувався впродовж усього життя –

"Правда переможе!". У роботах Т. Масарика знаходять відображення один з головних мотивів чеського мислення – гуманізм, представлений у творчості його попередників – Я. Гуса, П. Хельчицького, Я. Коменського, Ф. Палацького та ін. У XX-му сторіччі відома теза Т. Масарика – "Що не чех, то Людина" – чи не найвиразніше уособлює гуманістичні традиції чеської культури.

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

"ОБРАЩЕННОЕ ВРЕМЯ" И "МНИМОЕ ПРОСТРАНСТВО" ПО УЧЕНИЮ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Сфера человеческого пребывания на земле никогда не может быть ограничена нашими представлениями о ней и не находится в прямой зависимости от мысленных построений касательно этого пребывания. Ощущение жизни принимается как данность, которая очень редко выводится из пространств неощутимости в наше непосредственное восприятие. Человечество тонет в мыслях о жизни, не пытаясь прорваться сквозь самодельные препятствия к Источнику воды живой. Мы боимся узнать Путь, поэтому не можем найти Истину и, следовательно, не можем быть в Жизни. Именно быть, а не играть в присутствие-отсутствие. Пребывая на границе миров, душа колеблется между правдой и ложью даже в том случае, когда знает наверняка, где ее вечное пристанище. Но сквозь все видимые и ощутимые образы прорывается "нездешнее дуновение" и возвращение возможно, ибо всякая душа сотворена Любовью.

На границе Неба и Земли, яви и сна в сознании рождается возможность перехода в тот или иной план реальности, который есть наиболее точным и гармоничным внешним отображением того, кто делает выбор. Все зависит от направленности воли, от вектора, сосредоточения на внутреннем или внешнем горизонте. Внешнее, будучи всегда зыбким и изменчивым, не может выступать в качестве неизменного ориентира. Но внутренние законы жизни духа, ставши опорой для всех земных "путешествий", способны оживотворить внешнюю действительность и преобразить духовным светом даже то, что быстротечно, наполнивши его истинной реальностью. Не отрицая существования "всеми признанного" пространства и времени с их "неуничтожимой плотностью", П. Флоренский говорит о мнимом, "вывернутом" пространстве и времени, которые и являются настоящими несмотря на то, что "существуют" вне границ земли, но всегда присутствуют как опора для каждой точки земного пространства и каждого момента земного времени. Они мнимы, но только для восприятия "нормального, благополучного, биологического существа", которое всеми силами пытается закрыть себя от Бога созданием неисчислимых материальных наслоений. Но там, где действуют законы духа, вся материя как бы стягивается до нуля и "проваливается" сквозь собственную поверхность. В том мире, где про-

странство и время бесконечны в смысле бесконечности Света и Любви, которые их наполняют, душа находит свое утверждение, ибо небо есть твердь, на которой зиждется мироздание.

В земных измерениях события воспринимаются в их соотношении к дневному и ночному сознанию. Сжимаясь в координатах прямолинейного направления времен, каждое явление движется к своему собственному завершению. Но "ночное сознание" как бы проделывает "обратный путь" ко всему прожитому, давая возможность обновления всем дневным чувствам. Ведь сквозь двери восприятия вместо долгожданного Гостя чаще всего врываются вихри уже кем-то выброшенного мусора. В сновидениях же время движется, "выворачиваясь из себя", по направлению к настоящему. Тем самым время превращается в живую энергию воссоздания той жизни, которая умирает под скальпелем бодрствующего сознания. Ведь нам хочется "вылечить" жизнь, сделать ее точной копией нашего собственного восприятия ее сути. Таким желанием мы не даем жизни жить и перекрываем дыхание свои душам, которые могут дышать только вблизи неба.

Когда сознанию даны "два берега жизни", возникает сновидение как промежуточная сфера, в которой делается выбор восхождения или нисхождения. Рассматривая сон как сферу сознания между двумя мирами, в которой сосредоточены разнородные образы, П. Флоренский создает описание последствий, которые будут иметь место при сотворении того или иного направления. Казалось бы, образы "восхождения" должны вести от мира земного в мир небесный, освобождая душу от ее материальных оков, давая ей возможности истинной свободы. Но последняя не может быть истинной, не наполняясь волей Бога, которая есть единственной онтологической нормой сущего. Поэтому такое "восхождение" будет только механическим, без внутреннего светоносного содержания. Одна из причин этого – опора на обычное время, на плоскостное восприятие. Таким образом все, что бы ни создавалось, будет только пустым подобием неживой жизни, и плотность преград, отделяющих нас от Бога, будет только увеличиваться.

Образы нисхождения П. Флоренский называет опытом, который выкристаллизовался на грани миров. Подняться возможно только для того, чтобы спуститься. Ведь даже время, обращаясь к настоящему, проходит своеобразный путь нисхождения. Обретая свою бесконечность за "границами ограничений", время и пространство превращаются в мгновенное и всенаполняющее проникновение в действительность. Остановить течение света невозможно, так как все земное пребывает в своей односторонности, поэтому и "преграды" действуют только односторонне, всей своей незакрытой многогранностью пропуская "нездешнее дуновение" в глубины своего естества.

Восхождение к горнему миру должно быть основой и внутренним наполнением всякого земного творчества. Без этой вечной опоры конечный пункт всех самодельных перспектив – пропасть, тьма крошечная, лишенная любви и света. Опираясь же на небесную твердь, все

создаваемое в земных плоскостях, может стать свидетельством мира духовного, наполненное "вне-мирной радостью". Личность способна подняться над состоянием безжизненной вещи только при условии преодоления закона тождества. Все земные явления есть только символы жизни духа, и "человек земной" должен быть символом "человека небесного". Соединивши два мира и укоренившись в мире вечности, личность приобретает свой истинный образ и подобие, что делает ее центром сосредоточения времен и пространств, которые вплетаются в орнамент бесконечности. Одухотворенная деятельность таким образом возвращает все творимое к вечной "точке отсчета", из которой открывается Путь, озаренный всепоглощающей Истиной, дарующей Жизнь.

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

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРАЗИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ В МАКЕДОНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ НА РУБЕЖІ ХХ–ХХІ СТОЛІТТЯ

Війна – одна з найболючіших в історії людства тем. Картина війни, які відтворена в багатьох художніх творах, напевно, лише в найменших масштабах передає ті страшні реалії, які відбувались на полі бою. На протязі всього часу образи війни змінювались, розкриваючи сповна, то одну, то іншу сторону подій. З плином часу бачення війни все більш ускладнювалось, що було пов'язано з не менш суперечливими подіями сучасності. Тому Друга світова ніколи не полишала душі, тих народів, яким вдалося її пережити.

Тема даної статті покликана перш за все, донести той процес в літературі, який відбувався на зламі віків. Адже погляди македонських письменників, поетів та драматургів на Другу світову війну в цей період несуть символічний зміст. Друга світова війна стає тим ядром, на яке спіраються у своїй творах македонські автори.

Велике місце в структурі образу Другої світової війни займає соціально-ціннісний, аксіологічний компонент. У символах відображаються відносини індивіда або соціальної групи, класу, суспільства до тих чи інших явищ, подій [Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. – М., 2012. – С. 287]. Для того, щоб показати зображення символічного світу в літературі, потрібно зазирнути в саму суть проблеми, яку намагається відтворити автор твору. Македонська література ХХ–ХХІ ст. дає нам шанс це зробити. В філософському змісті Друга світова війна являє собою відчуженість долі людської особистості через муки та моральні тортури буття. Еразм Роттердамський у відомому трактаті "Нарікання миру, звідусіль вигнаного і приниженого" твердив: "Війна подібна до океану лиха..." [Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: Логос, Софія, Розум – К., 2006. – С. 135].

Характерна риса македонської літератури другої половини ХХ ст., обумовлена прагненням її авторів завдяки проблемно-тематичним питанням створити поетичним центром дослідження людську особистість,

більш того – суб'єктивність як таку, а не глобальні історичні вибухи, політичні та соціальні катаклізми самі по собі. Македонський роман основну увагу приділяє проблемі взаємовідносин особистості та історії. Згадаємо романи "Пізні світанки" (1960) Йордана Леова, "Селяни та воїни" (1969) Методія Фотєєва, "Під розпеченим небом" (1957) Димітара Солева, "І біль, і гнів" (1964) Славко Ясенецького, "Біла долина" (1962) Симона Дракули, "Роки безсоння" (1972) Томе Момировського, "Нещастя" (1972) Коле Чашуле, "Сарана" (1983) та "Небеска Тим'янова" (1989) Петре М. Андріївського та багато інших, щоб стало зрозуміло, що тема Другої світової війни та її наслідки піднімаються в творчості багатьох македонських письменників [Особенности развития лирического романа в македонской литературе 50–70-х гг. // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте. – М., 1999. – С. 190].

Македонський роман на рубежі XX–XXI століття не створює зразків великого епічного розмаху, а тяжіє до особливого типу відтворення зовнішніх колізій. В македонській літературі, користуючись характеристиками західного роману, які навів Микола Тимофійович Римар, "відбувається "інтенсифікація свідомості", яка дозволяє по-новому упорядковувати картину зовнішнього світу: відрив свідомості від буття долається шляхом активності свідомості, її особистісного морального самовизначення у внутрішньо-цілісному переживанні світу" [*Рымарь Н. Т.* Эстетическая задача и особенности поэтики реалистического романа на Западе // Проблемы метода и поэтики в зарубежных литературах XIX–XX веков. – Пермь, 1985. – С. 121]. Такому погляду відповідає поетика романів "Перевірка свободи" (1998) Йована Павловського, "Очікування зірки" (1998) Благоя Іванова, "Пожиттєва петля" (2004) Тані Урошевич, "Острів в пеклі" (2005) Паскаля Гилевського.

Тема Егейської Македонії, післявоєнних подій, громадянської війни в Греції – сфера інтересів багатьох македонських авторів, що визначає специфіку сприйняття сьогоденні подій Другої світової війни в Македонії. Виникнувши в кінці 60-х років в романах Ташко Георгієвського "Зміїний вітер" (1969), "Чорне насіння" (1966), "Час мовчання" (1978), "Рівна земля" (1981) та інших, вона знайшла свій розвиток на початку нового століття.

Відлуння Другої світової, як і раніше відчутне в сучасних македонських романах, але це, скоріш лише вузол, який зв'язує трагічний досвід минулого з не менш трагічними подіями сучасності. Саме про це роман албанця Луана Старови "Балканська жертва" (2003), який присвячений сучасним проблемам балканського світу – новим війнам в цьому регіоні [*Шерлаимова С. А.* Опыт истории – опыт литературы. – М., 2007. – С. 157].

Як висновок, можна стверджувати, що на початку нового століття македонські письменники, звертаються до Другої світової війни, не роблячи її проблемно-тематичним центром в творі, але розмислюючи над протиріччями сучасного світу, геополітичними конфліктами, соціальними вибухами, багато в чому спираються на той історичний та психологічний досвід, який принесла з собою одна з найтрагічніших воєн XX століття.

ЛЕВ ШЕСТОВ О БОЛЬШЕВИЗМЕ И НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМЕ

Существует представление об аполитичности Льва Шестова, о том, что мыслитель не слышал поступь истории [Булгаков С. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // *Современные записки*. – 1939. – № LXVIII. – С. 309]. Однако рабочие записи, тетради, письма сохранили свидетельства об эмоциональной реакции философа на политические волнения и исторические события. Шестов написал всего три статьи, посвященные актуальным событиям – февральской и октябрьской революциям в России, приходу к власти национал-социалистов в Германии: "Жар-птицы. К характеристике русской идеологии" (1918 г.), "Что такое русский большевизм?" (1920 г.), "Угроза современных варваров" (1934 г.).

Философия Шестова фантастична и чудесна, однако, касаясь социальных и политических вопросов, философ мыслит реалистично и практически, оставаясь при этом религиозным мыслителем, воспевающим свободу.

В статье "Жар-птицы. К характеристике русской идеологии" Шестов продолжает обличение русского интеллигентского сознания, начатого "Вехами". Философ считает, что как представители интеллигенции, так и для правящих кругов характерен утопизм, идеализм, оторванность от действительности. Не желая считаться с реальными условиями, имеющейся ситуацией, они хотят творить "из ничего" божественным "да будет", то есть творить идеей, словом, лозунгами и декретами, не учитывая того, подготовлена ли страна политически, экономически, технически и материально к изменениям. Он упрекает правящие и мыслящие круги в невежестве, выступая с просвещенческих позиций.

Для российского сознания худшее и неприемлемое зло – это благополучие, мещанство, Царствие Божие на земле. Люди должны жить для высшей идеи – в этом сходятся как социалисты, так и империалисты. И те, и другие, по мнению философа, плоть от плоти русских раскольников, не принимающих мира, бегущих от него, если мир не готов считаться с их волей или своеволием.

Для русских людей, считает Шестов, характерно крайнее презрение к науке, и в этом презрении к знаниям русские черпают свою силу и свое вдохновение. Русский ничего не знает и не желает знать, и из этого проистекает его "вера в себя". Все, что принадлежит к миру здешнему, постороннему для русского человека заслуживает презрения: "Этот мир, бренный и к тому же одряхлевший, подлежит уничтожению – чего жалеть его? Пусть горит, и чем пышней разгорается пожар, тем больше радость русскому самосжигателю! Ибо... мир пылает во славу Божию и все должно пылать во славу Божию" [Шестов Л. *Жар-птицы. К характеристике русской идеологии* // *Знамя*. – 1991. – № 8. – С. 192].

"Надзвездность", оторванность от реальности, идеализм – вот что характеризует сознание русского человека.

Дальнейшие события в России все больше ужасают Шестова, и в январе 1920 года философ покидает страну. На некоторое время Шестов останавливается в Женеве, где им была написана статья "Что такое русский большевизм?" как ответ на многочисленные вопросы соотечественников, покинувших родину, и иностранцев о положении дел в революционной России.

Режим большевиков характеризуется Шестовым как "непросвещенный деспотизм". По мнению мыслителя, большевизм ничего не создает и лишь паразитирует на уже имеющемся. По своей сути большевизм реакционен, поскольку продолжает традиции Аракчеева и Николая I, то есть политику грубой силы и насилия: большевики – "добросовестные хранители истинно русских политических традиций", – считает Шестов [Шестов Л. Что такое русский большевизм? // История философии. – М., 2001. – Вып. 8. – С. 98]. Большевики – идеалисты, верящие во власть слова, власть призывов и постановлений, воспевающие насилие и попирающие свободу, которая признается буржуазным предрассудком.

В 1920 году Шестову казалось, что варварство и одичание, которые несет большевизм, не затронет цивилизованную Европу, поскольку она сможет противопоставить дикости правовые и моральные принципы, отсутствующие в азиатской России "традиции здоровой и прочной политической и экономической и социальной устойчивости" [Там же. – С. 120]. Казалось, в Европе дух победил грубую силу. Но дальнейшие исторические события – приход к власти в Германии национал-социалистической партии во главе с Гитлером, занявшим пост канцлера – свидетельствуют о заблуждении мыслителя.

В начале 1934 года Шестов получил письмо из редакции интернационального теософского журнала "The Aryan Path", выходящего в Бомбее, с просьбой написать статью на тему "Что достойно быть спасенным в европейской цивилизации". Так, в августе появилась работа Шестова "Menacing barbarians of Today".

Варварство, то есть преклонение перед грубой силой, перед материальной действительностью, вновь угрожает Европе, причем угроза приходит не извне, оно проснулось в цивилизованном европейском гражданине. Провозвестником преклонения перед действительностью оказался Гегель. Варвар – тот, кто попирает правовые и моральные нормы, тот, кто нацелен на победу и во имя ее ни перед чем не остановится; но его победа разрушительна – это пиррова победа. Наука и технологии служат современному варварству, они способствуют возрастанию его разрушительной силы.

Но Азия, напоминает Шестов, это не только варварство и дикость, Азия – это родина религии, как показывает история, Европа не родила ни одного пророка или апостола. По мнению философа, спасение Европы идет с Востока. Европейцы должны понять, что мир и жизнь держатся не видимой силой, а невидимой свободой. Именно религия несет

благую весть – весть о свободе, ведь первая заповедь, данная Моисею, – это заповедь свободы: "Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства" [Исх. 20:2].

Статья заканчивается словами: "Нужно спасать свободу. Люди должны собрать все силы свои к тому, чтобы остановить вторжение варваров в их жизнь и варварства в их души" [*Шестов Л.* Угроза современных варваров // Вестник АН СССР. – 1991. – № 5. – С. 131]. Свобода – это то, что достойно спасения. Без свободы, считает мыслитель, "не может быть ни устроенности, ни благосостояния, ... вообще не может быть ничего, что ценится людьми на земле" [*Шестов Л.* Что такое русский большевизм? – С. 114]. Свобода предполагает признание прав человека и гражданина.

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

РОЗУМІННЯ ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА ТА ФРІДРІХА НІЦШЕ

Порівнюючи розуміння творчості у Еріха Фромма та Фрідріха Ніцше, варто звернути увагу на певну схожість в поглядах філософів на роль цього явища у становленні людини. Варто спробувати провести паралель між концепціями людини, відштовхуючись саме від поняття творчості.

Е. Фром зазначає, що поняття творчості можна розглядати принаймні в двох різних аспектах: під цим словом мається на увазі процес створення якогось доступного для сприйняття глядачів чи слухачів нового твору мистецтва: картини, скульптури, симфонії, вірші або роману. У той же час і стан особистості людини, що робить можливим створення нею згаданих творів, теж визначається як творчість. При цьому даний стан необов'язково повинен привести до появи чогось нового і відчутного. Творчість людини полягає в особливому сприйнятті та пізнанні світу бути "творчою особистістю – значить розглядати своє життя як безперервний процес народження і не вважати закінченим ні один з етапів. Більшість людей помирає, повністю так і не народившись. Під творчістю як раз і слід розуміти здатність людини народитися перш ніж настане смерть" [*Фромм Э.* Иметь или быть? / общ. ред. В. И. Добренъков. – 2-е изд., доп. – М., 1990]. При живому сприйнятті, на думку Еріха Фромма, немає місця абстрагуванню. Поняття творчості тут не розуміється лише, як створення твору мистецтва. Філософ надає йому набагато ширшого значення. Бути творчою людиною означає могли бачити все немов вперше, "очима дитини", захоплюватись, пізнати річ конкретно з притаманними лише їй особливостями. Фромм на прикладі спізнання людини іншою людиною дає означення творчого стану сприйняття. Людина сприймає людину немов всім своїм єством, усією своєю натурою; створюється відчуття, ніби в процесі мислення бере участь не мозок, а все тіло, і бачить вона не очима, а серцем. Спрямовуючи на об'єкт, який

нею сприймається, всі свої думки, почуття і здібності, людина перестає бути лише спостерігачем, в той час як те, що вона сприймає, перестає бути просто об'єктом. Вони стають певною єдністю, відбувається абсолютне взаємопроникнення, яке виражається в тому, що той, хто бачить і той, кого бачать, існуючи як окремі суб'єкти, в той же час зливаються в єдине ціле. За Фроммом, людина, яка здатна до творчості, повинна володіти такими якостями як: здатність до здивування, яка притаманна маленьким дітям, здатність припустити неймовірне, зосереджуватись, здатність до самопізнання, бажання вступати "в конфлікт з оточуючим". Людина наче готова "народитись заново", вона повинна мати мужність по новому побачити цей світ, відмовлятися від старих установок і тільки тоді вона зможе розкрити в собі творчість, як ознаку сформованої особистості. Е. Фромм має на увазі під словом "творчість" як певну життєву установку, досягнення якої реальне для кожної людини, і тому кожна людина повинна до неї прагнути. Саме в процесі творчості людина може функціонувати ефективно в сучасному суспільстві. А тому творчий початок в особистості необхідно зробити універсальним виховним принципом.

Говорячи про начала в мистецтві, Ніцше, зазначає, що сутнісною характеристикою, як Аполлона, так і Діоніса є здатність надихати людей, народжуючи образи різного порядку. Саме тому він і позначив два протилежних начала буття і художньої творчості, як "аполонівське" та "діонісійське". На думку Ніцше, саме здатність творити вирізняє людину в цьому світі. І людина є сплетінням двох начал. Творчість виступає як пробудження "діонісійського духу", відмова від старих цінностей, жага нового, пошуку нових смислів. "Творити: це значить – виставляти з себе щось, робити себе більш порожнім, більш бідним і більш люблячим. Будьте людяні до тих, хто творить: вони бідні любов'ю до ближнього по самій суті своїй" [*Ніцше Ф.* Так говорив Заратустра / пер. Ю. М. Антоновського ; под ред. К. А. Свасьяна: <http://lib.ru>, по виданню *Ніцше Ф.* Сочинения : в 2 т. – М., 1990]. Таку концепцію творчості ми спостерігаємо у Фромма де творчість тісно переплітається з мужністю відмовитись від старого та вдивитись в речі по новому. Ніцше та Фромм гостро критикують поняття "суб'єкта", закладене раціоналістичною західно-європейською філософією з його здатністю до пізнання. В людині закладений набагато більший потенціал, вона повинна вивільнити його шляхом творення себе, нової себе та відкидання старої моралі та цінностей, і саме образ "надлюдина" у Ф. Ніцше та образ "нової людини" Е. Фромма володіють творчою волею. Інтелект та фантазія, на думку Ніцше та Фромма є головними властивостями людини, які можуть допомогти їй самореалізуватися як особистість.

Спільним в поглядах Ніцше та Фромма є впевненість в тому, що суспільство дає людині лише ілюзію життя, воно рівняє всіх в одну сіру масу, орієнтується на деструкцію та не дає можливості стати повноцінною особистістю. Узагальнюючи вище сказане, можна зазначити, що на думку обох, творчість може допомогти людині не загубитись в суспільстві, у масі, яка саме і не дає виходу творчості. Протиставлення соціальному – ін-

дивідуального, критика "стадної" людини, творчість – як можливість та процес творення людиною себе нової, особистості – спільні проблеми, до яких звернулись Фрідріх Ніцше та Еріх Фромм в процесі творення власних концепцій нової людини, які, звичайно, різняться в обох філософів. Проте існують спільні точки дотику, концентруючи увагу на проблемі творчості. Як у Ніцше так і у Фромма поняття творчості тісно пов'язується з поняттям пізнання, з поняттям "творення себе" в результаті цього пізнання. Для обох філософів творчість – не результат, а процес, шлях, яким людина іде в процесі творення самої себе та майбутнього порядку в світі.

*Ю. В. Гуменюк, студ., КНУТШ, Київ
Yuzefa2008@ukr.net*

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ СЬОГОДЕННЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ ТВОРУ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО "БРАТИ КАРАМАЗОВИ"

У сучасних умовах і умовах прискореного розвитку цивілізації роль особистості в суспільстві стає все значнішою, у зв'язку з цим все гостріше постає проблема свободи особистості.

Свобода – одна з основних філософських категорій, що характеризує сутність людини та її існування, яка полягає в здатності особистості мислити і чинити у відповідності зі своїми уявленнями та бажаннями, а не внаслідок внутрішнього або зовнішнього примусу. Свобода людини була предметом філософсько-антропологічних розмислів Канта, Гегеля, Шопенгауера, Ніцше, Бердяєва, та ін. Свобода розглядалася у відповідності з необхідністю, з рівністю.

Поняття свободи зародилося у християнстві, як вираження ідеї рівності людей перед Богом і можливостю для людини вільного вибору на шляху до Бога. Свобода волі – поняття, що означає можливість безперешкодного внутрішнього самовизначення людини у виконанні тих чи інших цілей і задач особистості.

В історії філософської думки воля трактувалася двозначно: по-перше, як наслідок природної і надприродної детермінації (Бог, Абсолют); по друге – як самопокладаюча сила, що визначає життя людини. Вольові якості людини визначаються частково генетично, частково виховуються оточуючим середовищем, входячи в структуру характеру особистості.

Щоб зрозуміти сутність феномену свободи особистості необхідно розібратися в протиріччях волюнтаризму і фаталізму, визначити межі необхідності, без яких немислима реалізація свободи. Волюнтаризм стверджує волю як домінуючий принцип існування, воля є феноменом регуляції суб'єкта своєї діяльності і поведінки, що забезпечує формування цілей і концентрацію внутрішніх зусиль на їх досягнення. Фаталізм же, в свою чергу, стверджує неможливість впливу людини на стан справ, все в світі наперед визначене.

Проблема свободи посідає одне із чільних місць у творчості Ф. М. Достоевського. Він спробував показати, що кожна людина гідна свободи і ніхто не вправі позбавляти її такої можливості. Людина спроможна самостійно розпоряджатися своїм життям сама. Свобода – це священне право, дане людям Богом. Віднімати її – отже здійснювати злочин. Ці філософські ідеї яскраво та ґрунтовно репрезентовані на сторінках останнього твору Ф. М. Достоевського "Брати Карамазові" [<http://ilibrary.ru/text/1199/index.html>]. Його головними героями є три брати. Один з них – Іван Карамазов. Він переймався питанням, чи потрібна взагалі людині свобода. Міркуванням на цю тему присвячена його поема про "Великого Інkvізиторa". У межах своїх міркувань він дійшов висновку, що Христос дав людині свободу, свободу вибору між добром і злом. Але свобода, на його думку вище людських сил. Інkvізор дорікає Христа в тому, що він дав людині волю прийняття віри, також він дорікає Христу в тому, що він не побажавши відібрати в людини свободу вибору і можливість віри за особистими переконаннями, а не з примусу. Іван погоджується, що основою моральності є віра у Бога і безсмерття душі. Але, що таке віра у безсмертя душі? Це страх перед розплатою за земні гріхи на небі, отже, вона також поневолює душу. Багато міркувань Достоевський вклав у уста старця Зосими. Він закликав кожду горду людину змиритися, але не закликав відмовитися від волі та надати долю обставинам, а лише закликав людину до самовиховання. Адже, гордість також поневолює людину. Завдяки старцю Альоша багато розуміє в світотворенні та добровільно приймає віру у Бога. Проблеми його братів, смерть старця – усе це змусило його сумніватися у справедливості Бога, але це право має кожен, воно було дане самим Богом. Альоша вільно стає на шлях добра. Він страждає від думок, як люди, котрі вибрали зло задля досягнення своєї мети, відчувають себе з чистим сумлінням.

Виходячи з сьогоденних уявлень про норми поведінки людини, можна сказати, що свобода виявляє себе у формі протесту існуючому суспільству. Адже, можливість вільного вибору, також є питанням свободи. Насамперед потрібно знати і розуміти область діяльності, в якій необхідний прояв особистої волі, враховувати можливість посягання на чужу свободу та волю і тим самим обмежувати свої свободу та волю. Через вміння обмежувати себе також можна говорити, про вияв свободи, як свободи внутрішнього уявлення про зовнішній світ. Одним із найважливіших проявів свободи, як раз є самообмеження, вміння правильно чинити в межах існуючого суспільства з метою не нашкодити собі та оточуючим. Тут виникає питання про відповідальність, відповідальність за свої дії, за себе, та за наслідки своїх дій. Недаремно в західній філософії виникало та формувалося явище "втеча від свободи", це свого роду втеча від відповідальності, але одночасно це є проявом свободи, адже людина, яка обирає шлях втечі, тим самим демонструє вибір, вибір як можливість вільної дії, тут і полягає розподіл людей на волюнтаристів та фаталістів.

Отже, свобода є найскладнішим та суперечним феноменом життя людини і суспільства. Людина яка прагне свободи, насамперед у своїх

діях, повинна мати уявлення про її межі. Та чи є це свободою, коли вже, насамперед, визначені межі цієї свободної дії такими зовнішніми регуляторами як законодавство, норми моралі та релігійні уподобання? Якщо кожна людина обмежена в своїй свободі, то чи є актуальним говорити про категорію свободи в сучасному суспільстві, не лише як про абстрактне явище, а явище реальної дії та прояву особистості? Задаючись цими питаннями, ми доходимо висновку, що свобода не можлива в своєму повному прояві, а тому варто розглядати це питання на конкретних прикладах.

**И. Д. Джохадзе, ст. науч. сотр.,
Институт философии РАН, Москва, Россия
joe99@mail.ru**

РОБЕРТ БРЭНДОМ И ЕГО КРИТИКА "РЕПРЕЗЕНТАЦИОНИЗМА"

Американский философ Роберт Брэндом, ведущий представитель питтсбургской школы неогегельянства, программной задачей аналитической мысли XXI века считает преодоление "старой" дихотомии практического и теоретического, прагматики и семантики, "знания как" и "знания что". По мнению Брэндома, различные направления современного прагматизма (*семантического, инструментального, нормативного*) пытаются решить эту задачу по-разному. Свой нормативно-прагматистский подход Брэндом противопоставляет картезианскому "репрезентационизму". "Для Декарта разумность... сводится к наличности представлений – состояний сознания, сущность которых в репрезентации чего-либо. Эта наличность мыслится как свойство определенного рода, которым отмечены данные состояния. В противовес модели Декарта – *дескриптивной* концепции интенциональности – Кант выдвинул свою нормативную, или *прескриптивную*, модель объяснения. Здесь во главу угла ставится не наличие или отсутствие некоторого *свойства* (property), но *правильность* или *оправданность* (propriety)... подлежащего концептуальной артикуляции действия (акта)" [Brandom R. Making It Explicit. – Cambridge, 1994. – Р. 9]. Этот подход, поясняет американский философ, предполагает рассмотрение теоретического и практического сознания (когнитивной и конативной активности) в специфически нормативных терминах.

Интерес лингвистических прагматистов (позднего Витгенштейна et minores), в отличие от представителей других течений аналитической философии, сфокусирован на *прагматике* (дискурсивных практиках), а не *семантике* (референции). Что первично, а что производно? – заостряет вопрос Брэндом. Семантика (теория значения) определяет прагматику (теорию употребления), или наоборот – прагматика определяет семантику? Аналитическая традиция начинает с семантики, с вычленения базовых семантических элементов (интерпретантов) и анализа их отношений, *употребление* же языковых выражений отходит на второй план. Лингвистический прагматизм движется в противоположном на-

правлении: от употребления – к значению выражений, от прояснения "как" – к пониманию "что".

Исследование языка (анализ значения через употребление), согласно рекомендациям Брэндома, должно начинаться с рассмотрения "нормативных социально-лингвистических практик", с поиска ответа на вопрос, какие различные виды содержания (семантического) эти нормативные практики придают состояниям, действиям и выражениям, схватываемым в них. Фундаментальным речевым актом, без которого невозможно развертывание специфически *дискурсивной* практики, оказывается у Брэндома предложение-утверждение (*assertion*). *Семантически* утверждение является пропозицией. *Синтаксически* элементы языка, с помощью которых мы выражаем пропозициональное содержание, являются декларативами. Сочетания и пересечения прагматических, семантических и синтаксических элементов образуют "ткань" дискурсивности [см.: *Brandom R. From Truth to Semantics // Philosophical Issues*. – 1997. – Vol. 8. – P. 150].

С дихотомией значения–употребления связан целый клубок философских проблем, одной из которых является проблема интенциональности и репрезентации. Брэндом определяет интенциональность как "прагматически опосредованное семантическое отношение". Интенциональная содержательность состояний и действий каждого отдельно взятого члена лингвистического сообщества *производна* в том смысле, что нормативная значимость (осмысленность) этих состояний и действий определяется отношением к ним со стороны других членов сообщества, их интерпретацией и оценкой. Подлинная (*original*) интенциональность, в отличие от интенциональности производной (*derivative*), присуща, следовательно, сообществам, а не индивидам. Отношение к другому человеку как к представителю "своего круга" или сообщества ("одному из нас") означает *признание* этого человека – в гегелевском смысле *Anerkennung*. Признавая кого-то, мы рассматриваем (и принимаем) его как субъекта определенного интенционального состояния (*state*) или установки (*stance*); кроме того, мы признаем в нем "интерпретатора", *приписывающего*, в свою очередь, некоторые (столь же определенные) интенциональные состояния другим членам сообщества или группы. Статус члена сообщества формируется и подтверждается этим взаимным признанием индивидов [см.: *Brandom R. Making It Explicit*. – P. 67].

Определяющей чертой дискурсивности, согласно Брэндому, является производство и потребление пропозиционального содержания, которое, как он полагает, должно рассматриваться и описываться в терминах инференциальной артикуляции (пропозиции могут служить посылами или заключениями в выводах). Развивая идеи Дж. Сёрла, Брэндом выделяет два типа репрезентации: "успешную", или действительную, репрезентацию (когда единичные термины соответствуют реальным объектам, а истинные высказывания – фактическим "положениям дел"), и репрезентацию *подразумеваемую* (*purporting*), когда высказывания и термины лишь "претендуют" на соответствие. "Нельзя подразумевание

как претензию или намек на репрезентацию подменять успешной репрезентацией, полагая вторую необходимым условием содержательности. Однако, избегая смешения двух смыслов "репрезентирования", не следует и слишком их разводить. В конце концов, претензия на репрезентацию осмысленна лишь как претензия на *успешную* или *правильную* репрезентацию" [Brandom R. Making It Explicit. – P. 71–72]. Введение понятия "подразумевания" (претензии на репрезентацию) является "одним из способов передачи того, что может быть понято как содержание интенционального состояния, отношения или действия" [ibid. – P. 73]. Репрезентационизм картезианского типа принимает в расчет лишь *успешность* репрезентации, в этом его ограниченность.

С репрезентационизмом и "мифом о данности" связан *семантический атоанизм* – идея о том, что существует некоторое количество "эпизодов, состояний и выражений", значение которых может быть схвачено напрямую, безотносительно к другим состояниям/эпизодам и вне установленного контекста. Брэндом решительно отвергает такой семантический атоанизм. "Понимание холистично – следовательно, холистично значение" [Brandom R. Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary. – Cambridge, 2011. – P. 204].

В отличие от своего учителя Ричарда Рорти, Брэндом – систематичный философ (вернее, претендующий на систематичность). Он приложил немало усилий для разработки новой прагматистской теории истины и объективности. С лингвистическим прагматизмом Брэндом связывает перспективы развития аналитической философии в ближайшие десятилетия.

Р. Й. Димерець, канд. філос. наук, МСУ, Київ
rdymerets@yahoo.com

КОНЦЕПЦІЯ ПРОЦЕСУ ІМАГІНАТИВНОГО УЗАГАЛЬНЕННЯ В ФІЛОСОФІЇ А. Н. УАЙТХЕДА

Концепція процесу імагінативного узагальнення як вихідного методу філософії викладена Уайтхедом найбільш повно в його роботі "Процес і реальність" (1929) і спрямована на встановлення зв'язку між різними сферами досвіду суб'єкта, завдяки чому цей досвід набуває цілісності, однорідності та своєрідності (*suī generis*), необхідних для ствердження суб'єктом своєї особливої ідентичності. Узагальнення як генералізація (*generalisation*), тобто як процес досягнення стану однорідності, здійснюється шляхом екземпліфікації (*exemplification*), тобто докладання певного відношення, виявленого суб'єктом в акті його спостереження, здійсненого в якійсь одній сфері його досвіду, до інших його сфер – у вигляді певного прикладу (*example*), що конкретизує таке докладання й інтерпретується суб'єктом як реальний факт й, отже, як елемент його досвіду. Кожний такий елемент становить певну важливість (*importance*) для суб'єкта. Наявність, а іноді й відсутність у суб'єкта важливого пред-

мету його досвіду зумовлює особливу здатність суб'єкта до спостереження, в результаті чого в його думці виникає особливий тип відношень між її елементами — у вигляді особливих логічних положень (propositions). Суб'єкт здатен спостерігати лише те, присутність/відсутність чого є для нього важливою. Таким для суб'єкта є те, що може бути застосоване ним за межами сфери свого первинного виявлення суб'єктом. Таке трансцендентне застосування суб'єктом предмету, виявленого ним в акті спостереження, виводить досвід спостереження суб'єктом цього предмету за межі сфери (умов) вихідного спостереження. Тому "важливе" є тут тим, на основі чого здійснюється певне узагальнення різних сфер досвіду суб'єкта. Вихідне відношення (ratio), або логічне положення, що докладається до різних сфер досвіду суб'єкта в процесі екземпліфікації, застосовується як базова й експериментальна схема, що поступово накладається на зміст різних сфер досвіду суб'єкта й, у цьому процесі поступового накладання, коригується, узагальнюється. Шляхом такого застосування узагальнюючої схеми різні сфери досвіду суб'єкта генералізуються. Найбільш придатне для виконання такої функції положення (proposition) розцінюється суб'єктом як найбільш важливе. Таким воно є у кількісному сенсі, що означає його можливість бути застосованим у найбільшій кількості сфер досвіду суб'єкта. Тому в ряді положень суб'єкта воно позначається як перше за важливістю. Таким чином, йому надається принципове значення, воно набуває значення принципу, або принципового положення, котрим встановлюється загальний вимір для будь-якого дійсного або можливого досвіду суб'єкта. Тепер кожне явище, що потрапляє у межі цього виміру, набуває для суб'єкта важливості й стає елементом його досвіду, що описується цим положенням (вписується у межі цього положення). Тому загальний досвід суб'єкта може бути представлений як ряд положень, кожне з яких може бути позначене як певна кількість, яка вказує на ступінь важливості даного положення для суб'єкта, тобто на кількість виявлень його в спостереженні суб'єкта, коли кожне таке виявлення є кількісним результатом певного акту екземпліфікації, або застосування принципового положення до певного явища. (Акт екземпліфікації є, отже, актом квантифікації.) Кожне положення відповідає певному явищу, що має певний ступінь можливості потрапити у сферу досвіду суб'єкта (становить кількісно вимірюваний ступінь вірогідності зустрічі з суб'єктом), і до якого це положення може бути застосоване як таке, що позначає/описує його значення, важливість, або цінність для суб'єкта. Позначене таким чином, воно стає для суб'єкта певним об'єктом. Жодного об'єкту не існує як такого для суб'єкта до здійснення останнім акту позначення/описування того чи іншого явища у вказаний спосіб. (Таке позначення є, фактично, смисловим, або значущим для суб'єкта, що робить цей опис, і конститутивним для об'єкта, до якого він застосовується.) У такий спосіб суб'єкт вписує явища у ряд свого досвіду як об'єкти, на які вказують його положення, впорядковані ним також у певний ряд положень, кожне з яких займає у цьому ряді певне місце відповідно до того кількісно вимі-

рюваного відношення, в якому воно перебуває стосовно принципового положення, шляхом застосування якого до нього воно описується.

Ряд положень суб'єкта (ряд здійснюваних ним актів екземпліфікації) у кожний даний момент може бути імагінативно поширений за межі його наявного досвіду, що кожного разу визначаються наявною у даний момент конкретною кількістю смислових, або семантичних положень. Таке трансцендентне поширення за межі конкретики фактів як наявних прикладів і розширення цих меж в процесі екземпліфікації і є узагальненням. Таким чином, тобто імагінативно, може бути розширений, або збільшений, самий досвід суб'єкта, який, отже, є тут процесом поширення принципового положення суб'єкта. Суб'єкт збільшує свій досвід, формально й поступово застосовуючи принципове (матричне) положення, що лежить в основі ряду його положень. Шляхом такого поступового співставлення значень (величин, які вказують на ступінь важливості того чи іншого конкретного положення, або прикладу) імагінативного ряду своїх положень і відповідних явищ, суб'єкт вводить ці явища в структуру свого досвіду як передові пункти рядів явищ. Ці пункти складають опорну загальну структуру, на базі якої відбувається поступове зрощення (conrescence) елементів досвіду суб'єкта з елементами явищ.

Таким чином, узагальнення виступає тут як процес поширення первинного положення суб'єкта шляхом імагінативного, або ідеального поступу його думки (який є тут, фактично, основною умовою, або вихідною сферою поступу його досвіду), коли кожний попередній елемент ряду досвіду суб'єкта зрощується, шляхом накладання, з кожним наступним елементом цього ряду, як його формальна, або ідеальна основа, або схема. Таким чином, відбувається поступове залучення до структури ідеальної основи різноманітних рядів явищ, яким, у межах досвіду суб'єкта, надається дійсне обґрунтування (статус обґрунтованої дійсності, validity). У процесі цього імагінативного поступу/наступу основи, в ході якого вона виступає за межі самої себе в актах екземпліфікації схеми/ідеї того чи іншого явища, одне й те саме первинне, базове положення (відношення, форма, формула, вихідна ідея, схема) послідовно застосовується, кожного разу на новій конкретній (зрощеній) основі (ratio), що складається кількісно з усіх попередніх досвідів імагінативного застосування цього базового, принципового відношення (ratio) і являє у кожний даний момент конкретний приклад процесу імагінативного узагальнення.

Д. А. Єрмолаєв, студ., НаУКМА, Київ
molaev@gmail.com

ІДЕЯ "НЕРЕПРЕСИВНОЇ РЕАЛЬНОСТІ" В ГЕРБЕРТА МАРКУЗЕ

Протягом всієї відомої історії цивілізації поширення потреб відбувалося шляхом, далеким від колективної згоди щодо індивідуальних бажань і необхідностей. Безпосередньо і саме придбання благ відбу-

вається не за принципом задоволення поступальних потреб індивіда. Замість цього через посередництво безпосереднього насильства і пізніших раціональних форм влади сферою розподілу благ і шляхів їх подолання працею було знято із компетенції вільного свідомого впливу індивідів. Однак незалежно від того, наскільки корисною виявилася ця раціональність для прогресу цілого, вона залишається раціональністю панування, з інтересами якого було неминуче пов'язане поступове скорення потреби. Сучасна доба у своїх проявах якнайкраще свідчить про слушність претензій представників Франкфуртської школи щодо оречевлюваного і руйнівного для індивідуальної свободи характеру існуючої раціональності.

Виходячи із апеляцій до / запозичень із психоаналітичного словника, Герберт Маркузе у роботі "Ерос і цивілізація" зробив спробу промислити на метапсихологічному рівні можливість для сучасного західного суспільства перетрансформації у бік від репресивного характеру культури.

Головна претензія щодо Фрейда і його роботи "Невдоволення культурою" полягає у тому, що головний представник психоаналізу описав природу репресивного характеру культури як стримувальну "руйнівні" інстинкти, а тому життєдайну і необхідну для виживання цивілізації форму, що накладається як система "Супер-его" регламентацій, – натомість Маркузе пропонує поглянути на сучасну цивілізацію як на хибність вихідної владності і репресивності щодо чуттєвого/лібідозного людського начала, як поривання із фрейдівською категоричністю щодо єдино можливої форми характеру суспільних відносин.

Маркузе віднаходить ключ до вихідної проблеми діючого образу свідомості у фрейдівському понятті "принцип реальності" – як тієї репресивної надбудови перед індивідом, яка вимагає повного перепідкорення із влади самого над собою, до повного розчинення у надіндивідуальних регламентах спільної системи суспільних стосунків. Але окрім цього, панівною історичною формою принципу реальності проголошується "принцип продуктивності". Принцип "нерепресивної реальності" як "доцільність без мети" і "закономірний без закону"

Подолання через трансформацію "принципу продуктивності" можливе за умови, якщо трансформацію переживе вихідна теза принципу реальності щодо своєї необхідності, сублімація інстинктів (лібідо) як перенаправлення "енергії" у напрямку окультурюючої сили суспільно корисної праці.

Акцент на "вільній грі" творчої уяви дозволяє Маркузе припустити можливість непоняттєвою істини почуттів як естетичної цінності, що робить можливим умови прориву із тотальності принципу реальності у своєму контролі над інстинктивно-чуттєвим "адмініструванням" свідомого Я. Цей імпульс є умовою розкриття альтернативи до тоталітарності принципу реальності, реальності, що може існувати за іншими нормами.

Примітивне суспільство розглядає світ у своїй тотальності панування над людиною, існуюча цивілізація (просвітницької настанови) бажає усвідомлювати дійсність як об'єкт свого контролю і вигідного пануван-

ня – Маркузе пропонує припустити фундаментальні умови проривання до свідомості "споглядання", як характеру неінструментального відношення людина-світ, людина-інший.

Маркузе припускає можливість самосублімованого, тобто вільного від сублімуючої репресії, лібідо. Це можливо лише як соціальний феномен: окультурювальна функція нерепресивного лібідо може існувати лише за умов, які б уможливлювали вільну взаємодію асоційованих індивідів у сфері спільної згоди щодо поєднання окультуреної природи у приналежності до своїх потреб і здібностей, що розвиваються. Організм, що постає суб'єктом самореалізації, а не інструментом відчуженої праці, має стати результатом відродження нарцисичної і поліморфної сексуальності, яка перестає бути загрозою культурі і (за Фрейдом), мала би бути під контролем репресивної сублімації.

Теоретичний експеримент Маркузе і його діагнози формам сучасної свідомості виглядає й досі слушним і актуальним, з огляду на поновлення дискурсу кризи форм суспільних відносин і характеру раціональності західного суспільства, як суспільства викликів і загроз.

О. І. Жерибор, асп., НаУКМА, Київ
a_zheribor@ukr.net

АКСІОМИ ФІЛОСОФІЇ ЛЬВА ЛОПАТІНА

Лев Лопатін – відомий російський філософ кінця XIX – початку XX ст. – є творцем оригінальної філософської системи, розбудованої на засадах спіритуалізму. "Спіритуалізм" (від лат. spiritus – дух) філософський напрям, який проголошує дух первинною реальністю, активною, дієвою субстанцією та визнає реальну духовність усього сущого; духовну силу, внутрішню живу та дієву, яка оприявнюється в природі та людстві, проголошує началом й основою речей. Маючи на меті розбудову несуперечливого та позбавленого логічних похибок вчення, Лопатін багато уваги приділяє розробці та обґрунтуванню вихідних положень своєї філософії, які він називає "аксіомами" – вихідними принципами філософування, названими так в силу їх безпосереднього переконливого характеру. Окрім того філософ називає їх "законами розуму" та "природними віруваннями розуму", проте така промовиста назва зовсім не передбачає прийняття їх на віру, ніби раз і назавжди відкритих людству незмінних догм. Навпаки, Лопатін неодноразово наполягає на необхідності їх усебічного умоглядного аналізу задля встановлення їх дійсного смислу, та необхідності їх раціонального виправдання. В проясненні, точному й адекватному тлумаченні та всебічному обґрунтуванні всезагальних істин розуму полягає одна з найважливіших задач онтології, як царини філософії, покликаної досліджувати найбільш загальні та засадничі поняття й принципи світорозуміння.

Лопатін виокремлює дві групи аксіом:

- 1) істини з широким змістом, які покривають усе доступне розумінню:
- принцип тотожності (будь-яка річ є тим, чим вона є, а не чимось іншим);
 - закон причиновості (будь-яка дія має причину і будь-яка причина проявляється в дії);
 - принцип субстанційності (в будь-якій дії, явищі чи стані щось діє, являється чи зазнає стану);
 - принцип об'єктивності думки (що з необхідністю мислиться про якийсь предмет в силу його властивостей та відношень, насправді належить йому).

2) істини з більш конкретним метафізичним змістом:

- визнання нашого власного буття як свідомих істот;
- визнання нашої здатності діяти від себе і з власної волі;
- визнання існування інших істот, наділених душею, окрім нас;
- визнання буття зовнішнього світу або взагалі окремої від нас і по відношенню до нас самостійної дійсності і нашої примусової залежності від неї [Лопатин Л. М. Аксиомы философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии: Избр. статьи. – М., 1996. – С. 316].

Аксиоми філософії, акцентує увагу мислитель, передбачають тісний зв'язок між собою та взаємно обумовлюють одна одну; при цьому, і це дуже важливо, кожна аксіома наділена своїм власним особливим змістом і є загальною переконливою сама по собі.

Мислитель наголошує, що в філософії взагалі немає і не повинно бути загальноновизнаних істин, ніколи і ніким не підданих сумніву. І хоча в аксіомах філософії можна і навіть треба сумніватися, їх неможливо остаточно відкинути, адже вони є необхідними логічними механізмами, завдяки яким функціонує розум. Лопатін наголошує, що навіть завзяті супротивники цих положень, самі того не усвідомлюючи, користуються ними, "як керівними критеріями усіх своїх суджень" [Лопатин Л. М. Научное мировоззрение и философия // Лопатин Л. М. Аксиомы философии: Избр. статьи. – М., 1996. – С. 281]. Саме це, акцентує увагу мислитель, є найпереконливішим аргументом істинності та необхідності аксіом філософії, адже вони неспростовно обґрунтовуються доказом від супротивного, абсолютною неможливістю їх остаточного заперечення. Аксіоми є очевидними істинами розуму, тому саме очевидність є найкращим способом їх верифікації. Звичайно, сама по собі очевидність є досить складною гносеологічною та психологічною проблемою, проте саме вона якнайкраще розкриває зв'язок розуму з аксіомами.

Тісний зв'язок аксіом між собою та їх взаємна обумовленість дозволяє на їх ґрунті вибудувати несуперечливу філософську систему, яка покликана вирішувати нагальні питання філософії, серед яких вивільнення розуму з полону догматичних забобів та заборон; дослідження можливостей і границь людського пізнання; розробка істинного вчення про людину, як духовну істоту; а також розбудова виваженого світогляду, здатного осягнути світ як універсальну та внутрішньо єдину систему живих істот.

**ОСОБЕННОСТИ ВЛИЯНИЯ ИДЕЙ М. ХАЙДЕГГЕРА И Ж.-П. САРТРА
НА ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФИИ Х. Д. ГАРСИА БАККИ**

Испанская философия XX века богата как развитием общеевропейских традиций и направлений, так и оригинальными теориями, отдельными представителями философии. Хуан Давид Гарсиа Бакка (1901–1992) – испанский и латиноамериканский философ (после Гражданской войны в Испании эмигрировал и жил в Эквадоре, Мексике и Венесуэле). Интересы его обширны: он писал о проблемах логики, философии техники, философии религии, истории философии. Основные его работы: "Введение в современную логику", "Естественная метафизика: устойчивая и проблематичная", "Философия и теория относительности".

Идеи Гарсиа Бакки прошли эволюцию от схоластической философии через рационализм Х. Ортеги-и-Гассета, историцизм В. Дильтея, экзистенциализм и марксизм к антропологии, основанной на естественных науках. В конце 40-х гг. Гарсиа Бакка испытал влияние экзистенциализма Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера. Идеи немецкого философа оказывали влияние на Гарсиа Бакку в 40-е и 50-е гг. Он читал и переводил труды Хайдеггера, воспринял его взгляды на понимание человека и смысла его жизни. Интерес к философии Сартра появляется у Гарсиа Бакки в конце 70–80-х гг., в связи с оригинальной постановкой проблемы человека, оснований его бытия, которая была предложена французским философом.

Гарсиа Бакку интересует индивидуальное человеческое бытие, вопросы смерти и бессмертия человека. Проблема конечности человеческого бытия связана у него с понятием границы. Философ отмечает: "Граница – это не бытие, а ограничивающее представление, порождаемое вещью или качеством" [*García Bacca J. D. Invitación a Filosofar. Vol. I. La Forma del Conocer Filosófico. – México, 1940. – P. 34*]. Граница, таким образом, это то, что связано с предельным существованием, с существованием Бога и человека.

Сопоставление конечного и бесконечного в человеческой сущности дополняется третьим понятием – трансграничности, означающим промежуточное звено между конечностью и бесконечностью. Трансграничность делает возможным переход от одного состояния в другое, оно возникает при столкновении с границей, без нее, не могло бы существовать самого конечного, как отмечает философ. Каждое бытие имеет не только границы, но и возможность их преодоления.

Трансграничность – это реальность, характеризующая человеческое существование между ничто и бесконечностью. Цель человека, по мнению испанского философа состоит в преодолении ограничений, с кото-

рыми он сталкивается в собственной жизни. Человек выстраивает свою жизнь через преодоление границ, препятствий, он "не только имеет возможность преодолевать каждую из своих границ, принадлежащих к какому либо виду или роду, но и может преодолевать любую границу любого вида или рода, в действительности, осознавать себя как ограничивающее бытие" [Ibid. — P. 38].

В то же время, границы, с которыми сталкивается человек в своем бытии, непреодолимы, поскольку перед ним постоянно открываются все новые и новые границы. Трансграничное таким образом, становится основой трансценденции человека, ее источником. Человек обнаруживает эти границы двояко: во-первых, через осознание границ себя самого, внутри себя самого, это то, что испанский философ называет "естественной трансценденцией", а во-вторых, через видение себя со стороны, когда человек осознает границы своего я, себя самого.

Испанский философ соглашается с Хайдеггером и Сартром по вопросу об изначальной трагичности человеческой жизни. Гарсиа Бакка, отмечает, что жизнь человека драматична, трагедийна — поскольку кроме осознания собственной трансграничности, в человеке присутствует также то, что влечет его к смерти, к конечному. И в этом смысле трагичная жизнь, о которой пишет философ имеет много общего с понятиями страха, тревоги, о которых пишет Хайдеггер, а также с "тошнотой", которую исследует в своих работах Сартр. Трагедия по настоящему проявляется в жизни человека тогда, когда он понимает, обращает внимание на то, что желаемая им бесконечность, недостижима.

Гарсиа Бакка согласен с утверждением Хайдеггера о различии между нами как бытием и нами как существованием. Человек — это многообразие возможностей, которые порождаются его свободой, поскольку как отмечает Гарсиа Бакка, — человек и есть свобода. Человек — это "бытие, которое находится тут" ("en ser" — аналог понятия "Da-sein").

Бог, по мнению испанского философа это не трансцендентное существо и создатель человека и мира, Бог — это регулирующая идея и проект самореализации человека. Гарсиа Бакка указывает на идеи Хайдеггера, который утверждает, что Бог обладает бытием, но не существует и на Сартра, для которого Бог не обладает ни бытием, ни существованием. Все люди — творцы, поскольку они обладают такой способностью, как свободное творчество. Свобода в этом случае также становится личным достижением человека, создается им и существует для него самого. Кроме этого, человек — посредник между миром реальным и божественным, потому что Бог проявляет себя через творческие способности людей, через творения людей. Человек личность, полагает Гарсиа Бакка, это и есть человек — творец. Но не каждый человек — творец, как и не каждый является личностью, это лишь цель человека, стать личностью.

Таким образом, при сопоставлении взглядов Хайдеггера, Сартра и Гарсиа Бакки на проблему человека можно отметить как схожие моменты, так и различия. Гарсиа Бакка, начинает исследование вопроса о

человеке, следуя философской терминологии Хайдеггера, однако позже его взгляды на соотношение бытия и существования, конечности человеческого существования и сущности его бытия изменяются и становятся противоположны взглядам немецкого мыслителя. Понятия конечности и бесконечности, о которых пишет испанский философ, имеют онтологический характер и в этом смысле похожи на понятия Бытие и Ничто, которые исследует Сартр. Общим во взглядах мыслителей также является понимание сущности и существования, несовершенства человеческой жизни, ее трагичности, трансценденции, Бога, надежды, страха. В своих поздних взглядах испанский философ разочаровывается в экзистенциалистских идеях, поскольку мир, по его мнению, не сводится только к индивидуальному существованию человека, а имеет более глубокие основания.

В. В. Забудько, ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
konepark@mail.ru

КРИТИЧНА РЕВІЗІЯ ДЕКОНСТРУКЦІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Для розуміння деконструктивістського руху філософської думки необхідно розглянути питання про характер тих цілей і завдань, які ставить перед собою цей рух. Таких цілей можна перерахувати декілька, але основною з них, звичайно, буде спроба подолати межі системи метафізики. До того ж, у даному випадку термін "система метафізики" є знаменником усіх філософських систем західного зразка та несе в собі наступний ряд значень і практик: "мова метафізики" – засіб, який зберігає в собі і транслює примат логосу і присутності в культуру; "наука" – сфера діяльності, яка народилась у певну епоху цієї мови; "картина світу" – парадигма основоположень, яка коректується та направляється виходячи з наявності трансцендентального об'єкта – істини, яка традиційно розуміється як живе, "наявне" буття; і взагалі сам спосіб означення. Таким чином, під терміном "метафізика" ми, вслід за Жаком Дерида, розуміємо складну систему понять з єдиним центром, яка заснована на фоно-лого-...(центризмах) європейської думки. Треба окремо зауважити, що в якості поля діяльності вказаних централізмів виступає увесь простір європейської думки: від наук про людину і природу, до повсякденної свідомості.

В якості центру ми розуміємо будь-яке бажання обґрунтованості, що деяким чином відрізняється від підходу Дерида. "Виходячи з того, що ми деяким образом називаємо центром і чому, ... однаково пристали імена початку і кінця, архе або телос... Можна було б показати, що всі імена, що відносяться до основи, першопричини або ж до центру, завжди відсилають до визначеного інваріанту присутності..." [Дерида Ж. П Р. – С. 354] пише Дерида. В той час, як підхід Дерида передбачає залежність поняття центру від присутності (в розумінні "наявності" і приналежності до сущого в гайдегґерівському розумінні), ми розуміємо, що будь-яка спроба систематизувати, описати, виявити структуру, тобто створити перед-

умову для можливості обмеження гри елементів, є наслідок направленої волі до обґрунтованості або, слідуючи Гайдегґеру, можливості отримати обґрунтування. Або, уточнюючи: для Дерида будь-яке бажання обґрунтування, правочинної гри, упорядкування укорінюється в онтичному пласті, для нас же, бажання обґрунтованості постає одним з константних модусів людської особистості, що актуалізується або дезавується шляхом прикладання вільного вольового зусилля, яке переносить питання про обґрунтованість в пласт онтологічного.

Таким чином, поняття метафізичності розширяється на все поле людської діяльності. І, дійсно, у випадку деконструкції ми маємо право говорити про грандіозний проект упорядкування та трансформації способу організації понятійного апарату не тільки єврейської філософії, але і всієї її культури. Наш підхід до питання про характер центру дозволяє, по-перше, виділити деконструкцію в якості однієї з європейських систем філософування з усіма характерними для неї відмінностями; по-друге, описати її в якості метафізичної системи, що робить деконструкцію доступною для її власних інструментів аналізу, впритул приближаючи нас до здійснення деконструкції деконструкції; по-третє, розглянути деконструкцію не тільки як філософську систему, але і в якості вираження характерних особливостей "я" людини, використовуючи її саму як інструмент аналізу.

Важливо відмітити, що для деконструкції характерним є використання ресурсів інших систем. Точніше, без них вона неможлива. В них вона локалізується. Так, наприклад, представляючи приклад деконструктивістського аналізу в трактаті "Про Граматологію", Дерида вимушений використовувати ресурси, які представляються текстом Руссо. Або, наприклад, Гуссерлем- у праці "Голос і феномен". І це здається нам єдиним способом уникнути свого роду "негативної теології" відносно деконструкції. Усі інші праці, де Дерида уникає запозичати ресурси з інших систем, перетворюються у набір заперечень. Дуже показовою в цьому плані є стаття "Лист японському другу". Дана методологія, звісно, допускає деякий зв'язаний дискурс про деконструкцію, але, нажаль, вона не дуже інформативна. Цей момент часто залишається недооціненим різними дослідниками Дерида, що приводить до деякої плутанини. Таким чином, ми знаходимося перед двоєким вибором – або описувати все, чим деконструкція не являється, або, що більш ефективно, намагатися оволодіти єю, тобто навчитися не тільки розуміти суть праці її концептів усередині тексту, але і проводити її по своєму бажанню. Але в цьому випадку задача перед нами стоїть не просто складна, а практично неможлива, так як Дерида було достатньо лиш реконструювати текст для того, щоб оголити внутрішні механізми його праці, то перед дослідником стоїть задача не тільки деконструювання тексту, але також й аналізу процесу реконструювання, фактично, деконструкції деконструкції, про що ми говорили раніше. Тільки такий характер читання, розбитий на етапи (або круги читання) може дати нам прийнятний результат.

ІСТРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ КАРЛА ЯСПЕРСА

У світлі сучасних тенденцій розвитку історико-філософської науки, у тому числі вітчизняної, яка намагається позбутися "спадщини" радянської історії філософії, вкоріненої у гегелівській методології з її нівелюванням ролі особистості в історико-філософському процесі, особливий інтерес становить спроба поєднати індивідуальне та універсальне, універсальне у історико-філософській концепції Карла Ясперса (1883–1969).

Найвиразнішою особливістю історико-філософських студій К. Ясперса є їх особистісно-орієнтований підхід. Поряд із такими аспектами історії філософії, як хронологічний (який охоплює історичну послідовність філософських учень), змістовний (фокусується розгортання філософських ідей, систем і проблем), генетичний (акцентує увагу на глибинному взаємозв'язку філософії із міфом, релігією, літературою, мовою, мистецтвом і наукою), практичний (стосується втілення філософських ідей за тих чи тих історичних умов) динамічний (розглядає протистояння та взаємовпливи філософських вчень) аспекти, К. Ясперс наголошує необхідність розгляду історії філософії як історії філософських особистостей, історії первинної екзистенційної актуальності філософії в унікальних особистісних вимірах.

Акцентація уваги К. Ясперса на особистісному вимірі історії філософії зумовлена його розумінням феномену філософування як способу самореалізації особистостей, які живуть, мислячи. З огляду на таке розуміння, будь-яка історико-філософська реконструкція, відірвана від особистості філософа, постає неповною і схематичною.

Філософія розгортає себе в історичних зразках філософування, яке становить спосіб вираження особистісного буття людини. Саме в історії об'єктивний аспект філософії, який К. Ясперс позначає поняттям *philosophia perennis*, оприявнюється у конкретному філософуванні екзистенції.

Особистісна філософська творчість, на переконання К. Ясперса, виявляється та інтерпретується через комунікацію з "іншими екзистенціями", включеними до філософської традиції, через діалог із мислителями минулого. Екзистенція, що філософує, спроможна дійти цілковитого самоусвідомлення лише тоді, коли вона стикається з іншою реальністю, з іншою екзистенцією. Філософську істину, на думку К. Ясперса, не можна "схопити" як щось відокремлене та унікальне: вона пізнається лише у комунікації. Аби стати повноцінним учасником цієї комунікації, історик філософії сам повинен бути філософом, а історія філософії (якщо не має наміру перетворюватися на історичну хронологію) – філософією.

Поняття "великі філософи" є одним із ключових в історико-філософській концепції К. Ясперса, яка ґрунтується на розумінні філософії як такого універсального, що реалізується тільки через індивідуальне, одиничне. Саме тому осердя історико-філософських екскурсів мислителя становить особистість, що філософує. Для того, аби пізнати історію філософії у її цілісності, слід вивчати не тільки предметну структуру філософських учень, упорядкованих відповідно до тих питань і відповідей, які вони дають, не лише історичну структуру історії філософії, увиразнену у хронологічній послідовності вчень, а й багатоманіття особистісних структур історико-філософського процесу

Особистісний характер філософування зумовлює й особливу роль особистісного чинника в історико-філософських дослідженнях. Особистість історика філософії видається К. Ясперсу не менш значущою, ніж особистість філософа, творчість якого постає предметом дослідження. Лише той дослідник, який має власний досвід філософування і володіє тим рівнем філософського мислення, що дозволяє "опитувати" великих філософів минулого, здатен зрозуміти значення філософських текстів, які виражають екзистенційно чужу для нього позицію. У цьому сенсі, слушно зауважує К. Ясперс, історико-філософське дослідження завжди є *спів-мисленням*, поєднанням раціонального осягнення та інтуїтивного споглядання. Тільки філософське *спів-мислення* може розкрити дослідникові значення того чи іншого філософського тексту.

Філософування в історії має усвідомлювати всю безмежність історичного матеріалу, адже, на думку К. Ясперса, лише універсальність історії не спотворює справжнього значення філософування. Універсальність історії означає готовність і здатність до комунікації, що реалізується в історико-філософському дослідженні через порівняння, розуміння, полеміку та універсально-історичну участь, які є головними щаблями занурення в історико-філософський матеріал. Лише здійснюючи таке занурення, історик може перетворитися на філософа, який веде діалог з великими постатями минулого.

Запропоноване К. Ясперсом розуміння історії філософії, що розгортається на перетині індивідуального та універсального, принципово уникає статусу завершеного проекту. Адже, досліджуючи філософські ідеї минулого, ми перебуваємо в постійній комунікації, у процесі якої нам відкривається безмежність смислів філософських систем минулого. Якщо ж філософування розуміти як завершене у минулому і репрезентоване філософськими напрямками та системами, то власне історія "зникає", бо пізнання істини постає, в такому разі, не творенням нового на спільному інтелектуальному ґрунті, а механічним відтворенням (*Wiederherstellung*). Спроба поєднати індивідуальне та універсальне, увиразнена у історико-філософській концепції К. Ясперса, містить важливий і продуктивний досвід, здатний сприяти глибшому розумінню філософського значення історії філософії та подоланню розриву між "філософією" та "філософіями".

**О. М. Йосипенко, наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ**
serge.yosypenko@ukr.net

ОНТОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ АТОМІСТИЧНОЇ ТА ГОЛІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ МОВИ

Між філософіями мови та філософіями розуму існує безпосередній зв'язок: теорії розуму є кальками теорій знаку, вони обмежуються застосуванням до репрезентацій та інших ментальних феноменів тих досягнень, що були здобуті у межах розгляду знаків та мовних актів. Голізм ментального є невіддільним від голізму сенсу, тоді як атомізм у філософії розуму невіддільний від атомістичних теорій знаку. Мовний атомізм уявляє слово як зовнішню оболонку ідеї, яка існує незалежно від мовлення і потребує слів тільки для повідомлення іншим. Для мовного атомізму ідеї (значення слів) існують незалежно одна від одної, так само як слова, які вільно обираються мовцем для позначення своїх ідей.

Голізм, взятий в канонічному сенсі "цілого, що передує частинам", є відмовою від атомізму, для якого ціле є сумою частин. Семантичний атомізм визначає смисловий зв'язок як контакт між двома сутностями (знаком і річчю), незалежно від зв'язків знаків між собою. Мовний голізм, натомість, пропонує шукати сенс на рівні зв'язку символів між собою, у тій ролі, яку одні відіграють щодо інших. З погляду голізму, зв'язки в надрах системи забезпечують зв'язок знаків зі світом. Голізм ментального, у свою чергу, є відмовою від ідеї, що ментальне життя можна скласти із психічних атомів (ментальних станів та процесів).

Атомістична філософія розуму є новоєвропейською, за своїм походженням, філософією, для якої думка та інші феномени ментального є внутрішніми та приватними станами суб'єкта. Для голістської філософії розум є публічним феноменом, а думка є складним, об'єктивним, пропозиційним утворенням. Голістська філософія розуму є наслідком лінгвістичного повороту у філософії, передусім, тієї його версії, що апелює до філософської логіки Фреге та філософської граматики Вітгенштейна.

Голістська філософія мови базується на двох основних принципах: по-перше, немає ізольованого знаку, знаки існують лише у системі знаків; по-друге, немає ізольованого мовлення, тільки у контексті людської практики використання мови набуває сенсу. Якщо неможна питати про сенс слова, взятого ізольованим чином (слово потребує пропозиційного контексту), то так само не можна питати про сенс висловлювання, взятого ізольованим чином — речення потребує контексту, в якому воно вживається, і цим контекстом є "мовна гра" (так, зазвичай, перекладають Вітгенштайнове *Sprachspiel*), якій, зазвичай, відповідає певна "форма життя". Ця позиція отримала назву "антропологічного голізму ментального", в ній людська думка є складним структурованим цілим, в яке входять явища різного порядку, у тому числі, лінгвістичні та культурні практики.

Теорія антропологічного голізму ментального є відповіддю на критику Е. Ле Пором та Дж. Фодором концепції "семантичного голізму", представленої учнями Квайна – Денетом, Дьюї та Девідсоном. Семантичний голізм народжується з питання: якщо сенс треба шукати на рівні цілого, то чим є сенс цілого дискурсу? Цілого мовлення? Цілого мови? З одного боку, для цієї концепції властивість сенсу, властивість "мати сенс", є голістською властивістю. З іншого боку, голістська властивість може розумітися, по-перше, як така, що може бути приписана елементу за умови наявності множини елементів (збірний голізм), по-друге, як властивість взаємозалежності елементів, які не є однаковими (структурний голізм). Семантичний голізм є *збірним голізмом*, для нього ціле мови дорівнює простій сукупності фраз. Він нездатен пояснити звичайної комунікації, бо зустрічається з парадоксом: якщо я не знаю цілого (всієї сукупності) ваших фраз, я не можу зрозуміти жодної з них. Для розуміння мови потрібен *структурний голізм*, який шукає сенс фраз у мовних іграх, а сенс останніх у відповідних їм *позамовних* антропологічних, культурних, інституційованих практиках.

Семіологічна філософія мови, більш відома під брендами "постструктуралізму", "постмодернізму" намагалася подолати новоевропейський мовний атомізм за допомогою структурної лінгвістики Сосюра. Для останнього мовний знак продукується не мовцем, який пов'язує свою внутрішню ідею з зовнішнім конвенційним знаком, а артикулюється системою мови і є нерозкладною єдністю звуку і значення. Головна проблема філософів, що надихалися лінгвістичним формалізмом Сосюра (Барт, Фуко, Деріда, Ліотар) полягає у тому, що вони застосували мовний диференціалізм, легітимний у випадку означника-слова, до означника-фрази (тексту, дискурсу загалом). Сенс фрази не є композиційним, він виникає на рівні синтаксису, а не морфології, фраза потребує автора, який комбінує знаки у певному порядку, на відміну від слова, яке ідентифікується віком. Лінгвістичний аналіз справді спрямований на мовні одиниці, якими є слова та фрази, проте правила утворення цих одиниць є різними, семіологічна філософія, що ігнорує категоріальну відмінність семіологічного та пропозиційного означників, уявляє фразу як велике слово і відтворює, у такий спосіб, критикований нею самою семантичний атомізм.

В основі розбіжності методологічного атомізму та голізму лежить питання онтології: чи можуть речі існувати тільки в один спосіб (онтологічний монізм), чи вони можуть існувати в різний спосіб (отнологічний плюралізм)? Людський світ це сукупність об'єктів одного роду, що, за влучним висловом кембріджських філософів вичерпується "списком вмеблювання світу" чи він є складною системою, частини якої мають різний спосіб буття? Цю систему Вітгенштайн порівнював з реченням – щоб мати речення, потрібен зв'язок різних граматичних категорій, а не нагромадження однієї: "лев, заяць, олень" не є фразою, тоді як "олень біжить" чи "лев стрибає" є фразами". Голізм ментального та сенсу потребує плюралістичної онтології, тоді як атомізм у філософії розуму та мови задовольняється моністською онтологією.

**ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ІНТУЇЦІЇ ТА ІНТЕЛЕКТУ У КОНТЕКСТІ АНАЛІЗУ
Ж. МАРІТЕНОМ УТИЛІТАРНИХ ТА ВИТОНЧЕНИХ МИСТЕЦТВ**

У своїй праці "Творча інтуїція у мистецтві та поезії" представник неомізму Ж. Марітен докладно аналізує сутність мистецтва, торкаючись проблеми процесу творчості у мистецтві. Французький філософ зазначає, що воля у мистецтві направлена на твір, а її правильність полягає у направленості на благо твору. Останнє має бути сформовано за допомогою правил, які відкрив інтелект. Таким чином Марітен підтримує думку Шеллінга про мистецтво, що створюється під керівництвом інтелекту. Мистецтво у Марітена так само як й у німецького філософа не спонтанний акт натхнення, спричинений певними сутностями світу та відтворюваний схожими спонтанними методами відображення. Мистецтво – це цілісний та промислений продукт інтелектуальної діяльності, зміст якого відповідає завданням поставленим розумом, а форма чітко слідує за законами відкритими інтелектом. "Таким чином, основну роль грає в кінцевому результаті інтелект; мистецтво набагато більш інтелектуальне ніж розсудковість" [Марітен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии – М., 2004. – С. 55]. Пояснюючи сутність правил мистецтва, Марітен зазначає, що вони відкриваються творчим спогляданням інтелекту у процесі життя. Це не наперед задані догми, або як каже французький філософ, "готові рецепти", які можна вивчити в школах, університетах, академіях тощо. Весь час відбувається відкриття нових правил, бо дійсність не є статичною. Але все ж таки основним положенням для Марітена є задоволення мистецтвом потреб, які йому диктує воля. Таке мистецтво філософ називає утилітарним. На противагу утилітарним мистецтвам, витончені мистецтва ґрунтуються на прагненні волі до розвитку чистої творчої здатності духу, що прагне до краси. У цьому разі правильність прагнення полягає у досягненні краси завдяки правилам відкритим інтелектом. Для витончених мистецтв дане правило буде полягати у відкритті творчої інтуїції. Марітен зазначає, що функція інтуїції створювати щось нове. Внутрішньої самореалізації людини виявляється не досить, вона бажає виявити себе, свої думки, емоції та переживання у зовнішніх творах. Допомогає людині вийти за межі свого розуму воля та інтуїція, що постають творчими силами та рушіями метаінтелектуального руху. Даний рух й породжує мистецтво. Розум, що спонукається цією творчою силою, підштовхує людину до створення певних об'єктів долучених до сфери прекрасного. Витонченими мистецтвами Марітен, в цьому контексті, іменує галузь творчості в якій реалізується духовне прагнення інтелекту до прекрасного. На відміну від утилітарних мистецтв, де провідною рисою була практична корисність, витончені мистецтва мають за мету наблизити людину до духовної природи. Остання проявляється через прекрасне, що не слугує задоволенню матеріаль-

них потреб, а постає як чиста та нескінченна реальність. "Потреба інтелекту у зовнішньому прояві того, що він вловлює в собі самому, потреба у творчій інтуїції й в тому, щоб виражати себе у прекрасному – головне у витончених мистецтвах" [Там же. – С. 57]. Однією з найважливіших рис витончених мистецтв є їх статус самоцілі в очах митця. Тобто, на відміну від утилітарних мистецтв, які слугують певній практичній меті, витончені мистецтва існують для самих себе. При цьому кожен митець шукає свій шлях до втілення духу у матерії. Тому правила для мистецтва як й для розсудку є гнучкими, функціонуючи для кожного конкретного випадку по-різному. Марітен вважає, що найціннішими для митця є не вічні правила, а ті які він відкриває у процесі творення. При цьому важливими є індивідуальні особливості людини та її моральні якості. Цілі, які ставить перед собою людина завжди пов'язані з її особистістю. А оскільки для митця найвищою ціллю є краса сама по собі в її трансцендентності, то він має підлаштовувати свою суб'єктивність під сутність краси. Необхідно щоб всі духовні прагнення та бажання митця були направлені на прекрасне. Тільки в цьому разі митець отримає натхнення для продукування твору. Марітен порівнює утилітарні та витончені мистецтва аналізуючи основні правила для кожних з них. Якщо для утилітарних мистецтв, як вже було зазначено, перше правило полягало у задоволенні потреб людини, то для витончених мистецтв – це вивільнення творчої властивості духу, який прагне до краси. Важливим для будь-якого митця є слідування цьому правилу, повністю віддаючись насолоді від прекрасного. Порушуючи цю настанову митець віддаляється від краси – самої сутності мистецтва. Проте Марітен зазначає, що по справжньому мистецтво твориться лише завдяки інтуїції. Чуттєва або естетична насолода є тільки пропедевтикою до продукування мистецтва. Інтуїція також має свої витoki в інтелекті, сприяючи появі натхнення – основі мистецтва. "Бо істинна вітальна актуалізація, в якій початково виражається вільна творча властивість духу, є саме ця творча або поетична інтуїція: на ній ґрунтується в своїй досконалій одиничності унікального світу весь твір, що породжується у прекрасному" [Там же. – С. 60]. Марітен зазначає, що правило творчої інтуїції є одним з найважливіших для митця. Воно вимагає від останнього повної відданості та абсолютної зосередженості на ньому. Така прискіплива увага до цього правила викликана тим, що всі інші правила витончених мистецтв відносяться до сфери земного, тоді як інтуїтивне правило належить до небесної сфери. Якщо інші правила корелюють спосіб створення мистецтва, то інтуїція лежить в основі самого виникнення задуму твору, його ідеї та початкового образу. Без інтуїції твір мистецтва втрачає свою духовну силу, свою життєву енергію. Підсумовуючи своє порівняння двох видів мистецтв Марітен виділяє два основні положення. По-перше, витончені мистецтва, внаслідок свого тісного зв'язку з духом переймають основну його рису – свободу. Таким чином витончені мистецтва можна назвати вільними мистецтвами (як їх і називали у середньовічних університетах). Ці мистецтва мають певні відмітні риси від всіх інших мистецтв, які не володі-

ють свободою. Витончені мистецтва взаємопов'язані з мораллю, представляючи собою чесноти практичного інтелекту. Цей інтелект має не логічну чи дискурсивну, а інтуїтивну природу, найбільшою мірою наближаючись до духу. По-друге, витончені мистецтва все ж знаходяться серед мистецтв, тому продукуючий розум має для них важливе значення. Цей розум допомагає у методі створення предметів мистецтва та втілення творчої інтуїції в матерії. У разі коли дискурсивний розум починає контролювати творчий процес, мистецтво стає формальним та академічним (в сенсі статичного догматизму). Але якщо інтелект сприяє проясненню інтуїтивного озаріння для подальшого формування задуму твору, мистецький процес отримує одну з найважливіших ланок свого розгортання. Загалом же Марітен називає мистецтво споглядальною чеснотою інтелекту, яка прагне творити прекрасне.

А. О. Карпенко, викл., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
konerpark@mail.ru

ДЕКОНСТРУКЦІЯ І ПИТАННЯ ОБМЕЖЕНОСТІ СИСТЕМИ

Для постановки питання про сутність деконструкції особливо важливим є питання про обмеженість тексту, про наявність у нього рамок або меж. На наш погляд робота деконструкції має сенс, тільки будучи обмеженою. Якщо межі тексту, тобто кількість можливих елементів нічим не визначені, то це створює можливість для цілковито відособленої структури, чиї елементи нічим не будуть зв'язані з текстом. Така ситуація перешкоджає роботі деконструкції. Дійсна проблема заключається в наступному: традиційна метафізична система припускає наявність регламентованого центру, який обмежував гру елементів. Але "на периферії" системи завжди знаходилося місце для "гри" елементів, для більш вільної заміни означників. Чим глобальнішою була система, тим більше позасистемного могло мати в ній місце. Такий, наприклад, статус Хори в теорії Платона. Це стандартна ситуація, для аналізу якої залучається деконструкція. Але в сучасних умовах, при стрімкому зростанні кількості бібліотек, лавиноподібному зростанні кількості текстів, ми приходимо до катастрофічної ситуації, коли вся реальність виявляється Текстом (один з головних тезисів, характерний для всього постмодернізму). Тоді при зберіганні дійсного стану речей, тобто ієрархії понять, наявності центру, стає можливою ситуація, в якій поле гри розширюється до неувяжних масштабів. Тобто питання по суті є наступним: чи володіє ієрархія в традиційній метафізиці своїми кордонами чи ні? Чи кінцеве число понять, гру яких можна регламентувати за допомогою центрального поняття? У випадку, якщо це не так, то складається наступна ситуація: деконструкція, виростаючи з метафізики, намагається перебороти її, запропонувавши новий спосіб організації понять. Таким є класичний сюжет. Якщо ж число елементів, підконтрольних центру, обмежене, то при досягненні визначеного порогу можливе виникнення областей "чис-

тої" гри, вільної від всіх зв'язків і заковів причинності. В цьому випадку закономірно можна постулювати існування цілих областей суцього (як Тексту), вже не обмежених центром, які формулювалися на основі особистих правил організації. Але тоді, якщо кожен знак має необмежену кількість зв'язків (відсилань) до інших знаків, поняття сенсу, а тим більше істини становиться абсурдним. І навіть більше: ми опиняємося в ситуації неспроможності виразити чи записати дещо. Поле змісту зливається в недиференційовану єдність.

На фоні такої картини логіка деконструкції виглядає спробою уникнути хаосу і, як це не дивно, захистити метафізику від неї самої. Хоча деконструкція і претендує на використання "прищеплення", вона, оперуючи знаками, залишається частиною метафізики, так як не може обходитися без цих концептів. Таким чином, говорячи про деконструкцію, ми говоримо про філософську лібералізацію метафізики, але ніяк не про її подолання. Отже, виходячи з того, як вирішується питання про обмеженість системи, залежить і статус деконструкції відносно історії європейської думки. Звісно, можна помітити, що це питання носить характер уточнюючий, хоча й принциповий. Це буде вірно для звичайного аналізу, але при спробі деконструкції концепції Дерида, ці нюанси будуть вирішальними при вирішенні питання про приналежність деконструкції до загально метафізичної логіки саплементарності.

У першому випадку нам потрібно трактувати деконструкцію як повністю організовану за принципами метафізичності систему, органічно залежну від історії думки. У другому – як систему, хоча й пов'язану з загальною історією філософії в Європі, але таку, що пропонує дещо іншу схему організації дискурсу.

У власному дослідженні на основі структуралістської парадигми, ми допускаємо, що спосіб функціонування системи залежить від способу її організації. Отже, схема зміни організації дискурсивної практики, запропонована Дерида, тут буде однаковою з модифікацією самої сутності метафізики. Причому запит на таку зміну йде від самої її глибини, являючись відповіддю на вичерплення доступних при даному способі організації ресурсів думки. Саме в цьому сенсі треба говорити, що деконструкція виявляється в тексті. Таким чином, зміни, запропоновані Дерида для європейського проекту породження знань, для нас тут мають статус інтенсифікації дискурсу. Тобто, складається ситуація, коли дискурс розташовується не тільки на поверхні, але йде вглиб системи і постає не тільки способом її опису, але й органічною її частиною.

Далі, під терміном "система" ми розуміємо цілісну зв'язаність елементів, засновану на базовому понятті, яке і задає характер всій системотворючій діяльності. Значущим є також аспект, відмічений Соссюром відносно знакових систем. Так, знак визначається ним як такий, що має довільне значення, тобто залежним від конкретних, зв'язаних з ним елементів, отже, система, основана на цьому принципі, буде залежати від своїх елементів. Тобто система знаків визначається тут не в аристотелівському (є форма і є зміст, заповнюючий цю форму), але в ніцшевському

сенсі – коли форма (або стиль) рівні змісту і взаємовизначають один одного. Тут нами визнається і, слідом за Деридо, вказується на можливість функціонування систем, зв'язаних на основі "сліду", для єдності яких існування чітко окресленого центру не являється необхідною умовою.

Що ж стосується розуміння терміну "знак", то ми тут слідуємо, в основному, загальноприйнятому. При цьому рахується той факт, що, власне кажучи, поняття знаку з'являється з протипоставлення чуттєвого і збагненого. У випадку, якщо виявиться можливим скоротити цю опозицію, то поняття знаку виявиться під питанням. Саме така установка Деридо в цьому питанні – на зруйнування опозиції чуттєвого і розумового. "Узявши під сумнів саму відмінність між означуваним та означником або, інакше, в ідеї знаку як такого, потрібно одразу уточнити, що ми не виходимо при цьому з якоїсь наявної істини, яка передує знаку й існує поза ним або над ним у місці, яке не має жодних відмінностей" [Деррида Ж. О Грамматилогії. – М.. – 2000. – С. 129]. Слідуючи тут у руслі деконструкції, ми, усе ж таки, підкреслюємо необхідність еволюції наявного підходу.

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

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ – ПАРАЛАКСНЕ БАЧЕННЯ

Філософія освіти – новий і перспективний предмет досліджень світового рівня. Різноманіття підходів, дослідницької літератури в сучасній філософії до аналізу освітніх практик свідчить про широку зацікавленість філософів сучасності проблематикою виховання, освіти, освітніх інституцій та ін. Традиційно "звужена" проблематика "філософії освіти", яку часто не можуть відрізнити від педагогіки якраз в тому випадку, коли звертаються до філософії освіти не як до філософії, а, наприклад, як до чогось прикладного на кшталт методики викладання, застосування технік викладання – у відриві від традиційно-філософської проблематики, яка пов'язана із філософією людини, філософією життя, філософською антропологією, феноменологією, герменевтикою – саме тоді таке обмеження може призвести до мисленнєвого відокремлення філософії освіти від філософії, змішання проблематики педагогіки і філософії освіти.

Чомусь щодо словосполучень філософія культури, філософія релігії, філософія науки не виникає запитань щодо їх належності філософії. Це можна пояснити усталеністю термінології, звичкою до певного слововжитку в філософському середовищі. Упереджене ставлення до всього нового, що з'являється в науковому середовищі, дещо розповсюджується і на поняття "філософії освіти".

Філософія освіти в Україні з'явилась і продовжує існувати дещо в іншому ключі по відношенню до західних, латиноамериканських і інших зразків філософії освіти. Проблемне поле в філософії освіти України неначе пов'язано з намаганнями його пере-відкриття. А це пере-відкриття, в свою чергу, обумовлене специфікою появи предмету "філософія освіти" в освіті

України. Так як і з багатьма дисциплінами, які з'являються в освітньому процесі України, філософія освіти є нововведенням, яке не передбачало традиційного освітньо-філософського дискурсу – від Дж. Дьюї і до сьогодення, але це було начебто пропозицією щодо філософування на "порожньому місці" – філософуванням, яке б відштовхувалось від реальностей виховання, стану освіти, освітніх інституцій в Україні (тобто буденності і повсякдення освіти – їх констатація і репрезентація), філософуванням, яке б заново намагалося визначити поняття "філософії освіти", виходячи з його лінгвістичних, етимологічних і інших особливостей – і все це мало б наповнити університетські курси з "філософії освіти".

Наступна причина, яка при глибшому філософському розгляді виявляється надуманою, і легко-вирішуваним протиріччям – це проблема дистинктивності. Дистинкції, які приписуються різноманітним наукам, в даному разі нас цікавить гуманітарне знання, часто пов'язані із визначенням меж тієї чи іншої галузі знання, того чи іншого предмету. З початку виникнення західної філософії, через гадеггерівський наголос, розуміємо щодо цілісності відпочаткового філософського знання. Галузі філософського знання, галузі природничого знання відокремлюються згодом, коли предмет кожного з них вимагає окремого поглибленого дослідження. Однак, разом із поглибленням наукових пошуків, вони стають не тільки більш спеціалізованими, але й більше претендуючими на ті галузі знання, які їм "не належать", тобто тим, які виокремились із філософії і стали відносно самостійними, тобто повернення до філософії відбувається шляхом експансії вторинних по відношенню до філософії гуманітарних і природничих наук, включаючи і експансію щодо філософії, яка була колись їхнім джерелом. Тобто, історично процес розокремлення наук перетворюється на стирання їх меж посягання на розмежовані колись території наукових досліджень.

Такі міждисциплінарні війни намагаються встановити нові позначки, які б мали посилання на власні лінгвістично-конечні назви когнітивних сфер дослідження, що спираються на назви дисциплін. Легке подолання такого роду "протиріч" і пов'язане з розумінням сукупної території гуманітарних досліджень, де встановлення умовних меж між назвами дисциплін не знімає міждисциплінарної аморфності процесуального поля філософського (як первинного) дослідження.

Тому суперечка точних, гуманітарних, а також "суперечка факультетів" має умовний характер, оскільки пов'язана не стільки з детериторіалізацією, скільки з намаганням досягнути істини, яка належить позапрагматичному і поза-утилітаристському прагненню встановлення абсолютної чи відносної, проміжної чи кінечної і т.ін. істини чи не-істини, тобто пошуку, якому байдуже до зовнішніх дефініцій, тобто пошуку, належного транс-фінітному полю, дискваліфікуючому попередні конотативні консерватизми. На цьому фоні можемо, як приклад, пригадати встановлення належності Ж. Бодрійара чи то соціології чи то філософії, однак його самоцінність, як виявляється, перевершує прагнення визначення для нього належної дисциплінарної тюрми.

Тому філософія освіти може розглядатись не тільки з одного або з декількох кутів зору, але із найрізноманітніших позицій. Такі різні "кути обстрілу", або різноманітні бачення одного предмету як сукупності декількох, які, в свою чергу, також під різними кутами потрапляють під сяйво розуму можуть мати назву "паралаксного бачення". Паралаксне бачення дозволяє "схопити" досліджуваний предмет, враховуючи різноманітні позиції погляду на нього. Аналогія паралаксу передбачає не тільки різноманіття поглядів на предмет, але й багатоманіття відношень між самими цими поглядами, що можуть складати цілісну, протирічливу, взаємодоповнювальну та ін. . варіанти картини, осягнення предмету.

В філософії освіти складниками паралаксного бачення можуть бути вчення і напрямки в межах філософсько-освітньої думки. Нова специфіка освітніх проблем сьогодення, що потребують філософського осягнення породжують і специфічний спосіб розв'язання проблем освіти, виховання, освітніх інституцій та ін. ., що концентруються в назві області досліджень – "філософія освіти".

Так, серед сучасних підходів до вирішення означеної проблематики виокремлюються синергетичний підхід (наприклад, І. Пригожин), революційно-критична педагогіка (П. Макларен), педагогіка визволення (П. Фрейре), педагогіка "deschooling" (І. Ілліч), прагматична педагогіка (Дж. Дьюї), педагогіка "репродукування" (П. Бурдьє), над-індустріальний підхід (Е. Тоффлер), "критична педагогіка" постмодерну, "ефіфікаційний" підхід (Р. Рорті) та багато ін. . Загалом, перераховуючи і створюючи нові й нові класифікації і диференціації можна назвати десятки напрямків в філософії освіти. Важливим залишається їх комплексне залучення до наукової і освітньої роботи через "паралаксне бачення", створення "іншої філософії освіти", яка б не була констатацією і репрезентацією з мінімальною рефлексією щодо буденності.

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

ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ М. ДЕ УНАМУНО

Сучасний світ з усіма його альтернативними претензіями щодо інтелектуалізму, не в змозі викреслити з орбіти власного існування проблему особистості. Найчастіше деякі автори вдаються до відкриття її часткових рис, або до захисту моністичної точки зору (матеріалістичної, або у кращому випадку ідеалістичної) щодо неоднозначності людської психіки із врахуванням тотальних поведінкових детермінант, прагматичних стратегій й програм самореалізації, але нажаль втрачають понятійну чіткість, намагаючись редукувати її до однієї з наявних структур (культурної, політичної або економічної), що не завжди є коректним з точки зору вимог науковості. Неоднозначна постановка питання засвідчує про складність світоглядної ситуації, вкрай суперечливі умови раціонального зростання цивілізації. Поруч із яскравими гаслами про розкату пове-

дінку розуму, есхатологічні дискусії адекватні вимогам сучасності, з'являються різні типи дискурсів, що конструктивно впливають на автентичне переосмислення філософської спадщини минулого сторіччя.

Врешті-решт, пошук відповідей на значимі запити учених у історико-філософському просторі забезпечує продовження плідних дискусій щодо різноманітних виявів життєвої ситуації людини, цілеспрямованості її життя, багатовекторності сенсів, проблемності і метафізики реальності. Адже проблема особистості унікальна для філософії, а тим більше для науки доби постмодерну. Запропонована у модусі існування, вона виходить за межі жорсткої локалізації наукової методології класичного природознавства, безапеляційної віри у всемогутність розуму, долає ідею тотального прогресу, в ім'я якого можна поставити на кін історії життя мізерного буття.

Творчість М. де Унамуно співзвучна проблемам й болісним випробуванням сучасної цивілізації. Претензійність розуму, часткова безвідповідальність людей у вирішенні питань духовної свободи, обертання навколо вісі псевдо-цінностей – не найкращий спосіб вирішення ситуації кризи, культурного декадансу. У межах традиції філософування ХІХ ст. тяжіння до власне понятійних форм, що намагаються остаточно визначити образ людини у форму важкої кам'яної брили, коли на обрії панлогізму виникає філософія життя і екзистенціалізм. Життя – ось, що повинно перебувати у фокусі справжнього шукача істини. Не хаотично пофарбована ідея, логічний педантизм джентльменів розуму зі своєю зверхністю світового духу, а проблематика життя, очікування віри, повинні зайняти належне місце у залі світової думки. У центрі філософських розмислів – проблема людини, як екзистенції просякнутої трагічністю, антагонізмами і невідповідностями згідно встановлених правил розуму.

Екзистенція це сакральна дійсність людини, так само як феномен релігійної віри; вона більш реальна ніж синтетична конструкція розуму, невіддільна від сили земного тяжіння, є так би мовити творчим дзеркалом історії, відповідністю часовому відрізу, амбівалентною дійсністю водночас, репрезентована у протистоянні Дон Кіхота і джентльменів розуму. Образ кабальєро з Ламанчі – приклад героїчної мужності особи, як самотнього лицаря істини. Він притаманний пафосним настроям часу, є цілісним, вічним, співзвучним реальності більше, ніж абстрактна логіка жонглерів розуму (історія про здобутки славетного Сіда і переродження персонажів Сервантеса триває). Його антиподом стає джентльмен розуму, якого у творі "Людина з плоті і крові" він називає "сержантом армії" (маючи на увазі самого Гегеля часів прусської монархії та інших циркулярних поліціантів, котрі, з допомогою науки логіки, намагаються покращити геть усе існуюче; задля цього Унамуно обирає досить влучний приклад пов'язаний із технічним вдосконаленням гармати одним з військових. Винахідливість "раціонального сержанта" вражає: задля того щоб покращити будову цього виду зброї, зауважує останній, необхідно узяти циліндричний отвір, вкрити його залізом і отримати ба-

жане). Боротьба образу творчої уяви і науки мислення триває. Але справжнім лицарем істини стає пристрасний захисник життя – творча особа, котра здатна вести двобій із химерами розуму, вірити у здійснення неможливого [*Унамуно М. де*. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. – Киев, 1997. – С. 7].

У відомих творах "Агонія християнства", "Життя Дон Кіхота і Санчо", "Про трагічне відчуття життя у людей і народів", "Туман", "Авель Санчес" та багатьох інших мислитель обстоює думку про те, що основою трагедією життя особи є неможливість розв'язання конфлікту між знанням і вірою, дійсністю і уявним, життям і смертю. Граничність цієї ситуації полягає у невідворотності того, що мусить поглинути, знищити особистість. Адже навіть гарантоване очікування на вічне життя, не може бути остаточно задоволеним. Поруч із особою прірва, що неминуче поглинає її власне єство, коли вона перестає діяти, творити, страждати. Байдужість та однаковість речей, млявість людських вчинків, інфантилізм, лише увиразнюють трагізм існування, до якого потрапляє самотня людина.

Світ особи значимий доти вона може самостійно здійснювати власні наміри, бажати, мріяти, кохати, проектувати й реалізувати життя, жити з іншими людьми. Але усе складається всупереч її прагненням. Поза цим спектром мінливих речей, смерть й байдужість, як прояви небуття. М. де Унамуно розуміє особистість (справжню особу) як людину, що має індивідуальну життєвську трагедію й пристрасне спрямування. У концепції особистості центральне місце займає жага до безсмертя, що виникає внаслідок обмеженості людського існування. Тотальна реальність – результат творчого акту віри і волі. Мислитель також стверджує, що можливість збереження особистості після фізичної смерті перебуває у цілісній обумовленості з активним потягом до власного безсмертя. З даними міркування тісно переплітається ідея екзистенціального богошування.

Проблема особистості набуває у творчості іспанського філософа особливого ідейного змісту, тісно пов'язана з поняттям реальності людства. Людство не існує реально, є лише конкретна людина. А життя конкретної людини не потребує виправдання. Все живе ірраціональне, у той час як усе раціональне протистоїть життю. Життя не визнає логічних формул. Конкретна людина як прояв онтологічного змісту особистості – нестабільна, оскільки абсолютно індивідуальна. Її неможливо експлікувати з тієї чи іншої теоретичної дефініції. Я не підкорюється розуму, а постає проти нього. Життя, власне як проблематика існування перевершують будь-яку спробу розуму пояснити їх. Якщо мислителі дають собі раду у тому, що розум обмежений, тоді вони перебувають у неперервній боротьбі із собою, вимогами раціонального Я, свідомості.

Власна воля людини, афекти, відчуття, сподівання народжуються раніше рефлексії. Філософські теорії вичерпують власний зміст, запізнюються внаслідок апостеріорності. Не розум створює для нас світ, а воля до життя; інтелект лише крокує за волею.

THE PHENOMENON OF HYPER-CHAOS IN SPECULATIVE REALISM ACCORDING TO QUENTIN MEILLASSOUX

The actuality of speculative realism in modern world is in the fact that it is a new developing movement in contemporary philosophy. The core of speculative realism is correlationism criticizing the basic principles of post-Kantian philosophy. Thus the human reason takes the privileged place in comprehension of the map of the world. The actuality of investigation of hyper-chaos is in the attempt to explain the birth of our Universe. It is the accident which appears to be a necessity.

The subject-matter of this work is examination of the phenomenon of hyper-chaos in Quentin Meillassoux's work "After Finitude". The objectives: 1. Criticizing of Kant's "transcendental subject" and foregrounding Descartes' teaching about "primary" and "secondary" qualities. 2. Assessment of the two principles of correlationism: the Principle of Correlation and the Principle of Factuality. 3. Analyzing of the notion "hyper" in Epstein's work. 4. Investigation of the connection between Baudrillard's hyper-reality and Meillassoux's hyper-chaos. 5. Definition of hyper-chaos as the "Creator" of the Universe. Speculative or metaphysical realism is a developing movement in the modern philosophical thought. Even according to Kant, metaphysics is "the mother of chaos and night in the scientific world, but at the same time the source of, or at least the prelude to, the re-creation and reinstallation of a science, when it has fallen into confusion, obscurity, and disuse from ill directed effort [*Kant I. The critique of pure reason.* – P. 6]. Absolute contingency of speculative realism rejects the ideas of Kantianism. Meillassoux is for reactualization of Descartes' teaching. "Kant's response, as we know, grants to Hume that everything we know comes from experience. Yet Kant constituting 'the transcendental subject' [*Meillassoux Q. After Finitude.* – P. 5]. Thus we are talking about primary and secondary qualities. "These terms come from Locke, but the basis can already be found in Descartes... In short, nothing sensible – whether it be an affective or perceptual quality – can exist in the way it is given to me in the thing by itself, when it is not related to me or to any other living creature. . Remove the observer, and the world becomes devoid of these sonorous, visual, olfactory, etc., qualities". [*Ibid.* – P. 7–8] and "if there were no real fire, there would be no sensation of burning. The sensible only exists as a relation: a relation between the world and the living creature I am. These sensible qualities, which are not in the things themselves but in my subjective relation to the latter – these qualities correspond to what were traditionally called secondary qualities" [*Ibid.* – P. 8]. Kant insists on limitation of human cognition of Absolute and reality in general. But Descartes thinks that such cognition is possible owing to human perception. We come now to metaphysics, a purely speculative science, teaching of experience only one possible. Speculative philosophy privileges

the human being. In *After Finitude*, Meillassoux says about the correlation between thinking and being. He actualizes the problem of correlationism. He finds two principles: the Principle of Correlation and the Principle of Factuality. According to the first principle everything that lies outside of the correlation of thought and being is unknowable (Kant's transcendental subject, Husserl's intentionality). According to the second one things could be otherwise than what they are (the problem of consciousness in Heidegger's philosophy and phenomenon of language – Wittgenstein). And Meillassoux came to conclusion that on the one hand, there are "weak" correlationism and on the other – "strong" correlationism. So, he supposes that there is something outside of thought and being. It is hyper-chaos: "Everything could actually collapse: from trees to stars, from stars to laws, from physical laws to logical laws; and this not by virtue of some superior law whereby everything is destined to perish, but by virtue of the absence of any superior law capable of preserving anything, no matter what, from perishing" [Ibid. – P. 90]. Hyper-chaos is a new substitute reality which is irrational. It has a certain stability, which includes both freaks and geniuses, good and evil. We are involving in the notion of "hyper" which describes the map of the world. Hyper is the main power giving the stimulus for transformation of hyper-reality into hyper-chaos. This transformation began from the distinction between empirical receptivity and transcendental constitution. The notion of hyper is studied by Mikhail Epstein in his work "Postmodern in Russia". According to Epstein, hyper is a phenomenon of revolutionary transformation from modern to postmodern, from pure-reality to pseudo-reality. Actually the word hyper means "extreme", "enforced". In 1967 the notion of hyper-reality was introduced by Umberto Eco and Jean Baudrillard, who referred it to disappearance of reality under the influence of mass media [Epstein M. N. Postmodern in Russia. – P. 16]. Hyper-reality is illusion created by mass media and represented as more exact, "real" reality than the one existing in life. Jean Baudrillard describes it: "It is all of metaphysics that is lost. No more mirror of being and appearances, of the real and its concept. No more imaginary coextensivity: it is genetic miniaturization that is the dimension of simulation... It no longer needs to be rational, because it no longer measures itself against either an ideal or negative instance. It is no longer anything but operational. In fact, it is no longer really the real, because no imaginary envelops it anymore. It is a hyperreal, produced from a radiating synthesis of combinatory models in a hyperspace without atmosphere". [Baudrillard J. Simulacre and simulation. – P. 3]. So, excessiveness is such abundance of quality when it becomes opposite to itself [Postmodern in Russia. – P. 31]. And with the help of excessiveness we can talk about transformation of order in chaos. In that case we should mention the notion of contingency as an accident, it is opposite to necessity. Quentin Meillassoux says about the necessity of contingency. It is a random a-priori construction studying the objects. Instead of a priori necessity of Kant, contingent a priori is introduced by Meillassoux. Hyper-reality and hyper-chaos are self-organising systems. Their inner structures have a complicated building.

They have relations of complementarity, in some case chaos is like order and order is disorder. We never know exactly in what direction this or that system will be developing: in the direction of negentropy (order is negative) or entropy. Even chaos has its determination. Such suggestion we can meet in the work by Ilya Prigogine and Izabella Stengers "Order out of chaos". Nevertheless Meillassoux insists on the fact that hyper-chaos is a guarantee of destruction of all relations overall. Hyper-chaos can not go past or wrong, as it happens in the systems of order, from which we learn about accidents and errors. Einstein metaphorically said: "God does not play with dice". But in speculative realism Meillassoux proclaims in his work that God rolled the dice, at least at the moment of creation. Talking about chaos we should mention the phenomenon of disabsolutization but not absolutization. This play with dice isn't determined by law as it was understood in the classical map of the world. It's not a mechanism, it's not working, it's happening accidentally. But He always gets the target. The conclusion: the very idea of irrational appearance of hyper-chaos makes the existence of God rational. If there is no God now there are no reasons for His emergence in future.

Л. Ю. Корнилаев, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

ПРОБЛЕМА ИЕРАРХИИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ В РАБОТЕ М. ХАЙДЕГГЕРА "ПОЛОЖЕНИЕ ОБ ОСНОВАНИИ"

"Положение об основании" представляет собой курс лекций, прочитанный М. Хайдеггером в течение зимнего семестра 1955–56 во Фрайбургском университете. В нем он предлагает к рассмотрению проблему статуса положения об основании – "Nichts ist ohne Grund". Понимание текста сопряжено с рядом трудностей – текст не представляет собой структурированной целостности, а, скорее, фиксирует ход мысли самого Хайдеггера.

Проблематика положения об основании восходит к Лейбницу, который формулирует положение о достаточном основании и в иерархии основоположений отдает главенство положению тождества.

Хайдеггер подвергает анализу положение об основании и формулирует тезис о том, что положение об основании есть высшее основоположение в ряду других основоположений: положения тождества, положения различия, положения противоречия, положения об исключённом третьем. Цель доклада заключается в выявлении критериев и отправных точек, которыми пользуется Хайдеггер для построения данного вывода.

Критерий очевидности. Положение "Нет ничего без основания" очевидно с точки зрения деятельности рассудка, но не с точки зрения его содержания. Человеческий рассудок всегда ищет основания. Изначально ход мысли исходит из существования нечего. Это нечего мы постоянно встречаем в нашей жизни, и всему сущему наш рассудок мгновенно начинает искать основание. Положение "Нет ничего без основания" очевидно в том смысле, что наш рассудок имеет свойство обосновать

вызывать. Рассудок настаивает на об-основании (*Be-gründen*) своих высказываний и утверждений.

Критерий необходимости. Положение об основании устанавливает нечто необходимое, то, у чего нет исключений. Данная необходимость и неизбежность положения более всего проявляется в негативной формулировке и связана с употреблением двойного отрицания "Nichts...ohne".

Положение об основании непосредственно связано с существованием. Всё сущее требует доставки основания. Основание, которое с необходимостью требует доставки, будет не чем иным, как бытием.

В докладе анализируются соотношения положения об основании с положением противоречия и положением тождества.

Позиция Хайдеггера к анализу проблемы на иерархическое соотношение основоположений концептуально отличается от позиции Лейбница, который отдавал главенство положению тождества. Фундаментом для такой позиции послужили: выбор критерия анализа – очевидность, неизбежность; доказательство связи положения с бытием; отождествление основания, как высшего принципа, с бытием.

В. В. Котов, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

СПОСОБ ОБРАЗОВАНИЯ ПОНЯТИЯ У МАРКСА И РОЛЬ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В своём докладе я кратко рассмотрю способ формирования понятий у Маркса и остановлюсь на роли теоретической (философской) рефлексии в нём.

Понятие понятия радикально иным образом понимается в марксизме (и в философии Гегеля) по сравнению с предшествовавшей философией. Если для Канта понятие это выраженное термином общее представление, то для Гегеля и Маркса понятие чего-либо есть конкретно выраженная сложная внутренняя (в противоположность внешней) связь всего множества действительных предметов понятия или, говоря простыми словами, "существо дела", заключенное в предмете. Такое понятие предполагает обнаружение в предмете познания "всеобщего", которое делает предмет предметом, в противоположность "общему", абстрактно выделенному при сопоставлении множества предметов и к существу вопроса вполне возможно и не относящееся. Пример: у всех людей есть сердце, но не сердце делает людей людьми.

Необходимо различать рассудочную и разумную способности познания. Человеческие рассудок и разум неразделимо связаны как две стороны листа бумаги и отдельно друг от друга не существуют. Рассудочная способность есть способность выделять из целого наглядного чувственного образного материала отдельные части, она представляет собой качественное развитие данной многим животным способности. Но, в отличие от животных, рассудочное и образное мышление которых находятся слитной форме, развитое рассудочное мышление чело-

века способно негативно определять себя относительно чувственного содержания и рефлексировать.

Человеческий рассудок рефлексивен, способность рассудка обращаться к самому себе называется разумной. Рассудочная и разумная способности взаимодействуют на всех этапах познания. Разумная способность выступает подчиненной на этапе абстрагирования, рассудочная способность становится подчиненной на этапе синтеза разрозненных неконкретных рассудочных абстракций в конкретное понятие, содержащее в себе мыслимое единство ("всеобщее") этих абстракций.

Теоретическая рефлексия позволяет выделить внутреннее единство рассудочных абстракций, соотнося предмет с самим собой как с чем-то другим, и потому является необходимым этапом в процессе образования понятия. Более того, именно теоретическая рефлексия позволяет понять вышеописанный механизм познания и умышленно, сознательно его использовать, то есть использовать его как способ познания.

***В. В. Котюжан, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
lux18.93@rambler.ru***

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНОЇ МІФОЛОГІЇ

Слово міф походить від давньогрецького слова "mythos", що в перекладі означає "оповідь, сказання". Багато хто вважає, що міф – просто цікава казка, але це не зовсім так. Міф – це оповідь, яку складали з певною метою. Як правило, це – спроба пояснити принцип створення світу або відносини між богами і людьми. Події, що описані у міфі, можуть здаватися неймовірними, але кінцева ідея у ньому зазвичай має важливе релігійне або соціальне значення. Саме така ідея і відрізняє міф від звичайної оповіді або казки. Ще здавна люди прагнули досягнути таємниці світобудови. Споконвіку води задавали одні й ті самі запитання: "Хто створив світ?", "Чому стаються бурі?", "Чому люди відрізняються від тварин?". І як спроба відповісти на ці запитання, як спроба людини зрозуміти зміст всього, що відбувається у світі – виникали міфи. Саме через це кожний народ мав свою систему міфів – міфологію.

Актуальність даного питання полягає в тому, що в наш час існування міфу доводить нам, що світ ще не зовсім пізнаний людиною, тому вона вигадує для себе непояснювальні речі, які, по суті, і є міфами.

Метою даного дослідження є вивчення розвитку міфу на сучасному етапі людського життя, а також чинники, які впливають на розвиток міфології сьогодні.

Дослідження варто розпочати з такого типу як "міфологія – наука-казка". З самого початку існування світу жили первісні люди, які не мали жодного конкретного наукового уявлення про існування світу. В той час і сформувався перший світогляд – міфологічний. Для цього світогляду характерним є уявлення про світ як про якусь плоску посудину, якою керували боги і в якому людина була всього лише нікчемною істотою.

Отже, міфологічний світогляд – вічний і непереборний світогляд людства. З еволюційним розвитком людини, коли почали з'являтися перші наукові гіпотези про існування світу, людина вдосконалювалась розумово, міф замінювався на релігію, але міфологічний світогляд не зникав ніколи і ніколи не зникне (як приклад – спалення відьом на вогнищі у середні віки, прибульці і монстри сьогодні).

Як же можна визначити сучасний міф? Міф на сучасному етапі людства – це не просто оповідь про героїв, чи славних богів, а це – вимисли людини про те, що ще не пояснене наукою (прибульці, привиди, Лохнесське чудовисько).

Як же відрізняються міф сьогодні і міф первісних людей? Якщо для первісної людини, яка не розуміла значення багатьох речей і не могла науково пояснити сутність світу, міф був спробою легко і доступно осягнути світобудову і природні процеси, то сьогодні міфом є непояснене і пояснене водночас. Адже людина живе в інформаційному світі, їй усе доступно, щоб зрозуміти, але їй цього мало, тому вона вигадує собі деякі речі, яких можливо взагалі немає, але вони є (наприклад, міф про прибульців).

Ще одним питанням, яке спонукає до існування міфу сьогодні – є питання щодо походження людини. Це питання немає остаточної відповіді. Існує багато теорій походження людини, і всі вони, нажаль, є міфічними. Міфічний світогляд чи його деякі компоненти залишаться доти, доки не буде розв'язане це найголовніше питання всіх часів. Звідки взялося ДНК, яке не може виникнути без участі живих організмів? Отже, можна стверджувати, що версії щодо походження людини є одними з найголовніших міфів.

Можна навести приклади сучасних міфів: привиди – це витвори людської фантазії, які виникають під впливом дії репродуктивної уяви. Також міфи сучасності – це вигадки, якими користуються розумні люди, для маніпулювання наївними. Прикладом є міф про "Кінець світу" 21.12.2012 року.

Отже, сучасні міфи – є невід'ємною частиною нашого життя, вони бувають такими ж впливовими, як і релігія. Міфи необхідні людині завжди, незалежно від епохи у якій вона живе. Незмога пояснити певні явища, або глобальні запитання людства призводить до нереальних міфічних тверджень, які, як ми розуміємо є нереальними, але все одно ми віримо в них. Споконвіку міф був не більше ніж казкою, тобто казковим змалюванням світу. Сучасні міфи – це казки, які створені дуже розумними людьми, для маніпулювання наївними, слабкими та неграмотними людьми.

В. В. Куценко, асп., КНУТШ, Київ
vik-vik@ukr.net

ЧАС І ВІЧНІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ С. К'ЄРКЕґОРА

У темпоральному дискурсі філософії напрацьовано величезну кількість понять, що тематизують час з різних сторін. На основі понять виокремлюються контексти часу (фізичний, соціальний, історичний, психологічний та ін.), кожен з яких акумулює певний тип досвіду і сприйняття часу,

має відносну самостійність і внутрішню специфіку. Попри видиму усталеність і диференціацію в межах темпоральної проблематики, всі її поняття є дуже пластичними, що корелює із сутнісною парадоксальністю і апоретичністю, які не полишають час від самих початків його осмислення. Слід радше вести мову про темпоральні поняття, які мають конкретне місце вживання і формулюються певною мовою, тобто належать певній філософській системі, аніж про темпоральні проблеми, які уніфікуючи словник, зовсім не гарантують той самий його контекст. Користуючись настановою Г.-Г. Гадамера, яка полягає в тому, що важливо "побачити реальні питання в їх конкретній постановці" [*Гадамер Г. Г. История понятий как философия // Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 33*], розглянемо поняття часу і вічності в контексті філософії С. К'єркеґора.

Філософія С. К'єркеґора, його екзистенційно-психологічний аналіз особистості, дає особливу інтерпретацію часу. Це не струнка теорія часу, а радше темпоральні інтуїції, розпорошені в тканині самої текстуальності творів філософа. Вона відсилає до граничного протиставлення часу і вічності, яке було вперше здійснене Платоном, але в той же час відкриває нове поле їх співприналежності, пов'язане із людиною. Якщо в Платона час — лише рухома подоба вічності, його образ, що стосується космосу, а також має другорядну роль порівняно із вічністю, то С. К'єркеґор дотримується християнської логіки, за якою в людині є вічна душа і тіло, абсолютно підвладне часу. Це відкриває антропологічний вимір як часу, так і вічності, адже тепер людина носить в собі вічність, має прямий доступ до неї. Людина постає парадоксальним синтезом часового і вічного, скінченного і нескінченного, свободи і необхідності. Інтерпретація гріхопадіння, запропонована в роботі "Поняття страху" відкриває вимір власне людського часу, так званої "часовості" [*К'єркеґор С. Понятие страха // Страх и трепет / пер. с дат. С. А. Исаева. — М., 1993. — С. 184*]. Часовість відсилає до гріховності, смертності, яку обрала сама людина, вільно реалізувавши себе як істоту, що не просто є знаряддям Бога, а рівна йому в екзистенційному плані. Гріхопадіння відкриває "миль" страху, коли людина була перед завісою незнання, невідання стосовно себе і своїх власних можливостей. Рай, в якому знаходились Адам і Єва, символізує царство вічності, де людині не загрожує смерть. В цьому стані, вони ще не знали що є добро, а що є зло, і відповідно вони не стільки стали на бік зла, скільки відкрили для себе його як можливість, так само як і відкрили для себе час як феномен, домірний конечності людини. В цю миль людини дістала свободу як "нескінченну можливість моти" [Там же. — С. 146].

Фактично, після гріхопадіння людство отримало можливість, вибір, власну історію, яку філософ називає "історичною свободою" [Там же. — С. 181], хоча за це воно поплатилося вічністю. Страх визначається як "досконалість людського духу" [Там же. — С. 170.], так що можна трактувати цю "миль" як таку, що відкрила досконалість, адже страх реалізував себе. Миль гріхопадіння є одночасно часовою і позачасовою [*Балібар Ф. Момент // Европейський словник філософій: лексикон неперекладностей : в 2 т. Т. 1 / під. кер. Барбари Кассен. — К., 2011. — С. 384*], адже сам час (як історія) виник тільки після цієї миті. Тому час тут не є принци-

женим, а навпаки він необхідний для усвідомлення вічності. В цю "миль" в світ увійшла гріховність, яка проявляється в часі, виринає знову і знову. Гріховність – це "миль гріха", що розтягнулася, і створила наш світ як смертний. Тут, на нашу думку, проглядається синергія Бога і Людини таким чином, що вічності Бога протиставляється вічність людини – гріховність.

Миль – та двозначність, в якій час і вічність торкаються одне одного, і так покладається поняття "часовості", де час розділяє вічність, а вічність пронизує час [Кьєркегор С. Понятие страха. – С. 184]. "Миль гріхопадіння" є своєрідним смисловим центром темпоральності, а також праобразом для всіх інших понять "миті", що використовуються філософом в інших його творах. Людина як екзистенція є абсолютним корелятом часовості, вона ніколи остаточно не є, а тільки стає. Миль відкрила владу людини як можливості – вона може і має обирати себе. Миль відкриває час як раптовий і стрибкоподібний (перехід від однієї стадії до іншої), а також як час звершення, або смисловий час (релігійна стадія). Останній стосується історії Авраама, яка ілюструє смисловий час як час граничного, фатального, а з тим і парадоксального. "Миль" тут виявляється "актом вічності", тобто часом, куди вривається вічність, на що людина має реагувати своїми рішенням і вчинками. Такою "миттю" для Авраама був шлях до того місця, де йому треба було принести в жертву сина Ісаака, і тим самим витримати випробування вірою, засвідчити свій статус "рицаря віри". Цей час тривав нескінченно довго, адже він є сутнісним, а не подієвим часом. Він сповнений мовчанням, що підкреслює особистісну забарвленість, неможливість висловити внутрішнє. Тут вчинок був повним протиріччям до його почуттів, адже він як батько любив свого сина і не хотів його вбивати, однак саме віра ставила його у "абсолютне відношення до абсолюту" [Кьєркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет / пер. с дат. С. А. Исаева. – М., 1993. – С. 55], так що Авраам мав тепер стосунки із Богом, а не із сином.

Таким чином, у С. Кьєркегора знаходимо актуалізацію екзистенційного часу, як однієї з форм антропологічної темпоральності. Тут, на відміну від екзистенціалізму ХХ ст., час ще має виразний стосунок із вічністю, однак спостерігається темпоралізація вічності, що знаменує загальну настанову домірності людині і її суб'єктивному існуванню, і демонструє перехід від релігійного контексту часу (де час і вічність абсолютно неспівмірні, як неспівмірні людина і Бог) до екзистенційного контексту (де людина сама собі Бог, і відповідно, не потребує вічності, як легітимуючої інстанції власного часу).

Є. Кучер, студ., НаУКМА, Київ
yekucher@gmail.com

СПРИЙНЯТТЯ ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ РОСІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

У вітчизняній історико-філософській традиції філософія Артура Шопенгауера (*Arthur Schopenhauer*, 1788–1860) довгий час перебувала на мар-

гінесах історико-філософських досліджень. Зарахування Шопенгауера до лав філософів-ідеалістів "після-Марксової доби" автоматично викреслювало його з історії філософії, що, за радянськими історико-філософськими канонами, вивершувалася "істиною" марксизму. Ситуація з вивченням академічної філософії на вітчизняних теренах складалася не набагато краще – тільки в останні десятиріччя дослідження з історії академічної філософії набули систематичного характеру, переконливо засвідчивши той факт, що не все забуте є забутим справедливо, оскільки забути, насправді, означає втратити. А втрата минулого обертається болючими кризами сучасності та невинуватими загрозами в майбутньому.

За життя Шопенгауера його філософія також виявилася не на часі. Попри раннє філософське "дозрівання" мислителя, визнання він здобув тільки на схилі віку. У Європі зацікавлення філософією Шопенгауера починає зростати з кінця 1840-х рр. Увагу доволі чутливих до нових віянь західноєвропейської (передусім – німецької) філософії російських інтелектуалів постать Шопенгауера привертає у 1860–70-х рр. Зростання цієї уваги в наступні десятиліття інспірується активним обговоренням ідей Ф. Ніцше (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900). Про популярність вчення Шопенгауера у Росії на зламі XIX–XX ст. переконливо свідчить затребуваність його творів російським читачем: 1881 року в Санкт-Петербурзі виходить друком перший том "Світу як волі та уявлення" в перекладі Афанасія Фета (1820–1892), невдовзі перевиданий тричі (М., 1888; М., 1892; СПб., 1898), а впродовж 1901–1910 рр. видається Повне зібрання творів Шопенгауера в 4-х томах за редакцією Юлія Айхенвальда (1872–1928).

Найбільш сприйнятливими до ідей Шопенгауера виявилися російські літератори і публіцисти, котрі побачили в ньому гідну антитезу Гегелю з його надмірним, зведеним в абсолют, раціоналізмом. Впливи філософії Шопенгауера на російську літературу, зокрема, творчість і світогляд Льва Толстого (1828–1910), Івана Тургенєва (1818–1883), Афанасія Фета та ін., достатньо розглянуті як вітчизняними, так і зарубіжними дослідниками. На їхню ж думку, Шопенгауер став непересічним натхненником для багатьох представників російського Срібного віку. Однак, глибина сприйняття ідей Шопенгауера в російських інтелектуальних колах помітно поступалась їх популярності, перетворюючись, за влучним виразом Василя Розанова, на "шаблон, схему і фразу". Що ж до особливостей аналізу та інтерпретації вчення Шопенгауера російськими філософами-фахівцями, то ця тема залишається мало дослідженою.

Одним із перших шанувальників творчості Шопенгауера в російському академічному середовищі був Памфіл Юркевич (1826–1874), котрий зараховував його до сучасних німецьких філософів поряд із Йоганом Фрідріхом Гербартом (*Johann Friedrich Herbart*, 1776–1841), Фрідріхом Едуардом Бенекє (*Friedrich Eduard Beneke*, 1798–1854), Рудольфом Германом Лотце (*Rudolf Hermann Lotze*, 1817–1881) та характеризовав їх філософські системи як "зразки істинного реалізму", такі, що прагнуть синтезувати абстрактну філософську спекуляцію з дійсністю, в тому числі й психологічними засобами. Покликання на Шопенгауера Юркевич часто використовував у своїй полеміці з матеріалістами та позитивістами.

Визначальне місце у російській філософській "шопенгауеріані" належить учневі П. Юркевича Володимиру Соловійову (1853–1900). У його магістерській роботі "Критика західної філософії (Проти позитивістів)" (1874) вчення Шопенгауера та Едуарда Гартмана (*Eduard von Hartmann*, 1842–1906) постають граничним втіленням однобічності західноєвропейського філософування із його прагненням до абстрагування. Водночас перші, можливо невдалі й не зовсім усвідомлювані спроби цю однобічність здолати В. Соловійов знаходить саме у Шопенгауера. Для самого ж російського мислителя ідеї Шопенгауера і Гартмана стають поштовхом до формування власної концепції "філософії всеєдності". З дискусії з цими німецькими мислителями бере початок становлення моральної філософії Соловійова: до "виправдання" добра його спонукають передусім ті, хто стверджують первинність зла у світобудові.

Визначними дослідниками філософії Шопенгауера та Гартмана були такі представники російської академічної філософії XIX століття, як Олексій Козлов (1831–1901), Дмитро Цертелєв (1852–1911), Семен Грузенберг (1876–1938). У їхньому доробку є чимало праць, що містять аналіз різноманітних аспектів філософії Шопенгауера – його гносеології, метафізики, етики, естетики. Чималу увагу згаданих фахівців привертають проблеми генія, творчості та свободи в інтерпретації Шопенгауера, а також сама постать німецького мислителя – його особистість, життя, удача. Разом з тим, попри виразну зацікавленість філософією Шопенгауера, розвідки російських академічних філософів, присвячені його творчості, мають критичний характер.

Особливим критичним запалом відзначено сприйняття філософії Шопенгауера та її впливу на суспільну думку в духовно-академічному середовищі кінця XIX – початку XX ст., представники якого (Петро Ліницький (1839–1906), Федір Гусєв (1844–1878), Тимофій Буткевич (1854–1925), Петро Калачинський (1857–1913?) та ін.) акцентують увагу на питаннях аскетизму, песимізму, свободи волі, проблеми самовизначення та обмеженості поняття співчуття для обґрунтування моралі.

Загалом, у філософській системі Шопенгауера можна виокремити два аспекти, важливі для розуміння специфіки його взаємин із російською духовною культурою: етичний та естетичний. Перший зумовлений тим, що етика Шопенгауера пов'язана з почуттям і стверджує своєю основою співчуття, близьке до засадничого для релігійного світогляду любові. Натомість естетичний аспект пов'язаний зі своєрідним тлумаченням платонівських ідей.

Л. С. Кучинская, студ., ДНТУ, Донецьк
madlucinda@mail.ru

КОНЦЕПЦИЯ "ШИЗОАНАЛИЗА" В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ ЖИЛЯ ДЕЛЁЗА И ФЕЛИКСА ГВАТТАРИ

Тесным сотрудничеством было отмечено творчество французских постструктуралистов Жюль Делёза (1925–1995) и Феликса Гваттари

(1930–1992). Вместе они выпустили ряд важных работ; кроме того, каждому из них принадлежит еще несколько значимых сочинений, написанных единолично [Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. – Курск, 2006]. В противовес характерному для структурализма термину "структура" ими был выдвинут термин ризома. Если "структура" подразумевала строение, подобное дереву, что предполагало наличие основного ствола и отходящих от него ветвей, то термин "ризома", заимствованный из ботаники, означал тип корневой системы, в которой, как в грибнице, нет главного корня. Отдельные волокна такой системы ветвятся совершенно беспорядочно, образуя причудливое переплетение, напоминающее "мочалку".

Необходимо сказать, что для Делёза и Гваттари понятия центр, целостность, единство, тотальность по содержанию были синонимичны. Тоталитаристские и авторитаристские тенденции в обществах XX века становятся, считали они, оковами дальнейшего движения. Порождаемые ими аналитизм, логоцентризм ограничивают рост, ослабляют становление. Другое дело ризома. Она преодолевает любые ограничения именно в силу того, что ее теснят, обступают и препятствуют развитию. И чем сильнее давление на ризому, тем шире радиус ее действия, тем на большем пространстве периферийной земли она выбрасывает свои щупальца. Ведь не будь периферии, ее жизнеобновляющих и жизнепитательных соков, рост прекратился бы и в центре. Поэтому ризома заполняет все трещины, разломы, пустоты и бреши человеческого бытия. Она не знает границ, какими бы – естественными или искусственными – они ни были. Она помогает умножать стороны исследуемой реальности, видеть полифонию ее граней.

Делёз и Гваттари выступили с критикой классического психоанализа З. Фрейда (как буржуазного и капиталистического, акцентирующего внимание на семейных отношениях, а не на социальных) противопоставив ему шизономатический метод исследования – шизоанализ. Основная идея шизоанализа состоит в том, что наше психическое, бессознательное функционирует по аналогии с производством, у которого есть инвестиции, машины производства (машины желания), собственно производство, воспроизводство и все с ними связанное. Если Фрейд целью психоанализа находил в том, чтобы поставить бессознательное под контроль сознания, "образумить" его, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях, то шизоанализ, наоборот, исходил из продуктивности бессознательного. Нельзя блокировать творческие силы бессознательного, считал он. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера Желания) носит продуктивный, творческий характер, от нее не следует "избавляться". Настоящая свобода как раз и заключена в сфере Желания, а попытки поставить его под контроль – репрессивны и культурно непродуктивны. Необходимо освободить революционные силы Желания и направить их на освоение широкого социально-исторического контекста, охватывающего континенты, расы, культуры.

Согласно шизоанализу, структуру бессознательного образуют безумие, галлюцинации и фантазмы. Безумие, связанное с мыслью, и гал-

люцинации, сопряженные со зрением и слухом, позволяют прорвать собственную оболочку, но они вторичны по отношению к фантазму, чей источник – в чувствах. Поэтому производство желания может произойти только через фантазм. Подлинным агентом желания, творцом жизни оказывается тот, в ком сильнее импульс бессознательного – ребенок, дикарь, ясновидящий, революционер. Высшим синтезом бессознательных желаний выступает художник.

Бессознательное не фигуративно и не структурно, оно машинно. Бессознательное – это завод, производящий желания. Бессознательная машинная реализация желаний есть квинтэссенция жизнедеятельности индивида как желающей машины, полагали философы. Сексуальная энергия "либидо" – воплощение энергии "желающих машин". Она пронизывает все "социальное поле", его экономические, политические, исторические и культурные параметры и определения.

Согласно шизоанализу, понятиям "Эрос" и "машина" противостоят понятия "Танатос" и "тело без органов". Если работающие "машины-органы" производят желания, вдохновленные шизофреническим инстинктом жизни, то параноидальный инстинкт смерти влечет к остановке машины, возникновению т. н. тела без органов. Его художественным аналогом может служить отстраненное восприятие собственного тела как отчужденной вещи, не-организма.

Шизофрению Делёз и Гваттари, следовательно, противопоставляют не душевному здоровью, а паранойе: если шизофреник осознает свое безумие, то параноик – нет. Шизофрения как высшая форма безумия предстает главным освободительным началом для личности и главной революционной силой общества. Шизофреник осознает себя в качестве "... свободного человека, лишённого ответственности ... одинокого и радостного, способного, наконец, сказать и сделать нечто простое от своего имени, не спрашивая на то разрешения... Он просто перестал бояться сойти с ума" [Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина ; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург, 2007].

С вышеизложенным связана и концепция шизофренического дискурса (разговора) – языка, отвергающего общепринятую логику и причинно-следственные связи, языка абсурда и парадоксальности, собственного подлинно творческим людям (писателям, поэтам, художникам) и социально отверженным (безумцам, больным, преступникам), которые в глазах "больной цивилизации" неизбежно выглядят "шизоидными личностями". ("Для шизофреника речь идет не о том, чтобы переоткрыть смысл, а о том, чтобы разрушить слово").

Делёз и Гваттари говорили о наступлении нового периода в развитии гуманитарного знания. Эстетика и естественные науки обладают несравненно большим революционным потенциалом (шизофреническим зарядом), чем философия, идеология и политика. Их преимущество – в экспериментальном характере, новаторстве свободного поиска. Именно на искусство и науку Делёз и Гваттари возлагали все надежды, видя в их творческом потенциале возможности "тотальной шизофренизации" жизни.

АНАЛІТИКА ДОСВІДУ В ТЕМАТИЧНОМУ ГОРИЗОНТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Трансформація класичного стилю філософування спричинила переосмислення категоріального апарату. Зокрема, формується нова парадигма розуміння поняття "досвід". Якщо в класичному раціоналізмі воно мало ґносеологічне навантаження, то в некласичній філософії відкриваються нові перспективи його інтерпретації. Завданням даного підрозділу є виявлення специфіки феноменологічного підходу до проблеми розуміння досвіду, зокрема його інтенціональної природи.

В процесі трансформації класичного ідеалу раціональності проблема досвіду не зникла з проблемного поля філософського дискурсу, а навпаки, загострилася. Так, в філософії позитивізму вона стала однією з центральних, проте, переважно лишалася в ґносеологічній площині. Власне антропологічна інтерпретація досвіду відбувається в тематичному горизонті феноменології. Цей напрямок в найбільш чистому вигляді демонструє перехід трансцендентального типу філософування у некласичний стиль раціональності. В рамках даної філософської традиції досвід почав розглядатися в його особливому якісному прояві – не як рецепція відчуттів, а як переживання суб'єктом свого життєвого процесу. Це пов'язано з загальною переорієнтацією ідеалу раціональності.

Феноменологічний аналіз досвіду демонструє можливість переходу ґносеологічної проблематики у площину філософської антропології. В даному розділі демонструється, яким чином поняття досвіду пережило значні модифікації в межах самої феноменологічної філософії. Е. Гусерль апелював до досвіду свідомості, що, тим не менше, виявляється залежною від досвіду як такого, і який відкривається як досвід предметів, Я і Чужого або тому, що для мене, так чи інакше, існує Інший. Це змушувало філософа постійно відкривати нові передумови досвіду, але вже у проектах, М. Мерло-Понті, М. Гайдеггера, М. Шелера, Б. Вальденфельса, А. Щюца та багатьох інших феноменологів досвід виявляється розгорнутим як відношення досвіду-існування-життєсвіту. Такі висновки дозволяють виявити допредикативність предмету дослідження, пропонуючи нейтральний нететичний опис досвіду, заснований на аналізі його активних і пасивних структур. Тобто будь-які аспекти пізнання (чуттєвого сприйняття, зокрема) містять в собі онтологію "життєсвіту", як вихідну передумову, горизонт цілей та покладань.

Отже, сама людина виявляється складовою досвіду тому, що, на відміну від знання, досвід постійно трансформує її існування, є його невід'ємним виміром, робить її старшою чи молодшою, мудрішою чи лег-

коважнішою і т. ін., адже не можливо абстрагуватися від інформації, якою ми володіємо, чи яку постійно накопичуємо. Аналогічно – з нашим "життєсвітом", який ми не в стані обирати чи перелаштовувати на власний розсуд. Звичайно, його можна змінювати зсередини, переструктурувати, видозмінюючись при цьому самим. Можливості таких модифікацій вкорінюються в різноманітті самого досвіду, який, тим не менше є обмеженим моїм власним існуванням – тілесним та мовним. Отже, досвід повинен експлікуватися як простір перетину людського існування та світу, відкриваючись в усьому багатоманітті: теоретично та практично, етично та естетично або ж через перцептивні та рухомі кінестези ітощо.

Загалом, слід зазначити, що намагаючись досягнути інтерсуб'єктивну природу досвіду, його часову структуру, включеність у "життєсвіт", феноменологи змогли збалансувати описи досвіду в його фактичності та історичності, пережити його первинні структури і похідні частини, виявити його психофізичні, тілесні, буттєві виміри, що стало невичерпною темою для міждисциплінарних досліджень, в антропологічному плані, зокрема.

Саме антропологічне переосмислення проблеми досвіду дозволяє говорити феноменології про респонзивну раціональність, тобто про простір зустрічей множини раціональностей, кожна з яких є раціональністю обмеженого порядку. В засновку цієї нової раціональності лежить можлива і дійсна відповідь. Відповідь – це не наповнення інтенції того, хто питає, певним змістом, як це розумів Гусерль. Відповідь – це завжди досвід Іншого, реакція на його виклик. В даному типі раціональностей має значення не лише зустріч монодологічно замкнених свідомостей, але і проблеми тілесності, почуття та мови.

Феноменологічна традиція філософування, відштовхуючись від критики натуралізму та психологізму, що визначали методологічні настанови попередньої філософії, постулює інтенціональну природу досвіду. Під феноменологією, яка бере свої витоки від Е. Гусерля, перш за все розуміється особливий спосіб розгляду філософських проблем (феноменологічна редукція). Виникли різні варіанти цього методу, зумовлені рухом феноменології від трансцендентального типу філософування до інтерсуб'єктивного. Представник феноменологічної антропології М. Шеллер вважав, що при такій бурхливій ідейній повноті феноменологія була місцем знаходження прояснень та орієнтацій від філософії як "строгої науки", що займається "предметними сутностями", "актовими сутностями" та "їхніми сутнісними зв'язками", і до онтології життєвого світу.

Для виявлення надскладної структури світу феноменологія пропонує дослідження внутрішніх пластів досвіду, який пройшов через різні види феноменологічних редукцій і позбавився всіх апофатичних рис та психологічного тлумачення. Основними категоріями даного феноменологічного поняття виступають очевидність та самоданість, виявлення яких передбачає інтенційно-конститутивний аналіз свідомості.

ФІЛОСОФІЯ ВІРИ У РОСІЙСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ХІХ ст.

Російська релігійна філософія та православна теологія ХІХ–ХХ століть розвивалися під визначальним впливом німецької філософії віри. Основні ідеї Гамана, Якобі, Шеллінга і Шляєрмахера були або безпосередньо запозичені, або самостійно відтворені російськими мислителями. Такому явищу сприяв ряд факторів історичного та світоглядного характеру. З німецькою філософією віри російські філософи знайомилися через твори пізнього Ф. Шеллінга. Офіційні кола Росії схвально ставилися до доктрини Якобі та рекомендували професорам філософії викладати його вчення в світських та духовних закладах. Філософія віри відповідала потребам як влади, так і ідеалістично орієнтованої інтелігенції, адже філософія віри робила основою життя "релігійний досвід", через зв'язок з яким можна легітимізувати практично будь-яку церковну та суспільну дійсність, так само як і будь-який її проект. Цього і бажали російські філософи, які вважали або своє минуле, або сьогодення, або ж майбутнє – кращим за європейське.

Потреба в такій легітимізації хоч однієї із сторін історичного буття Росії була потребою утопічного і, на жаль, мало пов'язаного із такими важливими для тогочасної Європи ліберальними проектами, що теж виправдовувалися в філософії та теології віри. В Росії філософія віри потрапила в "полон" до "консервативної утопії", в якій будь-яка прогресивна на Заході ідея перетлумачувалась згідно із такими характерними для росіян "патріотичними" принципами та історичними надіями стати наступною після Європи "цивілізацією", що скаже "останнє слово". При такій установці недоліки витлумачувалися як переваги.

В російській релігійній філософії віра є інституцією, що охоплює дійсність речей та Бога, є елементом цільного знання, або ж самим таким знанням. О. Хомяков називає вірою ту здатність розуму, що сприймає дійсні (реальні) дані, які вона передає для аналізу та усвідомлення розсудку. Віра є живе знання, яке не потребує доказів і є не дійсністю, єдністю суб'єкта і об'єкта. Специфічний характер російської історії пов'язується з православ'ям та общинним началом як основою суспільного устрою.

В. Соловйов вважає, що віра є поряд із чуттєвістю та мисленням "третьім родом пізнання". Лише віра, що є безпосереднім сприйняттям абсолютної дійсності, внутрішньо поєднує нас із предметом пізнання. Ця віра не є суб'єктивне переконання в існуванні незалежної від нас реальності, а інтуїція, тобто безпосереднє споглядання сутності, яка є відмінною від нашої власної сутності.

На думку С. Франка віра в Бога є тотожною із містичною інтуїцією Бога. Така віра не створюється діяльністю людських здібностей, але

одкровенням Бога в людині. Віра як містична інтуїція є центральним явищем релігійного досвіду, є основою для віри як визнання релігійного вчення, віри як визнання моральних настанов релігії. В своєму здійсненні віра захоплює і розум, і волю, і відчуття людини. С. Франк стверджує, що Бог так само достовірний, як біль чи радість, що наявні в людині. Але ж такі переживання є суб'єктивним досвідом, а отже і Бог С. Франка – це лише переживання суб'єкта. Але в протиріччя самому собі філософ тут же наголошує на тому, що мова йде про таке переживання, предметом якого є об'єктивним, а в досвіді лише самовиявляється, має своє одкровення. Віруючий подібний до людини з нормальним зором, а не віруючий – до хворого на близорукість. Релігійні сумніви неможливі для людини, що хоч раз в житті пережила досвід Бога.

Очевидно, що всі ці твердження російських філософів розвивають ідеї німецької філософії віри, посилаються все на ті самі факти, та нібито очевидності. Критикують раціональність за її само замкненість. Вірі приписується центральна роль в цілісному знанні, переживання Безко-нечності, як чуттєва інтуїція, що безпосередньо пізнає як дійсність світу, так і дійсність Бога.

***І-Р. П. Литвин, викл.,
Івано-Франківський національний медичний університет
Ro666@mail.ru***

ПОНЯТТЯ БІОФІЛІЇ ТА НЕКРОФІЛІЇ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ Е. ФРОММА

В есе "Творці та руйнівники" Е. Фромм розкрив зв'язок між продуктивним та непродуктивним потягами в людині, висвітлив власну теорію біофілії і застосував її при аналізі зовнішньої політики США, використавши нейтронну бомбу як символ зростання переваг технології над живою природою.

Е. Фромм вважав, що головною рушійною силою деструктивного потягу в людині є бажання компенсувати відсутність справжнього буття та особистості. Р. Функ описує це наступним чином: "Одним шляхом втечі від цієї хвороби, що зустрічається все частіше, є ідентифікація себе як неживої істоти, визнання привабливою кожен рік, яка є матеріалізованою і позбавленою життя (або ж наближеною до таких умов)". Для позначення орієнтації, що передбачає потяг до неживого, Е. Фромм використав поняття некрофілії, зазначивши, що іспанський філософ Мігель де Унамуну був першим, хто у своїй промові 1936 року використав термін "некрофільний" для характеристики гасла генерала Мілана Астрейя "Viva la muerte!", що дослівно означає "Нехай живе смерть!". Проте Е. Фромм прагнув вийти за межі популярного використання даного терміну (для позначення сексуальних контактів з мертвими або бажання бути поруч з покійниками)

і розглядав некрофілію як вкорінену у характері людини "пристрасть до перетворення будь-чого живого на неживе". "Зі зростанням виробництва, поділом праці, будівництвом держави з чіткою ієрархією та класом еліти, – писав Е. Фромм, – прокинулася людська деструктивність та жорстокість, і вони зростали разом із розвитком цивілізації та ролі влади".

Некрофілія прямо протилежна біофілії. Для Е. Фромма біофілія – це суть гуманізму. Мислитель вважав, що продуктивне, творче, дбайливе ставлення до життя має вирішальне значення для нашого уявлення про власне психічне здоров'я та людства загалом, якщо воно хоче вижити. Тому розгляд людської особистості Е. Фромм починав із вроджених в людині екзистенційних потреб. На думку мислителя, дані потреби повинні бути задоволеними для уникнення глибоких психічних розладів у індивіда. Суспільство та культура визначають та забезпечують соціально схвалені способи задоволення таких потреб, а кожен індивід вибирає для себе найбільш прийнятні методи і шляхи, і саме це лежить в основі його характеру.

Е. Фромм запропонував розглядати життя та розвиток людини, як певну вісь, де біофілія – це точка оптимального та максимального продуктивного розвитку особистості, протилежною до якої є некрофілія – точка мінімального продуктивного розвитку. Мислитель стверджував, що індивіда можна розмістити на даній осі відповідно до обраного ним способу задоволення власних екзистенційних потреб. Також, вважав Е. Фромм, суспільство можна аналізувати таким самим способом, як і людину. Суспільство можна оцінити як здорове в тій мірі, в якій воно забезпечує для особистості можливість продуктивного розвитку.

Теорія біофілії була для Е. Фромма найкращим способом зрозуміти агресію та деструктивну поведінку. Між точками біофілії та некрофілії на осі життя мислитель провів чітку межу та визначив принципові відмінності. Зокрема, Е. Фромм зазначав відмінність між продуктивною (високий рівень біофілії) та непродуктивною (низький рівень біофілії) орієнтацією людини. Дана відмінність є відображенням концепції Еросу і Танатосу, запропонованої З. Фройдом, яку Е. Фромм інтерпретував як творчу, продуктивну та деструктивну орієнтації в людині. Іншими словами, це або орієнтація людини "на" життя або ж орієнтація людини "від" життя; кінцева мета першої – продуктивне життя, а іншої – смерть та руйнування життя. Тут відображається друга різниця між даними орієнтаціями людини – відмінність між живими та неживими предметами, тобто біофілія – як потяг до живих речей у порівнянні із потягом до неживих речей – некрофілією.

Наступна (третя) відмінність між ними полягає у ставленні до свободи. У випадку біофілії – це визнання особистої свободи людини, а у випадку некрофілії – самозахист від свободи, втеча від неї через авторитаризм, конформізм і деструктивізм. Е. Фромм вважав, що люди отримали безпрецедентний рівень свободи у сучасному суспільстві. Зараз у нас є можливість не приймати ролі, передані та нав'язані нам соціальною структурою, а ми можемо самі вибирати своє місце, роль та пере-

конання. Мислитель стверджував, що надана свобода викликає у людей глибокий стрес. В точці біофілії на осі життя людина адаптує та вносить даний високий рівень свободи у власну життєву орієнтацію. І навпаки, в точці некрофілії люди вчаться уникати свободи через звернення до деструктивізму, конформізму, авторитаризму тощо.

Четверта відмінність між некрофілією та біофілією полягає у виборі між модусами "володіння" та "буття". На думку Е. Фромма, біофіли сприймають життя через призму того, хто вони є, а некрофіли – через призму того, що вони мають. Ця відмінність виходить далеко за рамки певних ролей чи володіння майном, вона стає визначальним способом сприйняття суті взаємодії людини із іншими людьми, чи ставлення до самої себе.

Остання відмінність полягає у розумінні людських відносин як продукту любові або ж контролю. У стосунках, що базуються на любові, головною метою є сприяння розвитку іншої особистості, а у стосунках, що базуються на контролі, головною метою є підкорити, контролювати іншу особистість, чи підкоритися самому. Таким чином, Е. Фромм описує біофіла, як продуктивну, творчу, залучену до життя та зв'язків із іншими живими істотами, вільну людину, зорієнтовану на модус "буття", яка вміє будувати стосунки, сповнені любові, що сприятимуть розвитку та збагаченню обох партнерів. Некрофіла можна визначити, як непродуктивну, деструктивну людину із потягом до неживих речей, руйнування та смерті, орієнтацією на модус "володіння". Така людина віддає перевагу не свободі, а конформізму чи авторитаризму, і будує стосунки із людьми на основі контролю.

Е. В. Логинов, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА УЧЕНИЯ Д. ДЕННЕТА

Проблема соотношения науки и религии вновь становится актуальной в конце XX – начале XXI века в связи с ренессансом мысли в богословии и теологическим поворотом в философии. Однако в отличие от мысли Средних Веков, ставившей этот вопрос эпистемологически, философия новейшего времени мыслит его, прежде всего, космологически и этически. Дискуссии, ведущиеся в этой области, носят апологический характер как для религии, так и для т. н. свободомыслия, отвечая характеристике, данной Р. Рорти историко-философскому процессу – это реакция на необходимость согласования различных дискурсов. Одним из самых ярких представителей научного атеизма в наши дни является Д. Деннет, выразивший свои взгляды в "Breaking the spell" (2006), "Freedom evolves" (2003), "Darwin's dangerous idea" (1995). Реакцией на последнюю работу со стороны католического богословия была книга профессора Джорджтаунского университета Джона Хота, "God after Darwin. A Theology of Evolution" (2000). Вопрос соотношения науки и религии Хот переформулирует как вопрос о наличии высшего смысла космичес-

кого развития и причастности к этому смыслу человека. В начале восьмой главы он уделяет некоторое внимание отличию этого смысла от обыденного удовлетворения осуществлением "американской мечты", не проясняя его до конца. Насколько можно понять, этот смысл вообще виден только в религиозной перспективе: "только убеждение, что все вещи каким-то образом уже, по крайней мере потенциально, спасены от полного небытия, могут придать подлинную значимость и глубину нашему индивидуальному ощущению смысла". Хот уверен, что вера в такой вон странный, трудно определяемый высший смысл, – источник всей человеческой этики. Стоит отметить, что такой разворот проблемы есть нечто новое, по отношению к спорам времен Средневековья и Нового времени. Суть критикуемой позиции определяется Хотом так: для объяснения эволюции жизни и космоса не нужно руководящей руки Бога потому, что для него достаточно наличие механических взаимодействий элементов универсума в течении долгого времени. С математической точки зрения развитие живых организмов происходит в некотором конструкторском пространстве, используя виртуальные архивы ДНК, т. н. библиотеку Менделя, совершенно случайно находит адаптивные, которые и поддерживают дальнейшую реализацию этого алгоритма.

Чтобы разрушить позицию Деннета, Хот приводит множество аргументов, например, экологического и этического толка, но они, на мой взгляд, носят дополнительный характер, не случайно они изложены в последних главах. Основными, как мне кажется, являются два шага, с помощью которых ученый пытается согласовать богословский дискурс с дискурсом эволюционной науки так, чтобы попутно опровергнуть атеистические выводы, сделанные из последней. Стоит отметить, что в своей критике Хот противостоит как материализму, так и различным современным вариантам креационизма разумного замысла.

Шаг первый, который мы можем условно назвать шагом ограничения претензий науки. С опорой на М. Полони, постулируется, что никакое знание не производится без доведка личностного, которое может быть отделено от него. И эволюционная наука поэтому, сама по себе нейтральная, может быть отделена от материалистической метафизики, которая на ней паразитирует. Наука методологически исходит из невозможности супернатуральных объектов, но не стоит эти методологические шоры превращать в идеологический извод биологии. Частным случаем такой слепоты является невозможность для Деннета объяснить сознание, субъективность и внутреннее восприятие, наличие которых является объективным фактом природы, хотя и не поддающимся научной объективации. Не способна наука и к объяснению появления нового из-за своего редукционистского подхода. Богословие может указать на необходимость введение неметариалиальной, но формальной причины развития космоса – информации, которая и запрещает редукцию одного природного уровня к другому. Информация имеет вневре-

менной характер и приходит словно бы из будущего, то есть от Бога, как покажет шаг два. Шаг второй, или уточнение понятия "Бога". Хот замечает, что богословы часто позволяли скептикам толковать Бога так, как им удобно, а именно как деспота и автора разумного замысла. Но это нарушает религиозный опыт, в центре которого смерть смиренного Иисуса, а не деистический конструктор, кетотическая **любовь**, которая приходит из будущего. Скептики упускают тот факт, что Бог есть любовь, а значит жест "да будет" есть позволение быть иным, Он же есть **красота**, понимаемая как структурированное многообразие, а значит и то, к чему действительно стремиться космос в движении от своей врожденной однородности. Бог – слабые, даже бессильный, беззащитный, и в этом и являет себя его всемогущество, так как с религиозной точки зрения, именно унизившийся Христос побеждает зло. Божественный же **кенозис**, то есть ослабление, есть причины творения, которое поэтому является **автопозитическим**. Поэтому Бог есть не движущая сила эволюции, но та сила, которая притягивает мир сверху к будущему, что и позволяет объяснить появление нового. На этом, по Хоту, и основана теодиция – если бы творение было бы совершенно с самого начала, то оно было бы неотделимо от Бога, а Он в своей милости дарует ему собственное, а значит незавершенное бытие. В понятии Откровение уже сообщается о эволюции космоса, ведь речь идет не о информации, а о сообщении Самого конечному. Полнота бесконечного не может быть полностью принята конечным.

М. В. Маслюкова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nearestanddearest@yandex.ru

ВЕРА И ЭКЗИСТЕНЦИЯ В ФИЛОСОФИИ КАРЛА ЯСПЕРСА

Содержание философии Карла Ясперса менялось на протяжении всей его жизни. Но со времен издания его фундаментального трехтомного труда "Философия", вышедшего в 1931–1932 годах, и до выхода не менее значительной работы послевоенного периода его творчества "Философской веры" главной проблемой его философствования, по моему мнению, является человек.

Человек, живущий в рационализированном и отчужденном мире, постепенно теряющий связи с другими людьми, культурой, историей и духовностью, интересует Ясперса и как отдельная личность, которая есть возможная экзистенция в существовании, и в более широком, общечеловеческом плане, как самая важная составляющая желанного единения всех людей, в их всеобщей открытости и подлинности коммуникации.

В своем докладе я хотела бы уделить внимание понятию экзистенции, которое является центральным понятием в философии Яс-

перса. Существование как бытие, несомненно, отличается от экзистенции, экзистенция незнакома со смертью, она безусловна и свободна. Существование при небытии экзистенции - неподлинное, оно является лишь нескончаемой жизнью, без действований и возможностей. К экзистенции можно приблизиться посредством философии, которая выбирает экзистенцию в качестве своего истока, ведь именно экзистенция есть стремление к смыслу и опоре. Философское мышление просветляет экзистенцию, философствуя, человек пока еще только обращается к экзистенции, он еще не есть он сам, но уже может мыслить свое подлинное бытие. Таким образом, экзистенция – это то, чем человек действительно может только быть, то, что он не может видеть или знать, но что является действительным в среде просветляющего знания.

Истоком же экзистенции может выступать подлинная коммуникация – общение двух родственных экзистенций, равноправных и доверяющих друг другу. Для осуществления подлинной коммуникации необходимо, чтобы их общение перешло на духовный уровень, в котором и произошло бы соединение двух конкретных личностей. Каждый человек изначально устремлен к постижению, раскрытию самого себя, но раскрыть подлинное отношение к себе и свою сущность, реализуя свое Я как самость, по Ясперсу, можно только через другого человека, с которым он вступает в экзистенциальную коммуникацию. Так, она становится важным средством в борьбе человека за свою сущность в сложившейся духовной ситуации, становится тем средством, которое на индивидуальном уровне помогает человеку стать самим собой и вместе с тем обрести человека, с которым может установиться подлинная духовная связь. На общечеловеческом же уровне коммуникация помогает человечеству прийти к единству и отбросить всякое отчуждение на правах равных возможностей и способностей всех людей.

Последним из способов, благодаря которому желанное единство всех людей может быть достигнуто, является принятие философской веры. Философская вера основана на индивидуальном опыте человека, который посредством философского мышления, обретения подлинной коммуникации и переживания пограничных ситуаций, осознает себя как уникальную и неповторимую личность, которая живет из возможности экзистенции. А уже осуществление экзистенции дает человеку возможность стать самим собой, а также встретить родственную ему экзистенцию, в подлинной коммуникации с которой человек навсегда будет избавлен от одиночества. Также экзистенция является проводником, посредством которого человек может прийти к Богу, который, безусловно, существует и не требует доказательств. А философская вера, которая отличается от религиозной и скорее находится с ней в противостоянии, становится предельной стадией для просветления экзистенции.

Таким образом, я прихожу к выводу, что философская вера- это итог усилий отдельного человека, который благодаря ей открывает истину, осознает свою свободу и свои возможности и, конечно, самого себя. И такое осознание, а также способность к подлинной коммуникации становится важным условием для единения всего человечества, которое способно мыслить и верить, и на которое так надеялся Карл Ясперс.

Д. Є. Михайлов, студ., НаУКМА, Київ
faeton60@gmail.com

ПОСТАНТРОПОЛОГІЯ: ПО ТОЙ БІК ТІЛЕСНОСТІ

Проблема тілесності – це одна з найбільш важливих філософських проблем двадцятого століття. До її вирішення зверталось багато визначних філософів. Проблема тілесності має свою філософсько-історичну тяглість, методологію дослідження тощо. Особливого загострення проблематика тілесності набула в середині ХХ століття, а в останні п'ятдесяти років отримала новий вектор розробки, що має свою власну специфіку і вирізняється новою постановкою проблеми у філософському дискурсі.

Відповідна зміна відбулась у зв'язку із радикальними технологічними змінами, що призвело до появи постантропології. Постантропологія, як напрям сучасних міждисциплінарних досліджень, інтенсивно займається вивченням феномену людської тілесності, застосовуючи нові здобутки науки і нові методологічні підходи. З особливою силою це унаочнюється у розгляді одвічної філософської дихотомії "свідомість-тіло".

Філософський дискурс постантропології дуже щільно пов'язаний із сучасними новими парадигмами в науці. Зокрема, клітинна біологія, генна інженерія та ДНК-технології, являють собою спробу подолати тілесну скінченність людства. Сучасні дослідження з регенерації клітин, тканин та навіть нових органів, демонструють наукову жагу до віднайдення нового проекту людства, створення людини без недоліків, хвороб, смерті тощо. Однак, варто усвідомлювати, що такі наукові підходи, є лише першим кроком до створення нового вектору розвитку "застарілого" антропологічного типу особистості. Адже подолання смерті, що є однією з цілей постантропології, генерує нову ситуацію, в якій людина долаючи власну смертність отримує таке визначення власної природи, породжуючи нову людську сутність загалом. Отож, сучасна постантропологія наблизилась до радикально нового розуміння людини і людства в цілому.

Тілесні трансгресії – є лише першим кроком до відмови від тіла. Нейронна імплантація пропонує знищення неприємних спогадів, їх заміщення, та створення спогадів нових. Отже, тут ми вже можемо говорити про зміни станів свідомості через трансформацію інформації. Звичайно, такого роду зміни призводять до появи важливих філософських рефлексій. Ці рефлексії були увиразнені у працях таких дослідників: Брент Уотерс, Кетрін Хейлз, Марвін Мінські, Джуліан Пепперел, Кері Вольф та багато інших.

Але головною проблемою, яка постає перед пост антропологією, є проблема відмови від тіла як вельми "застарілої" складової людської природи. В будь-якому разі, таке "знецінення" тілесності вже має місце у нашому буденному житті. Кожного дня ми працюємо з відповідними інформаційними патернами: телебачення, медійна сфера, інтернет, кіберпростір тощо. Без цих вимірів людського буття ми вже не можемо уявити сучасну людину. Сьогодні віртуальність поступово поглинає тілесність, виштовхуючи її на другий план. І це лише початок революційного філософсько-антропологічного проекту зміни людини, її природи, елімінацію тілесності як фактора, що унеможлиблює прорив у нові форми і способи людського існування.

Усі вищезазначені аспекти призводять до появи нового простору для людської свідомості. Цей простір уже безпосередньо існує у нашому буденному житті, але, поки що у зародковому вигляді. Йдеться про віртуальність, або кіберпростір. Це проект "унікальної безтілесної топографії". Через те, що цей простір є нематеріальним, долучитись до нього може лише нематеріальна субстанція, а саме – свідомість. Відсутність тілесного обмеження у віртуальності відкриває гранично нові можливості для людини. Вагомим є те, що у віртуальності відсутній феномен старіння, смертності, бо речі які перебувають у цьому просторі, не мають власних матеріальних референтів і відтак не підпадають під невблаганну дію матеріальних змін. Єдині межі у кіберпросторі обумовлені межами свідомості суб'єкта.

Отже, у такому віртуальному майбутньому людське тіло вже не може віднайти для себе адекватного місця. Для багатьох скептиків такі проекти все ще нагадують сюжети науково-фантастичних романів. Натомість, якщо проаналізувати тенденції розвитку сучасних технологій, то можна побачити, що наша цивілізація поступово рухається у напрямку відмови від тілесності. Американська дослідниця Кетрін Хейлз у своїй відомій праці "How we became posthuman" переконливо доводить, що традиційні матеріальні носії інформації відходять у минуле, інформація продукується і розповсюджується у просторі "не матеріальності".

Ця тенденція простежується не лише у випадку з інформацією. Детальний аналіз повсякденного життя засвідчує, що все більше і більше "реальне життя" рухається у бік "віртуального світу", який постає не як зовнішній, а як внутрішній світ. Наше буття трансформується таким чином, що віртуальність стає неодмінною складовою будь-якої комунікації. Вагомою ознакою сучасної цивілізації є вимога до людини бути не лише соціальним суб'єктом, а й суб'єктом долученим до "network connection".

Зрозуміло, що така поступова віртуальна експансія "відмови від тілесності", набуватиме все більшої значущості. У такому контексті, проект "upload consciousness", запропонований Гансом Моравеком, з часом не виглядатиме як утопія. Скоріш за все, це вдала екстраполяція тенденцій сучасного технологічного світу у майбутнє. У будь-якому разі, постантропологія наголошує на знеціненні та відмові від тілесності, як останнього бар'єру між старим та новим проектом людства.

ПРАГМАТИЧНІ ЗАСНОВКИ СИМВОЛІЧНОГО ІНТЕРАКЦІОНІЗМУ **Дж. Г. МІДА**

Теорія символічного інтеракціонізму в перспективі містить потужні інтерсуб'єктивні конотації, які виявляють себе, по-перше, в аспекті "символічного", тобто мовного середовища і, по-друге, безпосередньо в аспекті соціального, що апелює до взаємодії між суб'єктами як основи формування суспільства та індивідуальної самості. Відповідно, ці ключові моменти дають підстави для введення Дж. Г. Міда в простір європейської інтелектуальної думки, стимулюючи пошуки аналогій з ідеями та концептами представників значних філософських напрямів ХХ ст., таких як феноменологія, персоналізм, комунікативна практична філософія. Однак розширення горизонту дослідження символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда стане можливим після вивчення походження та середовища його формування. В такому відношенні, мова йде про американський ґрунт та, зокрема, про прагматичні засновки даної теорії.

З пошуком прагматичних джерел символічного інтеакціонізму отримує окреслення прагматичний дискурс з його специфікою філософського напрямку. За висловом В. Джеймса, він втілюється в розумінні двоякого характеру прагматизму як методу та як теорії істини. Якщо прагматичний метод є способом перевірки цінності і cash-value теорії серед інших теорій, можливість існування яких необхідна для функціонування практики дискурсу, то теорія істини слугує рамками, в межах яких перебуває прагматизм взагалі. Розуміння істини, позбавленої субстанційного абсолютного характеру, як відносного положення, виробленого людьми в процесі їх соціальних практик, добре демонструє схожість загального принципного положення прагматизму з його конкретною Мідовою інтерпретацією в термінах інтеракціонізму.

Філософія прагматизму концентрується на понятті досвіду, застосування якого уможливорює зміщення акценту зі статичної т. зв. інтелектуалізму до процесуальності людського життя, разом із тим вказуючи на активність індивіда. Цей ключовий момент Дж. Г. Мід осмислює в контексті соціального досвіду, в який, зокрема, вписується сформульована засобами символічного інтеракціонізму концептуалізація дії: розрізнення природної дії як такої (the act as such) у зв'язку з відношенням індивіда до довкілля та соціальної дії (the social act), яка визначає як загальну обумовленість поведінки одних індивідів поведінкою інших в межах соціальних груп, так і спільну цінність і зацікавленість результатом дії, тобто наявність спільної мети як необхідної умови.

Трактуючи практику не лише як процес, але й як визначальний фактор людської поведінки, Дж. Г. Мід вдається побудувати концепцію гри, де індивід розглядає іншого з точки зору виконуваної ним ролі і того функціонального навантаження, яке ця роль передбачає. Така раціональна складова міжособистісних зв'язків та взаємодій ґрунтується на сим-

волічній комунікації – процесі спілкування засобами означуваних символів (significant symbols), що творять світ спільного значення.

Оскільки прагматизм є збірною назвою для різних підходів, то, як і будь-яка спроба узагальнення та систематизації, включає в себе цілком різні "обличчя", представлені окремими постатями англо-саксонського світу: Ч. Пірс, В. Джеймс, Ф. Шиллер, Дж. Д'юї та ін. Таким чином, виникає питання інтелектуальних впливів, завдяки яким формується оригінальний погляд на суспільство та одиночного індивіда в ньому.

Фактична приналежність Дж. Г. Міда до викладацького складу та кола дослідників Чиказького університету дає змогу ідентифікувати його з інституалізованою в названому навчальному закладі школою. Позначена інтердисциплінарним характером досліджень, вона об'єднала соціологічні, психологічні, філософські студії, які оригінально поєднуються в викладацькій діяльності Дж. Г. Міда. Однак сама установка на вивчення природи соціального через інструменталістську версію прагматизму, знаходиться у безпосередньому зв'язку із філософією Дж. Д'юї.

Розроблена Дж. Д'юї ідея розгляду людського досвіду в спектрі ситуацій, вказує на те, що соціальна реальність є процесом постійної реконструкції: йдеться про переоцінку старих положень і вироблення нових, але на ґрунті проблематичності перших і наявності спільного поля фактів для побудови других. Це інструменталістське бачення людської діяльності стає засновком теорії інтеракціонізму, втілюючись в "надію" на реконструкцію соціальних інституцій в мережі соціальних взаємозв'язків, де на раціонально мислячого індивіда покладається креативна функція створення нових способів соціальної поведінки та норм. Однак цей індивід, наділений раціональністю, розглядається через мережу соціальних взаємозв'язків, оскільки сама його поява вимагає інкорпорації соціального компоненту – ставлення іншого.

Генетичне дослідження символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда дає можливість віднайти ідейний базис його рольової концепції, осмислення ним специфіки розуміння іншого, ролі та функцій комунікації, можливості виникнення та реалізації самості через соціум. З одного боку, суто біографічні відомості, а з іншого схожість фундаментальних ідей споріднюють Дж. Г. Міда з філософією прагматизму, особливо в його Д'юївському варіанті. Інструментальне розуміння істини і віднаходження логіки практичної діяльності є основним джерелом побудови теорії інтеракціонізму, в якій індивід розглядається в співвідношенні з іншими, їх позиціями та поведінковими моделями, з суспільством як динамічним цілим, що в сумі увиразнює підхід чиказьких прагматистів з головною інтенцією в соціальній реконструкції.

М. И. Ниязова, студ., ТГУ, Новосибирск, Россия
margaritka55@gmail.com

ЭКСПЛИКАЦИЯ ПОНЯТИЯ "АНАЛИТИЧЕСКОЕ" У Р. КАРНАПА

Говорить о философии XX века вообще – признак дурного тона. Следует обязательно уточнить, о какой традиции идет речь, – об ана-

литической или континентальной, последнюю не помешало бы специфицировать еще точнее. А о том, как их можно строго различить – дефинитивно, раз и навсегда, воспользовавшись точным определением, неизвестно. Самым продуктивным способом, на мой взгляд, является проверка методологической базы, которой пользуются философы. В арсенале аналитиков обязательно будут методы логического и лингвистического анализа языка, мысленные эксперименты и т. д. К истории философии аналитики будут относиться прохладно, без энтузиазма. И все-таки случаи внимания к классическим метафизическим концепциям среди аналитиков есть. В центре моего исследования оказалась теоретическая философия Канта, рецепция и развитие кантовских понятий в аналитической традиции.

На мой взгляд, концептуальная путаница и "неверное" прочтение "Критики чистого разума" позволили ранним аналитикам и неопозитивистам отождествить такие характеристики суждений как "аналитичность" и "априорность" и отрицательно ответить на главный вопрос этой работы – о возможности синтетических суждений *a priori*. А. Пап справедливо замечает по этому поводу, что "нелепо определять традиционный термин так, что в результате традиционный вопрос, сформулированный при помощи этого термина, превращается в бессмысленный, а затем объявлять, что анализ обнаружил бессмысленность традиционного вопроса". Вероятно, подобные заблуждения связаны с неясностью дефиниций, представленных в "Критике...", с необходимостью "держат в голове" всю систему И. Канта и соотносить интересующие нас понятия со всеми прочими, имеющими место в этой системе. Калининградский философ В. Чалый также отмечает, что "процесс освоения кантовских идей аналитиками проходит сложно из-за постоянно возникающих конфликтов между положениями критической философии и эмпиристскими посылками, на которых основана аналитическая школа".

Но если "раннего" Карнапа можно записать в когорту тех, кто после описания тавтологий в скобках писал "аналитическое" и этим ограничивался (например, в "Преодолении метафизики..."), то "поздний" Карнап демонстрирует более пристальное внимание к этому понятию. В своей фундаментальной работе "Значение и необходимость" американский логик эксплицирует аналитичность как L-истинность (L-истинность определяется как истинность, установленная исходя исключительно "из семантических правил системы") и соотносит её с такой модальной категорией как необходимость. На мой взгляд, это не совсем правильно хотя бы с исторической точки зрения. У И. Канта, который ввёл саму дихотомию аналитического и синтетического, была, как известно еще одна дистинкция – априорное/апостериорное. Все четыре понятия можно назвать характеристиками суждений. И если переводить определения этих понятий на язык современной философии, то можно сказать, что апостериорность и априорность характеризуют суждения относительно способа установления их истинностного значения – с помощью обращения к фактам или же без них соответственно. А анали-

тическое от синтетического Кант отличал по способу связи терминов в суждении: если это отношение типа тождества, то перед нами аналитическое суждение, если нет – синтетическое. Надо полагать, неопозитивистов и Карнапа в их числе смутил тот факт, что аналитическую истину мы также можем получить дедуктивно – при помощи закона противоречия – отрицая наличие предиката в субъекте, в котором он должен содержаться, и выявляя несоответствие. Однако необходимость присутствия именно априорным суждениям, а аналитическим лишь постольку, поскольку они являются собственным подклассом априорных.

Также остаётся непроясненным соотношение понятий L-истинность, L-эквивалентность, синонимия и интенциональный изоморфизм. У. Куайн в своей полемике с Карнапом воспользуется этой неточностью как самостоятельным аргументом против самого понятия аналитического.

Парадокс анализа Карнап предлагает решать семантическими методами: различие анализируемого и анализирующего имеет место в интенциональной (!) структуре, несмотря на тождество интенционалов.

В том числе благодаря Р. Карнапу в настоящее время обсуждение проблемы аналитической истинности переместилось в сферу логической семантики. Но насколько "легально" она там находится, зависит от того, каким образом удастся разрешить парадокс анализа. Возможно, исследование понятия аналитичности в прагматическом ключе окажется более корректным и эффективным.

Г. О. Орендарчук, канд. філос. наук, доц., THEU, Тернопіль
tomik-95@mail.ru

МАРТИН ГАЙДЕГГЕР: ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СВІТОГЛЯДУ

У сучасному філософському дискурсі актуальною залишається проблема статусу філософії в структурі знання про світ та місце в ньому людини, що пов'язано з проміжною позицією філософії між світоглядом та наукою. Предметом нашого теоретичного аналізу буде відношення "філософія – світогляд", яке є не менш важливим, ніж відношення "філософія – наука". На відміну від інших філософів Гайдеггер не схильний зводити проблему до пошуків більш-менш прийнятної дефініції філософії. Він глибоко усвідомлює, що постійне повернення до розгляду цього питання, незадоволення уже даними відповідями свідчить про те, що предметом обговорення є не просто відмінність філософії від нефілософії. Мова йде про походження і сутність філософського знання, про статус філософії, про умови її існування.

Гайдеггер виступає проти однобічно раціоналістичного отождествлення філософії та науки, яке обґрунтовувалось принциповим протиставленням розуму і розсудку в німецькій класичній філософії. Мислитель прагне відмежуватись і від тих, хто схильний розглядати філософію як особливий вид ірраціонального знання.

Для пояснення своєї позиції Гайдеггер звертається до аналізу слова *Weltanschauung* – "світогляд", підкреслюючи, що це не є переклад з грецької чи латинської мови, слово є суто німецьким утворенням. Уперше воно з'являється в кантівській "Критиці здатності судження" і означає світоспоглядання – спостереження світу, даного нам у відчуттях, просте сприйняття природи. У цьому ж значенні слово використовують Гете і О. фон Гумбольдт. Нове трактування було дано вислову *Weltanschauung* романтиками, зокрема Шеллінгом. Воно близьке до сьогодішнього розуміння і означає "такий, що здійснюється самостійно, усвідомлений спосіб пізнання і пояснення цілісності існуючого світу". Таким чином пояснене споглядання світу не потребує того, щоб його здійснювали з теоретичними намірами і засобами теоретичної науки. Гайдеггер зауважує, що у "Феноменології духу" Гегель говорить про моральний світогляд, а в тогочасній літературі зустрічаються також вислови "поетичний світогляд", "релігійний світогляд", "християнський світогляд". Іноді мова йде про демократичний, песимістичний, а ще – про середньовічний світогляд. Виділяють також стихійний світогляд і цілеспрямовано сформоване світобачення. Якщо світогляд формується сам собою в процесі життєдіяльності людини під впливом її оточення: народу, раси, ступеня розвитку культури, спілкування з батьками, ровесниками, то його називають стихійним, буденним, життєво-практичним. Будь-який цілеспрямовано сформований світогляд виростає із стихійного світогляду, з певного усвідомлення світу, яке властиве кожній людині. Гайдеггер підкреслює, що з цього переліку форм світогляду стає очевидним, що під світоглядом розуміють не тільки сприйняття взаємозв'язків природних речей і предметів, але одночасно пояснення смислу і цілей людського осьбуття (*Dasein*) і, тим самим, історії.

Мислитель стверджує, що світогляд не є формою теоретичного знання ні за походженням, ні за використанням. Це не є певна сума знань, що утримується завдяки нашій пам'яті. Це є вземозв'язані переконання, які визначають поведінку людини, її наявне буття (*Dasein*) – "ось-буття", "присутність у світі" [Хайдеггер М. Понятие философии. Философия и мировоззрение // Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 5]. Світогляд вважають життєвим орієнтиром, що допомагає людині в прийнятті правильних рішень, дає можливість знайти вихід з тих складних обставин, в яких вона часто опиняється. Причому немає істотного значення, чи опирається світогляд на наукове знання і досвід, чи на забобони і безпосередні умови життя, чи, як це найчастіше трапляється, переплітається із знань і забобонів, стихійних і свідомо сформованих елементів.

Гайдеггер наголошує, що світогляд завжди історично виникає із фактичного *Dasein*, формується у співвідношенні з ним і для нього. Світогляд формується під впливом ось-буття людини в міру її фактичних можливостей розмірковувати і мати певну життєву позицію. Філософський світогляд – це така форма світогляду, яка цілеспрямовано повинна формуватися і опосередковуватися філософією, тобто теоретичним спо-

собом освоєння світу, що виключає художнє і релігійне сприйняття світу і Dasein. Формування такого типу світогляду – справжня ціль самої філософії. Тим, що філософія як форма теоретичного знання про світ направлена на пізнання загальних законів світу і буття, на прагнення дати відповідь на питання: "звідки?", "куди?", "для чого?" (стосовно світу і життя), вона відрізняється як від спеціальних наук, які завжди розглядають окремі галузі світу і ось-буття, так і від художніх і релігійних способів діяльності, в яких теоретичний компонент не є первинним і основним.

Те, що метою філософії є формування світогляду, не підлягає сумніву. Якраз це завдання і повинно визначати сутність філософії. Отже, філософія за своєю суттю є світоглядною філософією. Немає потреби говорити ще про якусь іншу – наукову філософію. Адже філософський світогляд, зрозуміло, повинен бути науковим. А це означає, що, по-перше, він повинен брати до уваги результати досліджень різноманітних наук і використовувати їх для побудови картини світу і пояснення ось-буття, а по-друге, він має бути науковим, оскільки він здійснює формування світогляду у строгій відповідності з правилами наукового мислення. Таке розуміння філософії як засобу формування світогляду теоретичним шляхом настільки само собою зрозуміле, що воно якраз і визначає сутність філософії і вказує на те, чого від неї варто вимагати і чекати, а чого – ні. Претензії до філософії і ставлення до неї регулюються на основі саме такого уявлення про неї – як про наукове формування світогляду. Для того, щоб підтвердити, чи вдається філософії здійснення цього завдання чи ні, звертаються до її історії і бачать в цій історії одно-значне підтвердження того, що філософія завжди розглядає питання природи, душі, свободи, людини, Бога з позицій знання.

Оскільки, філософія за своєю суттю є формуванням світогляду, то вона може і повинна окреслити те, що складає структуру світогляду взагалі, тобто ідеї, цінності, знання, переконання, ідеали. Але вона ніколи не може сформулювати і утвердити певний світогляд [Там же. – С. 13], бо в такому випадку вона вже стане ідеологією. А філософія, за Гайдеггером, пов'язана з проявами мислення як певних роздумів, міркувань на відміну від науки, для якої характерним є обчислювальне, калькулююче мислення.

Є. В. Орлов, студ., НаУКМА, Київ

АБСУРДНИЙ ПЕРСОНАЖ: РЕЦЕПЦІЯ ГЕРОЇВ Ф. ДОСТОЄВСЬКОГО У ТВОРАХ А. КАМЮ

Поняття абсурдної людини (l'homme absurde), запропоноване А. Камю, є одним з найважливіших для філософських течій абсурдизму та екзистенціалізму. Зосереджуючи увагу на проблемах, спричинених особливістю становища людини в буржуазному суспільстві ХХ ст. (таких, як ізоляція індивідів в суспільному житті, нівеляція колективних цінностей), ці течії заклали підвалини для аналізу багатьох явищ сучасної культури. Доба, основною відмінністю якої є поява мережі Інтернет з її гігантським

пластом безпрецедентних культурних феноменів (глобалізація спілкування за допомогою соціальних мереж, масове поширення різноманітної інформації (як в легальний так і в нелегальний спосіб), культура анонімності тощо), породжує нові питання в сфері філософії людського існування і вимагає нових перепрочитань її концептів.

Говорячи про аспект абсурдної людини у філософії А. Камю, також необхідно звернутись до постаті Ф. Достоєвського, яка, будучи одним із найвагоміших впливів на філософські погляди французького мислителя, є ключовою для розуміння його творів.

Абсурдна людина для Камю – це людина, яка розуміє і приймає явище абсурду людського існування з усією ясністю, і живе відповідно до висновків, які робить з цього явища. Під поняттям "абсурдний персонаж", поданим у темі, слід розуміти поняття абсурдної людини, яке розглядається в творах А. Камю на прикладі літературних героїв Ф. Достоєвського.

Оскільки А. Камю, на відміну від Ф. Достоєвського, пропонує варіант атеїстичної філософії, використовуючи персонажів творів російського мислителя (Іван Карамазов, Кирилов) він інтерпретує їх у власний спосіб, опускаючи деякі суттєві деталі. Перший аспект, який відзначають дослідники, і на який Камю, як здається, не звертає уваги, полягає в тому, що цитованих ним персонажів "Бісів" і "Братів Карамазових" сам Достоєвський подає як не цілком притомних, психічно нездорових членів спільноти. Окрім цього, свідомо чи несвідомо, Камю ігнорує риси, що втілюють ті ідеї Достоєвського, які напряду пов'язані з християнським аспектом його етичного вчення. Інженер Кирилов, який для Ф. Достоєвського служить негативним прикладом, покликаним показати необхідність Бога, у Камю виступає позитивним героєм, на прикладі якого він ілюструє поняття абсурдної людини.

Така рецепція ідей одного філософа іншим свідчить про абсолютно протилежні цілі, які вони переслідують. Не зважаючи на той факт, що, на думку багатьох дослідників творчості Достоєвського, він сам не є поборником традиційного православ'я, його відповідь на ситуацію абсурду лишається цілком характерною для східнохристиянської філософії. Вихід з абсурду для Достоєвського – це віра в Бога, ствердження існування вищої мети. Камю, якого така відповідь не задовольняє, стверджує принципову відсутність об'єктивної вищої мети людського існування і необхідність ясного розуміння всіх результатів, які випливають з такої відсутності.

Серед дослідників немає однозначної згоди стосовно відповіді на запитання про те, наскільки адекватною є інтерпретація філософії Достоєвського Альбером Камю. Оскільки він практично повністю опускає релігійні нюанси концепцій Достоєвського, його роботу не можна вважати реконструкцією ідей російського мислителя. Проте використання персонажів останнього у якості художнього прийому для ілюстрації власної філософської концепції є допустимим прийомом, однак лише за умови усвідомлення умовності такого використання.

МІФОЛОГІЗОВАНИЙ ДИСКУРС У ФІЛОСОФІЇ Р. БАРТА

За Бартом міф – це все, що гідне розповіді. Для визначення міфу важливий не сам предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється, можна встановити формальні кордони міфу, субстанційних меж він не має.

Міфічне слово є повідомлення. Воно не обов'язково має бути усним, це може бути лист або зображення, і письмова мова, а також малюнок, кінематограф, репортаж, спортивні змагання, видовища, реклама, можуть бути матеріальними носіями міфічного повідомлення. Сутність міфу не визначається ні тим, про що він розповідає, ні його матеріальним носієм. Очевидно, в перцептивному плані зображення і письмове повідомлення, наприклад, сприймаються свідомістю по-різному, сам образ також може прочитуватися багатьма способами: схема може означати набагато більше, ніж малюнок, копія – більше ніж оригінал, карикатура – більше, ніж портрет.

Міф являє собою особливу систему і особливість ця полягає в тому, що він створюється на основі деякої послідовності знаків, яка існує до нього. Матеріальні носії міфічного повідомлення (власне мову, малюнок, живопис, реклама, ритуали, будь-які предмети тощо), якими б різними вони не були самі по собі, як тільки вони стають складовою частиною міфу, зводяться до функції означування, всі вони являють собою лише вихідний матеріал для побудови міфу, їх єдність полягає в тому, що всі вони наділяються статусом мовних засобів. Чи йдеться про послідовність літер або про малюнок, для міфу вони являють собою знакову єдність, глобальний знак, кінцевий результат, або третій елемент первинної семіологічної системи.

Суть міфу, полягає в тому, що він перетворює історію в природу. Стає зрозумілим, чому в очах того хто сприймає міф інтенція, нав'язування концепту може бути зовсім явним і в той же час не здаватися зрозумілим. Розкриваючи коннотативний механізми міфотворчості, Барт підкреслює, що міф виконує різні функції: він одночасно позначає і сповіщає, вселяє і наказує, носить спонукальний характер. Звертаючись до свого "читача", він нав'язує йому свою власну інтенцію. Торкаючись проблеми "читання" і розшифровки міфу. Барт намагається відповісти на питання про те, як відбувається його сприйняття. Згідно Барту, міф не приховує свої коннотативні значення, він натуралізує їх. Натуралізація концепту є основною функцією міфу. Міф прагне виглядати як щось природне, "само собою зрозуміле". Він сприймається як невинне повідомлення не тому, що його інтенції ретельно приховані, інакше вони втратили б свою ефективність, а тому, що вони "натуралізовані". Будь семіологічна система – системою значень, але споживач міфів приймає значення за систему фактів.

Згідно Барту "прочитання" міфу відбувається миттєво, оскільки він виробляє безпосередній ефект. Його вплив виявляється сильніше будь-яких раціональних пояснень, які можуть спростувати його пізніше. На думку Барта, всі продукти соціально-мовної практики, різні типи комунікації можна представити як сукупність різноманітних видів "ідеологічного листа". Вже сама знакова діяльність, згідно Барту, пов'язана з міфотворчістю. При цьому звичайна мова, на думку Барта, найчастіше "викрадається" міфом, оскільки в ньому самому містяться предмови для міфологізації – знаковий механізм, призначений для маніфестації інтенцій мовця, те, що називається експресивністю мови. Оскільки зміст, як підкреслює Барт, ніколи не знаходиться в міфі, концепт завжди має можливість деформувати його. Міф може навіть скористатися відсутністю смислу і надати йому значення абсурду, сюрреалістичності і здатний зіпсувати все, навіть саме прагнення уникнути міфологізації.

Торкаючись проблеми викриття міфу, Барт вважає найкращим засобом проти міфу міфологізація його самого або створення штучного міфу. У цьому випадку "вторинний міф" представлятиме справжнісіньку міфологію. Тут вже, згідно Барту, викривається не мова, а сам міф. Для цього досить зробити його відправною точкою семіологічної системи, перетворити його значення в перший елемент вторинного міфу.

У своїй філософії Барт показав будову міфу та його структуру і досить серйозний вплив міфу на сприйняття свідомістю дійсності, її викривлення. Барт першим показав, що міфологізація у 20ст. набула потужних масштабів, що носять негативний характер. Вплив філософії Барта на подальший постмодернізм дуже великий, зокрема проблематика міфу і міфологізації була основною у творчості Ж. Бодріяра – класика пізнього модерну.

***В. В. Пітулей, доц., Івано-Франківський університет права
ім. Короля Д. Галицького
pituley@ukr.net***

ПОЗИТИВІЗМ ТА ЙОГО ІСТОРИЧНІ ФОРМИ

Одним з основних філософських напрямків, що виражають сциєнтистську тенденцію, є позитивізм, що проходить у своєму розвитку низку історичних етапів. Позитивізм зароджується у 30–40-і роки XIX ст. у Франції. Поступово позитивізм розповсюджується по Європі, знаходить прибічників у США та Канаді.

Перша його форма виникла ще в 30–40-х роках XIX ст. Її засновниками були О. Конт (1798–1857), який і запровадив термін "позитивізм", а також Г. Спенсер (1820–1903), Дж. Ст. Мілль (1806–1873) та інші. Базою для цього напрямку були успіхи емпіричних наук, які ґрунтувалися на даних досвіду, спостережень та експериментів. У світоглядному плані позитивізм був негативною реакцією на натурфілософські вчення, спекулятивні системи Шеллінга, Гегеля; у плані ж соціальному він виражав

типову для буржуазного суспільства установку на "техніцистичне" використання даних науки, практичне оволодіння природою, коли загально-світоглядні питання відступають на задній план або взагалі перестають бути предметом інтересу дослідника.

Згідно з позитивістськими поглядами наука повинна бути позитивним знанням, яке спирається на дані досвіду, їй не потрібна філософія ("метафізика"), яка вдається до спекулятивних (умоглядних) розумувань про "начала речей", "принцип буття" і т. п. Справа науки – констатувати, описувати, класифікувати факти досвіду, встановлювати зв'язки між ними, послідовність явищ, тобто виявляти закони. Наука не повинна претендувати на пізнання сутності явищ, субстанції, причинності, оскільки поняття як результат такого пізнання – "метафізичні", тобто ненаукові. Що ж до філософії, то єдине, чим вона може й повинна займатися, – це узагальнення висновків конкретних наук, систематизація наукового знання. Таким чином, разом з "метафізикою" позитивізмом усулася власне філософська, загальносвітоглядна проблематика. З самого початку позитивізм виражав суб'єктивно-ідеалістичну, феноменалістичну, агностичну тенденцію, хоч і включав елементи природничо-наукового матеріалізму.

Друга історична форма позитивізму – це махізм (емпіріокритицизм), який набув певного поширення в кінці XIX – на початку XX століть. Його засновниками були австрійський фізик і філософ Е. Мах (1838–1916) та швейцарський філософ Р. Авенаріус (1843–1896). Ця форма позитивізму склалася тоді, коли новітня революція в природознавстві виявила обмеженість ряду понять і принципів "класичної" фізики, неспроможність метафізичного матеріалізму дати філософське тлумачення нових для науки явищ і обґрунтувати нову, нетрадиційну фізичну картину світу. На перший план у махізмі були поставлені проблеми теорії пізнання. При цьому суб'єктивно-ідеалістичні та агностичні мотиви зазвучали з повною силою.

Одне з центральних понять махізму – "досвід", який, за Махом, є сукупність вихідних чуттєвих даних, "елементів", нібито нейтральних стосовно фізичного й психічного. Махістська "критика досвіду" – це по суті "очищення" його від відношення до об'єктивної реальності, його суб'єктивізація. Завдання науки вбачається втому, щоб групувати, пов'язувати, впорядковувати ці "елементи досвіду". Наукова теорія була зведена до сукупності спостережуваних фактів [Філософія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада ; за заг. ред. С. П. Щерби. – К., 2004. – С. 10].

Початок третьої форми позитивізму (неопозитивізму) був покладений діяльністю групи вчених – логіків, математиків, соціологів, філософів, які в 1922 р. створили так званий "Віденський гурток". До нього ввійшли М. Шлік, Р. Карнап, О. Нейтраттінші. Після вбивства Шліка (1936 р.) і захоплення Австрії гітлерівцями (1938 р.) Віденський гурток розпався, а його учасники емігрували. З того часу неопозитивізм розроблявся, головним чином, в англійських країнах, де помітною була давня емпіристична і номіналістична традиції. Прихильниками різних проявів неопозитивізму були Л. Вітгенштейн, Б. Рассел, А. Айер, К. Поппер,

Г. Рейхенбах, представники так званої львівсько-варшавської школи А. Тарський, Я. Лукасевич, К. Айдукевич та інші.

У свою чергу неопозитивізм пройшов ряд своїх етапів розвитку. У вихідному вигляді, якого надали йому члени Віденського гуртка, він виступив як "логічний позитивізм", або "логічний емпіризм". Розглядаючи справді актуальні проблеми логічного апарату науки, вихідних начал наукового знання, його структури, відношення між емпірією і теорією, неопозитивісти зробили безсумнівний внесок у їх розробку. Але їм властива була й нігілістична позиція щодо філософської "метафізики". Філософії відводилася лише "жандармська" функція "очищення" мови науки від понять і термінів, які нібито не мають наукового смислу [Там само. – С. 5].

У 1960–1970-і роки починає формуватися четвертий етап позитивізму – пост позитивізм або "критичний раціоналізм". Його основоположниками стали Карл Поппер, Томас Кун, Імре Лакатос, Пол Фейєрабенд.

Поппер став одним із засновників і представників "критичного раціоналізму". В свою концепцію він включив об'єктивно-ідеалістичне поняття "третього світу", розуміючи під цим знання як певну ідеальну, незалежну від суб'єкта сутність або особливий рід буття. В ході своєї еволюції неопозитивізм, першою формою якого був "логічний позитивізм", поступово виступав у вигляді семантичного і, зрештою, лінгвістичного аналізу.

Семантичний (від грецького *semantikos* – позначаючий) аналіз – це процедура встановлення значення висловлювань у формальному смислі – відношення між реченнями "предметної мови" і "метамови", між елементами "семантичного трикутника": ім'я (словесний вираз, позначення) – концент (мислимий зміст, поняття) – денотат (предмет, те, що позначається ім'ям). Уточнення смислу висловлювань необхідне в науці, але не пов'язане безпосередньо з філософською проблематикою.

У 50–60-х роках ХХ ст. переважаючою формою позитивізму став лінгвістичний аналіз, засновником якого був Л. Вітгенштейн. Предметом дослідження в ньому стає вже не наукова, а повсякденна мова. Ставиться "терапевтичне" завдання "очищення" мови від таких слів і виразів, які, маючи "метафізичний" зміст, нібито призводять до перекрученого сприйняття і осмислення явищ, навіть до непорозуміння та конфліктів, утому числі й соціальних. Унаслідок такого "очищення" правомірними залишаються лише такі вирази, які фіксують і описують дані безпосереднього чуттєвого сприйняття.

Є. М. Поляков, асп., НаУКМА, Київ
wh.crow@gmail.com

КУАЙНОВА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СЕМАНТИЧНОГО ТРИКУТНИКА ФРЕГЕ

Уіллард Вен Орман Куайн відомий своїм намаганням побудувати теорію значення так, щоб при поясненні феноменів значущості та синонімії обійтися без абстрактних об'єктів, які були б носіями значення мовних виразів. При цьому попри критику "ідеалістичного" підходу до семантич-

ного аналізу філософ як сам враховує окремі його ідеї, так і пропонує деякі вдосконалення в межах традиційної парадигми. Ми зосередимося на Куайновому тлумаченні й використанні розрізнення смислу і денотата (так званого "семантичного трикутника"), введеного Готлобом Фреґе.

1. Найсуттєвіше Куайн залуцає розрізнення смислу і денотата у статті "Референція і модальність", використовуючи його з тією ж метою, що і автор семантичного трикутника, – для розгляду непрямих контекстів. Щоб пояснити, чому для деяких виразів не спрацьовує принцип взаємозамінності тотожних (зокрема коли вони входять до речень, які виражають віру чи знання суб'єкта), Куайн вводить розрізнення між референційним і нереференційним вжитками виразів.

При *референційному* вжитку вираз називає (вказує на) свій предмет, при *нереференційному* – передає певну інформацію про цей предмет, у певний спосіб його специфікує. Референційний вжиток виявляється не-проблематичним, оскільки дозволяє взаємозаміну тотожних і нормально квантифікується. Неференційний вжиток породжує референційно непрозорі контексти, до яких, як показує Куайн, крім епістемічних належать також контексти зі строгими модальностями. Референційна непрозорість блокує взаємозаміну тотожних і перетворює на беззмістовні квантифікації, якщо квантор застосовується з-поза референційно непрозорого контексту. Для вирішення цих проблем при розгляді строгих модальностей Куайн бачить два виходи:

- звузити універсум розгляду до об'єктів, усі можливі визначення яких є аналітично еквівалентними (це зберігає універсальність квантифікації);
- заборонити квантифікацію з-поза референційно непрозорого контексту.

Філософ показує, що у звуженому для потреб строгих модальностей універсумі залишаться лише інтенціональні об'єкти, до яких зараховує смисли Фреґе та індивідні концепти Алонзо Чорча і Рудольфа Карнапа, тоді як конкретні об'єкти (предмети і класи) випадуть з розгляду. Смислам Фреґе у Куайновій інтерпретації відповідають "способи специфікації об'єктів", які з'являються при нереференційному вжитку.

Глобально різниця між підходами полягає в тому, що для Фреґе відношення денотації завжди, а не лише в референційно непрозорих контекстах, опосередковане смислами, тоді як Куайн відокремлює функцію денотації і функцію смислу: референційний і нереференційний вжиток не змішуються, а якщо змішуються, то існує механізм для переформулювання таких виразів. У цей спосіб вдається обмежити нереференційний вжиток лише непрямыми контекстами.

2. Не в контексті модальної логіки Куайн використовує трикутник Фреґе у формі розрізнення значення й називання, яке по суті аналогічне до нереференційного і референційного вжитків.

У "Про те, що є" і "Двох догмах емпіризму" філософ коротко повторює когнітивний аргумент Фреґе: вирази "Вечірна зірка" і "Вранішня зірка" мають різні значення, бо інакше те, що вони позначають один предмет, можна було б з'ясувати без спостережень.

У "Проблемі значення в лінгвістиці" необхідність розрізняти значення і називання згадується в контексті укладення словника ще не дослідженої мови. Оскільки словник поповнюється передусім через Ostenсію, то важко розрізнити випадки, коли на предмет вказують референційно, а коли – специфікують з певного боку. Куайн формулює це як нерозв'язну проблему: чим далі слова від безпосереднього людського спільного досвіду, тим більші будуть відхилення в синонімії, тому ніколи не можна бути впевненим, що у мові дослідника в принципі є відповідник для певного способу специфікації з досліджуваної мови.

В усіх трьох зазначених статтях основною метою Куайна є показати, що семантичний аналіз можна побудувати без звернення до поняття значення. Про семантичний трикутник він згадує тому, що розуміє необхідність враховувати принципову можливість по-різному називати один і той же предмет, специфікуючи його з певного боку. При цьому у перших двох статтях не вказується, як без опосередкування значеннями буде вирішуватися проблема з непрямыми (референційно непрозорими) контекстами. Приблизний напрям, у якому можна шукати розв'язок проблеми, зазначений у третій праці: постільки, поскільки замість значення Куайн хоче залишити лише значущі послідовності та синонімію, проблема непрямих контекстів залежатиме від визначення синонімії. Як саме це можна реалізувати – сказати важко. Можливо, через запропоноване Куайном розширення синонімії зі слів на більші значущі одиниці, а можливо й ніяк, якщо сприйняти всерйоз неможливість радикального перекладу.

Підсумуємо викладене вище:

Куайн всерйоз розглядає когнітивний аргумент Фреґе про те, що треба враховувати не тільки референцію, а і значення виразів. При цьому через свою настанову максимально обмежувати вживання платоністичних сутностей філософ розбиває семантичний трикутник на два окремих способи вжитку і об'єднує одним з попередників феноменологічної філософії – неререференційний вжиток – лише непрямыми контекстами.

О. С. Пономаренко, викл., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
olya_ponomarenko@mail.ru

ПРОБЛЕМА ТРИВАЛОСТІ У АНРІ БЕРГСОНА

Питання стосовно природи часу почало цікавити людину досить давно, але, незважаючи на велику кількість запропонованих вирішень цієї проблеми, вона досі залишається відкритою. У зв'язку з цим доречно розглянути концепцію часу відомого французького філософа, представника філософії життя, лауреата Нобелівської премії, Анрі Бергсон, який по праву вважається одним з попередників феноменологічної філософії. Його теорія часу як конкретної тривалості є найбільш суттєвим внеском до розвитку сучасної філософії.

Анрі Бергсон розглядає час крізь призму поняття інтуїції, особливого виду емпіричного сприйняття, яке здатне проникати у саму сутність речей. Бергсон належить до тієї групи філософів, які відмовляються відо-

кремити зміст часу від його форми: зміст відповідає своїй тривалості. Час без змісту є прозорим потоком, чистою тривалістю. Зміна (як чиста зміна часу), що відбувається з певним предметом, передує всьому предметові в цілому і визначає його. Такі зміни є суттєвими для предмета, вони встановлюють і визначають його природу. Часові зміни охоплюють, висвітлюють, виявляють мінливість речей, які, однак, залишаються незмінними в просторі. Інакше кажучи, справжні зміни спостерігаються не зовні, а в структурі змін внутрішнього життя, де й маніфестує себе тривалість.

Звідси Бергсон вважає неправильною ту точку зору, яка розглядає предмет окремо від змін, що з ним відбуваються. Предмет або річ є особливою складністю змін. Сама постійність речі є неперервною тривалістю її змін. Власне речі є часовими, але не просторово-часовими. Філософ зазначає, що час обіймає об'єкти, залишаючись незалежним від простору. А сам простір є також позачасовим.

Час ідентифікується зі свідомістю, з розумом, пам'яттю. Час існує, тому що пам'ять ясно формулює його. Ця пам'ять не поєднується з перцепційними елементами досвіду, вона є чистою, позбавленою сприйняття. Наші відчуття пов'язані зі сприйняттям речей, які займають певне місце у просторі. Однак геометричне місце є гомогенним і дискретним, на відміну від часу. Саме тому матерія і предмети перебувають у постійному та неперервному русі.

Геометричне місце, швидше за все, є вимислом, створеним нашим інтелектом задля того, щоб скоротити, "розрізати" неперервний світ (світ, що триває, світ як процес) на окремо вихоплені з єдиного потоку дискретні предмети, явища та події. Інакше кажучи, ми фрагментуємо і зупиняємо світ [McLure R. *Philosophy of Time: Time before Times*. – London ; New York, 2005]. Для тривалості свідомості не є властивим належати до матеріального світу. Хоча світ (всесвіт) має форму існування, аналогічну нашій, він триває, подібно до нашого тривання. Дійсно, моя тривалість (*durée*) і *durée* речей спілкуються. Не існує єдиного ритму *durée*, ми можемо уявити багато різних ритмів, за допомогою яких можна фіксувати міру напруженості чи уповільнення свідомості. Речі існують у певних своїх ритмах, вони – часові, а не такі, що перебувають в часі.

А. Бергсон виходить з античного сократівського принципу "пізнай самого себе". І дійсно, найглибше і найповніше ми пізнаємо не зовнішній світ і речі навколо нас, а самих себе через власне існування. Однак наше існування не є сталим і незмінним. Для нього внутрішньо притаманним є постійне змінювання різноманітних бажань, почуттів, відчуттів та уявлень. Інакше кажучи, "якби стан душі перестав змінюватися, то тривалість припинила би свій плин" [Бергсон А. *Творческая эволюция*. – М., 2006. – С. 39]. Такий стан душі складається зі своєрідних нашарувань тривалостей, що виникають в результаті активної роботи пам'яті, яка пролонгує предмет думки (певний стан душі, афект) з минулого у теперішнє. Тому А. Бергсон проводить аналогію тривалості з ниткою, на яку пам'ять нанизує окремі моменти-намістинки часових подій нашого психологічного існування. Усвідомлення їх поєднання, синтезування і є триванням "я", справжнім життям, в якому розгортається дійсна безперервність.

Тривалість не вимірюється математичним часом, його відрізками, моментами, подіями, що змінюють одна одну. Дійсна тривалість характеризується не лише автоматичним накопиченням та збереженням моментів минулого, а постійним неперервним зв'язком минулого з теперішнім. Цей зв'язок здійснюється завдяки свідомості, яка щоразу за певних обставин чи ситуацій виокремлює зі всієї сукупності досвіду минулого, що утримується в нашій пам'яті, необхідний спогад. Таким чином даний спогад стає актуальним, тобто усвідомленим, виходить з рівня безсвідомого. А тому свідомість не може навіть двічі опинитися в одному й тому ж стані. Інакше кажучи, неможливо увійти двічі в одну й ту ж річку (Геракліт). Адже усвідомлене "я" щоразу нове і постійно нове. Свідомість повсякчас безперестанно, проектуючи на майбутнє досвід минулого, конструює "я", *творює* його.

У зв'язку з цим А. Бергсон надає особливого, привілейованого статусу людині: вона може, за власним бажанням, жити у своєму власному *durée*, забуваючи про *durée* процесів навколо себе, або ж її *durée* може одночасно співтривати із зовнішніми *durée*. Останні здатні диференціювати себе у нескінченну кількість самовідмінностей. *Durée* – це внутрішня пам'ять, що запобігає перетворенню досвіду минулого на певні застигли моменти, що вже не діють в теперішньому. Пам'ять є сам рух минулого у теперішнє і майбутнє. Інакше кажучи, "пам'ять – це не регрес від теперішнього до минулого, а навпаки – прогрес від минулого до теперішнього" [McLure R. *Philosophy of Time: Time before Times*]. Водночас *durée* додає до минулого дещо абсолютно нове, таким чином, минуле продовжує тривати, але на якісно іншому рівні, набуваючи якісно іншого вигляду (наприклад, як квітка і плід). Майбутнє постає як розширення, продовження теперішнього, воно пояснює і пояснюється через теперішнє. Звідси Бергсон вирізняє три види нашої свідомості: минула свідомість (те, чим має бути теперішня свідомість і чим вона досі є), теперішня свідомість (те, чим стала минула свідомість, і те, чим буде майбутня свідомість) і майбутня свідомість (те, чим стане теперішня свідомість, і те, чим вона вже є).

Отже, те, що створене пізніше, виходить, проростає з ґрунту попереднього часу. Свідомість постійно продовжує минуле в теперішньому, яке переходить у майбутнє. Ми здатні досягнути цей плин, це чисте *durée*, завдяки інтуїції, яка є своєрідною рефлексією, особливою здатністю нашої свідомості. А тому свідомість є своїм власним минулим, теперішнім та майбутнім. Лише вона здатна часовити як емпіричний світ, так і саму себе, на відміну від зовнішніх даних у просторі речей.

Д. Є. Предко, студ., КНУТШ, Київ
denyspredko@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ – ЦІЛІСНІСТЬ ТА СИНЕРГІЯ: ЛЮДИНОМІРНІ ПРІОРИТЕТИ

Якщо раніше просвітницький погляд на світ орієнтувався на монокультурне сприйняття реальності (як фізичної, так і соціальної), то сьогодні

ні, завдяки поширенню комп'ютерних технологій (мережі "Інтернет"), на перший план виходять сюжети, пов'язані з плюральністю, множинністю. Такого роду множинність стосується і освітніх практик. Виникає надзвичайна різноманітність шкіл, які претендують на те, щоб виступати носіями істини. Як розібратися сучасній людині в цьому багатоманітті освітніх проєктів? Як поєднати, здавалося б, на перший погляд, непоєднуване – універсальне й унікальне? Ось лише незначний перелік тих питань, які виникають перед філософією освіти.

Загалом, можна виокремити три основних підходи до визначення статусу філософії освіти. Перший з них ідентифікує філософію освіти як прикладну філософію (Н. Алексєєв, П. Щедровицький та ін.). Другий підхід ставить під сумнів доцільність розвитку філософії освіти як самостійної галузі наукових знань. Достатньо, виявляється, вирішити усі найскладніші питання філософського характеру у межах методології педагогіки для загальної педагогіки. Прихильниками такого підходу є В. Равєський, Г. Філонов, Б. Вульфсон, В. Кумарин та ін. Згідно третього підходу філософія освіти – це самостійна галузь наукових знань, підґрунтя яких є об'єктивні закономірності розвитку власне освітньої сфери у всіх аспектах її функціонування (В. Андрущенко, М. Кириченко, В. Огнев'юк та ін.). Саме такого розуміння щодо статусу філософії освіти ми дотримуватимемось у даних тезах.

Філософія освіти – багатоаспектна, міждисциплінарна галузь знання. Але й сама освіта доволі різнопланове явище. Якщо уподібнити освіту до ланцюга спіралі ДНК в організмі людини, то можна висувати, що вона "здійснює трансформацію життєво необхідної інформації у тілі суспільства, а геномами, що розшифровуються кожним індивідом, виступають найкращі взірці духовності, культури, науки і практики" [Філософія освіти – педагогіка – освітологія. Інтерв'ю з Віктором Огнев'юком // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2010. – № 1–2. – С. 3]. Одним із завдань, яке постає перед освітнім процесом загалом, має стати перехід від школи знань до школи розуміння. Власне, розуміння – це здатність мислити на рівні розуму, здатність не стільки сприймати і переробляти інформацію, скільки відшукувати смисл цієї інформації, вписавши її в часові параметри події, певних соціокультурних практик.

Введення філософії освіти в контекст сенсожиттєвих вимірів уможливорює, по-перше, розгляд освіти як продукування сенсу, оскільки все, що є в світі, вся дійсність підлягають людському осмисленню і мають саме той смисл, який люди об'єктивно в них вкладають; по-друге, осмислення освіти як втілення сенсу, реалізація певного попереднього задуму; ідеальних настанов, де проблема освіти набуває праксеологічного характеру – для чого потрібно вчитись. В цьому контексті освітній процес "вплітається" в життєві принципи особистості, надаючи їм певної осмисленості; по-третє, розгляд комунікативних освітніх практик як засобів здобуття життєвого смислу. Відтак освіта як здобуття життєвого смислу вводить людину в контекст діалогу, який передбачає взаємний обмін смислами, певну співпрацю на спільній ниві пошуку істини, коли

"об'єкти" (учні, студенти) стають активними учасниками ("суб'єктами") навчального процесу" [*Кириченко М. С.* Філософія освіти як педагогіка визволення Пауло Фрейре // Придніпровські соціально-гуманітарні читання : Матеріали Криворізької сесії I Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (м. Кривий Ріг, 24 листопада 2012 р.) : у 5 ч. Ч. 1. – Д., 2012. – С. 53]. У цьому відношенні слід згадати ідеї одного із засновників діалогічної філософії М. Бахтіна, який наполягав на зв'язку в актах теоретичної діяльності мислення та життєдіяння. Безперечно, акт теоретичного мислення, що пов'язаний передусім із рефлексією, розумовим напруженням, "роботою з поняттями", з творчістю думки, з пристрасною мислити", містить у собі й інший чинник – переживання життя у всій його повноті.

У свій час М. Мамардашвілі визначав свідомість як "досить дивне явище, яке є і яке водночас не можна схопити, представити як предмет", те, про що "в принципі не можна побудувати теорію" [*Мамардашвили М. К.* Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3]. Сутність даної проблеми він вбачав у тому, що "є, очевидно, ще якась інша реальність, яка існує поза емпіричною реальністю культури", яка нами сприймається через відкриття в собі "істинного виміру", "де ти поєднаний з ірокезом, індусом і т. д." [Там же. – С. 11]. До речі, такою цілісністю стану свідомості в православній традиції є містичний досвід ісихазму, що виступає як практика самого себе, в якій шлях до Бога лежить виключно через самозміну і самопізнання практикуючого суб'єкта. Але, мабуть, найважливішою особливістю ісихастської практики є досягнення цілісного стану свідомості. В цьому контексті можна провести паралелі між ісихастськими практиками та синергетикою, яка сьогодні все більше "вривається" в методологічне поле філософії освіти (термін "синергетика" походить від грецького "synergeia", що достеменно перекладається як "енергія сумісної дії" й означає узгодженість, взаємодію). Сьогодні синергетично "збагачена" наука репрезентує світ як системно організований, динамічний і не заданий наперед у своїх змінах дією якихось універсальних законів. Тим паче, освіта є складною синергетичною системою, яка будується на множині суб'єкт-об'єктних взаємодій. З огляду на ці реалії нашої метою дійсно повинна стати людська самореалізація, але самореалізація не як така (не будь-якою ціною), а як синергія, коли саморозвиток людини має сенс лише за умови одночасного взаєморозвитку людини та її навколишнього середовища.

Однією із проблем освітнього процесу є феномен інтелігентності. На жаль, на сьогодні інтелігенція перестала виконувати роль "дріжджів у загальному котлі суспільства" (А. Тойнбі). Одна її частина інтегрована пануючою системою у владні структури. Її стрижневим імперативом став принцип мати, а не бути, що призводить до вихолощення її справжнього призначення. Інша – з усіх сил намагається знайти свою нішу "між місією і приниженням" (П. Саух, Ю. Саух). Відтак постає одвічне питання: "Що робити"? Гадаємо, що в даній ситуації потрібно: побуду-

вати таку державу, де б справжня інтелігенція могла реалізувати свою місію – бути глашатаєм духовності, моральності; замінити тих "носіїв" політичної еліти (не вибирати їх у владні органи), які дискредитували себе аморальністю, корупційними махінаціями; на державному рівні забезпечити гідне життя інтелігенції; знаменита фраза Е. Золя "не можу мовчати" повинна бути кредом кожного українця; кардинально перебудувати систему освіти, де формування інтелігентності було б стрижневою проблемою, де культивувалася б інтелігентність як спосіб життя та мислення людини. В цьому контексті значна роль належить освітянській інтелігенції, яка завжди була барометром морального та духовного "здоров'я" суспільства. Як писав у свій час відомий німецький філософ Карл Ясперс, "університет збідніє, якщо це живе духовне підґрунтя припинить своє існування, якщо запанує філологія без філософії, технічна практика без теорії, безкінечні факти без ідей, наукове дисциплінування, а не дух" [*Ясперс К. Ідея університету // Ідея університету : антологія. – Львів, 2002. – С. 117*]. Ця духовність носіїв інтелігентності є стрижневою в формування сьогодишньої еліти. О. Бісмарк, звертаючись у важку хвилину до власної нації, проголосив наступну тезу: "Дайте мені дві тисячі класних педагогів і я побудую вам нову Німеччину!". Безперечно, підготовку таких педагогів може забезпечити саме філософія освіти, посилюючи свій людиномірний, ціннісно-світоглядний статус.

В. В. Путинцева, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
skydreamer09@gmail.com

ПОГРАНИЧНЫЕ СИТУАЦИИ: ВИНА

Пограничними ситуаціями, согласно Карлу Ясперсу, являются ситуации, состоящие к примеру в том, что я не могу жить без страданий и борьбы, что я должен умереть, что я неизбежно принимаю на себя вину. Будучи неизменными по своему характеру, они имеют законченный характер по отношению к нашему существованию. Не допуская стороннего обозрения, они являются неизмеримыми, однако, могут быть приведены нами к ясности путем упорядочивания. Пограничные ситуации даны вместе с самим существованием, одновременно могут быть доступны для знания только внешним образом, но в действительности становятся ощутимыми только для экзистенции. Имея цель сохранить в мире свое существование, мы относимся к нему, наслаждаясь или страдая от него. Осмысленное восприятие пограничных ситуаций предполагает активность иного рода, а именно становление возможной в нас экзистенции. Переживание пограничной ситуации означает то же, что и экзистировать. "Скачок, выводящий из одиночества знающего самобытия в сознание возможной экзистенции, ведет не к значимому знанию, но к просветлению непрозрачных для знания пограничных ситуаций" [*Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление*

экзистенции. — М., 2012. — С. 208]. Ситуация становится подлинно пограничной, благодаря ее осуществлению в неповторимом воплощающем акте собственного существования человека.

Приписывая ситуации вины пограничный статус, Ясперс говорит о неизбежном наступлении последствий любого поступка, о которых действующий изначально не знал, однако, при рассмотрении, оглашается факт виновности. Вследствие допущения существом как условий своей жизни, неблагоприятных последствий для других, "я" оказывается виновным в существовании за счет другого. Испытывая страх перед наступлением неблагоприятных последствий для своей души, я могу пытаться избежать их посредством невступления в мир, отказа от любой деятельности, как потенциально несущей уничтожение и страдания любому существу, а также отказывая в осуществлении возможной экзистенции. Принимая данную позицию, я становлюсь отстраненным от действительности, пребываю виновным уже в бездействии, отсутствия деяния. Оказываясь на материке бездействия, я несу ответственность за произошедшее оттого, что я не действовал. Ведь наступление последствий неизбежно, бездействие означает действие, в обоих случаях неизбежно виновен я.

Сознательно примирившись с наступлением последствий, я впускаю эти последствия, называя себя ответственным за их наступление: "Ответственностью называется готовность взять на себя вину" [Там же. — С. 252].

Призрачная возможность избавиться от напряжения существует лишь тогда, когда я буду жить без пограничной ситуации. Явление *уклонения* заключается в принятии, по выражению Ясперса, "неистинных" установок безразличного отношения: "этого ведь не изменить", "я не несу ответственность за существование, какого оно есть". Небреженный неблагоприятными мыслями о последствиях своих действий, я оказываюсь равнодушным зрителем и одновременно "виновником" страданий других. Более радикальным способом представляется попытка *скрыть* пограничную ситуацию: "я не замечаю событий в мире", тем самым я отвергаю требования действительности ко мне, ограждая их от себя. *Отменяя* пограничную ситуацию, я будто бы принимаю некоторую отдельную, предоствержимую вину, которой мог бы избежать. Взгляд на жизнь без вины, фиксация единичных случаев вины, которые можно излечить покаянием умиротворяют мою совесть, внушая спокойствие. Каждая вина становится преодолимой при помощи покаяния, душа пребывает чистойшей и вечно благополучной.

Все эти неистинные маскировки "становятся для экзистенции невозможными, так как она в своей глубочайшей основе теряет опору на себя" [Там же. — С. 252]. Тем самым я обретаю напряжение, мой поиск не в том, чтобы стать безвинным, а в стремление избежать той вины, которую возможно избежать. Именно в этом заключается путь к глубокой и подлинной вине, не сулящей покоя. Ответственность гласит о необходимости принятия неотклонимой вины, которая обычно вселяет в нас робость. Истинное становление экзистенции обнаруживает подлинную вину, состоящую в том, что мы отвергли возможность экзистирования.

Но откуда возникает идея вины? Мартин Хайдеггер в "Бытии и времени" отмечает: "Идею вины нельзя произвольно измыслить и навязать присутствию. Если понятность существа вины возможна, то эта возможность должна быть намечена в присутствии" [*Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 1997. — С. 281]. Винодность подразумевает "повинность", способ взаимодействия с другими людьми, а именно — способ действия, где "виновник" создает связь между собой и тем, кого своими действиями он затронул. Верное понимание призыва равносильно принятию способности "быть виноватым", готовность к самой своей возможности экзистировать. Призыв, обозначающий виновность деяния, зов совести, обозначает согласие "стать виновным". Совестливое переживание последствий поступка всплывает после совершения поступка, осознание его возвращает назад, к моменту действия и разворачивает сеть предположений "как этого можно было избежать".

Порождение пограничных ситуаций предстает тем явлением, в котором я единственно удостоверяюсь в самом себе и в существующей и становящейся экзистенции.

К. В. Река, асп., КНУТШ, Київ
kadirn@ukr.net

МОДЕЛЬ ЛЮДИНИ У СПАДЩИНІ АЛЬБЕРА КАМЮ

Широко відома теза, що філософія є віддзеркаленням життя мислителя, який її створив, цілком стосується французького письменника та філософа-екзистенціаліста Альбера Камю. Як писав американський дослідник його творчості Т. Мерло у книжці "7 есе про А. Камю", все життя автора "Бунтівника" та "Міфу про Сізіфа" складалося з подвоєностей, популяризацій, суперечностей, котрі Камю постійно доводилося долати внутрішнім переживанням, немовби заповнюючи та виправдовуючи собою розриви між усталеними уявленнями, в які часто потрапляв [*Камю А.* Миф о Сизифе; Бунтарь. — Минск, 2000. — С. 6].

Творчість А. Камю впевнено і беззастережно увійшла в предметну область історико-філософських інтересів та теоретичних досліджень; в еволюції і долях європейської думки його філософський досвід вражає своєрідністю слова, морального пошуку, розумового дискурсу і займає стійке і почесне місце в філософському календарі минулого століття; за обсягом літератури, присвяченої особистості і філософії А. Камю, його поставлено в один ряд з найвеличнішими фігурами світової філософії. Філософські ідеї Альбера Камю в основному зосереджувалися навколо проблеми людини та її місця в світі, духовної витримки людини, що потрапила в потік подій і втратила контроль. Саме тому проблема людини посідає чільне місце у спадщині мислителя, а світоглядні позиції тісно пов'язані з громадсько-політичною та літературно-філософською діяльністю.

Визначаючи людину та її місце у світі, для Камю головним є розуміння самоцінності та неповторності кожної людини, яка приречена на не-

порозуміння та самотність. Проголошуючи абсурдність дійсності в "Міфі про Сізіфа", мислитель осмислює людину, котра не примиряється з такою дійсністю і кидає виклик абсурдові, при цьому усвідомлюючи, що подолати його зможе, адже "для людини без шор немає видовища прекраснішого, ніж свідомість у двобої з дійсністю [Камю А. Миф о Сизифе. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – С. 53]. Тобто, сенс людського життя, а точніше його відсутність в А. Камю, осмислюється через чужинність людини у світі. Тому мислитель стверджує, що абсурд повинен бути прийнятий людиною, але таке прийняття абсурдності не означає підкорення – воно, навпаки, змушує людину вдаватися до бунтарства. Французький філософ у своїх вченнях про чужинність людини у світі вбачав своє гуманістичне завдання в тому, щоб допомогти людині, яка перебуває у відчаї, зберегти життя.

Осмислюючи проблематику людини у А. Камю, слід наголосити на наступних моментах: по-перше, багаторазові спроби людини у пошуках сенсу людського життя у різні історичні епохи не дали людині на це відповіді. Тому А. Камю осмислює абсурд як поняття всеохоплююче і таке, що повинно сприйматися людиною без пояснення. Проте це не означає підкорення її всеохоплюючому абсурду, оскільки він навпаки змушує людину до бунтарства. По-друге, бунт як позитивне вираження абсурду для А. Камю, в якому людина, усвідомлюючи абсурдність сенсу людського існування, залишається людиною, котра не втрачає своєї гідності, любові та щедрості, людяності, ширості.

Звертаючись до проблеми смислу буття, Камю зауважує, що пережити й випробувати все, що призначено долею, означає цілком її прийняти. Однак, якщо людина усвідомила, що доля абсурдна, вона не зможе пережити її випробувань, якщо не зробить все можливе для підтримання цього виявленого свідомістю абсурду. "Жити означає підтримувати життя абсурду", – говорить Камю. Філософ стверджує, що абсурдним не є ні світ, ні людина – абсурд виникає лише у їхній взаємній присутності, адже це "метафізичний стан людини в світі". В цьому плані можна погодитися із думкою К. Долгова, який зазначав, що "...проблема сенсу людського життя, поставлена Достоєвським, перетворюється у Камю не в проблему самогубства, хоча б і логічного, а в проблему ясно-го бачення всього існуючого. Смерть для нього не вирішує жодних проблем, адже вона межа, за якою нічого не має. Жити потрібно тут, на цій землі, в цьому житті, де є і пекло, і рай, де є все, хіба що не має лише Бога. Але Камю не шкодує про Бога, як і не радіє з його смерті. У нього єдина турбота – зробити людину вірною собі, своєму життю, своїй долі" [Долгов К. М. От Киркегора до Камю. – М., 1991. – С. 351].

У "Міфі про Сізіфа" Камю докладно розглядає проблему абсурдної творчості. Жити в абсурдному світі без віри і надії, без життєвих перспектив, без історичного оптимізму не тільки важко, безрадісно, але й майже неможливо. І якщо людина не зможе знайти щось таке, що змогло б компенсувати всі витрати абсурдного життя, тоді єдиним виходом буде самогубство. Саме завдяки творчості думка може впоратися зі смертю

духу. Людина не повинна боятися абсурду та прагнути його позбутися, тим більше, що це просто неможливо, оскільки абсурдний світ пронизує все людське життя. Скоріше, людина повинна діяти і жити так, щоб відчувати себе щасливою в цьому абсурдному світі.

Згідно з ідеями А. Камю, те, що людина нічому не дивується, є ознакою абсурдного роману. Людина весь час балансує між природним і незвичним, особистим і універсальним, трагічним та буденним, абсурдом та логікою. Все це – дійсні антиномії, в яких блукає людина. Саме тому, що світ є абсурдним, людина винаходить логіку, щоб скласти про цей світ уявлення, віднайти його смисл і жити осмислено, з надією, цілеспрямовано, виправдано, усвідомлюючи своє призначення. Потрібно навчитися поєднувати біле та чорне, нічого не відкидати – таке покликання людини, вважав Альбер Камю. Приймаючи тільки одну частину існуючого, ми заперечуємо себе і таким чином відмовляємося від свого існування. Тому, тільки приймаючи виклик життя з усією його абсурдністю і непідкорюючись йому, ми вчимося любити і жити по-справжньому. "Воля до життя, приймаюча дійсність без застережень і обмежень – ось чеснота, яку я ставлю вище за все на світі" [Камю А. Избранное. – М., 1989. – С. 280].

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

ІДЕЯ УНІВЕРСИТЕТУ К. ЯСПЕРСА

У 1945 р. Карл Ясперс був відновлений на посаді професора Гайдельберзького університету і одразу ж прийняв виклик його перебудови. У повоєнний час по всій Німеччині університети були в руїнах і потребували масштабної реконструкції. У 1946 р. Ясперс перевидає свою працю "Ідея Університету", яка вперше була опублікована у 1923 р., а ще через п'ятнадцять років з'являється третє видання цієї книги. Особливу увагу в ній автор приділяє завданню Університету як інституції.

"Ідея Університету" Ясперса є зразком духовного життя дослідників та студентів, яке ґрунтується на їхній співпраці. Дослідження та опанування науки мають сенс лише тоді, коли вони постають як частина "всеохопного духу", який є справжньої рушійною силою Університету. Завдання Університету визначаються як дослідження, освіта та виховання; для реалізації цих завдань дослідники повинні спілкуватися один з одним та зі студентами, котрі, в свою чергу, повинні спілкуватися у своєму колі.

В Університеті Ясперса провідним мотивом для проведення досліджень виступає прагнення до знань, передумовою якого є наполеглива, невтомна праця. Науковець повинен навчатися та вправлятися, опановувати методи, збільшувати обсяг знань. Причому доброї волі недостатньо, його праця повинна бути чимось більшим, ніж "безцільна старанність". Він повинен мати інтелектуальне сумління, повинен прагнути "добросовісно" контролювати своє "осяяння". Мають бути докладені всі зусилля, щоб випадкове пов'язати з цілим. Часті перерви, спроби роз-

почати все спочатку викликають у нього недовіру, так само як і повна неперервність. Він мало прислуховується до моди та кон'юнктури, він не може дозволити стороннім вирішувати, правильно він чинить чи ні, він повинен покладатися на своє інтелектуальне сумління. В своїй навчальній діяльності науковець потребує матеріалу, яким має бути передовсім дослідження. Ясперс наголошує, що "лише той, хто досліджує сам, може по-справжньому навчати" [Ясперс К. Ідея Університету // Ідея Університету : антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська ; відп. ред. М. Зубрицька. – Львів, 2002. – С. 118].

В Університеті здійснюється фахова підготовка людей, що спираються на науковий підхід. В роздумах про науку Ясперс особливу увагу приділяє її філософському характеру та зв'язку кожної окремої науки з цілісністю наукового пізнання взагалі. Він вважає, що будь-яка наука є філософською. Таким чином, "філософський імпульс", що дає початок дослідженню, є ідеєю, яка визначає його цінність та мету.

У розділі, присвяченому освіті, Ясперс визначає освічену людину як таку, що сформувалась за певним історичним ідеалом, який залежить від соціального стану, від сфери інтелектуальної діяльності та занять і, врешті, від інституції, де здобувалася освіта. В Університеті освіта спирається на науку, тобто є чимось значно більшим, ніж спеціалізоване знання. Науковий підхід передбачає здатність утримуватись від власних оцінок заради об'єктивного пізнання та змогу відмовитись від власних інтересів заради безпристрасного аналізу дійсності. Для нього характерним є скептичне ставлення, сумніви, обережність у висновках та перевірка істинності тверджень.

Одне з найцікавіших питань в "Ідеї" Ясперса стосується розширення Університету. Зокрема він пише про те, що у 1803 р. Гайдельберзьким урядом була створена, а потім тимчасово долучена до філософського факультету, самостійна "державно-господарська секція", яка охоплювала "все, що стосується знань про державні ресурси, їхнє збереження й примноження, а також правильне використання" [Там само. – С. 151]. Згодом від неї залишилась тільки економіка. Швидкий занепад цієї секції Ясперс пояснює тим, що вона не була справжньої, всеохопною сферою життя.

Також Ясперс вказує на ті труднощі, з якими стикається технічний факультет у пошуках свого місця в Університеті. Хоча техніка існує з прадавніх часів, її значення було недооціненим, поки вона не постала як справжня нова царина буття. Ясперс пише: "Бурхливий хід перетворень велетенськими технічними проєктами змушує нині людину кидатися у крайнощі між захопленням та безпорадністю... Здається все чекає на те, щоб влитися в струмисько технізації, який ми ще недостатньо усвідомили в історичному аспекті. Він майже раптово розпочав свій плин років сто п'ятдесят тому і ще й досі набирає сили, заповнюючи все навколо" [Там само. – С. 152–153].

Припускаючи, що інтереси техніки та духовного життя могли б перетнутися в ідеї Університету, Ясперс вважає, що техніка та невизначеність, яку вона породжує, можуть бути наділені сенсом та метою. Таким чином, Університет надалі буде трансформуватися.

Отже, Ясперс розглядає Університет як інституцію, що покликана функціонувати в якості "інтелектуального сумління епохи". Ми не знаємо, що б він сказав про сучасний Університет, але він неодмінно визнав би, що його завдання та структура надзвичайно схожі, хоча і відрізняються від його власної ідеї та інституції.

"Ідею Університету" К. Ясперса можна віднести до списку ста найважливіших книг про вищу освіту XX століття.

В. С. Рымарович, асп., КГУ, Курск, Россия

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ УТОПИЯ КАК ПРЕДМЕТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Утопические произведения играют в развитии социально-экологической мысли непреходящую роль, служа формой осознания, оценки и прогнозирования будущего. Вырастая, как правило, из критики настоящего, утопия высвечивает возможные перспективы экономического, политического и социально-культурного развития человечества.

Утопия как специфическая форма освоения социальной реальности является и перспективным объектом философского исследования. Анализ возникновения, сущности и функционирования утопических установок как общественного, так и индивидуального сознания, безусловно, актуален для понимания идеологического состояния общества, потенциала его преобразования, прогнозирования развития.

Сам термин "утопия" был введен в научный обиход в XVI в. Т. Мором в его знаменитом одноименном произведении. Слово "утопия" греческого происхождения и переводится буквально как "место, которого не существует". Однако по иной версии "утопия" получает перевод как "благословенная земля", "прекрасная страна", "хорошее место". С. А. Шишулькин полагает, что возможно, Т. Мор посредством игры греческих слов пытался сказать, что в его произведении описана прекрасная страна, которой не существует в наличной действительности [Шишулькин С. А. Онтологические и гносеологические основания социальной утопии : дис. ... канд. филос. наук. – Магнитогорск, 2004. – С. 20]. Оба смысловых значения понятия "утопия" находят широкое применение в исследованиях.

Следует отметить, что в историко-философской литературе понятие "утопия" представлено как многоплановое, включающее ряд сущностных аспектов, и подвергающееся самым разным классификациям. По мнению Л. Мэмфорда, невозможно дать однозначное и исчерпывающее определение понятия "утопия", поскольку утопия не является чем-то строго очерченным, что можно точно определить и изучить [См.: Mumford L. The story of Utopias. – New York, 1962]. Мы полагаем, что двойственный смысл термина "утопия", отмеченный выше, передает его амбивалентную сущность. Утопия выступает как связующее звено между реальным и идеальным миром, одновременно содержа в себе элементы того и другого. Данная целостность как раз и обуславливает богатый эвристический, прогностический, реформаторский потенциал утопии в деле преобразования окружающего мира.

Проблема совершенствования социальной реальности, создания наилучшего устройства на земле волновала многих мыслителей, среди них Платон, Данте, Н. Макиавелли, Т. Мор, Т. Кампанелла, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Вико, Ш. Монтескье, Ж. -Ж. Руссо, И. Кант, Г. Гегель, А. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн, М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин, А. И. Герцен, Л. Н. Толстой, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, В. В. Розанов, П. А. Флоренский, – список можно продолжать. Если понимать бытие как процесс вероятностного свойства, то становится вполне объяснимым непреходящий исследовательский интерес мыслителей разных поколений к проблеме совершенствования мира. Кроме того, активизацию утопического сознания во многом стимулируют разного рода кризисы и трансформации развития человечества, "пограничные" эпохи. Так, польский ученый А. Свентоховский замечает: "Невозможно представить себе ни одной эпохи, ни одного народа, даже ни одного человека, который не мечтал бы о каком-то рае на земле, который бы не был в большей или меньшей степени утопистом. Где только существует нищета, несправедливость, страдание, – а существуют они всегда и везде, – там должно проявиться также искание средств для искоренения причин зла. Через всю историю культуры проходит целая лестница самых различных видов утопий" [Свентоховский А. История утопии. – М., 1910. – С. 5].

Современные исследователи все больше сходятся во мнении, что утопии не следует понимать как "реликты безумных надежд", а как предвосхищение "нового мышления", столь необходимого "новому веку". Также к утопии обращаются в связи с проблемой прогнозирования, моделирования самых разных процессов действительности. На наш взгляд, представляется созвучным современным задачам изучение исторической традиции отражения социально-экологических проблем в утопических произведениях русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX столетий – Н. Ф. Федорова, В. В. Соловьева, Л. Н. Толстого, В. В. Розанова, П. А. Флоренского. Русские религиозные философы с одной стороны, возлагали огромные надежды на преобразующую мощь природы, искали в ней рациональное культуротворческое начало, а с другой – верили в человека как в "божественную личность", способную привести гармонию в хаос бытия.

Полагаем, утопические идеи русских религиозных философов содержат в себе важные прогностические элементы, позволяют определить новые подходы к решению социально-экологических проблем и совершенствованию социальной реальности в целом.

***Р. В. Самчук, канд. філос. наук, мол. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ***

ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В ДОБУ ПОСТМОДЕРНУ

В першу чергу, слід зауважити, що проблема ідентичності в наш час набуває свого граничного загострення та є однією з першочергових про-

блем, які стоять перед сучасним науковим співтовариством. Головним чином вона пов'язана з тим, що сучасна людина відчуває себе "закинутою" у надзвичайно динамічний та мінливий світ, світ у якому втрачають своє підґрунтя звичні ідентичності, а нові не встигають сформуватися, капітулюючи під шквалом інновацій та прискоренням ритму життя. Варто зазначити, що Постмодерн є одним із головних чинників, які зумовили появу сучасної "кризи" ідентичності, оскільки він підірвав основи попереднього – Модерного способу світовідчуття і світорозуміння. Отже, про ідентичність у "класичному варіанті" слід забути, натомість варто звернути увагу на пошук нової адекватної сучасності моделі ідентичності.

Відтак, потреба в новій парадигмі ідентичності є вимогою часу адже, як справедливо зазначає І. Гассан: "Ми маємо не тільки постмодерністську архітектуру, мистецтво, літературу, кіно, музику, танці й театр; ми також маємо постмодерністську політику, телебачення, технології, моду, спосіб життя, подорожі, інтер'єр та кухню" [*Гассан І. Чим є постмодернізм і чим він стане? Літературний і культурний аспекти // Американська література після середини ХХ століття: Матеріали міжн. конф., Київ, 25–27 трав. 1999 р. – К., 2000. – С. 23*]. Тобто зміна культурних та світоглядних констант зумовлена Постмодерном поставила перед людством велику кількість запитань, навіть викликів. Одним з таких викликів стала нова постановка питання про буття людини, а одним з її рівнів є проблема особистісної ідентичності. Адже як справедливо наголошує М. Кастельс, нині: "...ідентичність стає головним, а іноді і єдиним, джерелом смислів" [*Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000. – С. 27*].

Вище зазначене дає підстави стверджувати, що така постановка питання є серйозним викликом для "класичної" онтології людини, поняття особистості та її ідентичності. Однак, не слід все надто драматизувати, варто усвідомити, що нині формується новий культурний ландшафт, який чекає від людини відповіді на виклики часу, закликає її не просто адаптуватися до нової реальності, а сформувати нову онтологію людини.

Зокрема, Е. Гіденс з цього приводу зазначав, що в наш час змінюється уявлення про самоідентичність як про щось стале і непорушне, як про, раз і назавжди сформовану даність. Нині вона постає в динамічній іпостасі – як незавершений проект, що постійно розвивається.

Підтвердження цієї думки можна віднайти у представників філософії постмодернізму. Однією з таких новітніх стратегій ідентичності, які пропонує постмодернізм, можна назвати наративну ідентичність. Українська дослідниця наративної ідентичності О. Даниленко вважає, що найкраще цей концепт втілений у філософії П. Рікера. Цей філософ характеризує наративну ідентичність як особливу форму ідентичності, до якої людина здатна прийти шляхом розповідної діяльності, у якості ідентичності персонажу оповіді. Суть цієї концепції полягає в тому, що П. Рікер передбачає існування незмінної, цілісної основи особистості та водночас мінливий досвід фізичних та духовних змін, який ніяк не узгоджується з ідеєю такої незмінності у часі [*Даниленко О. Наратив як спосіб актуалізації ідентично-*

сті особистості // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К., 2007. – Вип. 65. – С. 117–118]. З цього випливає, що запропонована стратегія ідентичності особистості "...виходить за межі осмислення її як непорушної субстанції, чи застиглої структури, натомість дозволяє розглянути самоідентичного суб'єкта з позиції динамічної, мобільної ідентичності: від ідентифікації автора з персонажем, ідентичності героя оповіді до ідентифікації читача з персонажем" [Там само. – С. 118].

Звідси можна зробити висновок, що особливості підходу до проблеми ідентичності особистості в постструктуралізмі полягають у тому, що цей концепт розкривається в притаманному постмодерну стилі і носить багатоваріантний, альтернативно-версифікаційний множинний характер.

Вищенаведене також спростовує дещо однобоке та упереджене твердження про повне та тотальне заперечення ідентичності особистості в постструктуралізмі пов'язане з відомою тезою про "смерть автора" чи "смерть суб'єкта". Вказані факти, як на мене, є свідченням того, що представники постструктуралізму виступали за подолання попередньої модерної-технократичної світоглядної парадигми, яка універсалізувала саму себе, натомість згадані філософи виступали за плюральну та динамічну світоглядну парадигму, зокрема це стосується й ідентичності особистості. Отже, якщо висловлюватися дещо метафорично, то йдеться про "смерть" модерної людини та "народження" постмодерної. Тут, однак, виникає запитання чи не занадто захопилися постмодерністи у своїй деконструкції та децентрації і, чи не обернеться тотальне звільнення людини в анігіляцію суб'єкта, його фрагментацію, знеособлення або ж тотальну суб'єктивність?

Резюмуючи, ідеї викладені в даних тезах зазначимо, що є всі підстави стверджувати, що однозначної відповіді для вирішення проблеми ідентичності на даний момент не існує. Більше того, виникає думка: а чи можливе остаточне її вирішення взагалі? Адже людство постійно змінюється, розвивається. Відтак, закономірно, змінюються його пріоритети: світоглядні, духовні, ціннісні, а отже, разом із людиною постійно еволюціонує й уявлення про ідентичність.

***Н. Я. Саноцька, канд. філос. наук, асист.,
НУ "Львівська політехніка", Львів***

КЛАСИЧНЕ ТА ПОСТМОДЕРНЕ ТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ ТВОРЧОСТІ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Для окреслення і визначення специфіки розуміння природи творчості в постмодерному дискурсі, мають значення наступні авторські концепції: сприйняття "світу як тексту" і ідеї деконструкції як практики руйнування сенсів при роботі з текстами (Ж. Дерріда); концепція децентрації суб'єкта і "смерті автора" (Р. Барт, М. Фуко), уявлення про різоматичний принцип культури (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі); "лабіринтизм" (У. Еко); аналіз "стану постсучасності" (Ж. -Ф. Ліотар) та інші. Однак, особливо помітною

в процесах творчості та сприйняття мистецьких творів, з другої половини ХХ століття, стає свідомою установка на гру між автором і читачем за допомогою тексту.

Гра і творчість схоплюють і скріплюють у певну відносну цілісність фрагментарну реальність, що набуває контурів так званої полієдності. Гра в постмодернізмі перетворюється в культурну домінанту як реакція "втомленої" культури на надмірно серйозну, прямолінійну культуру модернізму. Гра виявилася затребуваною як звільняючий культурний момент та як ідеальна можливість примірювання різних смислів у ситуації вибору за умов культурно-мовного плюралізму. Проте при цьому слід наголосити на специфічному розумінні гри постмодерністами, котре проявляється в її тотальності: виходячи за власні межі, гра відмінняє правила. Ці метаморфози, а також зміна внутрішньої феноменології гри в постмодернізмі експлікується на дискурс творчості. Теоретики постмодернізму, надаючи грі онтологічного статусу (тобто розглядаючи дійсність як хаотичну, розірвану, випадкову, алогічну, позбавлену сенсу і закономірностей), намагаються створити у своїй творчості художньо-літературний аналог ігрового буття.

Зближенням гри і творчості можна пояснити розуміння останньої як інстинктивного, інтуїтивного, самоцінного, безцільного і незавершеного процесу. Самоцінність творчості, сприйняття її як "гри для гри" сприяє тому, що об'єктом творення стає сам творчий процес. Сприйняття творчості як процесу, що націлений на конкретний результат, у дискурсі постмодерну замінюється рухом від смислу до смислу, від тексту до тексту. Якщо у класичній парадигмі найбільш відповідну смислову константу, що характеризує поняття творчості, вбачали у новизні, то у постмодерній парадигмі творчість вже не передбачає створення абсолютно нового. Тому творчий акт кожний раз є іншим, відмінним від попереднього, але не абсолютно новим. Відомо, що творчість завжди передбачає вихід за межі наявного світу і себе самого, однак парадокс полягає в тому, що, на переконання постмодерністів, вирватися за межі текстуального світу і свідомості не так легко. Власне у цьому на допомогу творчості приходить гра. Все вже створено, вважають постмодерністи, однак цю "створеність" можна переописати, переінтерпретувати і таким чином втекти за межі структури, реалізувати прагнення стати іншим, що і може бути єдиною метою гри і творчості.

Наголошуючи на ролі гри в постмодерністському підході до проблеми творчості, слід констатувати, що наближення цих феноменів не є чимось оригінальним. Розуміння творчості як гри, що сприяє реалізації внутрішньої свободи, актуалізувалося в культурно-філософській рефлексії протягом всього її існування. Традиційно творчість, як і гра, передбачає подвоєння буття, започатковуючи опозиції: реальне-штучне, первинне буття – вторинне буття. В постмодернізмі руйнування логіки бінаризму веде до реверсії цих опозицій: світ, що твориться людиною, виявляється "реальнішим" ніж реальний. В ситуації, коли штучний імідж і віртуальний світ первинні по-відношенню до реального "Я", гра набуває

принципово інших буттєвих рис і доведена до максимальної межі, неминуче стикається із смертю. Тому на відміну від класичного ідеалу творчості як створення нового за законами краси і гармонії, в постмодерністському дискурсі творчості на перший план виходить деструкція, потворність, смерть. Проблема єдності смерті і творчості висвітлюється в працях М. Бланшо, Ж. Батая, Р. Барта, М. Фуко, У. Еко. Найяскравіше і послідовно ці ідеї проявляються в феномені "смерті автора". Бланшо розуміє "смерть автора" не лише як певний свідомий прийом, що використовується при створенні мистецького твору, а і як сутнісну характеристику творчості взагалі. Він переконує, що творчість – це процес втрати власного буття, це самозмертвлення письменника.

Фігура автора тотально втрачає свою психологічну артикуляцію і деперсоніфікується. Як зазначає Ю. Кристева, автор стає кодом, неособою, анонімом, і "стадія автора" – це в системі відліку тексту "стадія нуля", "стадія заперечення і вилучення". Фактично автор є не більше ніж носій мови, а письмо – це знеособлена діяльність. (Р. Барт) На думку М. Фуко маркер письменника тепер – це не більше ніж "своєрідність його відсутності" **Ціль автора у такому разі "зводиться не більше як до його своєрідної відсутності, він повинен взяти на себе роль мерця у грі письма".**

Отже, по суті не існує індивідуального твору. Митець вже не намагається передати у своїх творах щось, що говорить про світ, що оточує його. Тепер він продукує тексти, "скроєні з клаптиків" інших текстів, він стає "скриптором", який черпає слова з величезного словника культури.

Класичне уявлення про субстанційність творчості передбачає, що в самому суб'єкті існує деяка незмінна здібність, що уможливлює розвиток творчої діяльності. Постульована постмодерністами антисубстанційність позбавляє нас можливості говорити про сутність людини, оскільки ця сутність піддається "розсіянню" на численні маски. Цим пояснюється факт легітимізації постмодерною культурою нового ідеалу людини і нового ідеалу творця, що міняє маски і здатний до безмежних пластичних змін.

Оскільки в постмодерністській рефлексії творчості центральною ідеєю є те, що нове не створюється, а комбінується, то власне вибір визначає творчий характер постмодерністського твору. Творчість полягає у створенні нових принципів вибору наявного культурного матеріалу, тобто в створенні гри з правилами. Існуючі правила гри (канони, закони жанрів і т. д.) стають матеріалом для нової гри, гри за новими правилами. Митець постмодерніст, що постулює творчість як гру без правил, також задає певні правила, проте маскує їх. Власне ці правила заставляють сприймати постмодерністський твір як ціле, а не як розрізнений набір цитат і подій. Як наслідок творчий дискурс стає непрозорим, багатшаровим: один шар призначений для масового читача і має епатажний і провокуючий характер, інший – для посвяченого в ці правила, що розрізняє реальність заданих правил і штучно створену ілюзію хаосу і випадковості, того, що помічає пародійний та іронічний характер твору. У цьому полягає роздвоєність самої постмодерністської творчості, самого мистецького твору і рефлексії творчості.

ОСОБЛИВОСТІ ТАКТИКИ ЗАХИСТУ РІЧАРДА РОРТІ

Твори Річард Рорті завжди викликали гостру і різнопланову критику з боку багатьох шанованих філософів у всьому світі. Вона містить багато закидів. Наприклад, як зазначав І. Джохадзе, адепти "традиційного" прагматизму (С. Хаак, Т. Левін, Ж. -К. Вольф, Ф. Фаррел та ін.) звинувачують Рорті у "вульгаризації" прагматизму, в редукціонізмі, в методологічному "релятивізмі" та "анархізмі", який не має нічого спільного з науковим підходом до пізнання, в антиреалізмі, в незрозумінні філософії прагматизму взагалі та інструменталізму Дьюї зокрема. Прихильники аналітичної філософії (Д. Девідсон, У. Куайн, Х. Патнем) вважають Рорті "перебіжчиком" і відмовляються визнати правомірність його висновків відносно "прагматизації" аналітичної філософії [Джохадзе І. Неопрагматизм Річарда Рорті и аналитическая философия: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_11.htm].

Збірка есе, які Роберт Брендом об'єднав у книзі "Рорті та його критики" є лише однією з багатьох книг викликаних шокуючим, блискучим і далекосяжним філософуванням Рорті. Її учасниками стали доволі потужні критики Дональд Девідсон, Юрген Хабермас, Хіларі Патнем, Джон Макдауелл, Жак Бювересс, Деніел Деннет та інші.

Усі критики, зазвичай, починають зі схвалення інтелектуальних попередників Р. Рорті, а особливо великого тріо, які увели в минуле століття філософський сумнів щодо поняття сенсу, спостереження та теорії: Вілларда Куайна, Вілфріда Селларса і Томаса Куна. Вони також відзначають низку позитивних моментів у вченні "американського бунтаря", які всі вони поділяють: переважно, це неприязнь до старих відмінностей між самим визначенням і використанням словника, між практикою і теорією, між сутністю і випадком, між думкою і мовою, між фактом і цінністю. Однак більш зважений, конструктивний, не-ігровий підхід до філософування, який більше відповідає завданням філософії як позитивного дослідження, не сприйме ніколи до кінця радикального метафілософського критицизму з анархо-релятивістським характером, адже алгоритм руху думки у них надто різний. І саме цей аргумент використовував Річард Рорті при захисті.

У праці "Випадковість, іронія та солідарність" Р. Рорті намагався розібрати тих, хто критикує його твори, стверджуючи, що їх філософська критика діє за допомогою аксіом, які явно непридатні до його філософії. Наприклад, Р. Рорті визначав звинувачення в ірраціональності як ствердження "інакшості", і тому заявляв, що звинувачення в ірраціональності можна очікувати на будь-який аргумент і його можна просто відкинути [Рорті Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. – М., 1996].

Часто Р. Рорті спирався на широкий спектр думок інших філософів, щоб підтримати свої погляди, але інтерпретації їх робіт також були

оскаржені. Більшість критиків аналітичного напрямку зійшлися в думці, що його тлумачення текстів Пірса, Джемса, Д'юї, Хука та інших прагматистських філософів є неадекватними, тому що насичені крайнім суб'єктивізмом та вибірковістю: плутаючи свої думки з чужими, відкидаючи за непотрібністю все те, що не вкладається в його власну філософську схему, Рорті, вважають вони, "викривлює" і "вulgаризує" вчення класиків [Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия]. Але специфіка інтерпретації Річардом Рорті досягнень класиків американської філософії та авторитетів континентальної полягає в тому, що він працював переважно з традицією переосмислення і не був зацікавлений у "точній" репрезентації інших мислителів. Тому він використовував їх роботи так, як літературний критик може використовувати роман. Його есе "Історіографія філософії: чотири жанри" є ретельним описом того, як він ставився до Видатних в історії філософії, а коли хто-небудь давав хороший привід для відкидання думки Рорті, він, здається, був готовий сказати, що весь його проект подолання логоцентризму схвалює будь-яке використання розуму.

Водночас відповіді Рорті своїм критикам показували його екстраординарний талант ведення продуктивного діалогу. Англійський філософ Роджер Скратон писав, що "Рорті очолював тих мислителів, які розвивають свої власні думки як імунітет до критики, наголошуючи, що вони несуть не істину, а лише консенсус, допоки його визначають люди схожі на нас самих" [Scruton R. Richard Rorty's legacy // OpenDemocracy. – 2007. – 12, June: http://www.opendemocracy.net/democracy_power/people/richard_rorty_legacy].

Показником значущості Рорті для філософії та культури в цілому також є популярність, оскільки його "анти-фундаменталістський" голос – не самотній голос. Це навіть не голос меншості. Як наголошував Саймон Блекбурн: "Рорті – це просто войовнича тенденція сучасного прагматизму, Хізбалла нашої розчарованої культури" [Blackburn S. Robert Brandom, Reading Rorty: <http://www.phil.cam.ac.uk/~swb24/reviews/Rorty.htm>]. І на його поклик відгукнулося багато сердець.

Тобто відповідаючи на критику, Рорті частково визнавав справедливість звинувачень на свою адресу. З притаманною йому іронією та обеззброюючою відкритістю він заявляв, що ніколи не прагнув до "точності" та "адекватності" відтворення ідей попередників. На думку Рорті про будь-який інший напрям в філософії може бути розказана і одна, і декілька альтернативних історій (які містять порівняльний аналіз програмних текстів, реконструкцію понятійно-категоріального апарату і "переописання" окремих доктрин). При цьому ці історії, будучи паралельними і несумірними, не обов'язково повинні вступати в суперечку одна з іншою.

Річард Рорті, нагадує господаря-джентльмена, який дивно ввічливий і терплячий з виправданнями, хоча і не приховує свого переконання, що вони в основному марні. На його думку, філософи, які виступають проти нього, як правило, захоплені способами мислення (які він назве словником), що, як він вірив, мають бути просто закинуті.

**Є. Ф. Сластенко, канд. філос. наук, проф.,
Н. А. Ченбай, ст. викл., НАУ, Київ**

ОСОБЛИВОСТІ ФЕНОМЕНУ СУЧАСНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Наприкінці XX – на початку XXI ст. глобалізація стає об'єктивною закономірністю розвитку людства, формування в майбутньому єдиного взаємозв'язаного світового співтовариства. Процес глобалізації стрімко змінює сучасний світ, потребує від усіх країн і кожної людини окремо пошуку свого місця у цьому взаємозв'язаному й взаємозалежному світі.

Ідея глобалізації вперше з'явилася в публікаціях французьких й американських дослідників у 60-х роках минулого століття. Проте ще наприкінці 40-х років К. Ясперс висунув ідею про "глобальну єдність", "єдине людство", "єдину долю народів", "створенні цілісного планетарного світу людей". Він писав, що світова імперія утримується єдиною владою, яка підкорює всіх з якогось одного центру через насилля, а світовий справедливий порядок – це єдність без єдиної влади, єдність загальної згоди, спільної відповідальності за долю людства" [Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 208–209]. А. Тойнбі, в свою чергу, стверджував, що наприкінці XX ст. почалася всезагальна світова історія, яка зачепила не тільки основи суспільного устрою, але й основні тенденції світових соціальних процесів. У праці "Осягнення історії" мислитель зазначав, що "індустріальна система почала різко нарощувати свою активність, так що розмах її діяльності набув глобального характеру". Поняття "глобалізація" широко застосовується науковим товариством починаючи з 70-х років. Так, у доповідях Римського клубу особливого значення набули проблеми побудови моделей майбутнього світового порядку, глобальної солідарності, яка направлена на перебудову свідомості людей й формування нового "глобального етносу", прогнозування наслідків впливу глобалізаційних процесів на світове співтовариство тощо.

В інформаційну епоху проблема глобалізації не втрачає своєї актуальності й викликає жваві дискусії серед представників суспільних, природничих і технічних наук щодо її осмислення. Тема глобалізації має не тільки теоретичне, але й практичне значення. У науці досить не існує єдиної позиції щодо сутності процесу глобалізації (і навіть змісту цього поняття), що зумовлено масштабністю цього феномену й тим, що дослідники використовують різні методологічні підходи до визначення цього процесу. Зокрема, О. Чумаков представляє глобалізацію як процес "універсалізації, становлення єдиних для всіх країн планети Земля структур, зв'язків і відносин у різних сферах суспільного життя. Глобалізація характеризується єдиним світовим господарством, всезагальним економічним взаємозв'язком, глобальними комунікаціями" [Чумаков А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира : монография. – М., 2005. – С. 70].

Глобалізація – це комплексне геополітичне, геоекономічне, геокультурне явище, яке істотно впливає на всі сторони життєдіяльності людей. Вона має об'єктивний характер й обумовлена, перш за все, швидко прогресуючою інтернаціоналізацією всіх аспектів життя країн і народів, яка

знаходить відображення в тому, що різні риси або проблеми суспільного розвитку набувають планетарних масштабів; досягається такий рівень єдності людства, коли існування й розвиток кожної країни, кожного народу залежать від стану й змін світу в цілому. Не випадково в сучасній філософській та соціологічній літературі поняття "глобалізація" усе частіше взаємозв'язують й отожднюють з поняттям "інтернаціоналізація". Так, висловлюється думка, що глобалізація є якісно новою сходинкою або етапом інтернаціоналізації усіх сфер суспільного життя. Деякі дослідники, зокрема А. Ельянов, виходять з того, що глобалізація не замінює й не відмінює інтернаціоналізацію, а відбувається одночасно з нею [Ельянов А. Я. Глобализация и догоняющее развитие // Мировая экономика и международные отношения. – 2004. – № 1. – С. 8]. Інші ж упевнені, що інтернаціоналізація всього суспільного життя виступає як передісторія глобалізації.

Глобалізація стала можливою лише з розвитком інформатизації, сучасних мережевих комунікацій, інформаційних технологій, які постають її рушійною силою. Так, поява Інтернету й глобальних засобів зв'язку призвела до трансформації ринкових відносин за допомогою нових факторів економічної глобалізації – транснаціональних компаній і наддержавних міжнародних та всесвітніх організацій. В свою чергу процеси глобалізації суттєво прискорюють інформатизацію, наближаючи світове співтовариство до створення планетарної інформаційної цивілізації [Урсул А. Д., Урсул Т. А. Глобализация, устойчивое развитие, ноосферогенез: информационные процессы // Научно-техническая информация. – Серия 1. – 2005. – № 4. – С. 5]. Але в той же час глобалізація призводить до послаблення традиційних територіальних, соціокультурних, економічних, державно-політичних бар'єрів, які ізолюють народи один від одного [Лукашевич В. М. Глобалистика. – Львів, 2007. – С. 15].

Вивчення феномену глобалізації призвело до різних оцінок цього процесу – від його абсолютизації до заперечення прогресивної ролі глобалізації в суспільному розвитку: розуміння цього явища як домінування США й інших економічно розвинених країн над усім світом в усіх сферах діяльності. Слід відмітити, що позитивні оцінки глобалізації домінують здебільшого в наукових колах економічно розвинених країн. Це пояснюється тим, що для них глобалізація є нормою життя, необхідністю розвитку.

Сучасна глобалізація посилює відмінності між країнами. Саме тому особливого значення набувають ті загальні цінності, які сприятимуть об'єднанню людства. Отже, глобалізація є складним і внутрішньо суперечливим процесом. Вона, передусім, відкриває нові можливості економічного й духовного розвитку, призводить до поглиблення господарських зв'язків між країнами, до залучення народів різних країн до тих найкращих цінностей, які виробило людство протягом всієї історії. Саме тому, необхідною умовою прогресивного розвитку людства в майбутньому, як відмічає М. Іванов, "є зміна парадигми цивілізаційного розвитку – перехід від пріоритетів прибутку й домінування до пріоритетів співробітництва і взаємодопомоги в ім'я Людини" [Иванов Н. Глобализация и общество: проблемы управления // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 4. – С. 15]. Саме людина повинна взяти на себе відповідальність за характер і наслідки суперечливого процесу глобалізації.

СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ЯК ДАР ПЕРЕЖИВАННЯ (Е. МУНЬЄ)

Персоналізм є інтегральним зусиллям, що покликане зрозуміти і здолати тотальну кризу людини. Передова стаття першого номера журналу Е. Муньє "Esprit" (1932) називалася "Відтворити Ренесанс". Це пряма аналогія на історичні події, коли Ренесанс вивів людство з Середньовіччя, так само і персоналізм виведе його з духовної, економічної, особистісної кризи. Це стане можливо тоді, і лише тоді, коли в центрі теоретичних дискусій і практичних дій опиниться особистість. Особистістю не є знання, чи усвідомлення себе як особистість. Кожен раз, як писав Е. Муньє, він намагався усвідомити, збагнути, що таке особистість, він знаходив неповноцінність цього акту. Замість особистості він вихоплює ефемерні фрагменти індивідуальності. "Я пізнаю себе як втілену особистість, як особистість, що має тіло; я осягаю не чисту об'єктивність і не чисту суб'єктивність, а їх взаємодію, яка залучає мене до об'єктивності таким чином, що я не угрозую в ній; я сприймаю досвід мого тіла як мій власний досвід, що зв'язує мене зі світом і робить мене суб'єктом" [Муньє Э. Надежда отчаявшихся / пер. с фр. и прим. И. С. Вдовина. – М., 1995. – С. 155].

Ми не осягнемо особистість, навіть аналізуючи самих себе, свої бажання, надії, можливості. Можна, сказати, що особистість, це своєрідний об'єм людини, що поєднує всі духовні виміри: тілесне, універсальне і спрямоване до Бога. Покликання, втілення і причетність суть три виміри особистостей, з яких утворюється персоналістське суспільство, і що визначає мету "особистісної філософії". Вона, в свою чергу, повинна ґрунтуватися на серії своєрідних актів, яким, як вважає Е. Муньє, немає ніяких аналогів в усьому універсумі. Вміння особистості вийти за власні межі і відкритися "іншому", зрозуміти його і у пошуках взаємної згоди погодитися з його точкою зору. Здатність узяти на себе долю "іншого", розділити з ним його тяготи і радощі, бути великодушним, не розраховуючи на взаємність, зберігати вірність – все це є переживанням особистості упродовж усього життєвого шляху. Е. Муньє таким чином формулює кредо особистісного існування: "Я існую в тій мірі, в якій я існую для "іншого", і зрештою існувати – означає любити. Така первинна істина персоналізму" [Муньє Э. Манифест персонализма / пер. с фр. и прим. И. С. Вдовина. – М., 1999. – С. 479]. Під любов'ю він розуміє не природне відношення, а відношення надприродне, нову форму буття, яка дарується людині Богом, вимагаючи від неї повної самореалізації у свободі.

Особистість вкорінена у світі живого, невпинно спілкується зі світом, завжди перебуває в конкретній ситуації, що вимагає від неї вибору і самовизначення. В залученні до світу, у будь-якій ситуації особистість повинна зберігати свободу і спрямованість до нескінченного, до Абсолюту. У цьому сенсі в особистості здійснюється процес двоякого роду – трансцендентування та втілення. Особистість характеризується свободою,

тому ні про які детермінуючі моменти суспільства йтися не може: людина вільна, вільна повністю, тому, на думку філософа, марксизм помиляється, вважаючи, що економічна революція є запорукою загального блага. Економічний момент важливий, але не він приведе людину до вищої мети. Людина вільна, і тому вона не підкоряється економічним і історичним закономірностям. Таких закономірностей для особистості просто не існує. А відсутність закономірностей суть вільного існування.

Головним для Е. Муньє завжди залишалося центральне місце людської особистості і її свобода: Свобода людини – це є свобода особистості, цієї саме особистості, якою вона постає у світі перед обличчям цінностей. Така позиція французького персоналіста, була висунута проти тоталітарних систем будь-якого типу, що відкидали саму ідею особистості і виступали проти свободи, згодом знайшла своє продовження в філософських концепціях інших тогочасних філософів. Е. Муньє постійно полемізував з А. Мальро, А. Камю, Ж.-П. Сартром, проте критичний підхід філософа мав не ворожий характер, він мав на меті захистити особистість людини, бачити і далі її вільною.

В. В. Сорока, препод., ОГИЭТ, Орел, Россия
vasesoroka@mail.ru

ПРОБЛЕМА НАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. А. БЕРДЯЕВА

Н. А. Бердяев в работе "Философия неравенства" анализирует вопросы национального самосознания, национальной политики пытался дать определение термину нация. По его мнению, нация – "порождение совершенно своеобразной исторической действительности... Поистине нация не поддаётся никаким рациональным определениям... Бытие нации не определяется ни расой, ни языком, ни религией, ни территорией, ни государственным суверенитетом..." [*Бердяев Н. А. Философия свободы / сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Шкоды. – М. ; Харьков, 2004. – С. 549–550*]. Философ считает, что нация – это единство исторической судьбы. Жизнь нации есть неразрывная связь с предками и почитание их заветов.

Р. Н. Ким отмечает, что Н. А. Бердяев, прежде всего, подчёркивал необходимость конкретно-исторического подхода к изучению наций [*Ким Р. Н. Н. А. Бердяев о конкретных условиях национального бытия. – С. 3*], указывая, что "Нация есть категория историческая по преимуществу, конкретно-историческая...Нация не есть эмпирическое явление того или иного отрывка исторического времени. Нация есть мистический организм, мистическая личность, ноумен, а не феномен исторического процесса" [*Бердяев Н. А. Философия свободы. – С. 549–552*]. По её мнению, Н. А. Бердяев впервые выявил в нации категории духовно-психологического мира как ядра, вокруг которого формируется национальное самосознание.

По мнению философа, в жизни наций бывают периоды расцвета и периоды отцветания, периоды высшего напряжения их силы и периоды

слабости. Все исторические национальности имеют совершенно разные, неравные права, и они не могут предъявлять одинаковых притязаний. Всякая нация стремится к максимуму силы и цветения, к раскрытию себя в истории.

В связи с этим Н. А. Бердяев критикует интернационализм. Он разделял государства на малые, чисто национальные и большие. Первые устремлены к освобождению и независимости, сохранению, вторые – к расширению, образованию мировой эпохи. Государство должно иметь национальное ядро, национальную идею, подчиняться национальному началу. Большие нации, сознавшие свою миссию в мире, стремятся образовать империалистическое государство, которое выходит за пределы бытия национального. Для наций малых и слабых национальный вопрос есть вопрос освобождения и независимости, вопрос образования или сохранения национального государства. Для наций больших и сильных национальный вопрос есть вопрос мировой мощи и мировой миссии, вопрос образования и расширения империалистического государства.

Ещё философ критикует попытку дать интернационализму христианское обоснование и оправдание. Христианство, пишет он, может быть лишь враждебно интернационализму, ибо оно враждебно духу небытия. Христианство утверждает конкретное положительное всеединство, в которое входят все богатства бытия. Для него, прежде всего, существует душа каждого человека, душа народа. Интернационализм это абстрактное понятие, а абстракция души не имеет.

Интернационалисты отрицают, что человечество есть единый род Божий, они самые страшные враги единства человечества, так как разрывают духовную связь будущего с прошлым и духовную связь пролетариата с остальной отверженной частью человечества.

Не случайно, Н. А. Бердяев критикует право наций на самоопределение. Он пишет: "Национальность не может быть вырвана из конкретной истории, и право её не может быть рассматриваемо абстрактно. Каждая национальность в разные периоды своего существования имеет разные права. Бессмысленно и нелепо уравнивать права на самоопределение русской национальности и национальности армянской, грузинской или татарской" [Там же. – С. 549]. Все исторические национальности имеют неравные права, именно поэтому права наций на самоопределение различны.

По мнению А. В. Гулыги, национальность для Н. А. Бердяева мистична и таинственна, как и всякое индивидуальное бытие, поэтому он отвергает космополитизм. "Космополитизм и философски, и жизненно не состоятелен, он есть лишь абстракция или утопия, применение отвлечённых категорий к области, где всё конкретно. Космополитизм не оправдывает своего наименования, в нём нет ничего космического, ибо и космос, мир есть конкретная индивидуальность, одна из иерархических ступеней. Образ космоса также отсутствует в космополитическом сознании, как и образ нации... Кто не любит своего народа и кому не мил конкретный образ его, тому не мил и конкретный образ человечества" [Гулыга А. В. Русская идея и её творцы. – М., 1995. – С. 161].

Н. А. Бердяев показывает взаимоотношение нации и государства "Нация – соборная личность, государство же – лишь подчинённая функция этой соборной личности. Нация – живой организм, государство – функция существа, его состояние, или идол, ложный бог" [Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998. – С. 126].

Национализм же есть форма идолопоклонства и рабства. Национализм всегда питается ложью и без лжи обойтись не может. Национализм есть идеализированная форма самовозношения человека. Любовь к своему народу есть очень естественное и хорошее чувство, но национализм требует нелюбви, вражды, презрения к другим народам. Национализм есть уже потенциальная война.

При торжестве национализма господствует сильное государство над личностью, господствуют богатые классы над бедными. Патриотизм есть любовь к своей родине, своей земле, своему народу. Национализм есть же не столько любовь, сколько коллективный эгоцентризм, сомнение, воля к могуществу и насилию над другими. Национализм есть надуманность, идеология, которой нет в патриотизме.

Н. А. Бердяев считал, что XX столетие требует общечеловеческой интерпретации национального, то есть определения мирового призвания каждой национальности, соединения национального сознания с сознанием универсальным. Но Н. А. Бердяев не отрицал национальный мессионизм как предчувствие народа, что он избран осуществить божественный замысел, что он является народом-мессией. Таким народом, через который миру будет дано новое откровение был народ русский.

И. А. Сорока, канд. филос. наук, доц., ОГУ, Орел, Россия

ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ В. С. СОЛОВЬЁВА

Проблема христианской интеграции является одной из ключевых в творчестве В. С. Соловьёва. Она отражена в ряде работ философа: "Великий спор и христианская политика", "История и будущность теократии", "Русская идея" и др. По мнению мыслителя, первый шаг в этом направлении должен заключаться в воссоединении восточной и западной церковью "объединение христианских сил всего мира безусловно необходимо перед лицом роста сил антихристианских, это стратегическая необходимость" [Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию. – М., 1999. – С. 77]. К. В. Мочульский отмечает: "как ни спорны многие взгляды и выводы В. С. Соловьёва, ему принадлежит заслуга единственно правильной постановки вопроса, инициатива растущего на наших глазах экуменического движения" [Мочульский К. В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. – М., 1995. – С. 139].

Согласно В. С. Соловьёву восточная и западная христианские церкви должны найти взаимопонимание и объединиться, основная роль в этом принадлежит славянским народам, в частности, русскому и поль-

скому. Но при этом, всё-таки, основная задача ложится на плечи России. "...Дело соединения церковей есть для России подвиг величайшей трудности..." [Соловьёв В. С. История и будущность теократии. – СПб., 1914. – Т. 4. – С. 236].

Высшей целью исторического процесса является духовное общение людей, которое В. С. Соловьёв называет Церковью. Относясь довольно критически к существующей церкви, он в данный термин вкладывает глубокий философский смысл. Под Церковью философ понимал некую всеобщую целостность и всеохватность бытия, некое всеединство, но только в таком идеальном состоянии, когда уже преодолеваются все несовершенства жизни и человек приобщается или стремится к идеальному состоянию [Моторина Л. Е. Философия В. С. Соловьёва: идея всеединства. // В. Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века. Материалы международной научной конференции. – Иваново, 2002. – С. 47].

В своих работах В. С. Соловьёв обрушивается с резкой критикой на каждую из ветвей христианства, которые в отдельности обнаруживают существенную деформацию евангельских истин и заветов Христа. Главная беда раскола, по его мнению, заключается в том, что и у Востока и Запада было недостаточно христианской любви. При оскудении любви исчезло взаимное понимание, возможность познать и верно оценить свои относительные достоинства и слабости, и следовательно, исчезла возможность взаимно помогать и восполнять друг друга, сохраняя целостность Вселенской Церкви. "Во взаимных отношениях Восточной и Западной церкви, начиная с IX века можно найти с обеих сторон всё, кроме той любви, которая долго терпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не ищет своего" [Соловьёв В. С. Великий спор и христианская политика // Сочинения : в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. – М., 1989. – С. 116].

На Востоке были слишком заняты догматикой и обрядностью, а на Западе – церковным правом и политикой. Поэтому, и здесь и там торжество христианского учения и церковной власти вовсе не сопровождалось торжеством христианских нравов. Восточная церковь, по мнению В. С. Соловьёва, несмотря на отсутствие жизненной, практической связи между своими частями, несмотря на отсутствие строго единства и порядка в своей организации и несмотря на происходящую неподвижность и бездеятельность, всё-таки обладает внутренней религиозную крепостью, благодаря которой она сохраняет и единство своих основ, и всю церковную особенность [Там же. – С. 158].

В. С. Соловьёв рассуждает о том, что как бы эти церковные общества не относились друг к другу, как бы они не смотрели друг на друга, если реально-мистическая связь их с главою Церкви Христом одна и та же, то и они одно и тоже в Христе и составляют одно нераздельное тело Христово. "Как восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжают быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой..." [Там же. – С. 160].

В. С. Соловьёв с болью переживает проблемы православной церкви и говорит о пассивности церковных иерархов. Он поражается их без-

деятельностью, во многом формальным отношением к своему делу. "И иерархия русской церкви, вместо того, чтобы и вне церкви действовать великою силою любви, отрешилась от неё внутри себя: стремясь принуждением возвратить к единству отпавших, произвела ещё большее разделение; пытаясь насилием утвердить свой верховный авторитет, подвергается опасности совсем его лишиться" [*Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьёва.* – М., 1995. – Т. I. – С. 421]. Святители-чиновники перестают быть пастырями. Поэтому народ, не находящий достаточного руководства со стороны церкви, представлен собственным темным инстинктам.

В. С. Соловьёв пишет, что именно русская иерархия изменила действенному началу любви, сама стала предметом разделения и вражды, утвердив свою власть на принуждении и насилии. Было время, когда духовенство в России представляло высшее нравственное начало, и государство свободно подчинялось его авторитету. Патриарх Никон внёс в русскую иерархию католический дух, и церковь стала соперничать с государством, считал В. С. Соловьёв. Иерархия, потянувшись за приманкою земной власти, схватилась за меч.

Таким образом, по мнению мыслителя, современная церковь не является подлинно вселенской. И не только потому, что она разделена на различные конфессии, но и потому, что и в рамках одной конфессии, в частности православия, она не отвечает идеалу "вселенскости". Она, по убеждению философа, не есть истинное христианство, а есть христианство "храмовое", превратившее Христа в "мёртвый образ, которому поклоняются в церквях по праздникам, но которому нет места в жизни. Тогда всё христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остаётся всецело нехристианскою. И такая внешняя церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера так слаба, что её достаёт только на праздничные минуты. Это – храмовое христианство" [*Гайденко П. П. В. Соловьёв и философия серебряного века.* – М., 2001. – С. 18–19].

*І. Усачова, студ., КНУТШ, Київ
ivana92@ukr.net*

ФІЛОСОФІЯ Ю. БОХЕНСЬКОГО: ПРОБЛЕМА СВІТОГЛЯДУ, РЕЛІГІЇ, КУЛЬТУРИ

Польсько-швейцарський філософ Юзеф-Марія Бохенський, автор робіт з історії філософії, методології, логіки та філософії релігії, намагався віднайти нові шляхи для укріплення позицій неотомізму. У центрі його філософських розмірковувань знаходяться проблеми не лише релігії, а й культури. Розглядаючи сферу культури, він вказує на те, що вона формується під впливом 2-х взаємопов'язаних чинників – духовної зміни та розпаду. Ю. Бохенський звертає увагу на так звану "духовну ситуацію": "С переменою в духовній ситуації і в основному воззренні,

можно заметить признаки социального распада" [Бохенский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 94]. Духовна ситуація в свою чергу передбачає багато питань, які пов'язані з людиною. Проте, філософ виокремлює чотири найголовніші:

- яке місце займає людина в космосі?
- чи існує взагалі прогрес?
- в чому цінність науки ?
- що більше: сила чи безсилля людини?

Ці та інші питання підіймаються як в Середньовіччі, так і в добу Просвітництва. Між цими двома епохами постійно виникають якісь протиставлення, і ці протиставлення більшою мірою стосуються світогляду людини. Саме через світогляд людини, через неспівпадіння поглядів і виникає криза. "Суть современного кризиса, – пише Бохенський, – заключается в разрыве с основным воззрением Просвещения и в меньшей степени – с основным воззрением Средневековья, хотя они оба продолжают оказывать воздействие на массы" [Там же. – С. 94]. Проте, можна говорити не лише про Просвітницьку кризу, як про кризу, яка повинна вирішитися в найкоротший термін. В наш час теж, певною мірою, можна говорити про кризу, але про кризу, що має культурний характер. Ця криза пов'язана з нашою культурою, яка й породжує духовну ситуацію в суспільстві.

Повертаючись до Доби Середньовіччя, можна констатувати, що тут людина не вірить в космічний прогрес. Людина мислилась статично, тобто вивчала світ як такий, вважала, що людські можливості обмежені. Натомість в добу Просвітництва людина вірила в необмежений прогрес. У цей період був присутній крайній антропоцентризм, віра в необмежені можливості людини.

Змінюється світ, змінюється і людське світобачення. Ці зміни відбуваються щохвилини, не говорячи вже про епохи. Ю. Бохенський, говорячи про світобачення, виділяє такі моменти:

- з кожними змінами в епосі треба заново переосмислювати основні положення, які стосуються не лише суспільства, а й релігії;
- з певними змінами треба створювати і нову філософію, яка б розкривала і науку і світогляд;
- треба переосмислювати не лише філософію, але й соціальні науки і все що є застарілим для нової епохи.

Філософ виділяє чотири типи форм, пов'язаних між собою відносинами виводимості і зняття: неорганічне тіло, життя, буття тварини, буття людини. Звідси, Бохенський робить висновок, що людина має безсмертну душу, яка ґрунтується на попередніх формах буття. У своєму вченні філософ виходить з двох принципів: по-перше, порядок творіння за посередництвом Божественної ідеї та втілення її в речі, які схожі до ідеї; по-друге, будь-яке кінцеве творіння бере участь у сутності Бога. Бохенський вважає, що віра в Бога повинна бути позбавлена наукового обґрунтування, яке виражає атеїстичний характер. Вона має ґрунтуватися на певному знанні, що не заперечує існування Бога.

Отже, можна зробити такий висновок, що духовна ситуація, яка була в Середньовіччі і культурна ситуація сьогодення майже тотожні, мають

спільні корені зародження. Сучасний світ (наука), духовна ситуація, світоглядні зміни, релігія – всі ці поняття тою чи іншою мірою пов'язані між собою. Духовна ситуація породжує науку, світоглядні зміни – релігію. І таким чином вони зв'язані між собою, бо мають, як уже зазначалося, спільну основу – мають властивість змінюватися.

*А. С. Фельдман, студ., ЮФУ, Ростов-на-Дону, Россия
as.feldman@mail.ru*

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО КЛУБА

Метафизический клуб существовал с 1872 по 1875 год в Гарварде. Основали его несколько человек, которых объединяли общие философские взгляды и общие интересы. Среди них были Ч. Пирс, У. Джеймс, Ч. Райт, О. Холмс и другие участники.

70-е годы XIX века в США были временем адаптации к новым условиям, установившимся на всей территории страны в результате Гражданской Войны. Вековые устои были сломлены и люди были вынуждены подстраиваться под дух новой эпохи повсеместного капитализма. В таких условиях всё, что не могло доказать свою необходимость – уходило в прошлое. И в этих условиях в Соединённых Штатах рождалась новая философская система. Дух этой системы вполне соответствовал духу времени – основными её понятиями были практический смысл.

Доподлинно известно, что на одном из заседаний Ч. Пирсом был прочитан безымянный доклад, об изобретённом им методе. Впоследствии текст этого доклада лёг в основополагающие статьи, с которых принято вести начало истории философии прагматизма – "Закрепление верований" и "Как сделать наши идеи более ясными".

Известно также, что один из основателей Клуба – Ч. Райт, придерживался схожих взглядов в Пирсом. Его философская теория стоит на грани между эмпиризмом и прагматизмом, так как центральное понятие его учения – **"проверка" (verification)**, содержит в себе тезис о том, что философские идеи необходимо проверять посредством достраивания к ним их ожидаемых практических последствий и на основании этого делать вывод, какая из теорий жизнеспособна и верна. Прагматистская максима, изобретённая приятелем Ч. Райта и другим участником Клуба, Ч. Пирсом, гласит: "рассмотрите какого рода **следствия**, могущие иметь практическое **значение**, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть понятие об объекте".

Таким образом, Пирс переносит акцент с **"проверки"** на **"значение" (meaning)** и в результате этого получается новое учение, которое впоследствии приобретает название прагматизм. Таким образом, можно пронаблюдать, как из эмпиризма выросло новое учение, которое впоследствии отмежевалось от него.

Далее, в своих лекциях по прагматизму Джеймс вносит свой элемент в учение прагматизма, чем вносит раскол прагматизма на две вет-

ви – прагматизм і прагматичизм. Впоследствии прагматизм Джеймса також ветвиться.

Також, на формування вихідних тезисів прагматизма значительное вплив оказує еволюціонізм, принципи якого Ч. Райт і Ч. Пірс розповсюджують на теорію пізнання.

Ще одним загальним місцем, яке об'єднує "отців основателів" прагматизма, є критика Декарта. Картезіанський метод критикується за надмірне довіря інтуїції і неправомірне отождествлення своїх спекуляцій з емпіричною дійсністю.

Етичні ідеї Метафізического Клуба також заслуговують уваги. Вони являють собою приклад научного методу к вопросам етики, але обростають додатково і еволюціоністськими мотивами. В итоге, Пірс формулює ідею о 4 методах життя: "метод упорства", "метод авторитета", "априорний метод" і "научний метод". І на основі роздумів приходять до того, що "научний метод" найбільш вірний і продуктивний. Він гнучкий, але не втрачає основних рис. Тут у Пірса відбувається розкол з Джеймсом, який намагається увести прагматизм в психологізм. Можна сказати, що к этому були предпосылки, так як Джеймс не приймав тих етичних ідей, які обговорювалися в епоху існування Клуба і постійно брав участь в дискусії з іншими учасниками засідань. Деякі дослідники того періоду вважають, що саме тоді у Джеймса вже вирисовувалися риси його концепції "воли-к-вере", які впоследствии оформились в повноцінне вчення.

Можна сказати, що Пірс послідовний, так як продовжує ліній, початі Райтом. Але, Джеймс отримує достатньо великий авторитет і пропонує альтернативну початковій теорії істини.

Таким чином, можна помітити, як, виростаючи з емпіризму, ідея, слідом за духом часу, з'являється і оформляється нове філософське вчення – прагматизм, яке впоследствии, зіграє значительную роль в історії філософії ХХ століття, проникнувши в різні філософські системи, зберігаючи свої риси.

В. В. Чайковська, студ., НаУКМА, Київ
soliloquium.vt@gmail.com

АВТОПЕЗИС НІЩЕ: МІФОЛОГЕМА АРИСТОКРАТИЗМУ

Сьогодні для істориків філософії є очевидним, що вчення філософа не є цілком автономним від його життя, хоча останнє, звісно, й не може дати вичерпного розуміння філософії. В контексті біографізму важливим постає визнання пізнавальної цінності міфічних чи навіть відверто брехливих фактів, адже останні нерідко породжують важливі історичні наслідки, незалежно від їх вірогідності, а також можуть стати джерелом інформації про те, яким хотів стати автор перед майбутніми читачами. Справа дослідника у даному випадку – віднайдення розбіжностей, а також їх витлумачення.

Серед найвідоміших прикладів автопоезису модерної філософії є автобіографія Фрідріха Ніцше. Міфологема аристократичного походження культивується ним наприкінці його свідомого життя. Ніцше вперше озвучує її у так званій період колапсу 1888 р. в листі данському літературному критику Георгу Брандесу, а згодом Ніцше повторює у своїй автобіографічній сповіді "Ессе Номо".

Г. Брандеса вважають тим інтерпретатором, який вперше відкрив Ніцше для широкої публіки. На прохання данця вислати автобіографію для підготовки курсу лекцій Ніцше надсилає не так історію свого життя, як міф про нього. У цьому життєписі він стверджує, що предками його були польські дворяни Ницькі, від яких його відділяють три покоління німецьких матерів. Цю автобіографію зі слів автора через 12 років Брандес повторив у некролозі, надавши їй таким чином широкої відомості.

Незвичний живий інтерес до своєї персони надихає Ніцше на створення своєї першої інтелектуальної біографії, і в той час як Скандинавія дізнається про Ніцшеву філософію мислитель "розповідає самого себе" в книзі "Ессе Номо". Легенда про аристократичне походження сім'ї філософа з'являється вже у першому розділі; фактично, це більш розлогий варіант біографії, надісланій Брандесу.

Дану легенду підхоплює сестра філософа, деталізуючи її в написаній нею біографії брата історією про отримання предками графського титулу та причинами переселення до Саксонії. Проте дослідження біографів та коментаторів Ніцше показують, що документальні дані не підтверджують цю легенду.

Першим поставив під сумнів цю історію Ганс фон Мюллер. Племянник філософа та куратор архіву Ніцше у Веймарі Макс Олер прослідкував сімейне дерево Ніцше до 1570 року та довів, що всі предки філософа мали німецькі імена та жили на території Саксонії і аристократів серед них не було – в роду були і селяни, але в основному дрібні ремісники, а з кінця сімнадцятого століття з обох сторін нараховано більше п'яти поколінь протестантських пасторів. Ріхард Блунк, який присвятив дослідженню біографії та філософії Ніцше сорок років свого життя прослідковує етимологію прізвища Ніцше і результати його також не свідчать на користь версії філософа.

Безпідставно було б стверджувати, що Ніцше повністю вигадав цю історію. Ще в 1882 р. у листі Генріху фон Штейну він писав, що його виховували відносити походження своєї крові до польських вельмож. Сестра філософа згадує, що дітьми вони любили слухати сімейну легенду про польську знать у родині, яку їм охоче розповідала бабуся. Елізабет неодноразово повторювала цю легенду й видозмінювала її з роками, підлаштовуючи певні факти під перші дослідження їх генеалогічного дерева, проте у біографії брата вона чесно визнала, що підтверджень цієї історії у них не було, просто братові подобалось вірити у неї.

Очевидно, що Ніцше не "з чистого аркушу" вигадав легенду про аристократичне походження своєї родини. Якби єдиною інтенцією його було бажання представити себе читачам як людину благородного коріння, то,

швидше за все, він змалював би себе французом (адже, як відомо, лише французьку культуру він вважав гідною носити таку назву). Швидше за все він закарбував на сторінках своїх текстів ту історію, яку йому розповідали з дитинства та в яку йому подобалось вірити, дещо підкоректувавши її, щоб надати вигляду достовірної. Залишається питанням чому філософ наполягав на непідтвердженій фактами легенді та бажав лишитись в пам'яті читачів польським аристократом.

Єдиним, хто намагається пояснити причини такого автопоезису є біограф філософа Реджинальд Джон Холлінгдейл, який пропонує акцентувати увагу на бажанні Ніцше бути поляком, а точніше – не бути німцем. Витлумачення цієї легенди як частини Ніцшевої кампанії проти Німеччини цілком виправдовує і аристократичну складову міфу з огляду на опис філософом німців як протилежних до *gentilhomme* добродушних каналій, як рід людей, що суперечить усім його інстинктам (зокрема, відчуттю дистанції між людьми та баченню повсюди рангів).

Мотиви легенди вимальовуються в контексті її подання, а контекст цей наступний: унікальність Ніцше полягає, за його ж словами, в його дуальності, в тому, що у нього, крім першого є ще і друге обличчя, *alter ego*; двоїстість же його полягає в тому, що хоч його і приймають за поляка, проте мати його – дещо дуже німецьке. Зважаючи на ремарки Ніцше стосовно того, що називати свою матір та сестру ріднею означає насміхатися над його божественністю, і що найвагомішим аргументом проти вічного повернення є можливість їх повернення, здається й справді можна стверджувати, що Ніцше-аристократ – це друге обличчя філософа, те, яке дозволяє йому бути "добрим європейцем", бути "по той бік".

Варто зазначити, що Ніцше дає життя міфологемі аристократизму в результаті переписки з Г. Брандесом, серед якої він виокремлює один вислів – "аристократичний радикалізм", вбачаючи в ньому принципову характеристику своєї філософії та назву тієї філософської настанови, що визначає хід його мислення. Філософ зізнається, що боїться уявити наскільки далеко може завести його такий образ думок, проте наголошує, що це один з тих шляхів, які не дозволяють повертатись назад, а змушують рухатись вперед. Можливо, аристократичний автопоезис – це один з кроків вперед, той хід, який обумовлював би та обґрунтовував би всі попередні кроки.

Ю. А. Черняк, студ., КНУТШ, Київ
fogy@bigmir.net

ФІЛОСОФІЯ СМІХУ АНРІ БЕРґСОНА

Тема сміху одночасно приваблює й лякає дослідників. Предмет дослідження виявляється настільки багатограним та важкодоступним, що завжди є ризик не впоратися з поставленою метою. Леонід Володимирович Карасьовслухно зауважив, що існує два підходи теоретиків до сміху: цебоязкість та обачливість, з якою вчені підходять до досліджен-

ня, або ж насміхання над тими, хто наважився писати про сміх. Утім, розв'язання цього питання заслуговує того, щоби йти на ризик. Історія має чимало сміливців, які кинули виклик такому напрочуд важкому предмету дослідження. Одним із них був відомий французький філософ Анрі Берґсон. У своїй роботі "Сміх" він спробував визначити способи здійснення комічного, розкрити "механізми" сміхотворення і задав певний напрямок руху на декілька десятиліть уперед.

У даній роботі ми зупинимось на трьох моментах, пов'язаних з теорією сміху Анрі Берґсона. По-перше, на ключових положеннях та визначенні філософом основних характеристик сміху. По-друге, на критичному погляді на концепцію, виявленні обмеженості та недосконалості певних положень. І по-третє, розглянемо місце, яке Анрі Берґсон посів в історії досліджень даної тематики.

Описуючи сміх, філософ відштовхується від поняття комічного, визнаючи його як механічне в живому. Комічне, на його думку, – це той бік особистості, яким вона походить на річ, ті людські вчинки, що схожі на механізм, на змертвілі рухи. "Ми сміємось кожен раз, коли людина справляє на нас враження речі" [*Берґсон Анрі*. Сміх. – М., 1992. – С. 42] – пише А. Берґсон. Комічне виражає індивідуальну або колективну недосконалість, яка потребує виправлення. Таким виправленням в системі А. Берґсона і постає сміх. Його причина – автоматизм, механічне, накладене на живе. "Пози, жести та рухи людського тіла смішні настільки, наскільки викликають у нас уявлення про звичайну машину" [Там же. – С. 84]. На перший погляд, таке твердження здається цілком закономірним. А. Берґсон наводить чимало прикладів людської поведінки, яка б відповідала його припущенням. Але як тільки ми відхилимось від наведених філософом прикладів і спробуємо пригадати інші ситуації, в яких людські рухи, або людська поведінка були б механічними, ми отримаємо вдосталь таких, що позбавлені комізму. В. Я. Проппу в роботі "Проблеми комізму та сміху", в зв'язку з даним твердженням А. Берґсона, наводить деякі приклади, а саме: серцебиття, робота легенів, ритмічні конвульсії епілептиків. Все це рухи, що здійснюються з точністю механізму, проте не приховують собі нічого смішного. Ще один приклад того, як автомат, що рухається, може бути не смішним, а страшним, В. Я. Пропп бачив у наступній ситуації: "В Петровській галереї, що колись розташовувалась в Музеї етнографії, знаходилась сидяча фігура Петра I з лицем з воску та прихованим механізмом всередині; коли перед цією фігурою зупинялись відвідувачі, службовець натискав педаль і Петро I вставав у весь свій зріст. Це викликало такий жах та переляк, що практику цю припинили" [*Пропп В. Я.* Проблеми комізма і смеха. – М., 1999. – С. 69]. Таких прикладів можна наводити багато. Армія – ще один показник того, як автоматизм і повторення жестів не несуть в собі комічного забарвлення. Вочевидь, таке визначення сміху містить у собі певну обмеженість.

Окрім автоматизму можна виокремити ще декілька моментів, які, на думку А. Берґсона, постійно супроводжують сміх. Так, наприклад, комічне завжди має в собі щось людське. Навіть якщо ми сміємось над тва-

ринами або речами, ми співвідносимо їх із людиною, наділяємо тварин людськими рисами або вбачаємо в речах прояви людської діяльності. З тим, що смішне існує виключно там, де наявна людина, погодиться майже кожен. Можемо пригадати навіть формулу Аристотеля, яка проголошує, що серед усіх живих істот лише людині властивий сміх. Але окрім тих випадків, коли ми сміємось над твариною, наділивши її людськими рисами, бувають і зворотні випадки, коли людина нагадує нам тварину і тим самим викликає сміх. Цей факт теж не варто позбавляти уваги.

Наступною і не менш важливою характеристикою сміху за А. Берґсоном є нечутливість, або "тимчасова анестезія серця". На думку мислителя, саме чутливість, симпатія, соціальне почуття здатні витиснути комізм, і сміх виникає лише тоді, коли вони відсутні. Отже, той, хто сміється, має мати байдуже ставлення до об'єкту сміху. Знову ж таки, важко віднести таке твердження до всіх різновидів сміху. Як тоді бути з веселим сміхом закоханих або добрим сміхом батьків над власними дітьми. Хіба можемо ми говорити в таких випадках про "анестезію серця"?

Остання і найважливіша умова сміху – це його соціальний характер. Анрі Берґсон переконаний, що комічне не може приносити задоволення наодинці. Він пише: "Щоб зрозуміти сміх, потрібно розглядати його в його природному середовищі, яким постає суспільство" [*Берґсон Анрі. Сміх. – С. 14*]. Таким чином, наш сміх – це завжди сміх груповий. Будь-який сміх передбачає приховану думку про щось на кшталт погодження, співпраці з іншими особами, реальними або уявними, що долучені до цього сміху. З цим важко не погодитись, і саме таке відкриття А. Берґсона стає ключовим в дослідженні сміху на початку ХХ століття. А. Берґсон задає певний напрямок для наступних пошуків питань та відповідей стосовно природи сміху. З А. Берґсона починається всебічний розгляд сміху як соціального явища, що виявився найбільш плідним в розвитку теорії сміху. Продовжували та доповнювали концепцію філософа такі мислителі як Ж. Дюма, Е. Дюпрель, Е. Обуе, К. Краузе, С. Едвард та інші.

Досліджувати сміх самостійно, створювати власну оригінальну концепцію завжди важче, ніж критикувати вже існуючі теорії. Анрі Берґсон створив таку теорію, яка, не зважаючи на свою недосконалість та чисельну критику, стала новим поштовхом у дослідженні сміху, тому має важливе значення і заслуговує на увагу.

Е. Ю. Чистякова, асп., НИУ "БелГУ", Белгород, Россия
chistyakova_e@bsu.edu.ru

ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Слово "мировоззрение" в его немецком варианте (weltanschauung) впервые употребляется И. Кантом в работе "Критика способности суждения", как продукт чувственного познания мира, взгляда на мир явленный (вещей для нас), как простое восприятие. Хотя он не создал собственного учения о мировоззрении, само проблемное поле и методология

его критической философии стали началом концептуализации понятия. Кант не игнорирует мировоззренческую "метафизическую" проблематику, рассматривает ее как наиболее важную и ценную в духовной жизни человечества. Он исходит из необходимости сознательного, критического отношения к жизни духа. Полагает, что сознание с помощью трансцендентального метода должно взять под свой контроль собственные неявные предпосылки и установки, обуславливающие его деятельность. Исследуя пределы человеческого познания, Кант обнаруживает те самые предельные мировоззренческие вопросы философии. Антиномии разума являются выражением основной проблемы мировоззрения. Способность суждения составляет "промежуточное звено" между разумом и рассудком. В способности суждения проявляется индивидуальность человека, проявляется его мировоззрение.

Ф. Шлейермахер в "Речах о религии" понятие мировоззрения вводит для фиксации единства человека и мира в акте слитного бытия. Это творческий способ осмысления человеческого бытия, при котором достигается целостность осознания индивидом себя, природы и общества в совокупности мышления, чувства, воли и действия. Высшее, абсолютное единство бытия и мышления возможно только в Боге, познание которого доступно лишь интуитивному постижению необходимой включенности человека в мир в целом. Мировоззрение – индивидуально-психическое переживание единства человека и мира.

Понятие мировоззрения можно встретить у Ф. Шеллинга во "Введении к наброску системы натурфилософии". Мыслитель отмечает продуктивность и бессознательность познавательной деятельности в формировании мировоззрения как способа постижения и объяснения существующего в целом. Однако, полагает что данное понятие не нуждается в теоретическом объяснении потому что имеет схематическую природу.

В. Дильтей первым сделал проблему мировоззрения специальным предметом своего исследования. В работе "Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах" он полагает, что в пессимизме и оптимизме, как в жизненных настроениях, лежит корень всякого мировоззрения. Мировоззрение пытается дать полное разрешение загадки жизни. Оно включает в себя картину мира, в которой решаются вопросы о значении и смысле мира. Картина мира кладется в основу деления вещей на приятные и неприятные, т. е. в основу оценок и понимания мира. Жизнь человека понимается из нее самой, а не через трансцендентное. Жизненный опыт объективируется в мировоззрении, которое имеет следующие исторические типы: религия, поэзия, литература, метафизика.

Хотя М. Хайдеггер не создает собственного учения о мировоззрении, он достаточно часто использует это понятие в своих работах: характеризует, интерпретирует и оценивает феномен мировоззрения. Мыслитель выделяет некоторые существенные особенности мировоззрения: духовно-практическую природу и целеполагание, выраженность в мировоззрении устойчивых взглядов человека на мир и его личностной позиции, рефлексивный характер и направленность на самопозна-

ние. Понятие мировоззрения многозначно, как отмечает Хайдеггер. "Буквально – это взгляд на мир. Оно подразумевает знание о жизни, о нашем собственном бытии в мире. Изнутри этого знания складываются известные целеполагания, которые направляют действия. Таким образом, в мировоззрении заложена определенная позиция. Мировоззрение – не просто теоретическое знание, но и практическая позиция, и при том не какая-то сиюминутная, а постоянно утверждающаяся – по отношению к миру и собственной экзистенции".

В исследовании "Психология мировоззрений" Ясперс осуществляет рефлексию личностного мировоззрения. Исследуя мировоззрение душевнобольных, он приходит к обобщенным характеристикам понятия мировоззрения как стержня личностного мира, а также к выводу влияния болезни на содержание мировоззрения. В работе "Общая патопсихология" Ясперс опирается на ряд значимых для интерпретации феномена мировоззрения философских понятий: "Окружающий мир", "объективная среда", "картина мира". Исходя из них выводится понятие "личностного мира", имеющее своим значением особую социально и культурно обусловленную, исторически развивающуюся реальность, которая "переживается индивидом" в качестве своей собственной" реальности. Эта реальность является целостностью, позволяющая понимать различные явления мира. Личностный мир проявляется как субъективно (чувств), так и объективно (идеи, символические образы). Личностный мир способен объективироваться в мировоззрение. Вместе с личностным миром мировоззрение открыто саморазвитию и возможности совершенствования.

Как не трудно заметить, понятие мировоззрения, возникнув в лоне немецкой философской мысли органически и интенсивно развивалось, обретая все новые значения и смыслы. В немецком слове *weltanschauung* акцент делается на статичности, на некоторой картинности, это не что иное, как картина мира, существующая в культуре. В западной традиции по этой причине закрепился идеологический и научный статус мировоззрения. Это, основная причина, по которой тема мировоззрения исключена из области современных западных философских исследований.

А. Г. Чичков, доц., УГХТУ, Днепропетровск
ChreflexA@yandex.ru

НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

В современном философско-культурном дискурсе тесно переплелись идеи различных философских направлений, которые свободно противостоят и одновременно дополняют друг друга и продолжают снова же свое противоречивое развитие. В XX веке в философии и культуре продолжались сциентистские и антисциентистские тенденции, взаимодействие парадигмы онтологизма и парадигмы гносеологизма,

которые в истории философии перемещались из центра на периферию и наоборот, рост значимости идей либерализма в социально-экономической сфере стимулировал активность личностно-ценностного фактора, прагматико-экзистенциалистских идей и некоторых идей постмодернизма. С другой стороны междисциплинарные исследования в науке по-своему влияли на философские исследования, все глубже вторгаясь в методологию, в формы бытия, в структуру языка, в социальную реальность, в сознание и самосознание человека, его социализацию.

Трансформации этих явных и неявных тенденций в философско-культурном дискурсе объективировались с разной степенью "полноты" в различных поворотах: герменевтическом, антропологическом, трансцендентальном, онтологическом, когнитивном и, возможно, других. И все это время продолжался и продолжается и сейчас достаточно жаркий спор о специфике философии, ее природе, статусе в пространстве культуры и науки, общества и самого человека, его ценностей – имманентных и трансцендентных. Трансформация (повороты) в философском дискурсе существенно изменили образ философии, по-новому расставили акценты в традиционной проблематике, стали источником возникновения новых проблем. Каждый поворот в философском дискурсе – это результат действий социально-культурных предпосылок и условий и одновременно формирование новых условий и возможностей мышления, рефлексии бытия. человека и условий его существования.

В широком смысле можно выделить два основных поворота: онтологический и лингвистический. У истока онтологического стояли Н. Гартман и М. Хайдеггер, с его фундаментальной онтологией, по которой все философские проблемы получали свое решение на путях анализа человеческого существования, включавшего в себя свое понимание. Спрашивать надо, по мнению М. Хайдеггера, не что такое бытие – ответ на него невозможен, а спрашивать надо о смысле бытия, в чем смысл бытия, т. е. как оно может быть понято. Второй этап этого поворота связан с постпозитивизмом, вернувшим метафизику в предпосылки формирования и трансформации научного знания.

Одной из определяющих тенденций развития основных направлений западной мысли, начиная с середины XX столетия, является переход от философии "чистого" трансцендентального сознания и связанного с ней традиционного понимания языка как инструмента кодирования и сообщения выражаемых в нем мыслительных представлений к новой парадигме языкового взаимопонимания и опосредованному практикой диалогу. "Лингвистический поворот", выраженный в преодолении принципов метафизического мышления и классического представления о языке, в рамках аналитической стратегии произошел сначала в философии "позднего" Витгенштейна, а также в контексте разрабатываемых прагматических и герменевтических концепций языка.

Принципы коммуникативной концепции языковых игр Витгенштейна во многом определили развитие западноевропейской мысли в XX столетии и прежде всего лингвистической философии. Значение концеп-

ции Витгенштейна состояло прежде всего в том, что она развеяла многие ошибочные методологические установки, из которых исходили лингвистические философы. Среди них – рассмотрение проблемы понимания языка в когнитивистском или психологическом измерениях; предположение о наличии абстрактной "лингвистической компетенции", приписываемой "идеальному" говорящему и слушающему, вытекающие из приоритета языка над речью, реальной языковой и коммуникативной практикой; стремление к созданию общей теории языковой деятельности, позволяющей выявить общие принципы и наиболее глубокие структуры, лежащие в основе понимания и конструирования осмысленных высказываний; абстрагирование смысла языковых выражений от сопровождающего их коммуникативно-прагматического и социокультурного контекста; приоритет синхронического аспекта исследования языка над динамическим; попытка описания "идеальных" семантических или синтаксических правил, конституируемых по аналогии с идеализированными моделями в естествознании и др.

Концепция языковых игр Витгенштейна послужила импульсом для последующего коммуникативно-прагматического поворота в современной аналитической философии, что нашло отражение в переосмыслении исходных методологических установок при исследовании языковой проблематики. Прагматический аспект языка углубляли не только представители прагматизма, но и Хайдеггер, Гадамер, Деррида, Фуко, т. е. представители иных подходов и проектов философии языка.

В соответствии с новой парадигмой понимания языка как коммуникативной деятельности рассматриваются традиционные логико-семантические проблемы истинности, значения и референции речевых высказываний, исходя из контекстуального фона, включающего самые разнообразные внутренние и внешние социокультурные факторы. В рамках аналитической стратегии переосмысливается понятие истинности, соответствующее классической картезианской модели субъект-объектного отношения, в которую теперь "встраиваются" интерсубъективные коммуникативные взаимосвязи индивидов, ориентированные на взаимопонимание и диалогическое общение. При этом место абстрактного гносеологического субъекта занимает конкретный индивид, обладающий не только когнитивными способностями, но также определенными коммуникативными намерениями, интенциями, побудительными мотивами, убеждениями, в соответствии с которыми он в определенных контекстуальных условиях реализует свои возможности в процессе языковой коммуникации с другими людьми.

И еще об одной тенденции – сдвиге. В начале XX века происходит, по выражению М. К. Мамардашвили "феноменологический сдвиг", совершаемый Э. Гуссерлем и его последователями, который резко меняет классическое представление об отношении объекта и субъекта в познании. Феноменология начинает рассматривать знание как нечто, что имеет онтологическое существование, а способ этого существования должен описываться философией. Феноменология Гуссерля стано-

вится исследованием сознания как особой области бытия, которая реализует себя в смыслоформировании.

Эти повороты в современном философском дискурсе показывают неисчерпаемость тенденций и идей в философии, явную и неявную связь философии с действительностью как природной, так и социальной и глубинами человеческого самосознания.

М. Н. Шалдяков, студ., ТГУ, Томск, Россия
shaldyakov@mail.ru

ПРАВИЛА И ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

В рамках данной работы рассматривается одна из самых актуальных и дискуссионных тем для современной аналитической философии – проблема следования правилу. Внимание к этому вопросу привлёк Сол Крипке, опираясь на предложенную им оригинальную интерпретацию философии позднего Витгенштейна. Споры по поводу проблемы следования правилу, не утихают с конца семидесятых годов. Такое внимание к проблеме вызвано, во-первых, важностью правил для всех областей человеческой деятельности, а, во-вторых, оригинальностью и экстравагантностью идей высказанных Крипке, не последнюю роль здесь сыграл и авторитет Витгенштейна для аналитической философии. В данной работе мы намерены изложить свой взгляд на эту проблему. Следует сразу отметить, что мы не принимаем позицию Крипке не в плане интерпретации Витгенштейна, не как собственно философскую позицию, а также считаем неудовлетворительным предложенное им решение скептического парадокса.

В своей работе мы выдвигаем и обосновываем ряд тезисов, которые являются структурообразующими для всей нашей аргументации:

1. Крипке соглашается с аргументами скептика, а позиция Витгенштейна, напротив, не допускает скептицизма.

2. Крипке делает упор на роли сообщества, Витгенштейн на роли практики [Бейкер Г. П., Хакер П. М. С. Скептицизм, правила и язык. – М., 2008. – С. 42–45].

3. Крипке задаёт ряд признаков общих для всех языковых игр [Крипке С. А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. – Томск, 2005. – С. 26–27], что явным образом невозможно с точки зрения Витгенштейна. Решение, предложенное Крипке, носит универсальный характер. Оно подходит для всех языковых игр, и в соответствии с ним для всех языковых игр должны применяться условия утверждаемости, а не условия истинности. Подобная претензия на универсальность, во-первых, противоречит одному из основных тезисов Витгенштейна, а, во-вторых, существующему положению дел. Витгенштейн самым явным образом отрицает возможность найти общий признак для всех языковых игр, Крипке пытается сделать это, когда приписывает им всем условия утверждаемости как необходимую черту. Кроме того, нам дос-

таточно обратиться к разнообразию реальных практик для того, чтобы заметить, что для некоторых из них подходят условия истинности, а для других условия утверждаемости. Выбор тех или других условий зависит от выбора "формы жизни", в рамках которой мы действуем, в некоторых случаях у нас нет такого выбора.

4. Кripкe придаёт проблеме следования правилу темпоральный характер, а это вводит в заблуждение относительно назначения правил. Но для грамматической связи временной аспект совершенно неважен. Она действует всё то время, когда применяются правила, она действует, в том числе и тогда, когда правило применяется впервые (понятно, что такой момент должен быть, а также, что никаких предшествующих ему применений этого правила быть не может).

5. Апелляция к мнению сообщества не разрешает парадокс, она является стремлением к тому, чтобы "обойти" его. Скептическое решение скептической проблемы – это не решение, а отказ от решения. Аргумент к мнению сообщества применим к одному из крайних случаев нашей практики, распространять его на все существующее и возможные случаи применения правил, значит редуцировать всё многообразие регулируемых правилами практик к одному, весьма специфичному, их виду. А редукционизм в отношении следования правилу означает редукционизм по отношению к языку.

7. Скептическая проблема, по сути, основана на бессмыслице, эта бессмыслица очевидна (язык, математика и т. д. возможны, ибо существуют, и не всегда требуют согласия сообщества). Единственным корректным решением скептической проблемы может быть демонстрация этой бессмыслицы в явном виде.

М. П. Шарковайте, студ., НИУ "БелГУ", Белгород, Россия
sharkovait@bsu.edu.ru

Ж. ДЕЛЕЗ: НОВАТОР В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СПЕЦИФИКИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Реформы, проведенные в XX веке, затронули жизнь не только элит, но и масс, далеких от политических тонкостей, а тем более от дисциплинарных проблем гуманитарных наук. Эти трансформации заразили "новое" сознание жадной к активности, действию, расшатыванию основ и переоценке всего того, что стало практически незаметным и недееспособным за пластом размноженных смыслов. Это был не просто ницшеанский метафизический пафос, это было уже конкретное свершающееся событие, родившее новых "идолов" и новые проблемы. Произошло рождение строгой, актуальной, открытой системы мысли, апеллирующей не только (и не столько) к сознанию, но и к восприятию и чувствам.

Так, современный этап философии – посткритический – венчает два предшествующих проекта философии – докритический и критический. Целью философии (так сложилось исторически) было сначала по-

строение монолитных систем мировоззрения и метафизическое стремление к истине, затем – критика мироустройства, человека и самой философии, а далее – стремление революционно преобразовать мир, изменить ход истории и вмешаться в диалектику природы (метод Жилья Делёза, представителя постструктуралистской философии, который отказывается от посредничеств, антидиалектичен). Этап желания активного действия должен был закончиться и закончился вместе с исходом XX столетия. Во власть вступила возможность: не просто желание сомневаться или действовать, а допускать вероятность, позволять избирать иные ходы и решения, перестраивать и реформировать. Традиция постмодернизма, если таковую удастся определить, на первый взгляд лишь усугубила намечавшийся конфликт: философию перестали воспринимать не только посторонние "зрители", но и сами философы с трудом стали находить друг с другом общий язык и консенсус в решении проблем. Среди ряда инициаторов "конфликта" оказались и те, кто под видом вопроса, вызывающего на диалог, издали на самом деле манифест пострадавшей философии. Это были Жиль Делез и Феликс Гваттари и их труд "Что такое философия?".

Актуальна ли в этом контексте современная проблема необходимости оправдания философии в глазах ученой среды и среды обывателей? Делез не пытается оправдать философию, он не отвечает на поднятый вопрос как на какую-то вызывающую претензию извне, он постулирует, утверждает и убеждает. Этим вопросом – что такое философия? – задаются скорее не новички, а зрелые исследователи, прожившие богатую творчеством философскую жизнь и захотевшие, наконец, понять, что они делали. Поэтому, отвечая, он не выдвигает гипотезы и не предлагает варианты, Делез представляет явное: философия – это творчество концептов. Делез выстроил метафилософию и вписался в постмодерн; сформировал целую метафилософскую систему – и остался в классической метафизической традиции (также, он до конца жизни оставался верен своим "классическим" и модернистским кумирам). Его маневрирование между традицией и новацией почти никогда не оговаривается исследователями, образ Делеза – это обычно описание очередного реформатора-деконструктивиста. Между тем, его философия отвечает всем требованиям классики: она построена вокруг метафизики Единого (возвращение почти Хайдеггеровской озабоченности бытием), подразумевает определенную этику мысли, основанную на самоотречении и отказе от обладания, и в целом является завершенной и самостоятельной философской концепцией (на упреки в этом он говорил, что выстроил открытую систему).

Переосмыслив роль философии и философского знания, Делез берет на себя ответственность: отныне ему самому и последующим, так нелюбимым Делезом, историкам философии придется постоянно оказывать себя на мысли – я философ только в том случае, если занимаюсь творчеством концептов, а не логическими выводами, переосмыслением, критикой или поиском новых ощущений.

Делез простирает перед творцом, исследователем и художником новое пространство, он чертит им новую карту с новой символикой и шифром, предлагает новый инструмент и способ его применения, не руководит, а открывает им глаза. А XX век и история уже сами решат, быть ли им названными по предложению Фуко "веком Делеза".

М. Ю. Шевченко, канд. филос. наук., ст. препод., ДГПУ, Славянск

РДВОВЕ ПРОЦЕДУРЫ В ФИЛОСОФИИ АЛЕНА БАДЬЮ

Критическая позиция в отношении классической рациональности или даже рациональности как таковой – одна из наиболее распространенных тенденций в философии XX века. Характерно, что все это делается на фоне грандиозных успехов рассудочного, в целом рационального, мышления, становление которого происходило в Европе в XVII–XVIII вв.

А. Бадью позиционировал себя как философа, полагающего, что современный период философии не завершен и что категория субъекта продолжает играть а настоящее время ключевую роль, т. е. он отодвигает фукольдианскую проблему "смерти субъекта" в более позднее время.

А этом вопросе А. Бадью солидаризуется с Ж. Лаканом, противопоставляя себя Ж. Делезу, Ж. Деррида, Лаку-Лабарту и Ж.-Л. Нанси, которые считали, что: "в нашу эпоху "субъективность подошла к своему свершению", что, следовательно, мысль может свершиться лишь по ту сторону этого "свершения", каковое – не что иное, как разрушительная объективация Земли, что категория Субъекта должна быть деконструирована и воспринята как последняя (значит, современная) аватара метафизики и что философское устройство рационального мышления, центральным оператором которого является эта категория, до такой степени кануло отныне в бездну забвения своих основ, что мысль, по мнению А. Бадью, начинается лишь тогда, когда мы узнаем, что так возвеличиваемый на протяжении столетий Рассудок – самый озлобленный враг мысли" [Бадью А. Манифест философии. – СПб., 2003. – С. 22–23].

Основные темы философии А. Бадью довольно ясно очерчены им самим. Бытие, истина и субъект описываются посредством категории события. В событии получает признание то, что исключено из нормального распорядка жизни, или включено туда только в общем виде. Событие у А. Бадью – универсально и открыто: к нему может подключиться каждый, все частные спецификации снимаются самим же событием. Бадью строит науку о бытии как таковой, чистой множественности, недоступной обусловленному ситуацией знанию, функция которого – облекать человека его собственной идентичностью.

А. Бадью предлагает свою особую классификацию философов. Согласно А. Бадью, последние отличаются от антифилософов. Он говорит, что "антифилософами" называет мыслителей, которые в своем творчестве больше опираются не на рациональную аргументацию, а на свой личный

психологический опыт, то есть тех, кто отвергает безличную систематическую философию во имя существования живого конкретного человека и стремится сделать собственную жизнь частью своей философии.

Сама философская позиция А. Бадью связана с попытками противостоять одновременно двум важнейшим течениям современной философской мысли – постмодернизму и аналитической философии. Точкой приложения этих усилий и одновременно линией фронта с современной софистикой является категория истины. В философии, опирающейся на гибкость языковых различий, языковая фактичность не становится субъектом, она в принципе не может обосновать субъективную сторону употребления языка.

Бадью предлагает платонизм множественности бытия, когда истиной такого бытия будет сам процесс или процедура производства этой множественности. Процессуальный характер истины означает, что она имманентна производимой множественности, то есть является результатом процедуры производства этой множественности. Бадью уточняет: множественным результатом. Сама процедура производства при этом бесконечна. Такой подход выводит понятие истины за рамки того, что вообще можно именовать, поскольку обязывает формулировать ее уже вне законов языка, но, скорее, в терминах множественности.

Реальное содержание человечества для А. Бадью – это создание и изобретение истин. А. Бадью отмечает, что современность ищет истины и любая философская теория, исключая это понятие, будет неполной по определению, поэтому он восстает против релятивизации истины, против антиплатонических тенденций аналитической философии, стремящейся свести истину к процедурам верификации, поместив ее в рамки некоторой символической структуры. Сам А. Бадью отстаивает позицию, в которой истина не является функцией или свойством наших высказываний, но представляет собой объективную родовую процедуру, множественную сущность мира и человека.

Он выступает против антиплатонических тенденций новоевропейской философии, поскольку это приводит к дискредитации классических философских понятий, в том числе и истины. Для этого он формулирует "платоновский жест": "В наше нынешнее время, Европа обязана насильственно вылечиться от антиплатонизма. Философия будет существовать лишь тогда, когда она предложит, в соответствии с эпохой, новый этап в истории понятия истины" [*Badiou A. Manifeste pour la philosophie.* – Paris, 1989. – P. 84].

Истина является связывающей величиной для любого события. Истина вписана в событие и может быть названа сущностью события или ряда ситуаций, от которых она сама неотделима. События в своей неустойчивости и несостоятельности находят в истине свою родословную, истина является поэтому истиной только этого или другого события и она есть истина ровно настолько, насколько причисляет данное событие к одной из четырех родовых процедур. [*Badiou A. Manifeste pour la philosophie.* – P. 90].

А. Бадью утверждает философию субъекта без обращения к феноменологии, философию истины – без обращения к стабилизации, философию события – без обращения к историзму.

Главное понятие философии А. Бадью – понятие родовое. Не родовое как истина развивается в определенные периоды, которые остаются невидимыми или неузнаваемыми внутри ситуации, поскольку она находится в определенном состоянии. А. Бадью утверждает, что крупные события нашего времени – как раз те случаи, в которых мысль, будет политической, математической, научной или любовью – могут быть наиболее изобретательно исследованы в контексте родовой концепции действительности. Эти изобретения определяют условия действительно современной философии.

О. В. Шумілін, студ., НаУКМА, Київ
shumilinov@gmail.com

ПСИХОЛОГІЗМ ТА АНТИПСИХОЛОГІЗМ У ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИЧНА, АІСТОРИЧНА ТА СОЦІОЛОГІЧНА МОДЕЛІ АНАЛІЗУ СУПЕРЕЧКИ

Виклад історії філософії як історії суперечок навколо "центральных філософських питань" є одним із можливих варіантів погляду на минуле інтелектуального життя людства. Будучи реконструйованою саме таким чином історія філософії набуває рис раціонального процесу, де "все розумне є дійсним, а все дійсне є розумним". Саме в цьому ключовому моменті сконцентровані як найсильніші, так і найслабші сторони цього підходу.

Історичними акторами в реконструйованій історії суперечок стають не особистості, великі філософи, чи філософські школи, а окремі теорії і концепції. А вирішальними чинниками історичних змін визначаються сила і евристична потужність аргументації ворогуючих сторін.

На межі XIX і XX ст. в університетському житті Німеччини мала місце суперчка, що увійшла в історію філософії як боротьба між прихильниками психологізму і його противниками. Така поляризація відбулася на тлі дискусій щодо статусу логічних сутностей, законів і явищ в полі теоретичного знання.

Поняття психологізму і антипсихологізму не є чітко визначеними і складають лише певну настанову в ставленні до предмету філософського аналізу. Російський філософ В. Куренной, аналізуючи згадану суперечку, намагається описати поняття психологізму за допомогою термінології наукових програм Імре Лакатоса: "Суть програми психологізму зводиться до того, щоб сцієнтизувати філософію, надати їй статусу "строкої науки" шляхом переведення досліджень свідомості – центрального предмета новоєвропейської філософії – на строго наукову (емпіричну) основу" [Куренной В. А. Психологизм и его критика Эдмундом Гуссерлем // Логос. – 2010. – №5].

Вирішальними аргументами в дискусії між психологістами і антипсихологістами, що знаменували перемогу саме антипсихологізму, вважа-

ються аргументи Ґ. Фреге (*Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848–1925*) та Е. Гуссерля (*Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859–1938*). Гуссерлівське спростування психологізму, викладене у першому томі "Логічних досліджень", вважається класичним прикладом подолання психологізму як філософської настанови. Від часу виходу першого тому "Логічних досліджень" Е. Гуссерля та "Основ арифметики" Ґ. Фреге у філософії на кілька десятиліть утвердився канон антипсихологізму, який став базою для розвитку феноменологічної традиції у Європі і аналітичної традиції в англо-американському філософському світі.

Подолання психологістичної настанови Е. Гуссерлем і Ґ. Фреге стало одним з ключових моментів, що визначили шлях розвитку філософської думки по обидва боки Атлантики. Отже, суперечка, що призвела до цього, заслуговує ретельного історико-філософського аналізу.

Історико-філософські праці переважно послугуються історичною моделлю реконструкції, суть якої полягає у відтворенні історії певної ідеї, концепції, чи філософської теорії разом із тим філософським контекстом в якому ця ідея, концепція, чи теорія розвивалися. Поширеною також є модель раціональної реконструкції, що тягнє до анахронічності та аісторичності і передбачає аналітичний розбір філософських теорій, виокремлення системи аргументації і з'ясування сили кожного окремо взятого аргументу. Цей підхід часто використовується для відтворення діалогічності в спілкуванні між філософами різних епох і культур, незважаючи на те, наскільки віддаленими вони є у часі.

Здійснення аналізу суперечки щодо психологізму ускладнюється тим фактом, що на перебіг і результат боротьби між представниками альтернативних підходів мали потужний вплив не лише чисто філософсько-раціональні (інтернальні), а й деякі екстернальні чинники. Річ у тім, що в процесі боротьби між прихильниками згаданих епістемологічних настанов визначався не лише вектор майбутнього руху філософії, а й майбутній статус такої академічної дисципліни, як психологія. Депсихологізація філософії мала не лише теоретичний, а і інституціональний ефект: а) вдалося зберігти суверенітет кафедр філософії від натиску з боку експериментальних психологів, б) розпочався процес створення в університетах окремих кафедр для психологів.

Отже, обидві моделі, про які сказано у пункті 7, видаються обмеженими в проясненні обставин перемоги антипсихологістичних позицій Е. Гуссерля і Ґ. Фреге, оскільки не враховують соціальної реальності університетського життя, соціальної навантаженості філософських ідей і теорій. Модель соціологічного аналізу знання(в нашому випадку – суперечки навколо психологізму), що заснована на позиціях "сильної програми в соціології" Д. Блура (*David Bloor, 1942*), і на практиці втілена в роботі М. Куша (*Martin Kusch,*) "Психологізм", допомагає здійснити ретельний аналіз повного комплексу інтернально-екстернальних зв'язків, що супроводжують будь-яке знання, у тому числі й філософське.

Соціологічні моделі аналізу філософських фактів, розуміючи раціональні аргументи як соціальні сутності, здатні поглиблювати розуміння

історичних змін в історії раціональності, або ж, у випадку з суперечкою навколо психологізму, докорінно змінювати ставлення до розгортання історії філософії. У передмові до відомої "Соціології знання" Р. Коллінза (*Randall Collins, 1941*), професор Н. С. Розов висловив думку, що такі соціологічні практики призведуть до "свого роду соціологічного дорослішання філософів і філософії, таким чином, що попередні способи інтелектуальної поведінки будуть здаватися прийдешнім поколінням якщо не наївними, то у будь-якому разі приналежними до вже минувшої – "соціологічно дорефлексивної" епохи" [*Коллінз Р. Социология философии глобальная теория интеллектуального изменения / [пер. с англ. И. С. Розова, Ю. Б. Вертгейма]. – Новосибирск, 2002. – С. 7]*].

А. О. Ющук, студ., КНУТШ, Київ

МІСЦЕ ТВОРЧОГО ДОРОБКУ ПАУЛО ФРЕЙРЕ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Сучасна епоха цілком справедливо може називатися антропологічною, адже проблема людини постає в центрі її інтелектуальних пошуків. Тлумачення сутності людини її місця в світі є основними темами філософських і релігієзнавчих дискусій сьогодення. Особливе місце займає питання виховання та навчання "нової людини", методів та принципів на яких будується педагогічний процес. Ідеї з даної тематики присутні у філософських системах багатьох мислителів сучасності. Визначальною проблема філософії освіти стала й у вченні Пайло Фрейре. Про це яскраво свідчить його бібліографія "Освіта як практика свободи", "Педагогіка пригноблених", "Педагогіка серця", "Педагогіка міста" та інші.

Пауло Фрейре – відомий бразильський освітянин другої половини ХХ століття, який розробив концепцію освіти як практику свободи, що здатна подолати репресивні, владні зазіхання соціуму та підготувати молоду людину до життя в умовах складного, динамічного, непередбачуваного світу. Освіта як практика свободи, на думку мислителя, можлива тільки за умов переходу до "проблематизуючої" освіти, створення умов, які сприяють пошуку та народженню знань. Навчати, за П. Фрейре, "означає не передавати знання, а створювати можливості для продукування чи побудови знань. Вона передбачає тісне спілкування того, хто навчає і того, хто навчається, тобто діалогову взаємодію між учасниками навчального процесу. Діалог – це не просто розмова, бесіда, обмін інформацією, це також і певна співпраця на ниві спільного пошуку істини. Продуктом діалогу є "істина", що повсякчас "народжується" у співтворчості, співрозумінні, співпереживанні унікальних свідомостей, які реалізують свій внутрішньо-екзистенційний, інтелектуальний, духовно-емпатійний потенціал у множинності сенсів, смислів, конотацій, значень, розумінь буття та не підпорядковуються єдиній раціонально-системній концептуальній домініанті [*Фрейре П. Педагогіка пригноблених. – К., 2003. – С. 65]*.

Фрейре висунув до педагогів дві основні вимоги: по-перше, щоб вони домагалися поваги учнів завдяки своїм знанням та вмінням, по-друге,

щоб викладачі активно використовували наявні в них уміння, вели неавторитарний діалог з учнями, завойовуючи неформальний авторитет. І це, на наш погляд, найбільш важлива якість педагогіки Фрейре – саме по собі толерантне навчання терпимості до іншого на основі технології взаємотолерантності. Немає сумнівів, що якщо ми виявимо щирі людську і викладацьку повагу до тих, кого навчаємо, і будемо бачити в кожному з них особистість; якщо ми чесно визнаємо, що нам також є чому навчитися у наших учнів; якщо ми озброїмося критичною педагогікою, що заснована на демократичному діалозі між нами і нашими студентами, який постійно розвивається, то і у нас і у них буде більше шансів стати толерантними людьми, які оволоділи секретом, як "перетерпіти" розбіжності в процесі їх обговорення і подолання.

Вищою метою освіти (і перш за все, вищою), згідно концепції П. Фрейре, є розвиток вільної, непригніченої, неприниженої і незамкненою особистості, що є можливим, головним чином, за рахунок встановлення рівноправних відносин викладача і студента як партнерів у взаємному діалозі. Відповідно до поставленої мети, П. Фрейре виділяє такі принципи діалогічної педагогіки, як антропологічний, принцип тематизації і принцип проблематизації [Фрейре П. Формування критичної свідомості. – К., 2003. – С. 82].

Суть антропологічного принципу полягає в рівноправній взаємодії суб'єктів навчального процесу і взаємне навчання, коли не тільки викладач, але і студент володіє певним запасом знань і ділиться ними з протилежною стороною.

Принцип тематизації полягає в підборі тем і ключових слів для навчального процесу, які відповідають критеріям: вони повинні, "по-перше, виходити з соціального контексту навчання; по-друге, гранично широко охоплювати соціальні, культурні, політичні та інші аспекти реальності, в яку включений учень".

Принцип проблематизації означає підведення учня до усвідомлення недостатності свого знання, спонукання шукати відповіді на поставлені питання і заповнювати прогалини в навчанні. Однак, на думку П. Фрейре, для ефективної реалізації зазначених принципів мають відбутися зміни не тільки у сфері педагогіки, а й у суспільному житті в цілому. У суспільстві має сформуватися ставлення до кожної особистості як до носія індивідуальної цінності і як до вільного суб'єкта власної долі [Толмачева В. Н. Современная зарубежная педагогика: теории и направления. – М., 2006. – С. 127].

Необхідність культивування соціально значимого для індивіда знання зумовлена кризовими явищами у царині сучасної вітчизняної освіти. Серед недоліків останньої слід виокремити: розмежованість цілей, змісту, методів і результатів навчання, гонитва за знаннями у межах інформаційно-пояснювального підходу, "безкорисність" знань, не реалізованих у різноманітних формах соціальної практики тощо, зокрема, це проявляється і в історичній освіті. Донині тут домінуючим залишається сплав догматичного реалізму з академічним раціоналізмом, що не є адекватним запитам

та потребам сучасного суспільства. Учень залишається об'єктом навчання і виховання, що сфокусовані на збільшенні об'єму знань та їх репродуктивному засвоєнні [Ягулов В. В. Педагогіка. – К., 2003. – С. 43].

Ця обставина визначає одним із пріоритетних завдань освітньої сфери зміну традиційного способу його виробництва. Мова йде не про "реанімування" чинної освітньої парадигми за рахунок "латання" її новими поглядами, ідеями, гіпотезами, що, по суті, не змінюють існуючий світоглядний каркас, а про творення нового інноваційного освітнього середовища. Такий підхід до сфери історичної освіти передбачає вироблення сукупності інноваційних поглядів, принципів, засад, уявлень, що презентують кут зору на освіту, її онтологічні, гносеологічні, антропологічні, аксіологічні настанови відповідно до запитів та потреб сьогодення та робить затребуваними ідеї емансипаторсько-педагогічного напрямку у царині вітчизняної історичної освіти.

Отже, як ми бачимо підхід П. Фрейре до проблеми освіти виражений 50 років назад є актуальним і для сьогодення, особливо для вітчизняної освіти, яка окрім загальноосвітніх має також і низку своїх гострих проблем. Сфера освіти має фокусуватися не стільки на зовнішній трансляції досвіду попередніх поколінь, скільки на внутрішньому світі екзистенцій як людини минулого, так і сучасника освітньої взаємодії.

В. І. Ярощовець, д-р, філос. наук, проф., КНУТШ, Київ

СВІТОГЛЯД. ФІЛОСОФІЯ. МІФОЛОГІЯ

Специфіка філософії як науки, форми суспільної свідомості, способу філософування, відповідна світогляду, який є іманентним визначенню філософії. Світогляд – погляд на світ; дає уявлення про світ в цілому, воно зумовлене розглядом філософії як науки наук, це характерно для природознавців. Філософія не виступає в такій ролі, світогляд не прагне охопити весь світ в цілому, а розглядає відношення людини до світу як цілого. Світогляд – система поглядів, ідей, в якій фіксується специфічний спосіб відношення людини до світу, світу до людини, людини до інших людей, а також її переконання, норми, цінності, ідеали.

Аспекти такого визначення:

- специфічність способу відношення в тому, що це духовно-практичний спосіб, суть якого в тому, що одночасно здійснюється ідеальне відтворення дійсності, а також відбуваються реальні практичні дії.

- світогляд є формою суспільної свідомості особистості, це колективістська форма існування свідомості.

В основі світогляду полягають:

- допитливість (любопытность) – зацікавленість, звертання людини в процесі діяльності до явищ; вона вводить їх в спосіб свого буття, оцінює їх;

- ціннісний аспект – відбувається виявлення значущості, корисності предметів та явищ;

- формування категоріального апарату людського мислення.

Структуру світогляду можна розглянути на двох рівнях: чуттєвий рівень (світовідчуття – фіксація однієї ознаки предмету; світосприйняття створення цілісного образу предмету; світоуявлення тобто створюється образ предмету, що в даний момент не діє на відчуття) і раціональний рівень (розкривається через світорозуміння, тобто осягнення дійсності мисленням як узагальнюючим опосередкованим відтворенням дійсності).

Згідно з іншим підходом, в світогляді не має знань, вони трансформуються в переконання (найбільш стійке, усталене, що визначає позицію людини, що формує основополагаючі принципи, внутрішнє кредо, сплав знань і досвіду, функціонально не вимагає власного доведення, аксіоми), норми (правила, інструкції, регулюють взаємини людей в суспільстві; можуть мати моральний, "нравственный" характер, якщо "добровільні", або примусово-правовий характер, тоді – в формі законів), цінності (форма, що фіксує ставлення людини до того, чи іншого предмету; кожна людина створює власну систему, вона постійно змінюється, але знаходиться в системі цінностей групи; цінності особливо змінюються в "переломные" моменти), ідеали (форма осягнення майбутнього, ступінь досконалості, в певному плані – мрія, мета, але не зводиться до мети, об'єднує мету і процес її досягнення; "розмитість" ідеалів; індивідуально – форма досягнення особистої досконалості, суспільно – пов'язані з формою державного устрою).

Інше винаходження специфіки світогляду (Шинкарук, Копнін): його категоріальний апарат розкривається через "духовні почуття", категоріальна структура характеризується трьома поняттями – надія (впевненість людини в реалізації поставленої мети, сподівання на краще, утвердження свого "я"; внутрішній зміст надії – віра), віра (в релігії – безпосереднє сприйняття бога, в гносеології, теоретико-пізнавально – момент оптимізму), любов (найвище почуття, стан, що досягається коли людина в іншій людині бачить себе).

Філософія співвідноситься зі світоглядом так, що в рамках світогляду розглядається і досліджується відношення людина – світ, а в рамках філософії – відношення мислення – буття, і поняття трансформуються через історичні типи світогляду:

1. Міфологія – спосіб сприйняття дійсності на ранніх етапах розвитку; персоніфікація природи – олюднення природи, вона наділяється людськими характеристиками; головна категорія – міф – не казка, а оповідь, сказання про те, який світ, як він твориться; міфологічне сприйняття дійсності – вона наділяється людськими характеристиками; непізнане ототожнюється з певними соціальними взаєминами; первісна свідомість має колективістську форму існування, людина розчиняє себе в колективі, отожднює себе з ним, а не виділяє з нього, відбувається процес усвідомлення особистісного я; колектив могутніший за індивіда, природа наділяється характеристиками колективу, в такий спосіб в природу вноситься соціальність, якої там не має і не буде – виникає надприрода.

2. Релігія. Бог – "собирабельное" поняття: всемогут, справедлив, добр, вездесущ. Віра. Гріх. Безсмертя душі. Страшний суд. Світ є грішним, інший, той потусторонній світ, істинний.

3. Філософія. Якщо міфологія персоніфікує природу, релігія розглядає її як створену богом і потойбічну, то філософія розглядає світ як такий, що існує сам по собі. Філософія не просто розглядає світ в такому розумінні, а досліджує відношення людини до так зрозумілого світу і відношення світу до людини. Тому це світоглядне відношення. Філософія іманентно, внутрішньо має світоглядний характер. Завдання філософії є таким. Це перший момент специфіки філософії. Другий полягає в тому, що філософія досліджує відношення мислення і буття, найбільш загальні моменти і закономірності.

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

І. А. Бершадська, студ., КНУТШ, Київ

ДОКАЗИ БУТТЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ АЛЬ-ГАЗАЛІ

Аль-Газалі розробив систему доказу буття Бога і обґрунтування єдиногобожжя (*таухід*), відводячи в ній теолого-філософському аспекту важливе значення. У праці "Трактат про містичний спосіб пізнання" мислитель дав характеристику єдиногобожжя як найбільш піднесеного та досконалого знання. Об'єктом цього знання являється найпрекрасніше і найвеличніше – Єдиний, Істина, Творець і все суще, так як в сущому немає нічого, крім Бога. Знання єдиногобожжя хоч і являється найбагатшим і завершеним знанням, яке досконале саме по собі, однак воно не заперечує інші знання та науки, тому що спирається на посилення, які не можна систематизувати, не знаючи досягнень багатьох наук. Знання єдиногобожжя виступає в ролі синтезуючого, об'єктом якого стають не лише проблеми субстанції і атрибутів Бога, але і проблеми онтології, етики та метафізики.

Мислитель викладає свої роздуми щодо природи таухіду та доказів буття Бога і в роботі "Воскресіння наук про віру", зокрема йдеться про доказ через єдність теорії (знання) і практики (дія), які відображають онтологічний та етичний докази буття єдиногобожжя. Їхній поділ достатньо умовний, в кінці кінців вони зливаються в запереченні наукою дії (*му'амала*). На думку аль-Газалі, знання таухіда є основою всього. Воно – з наук одкровення (*мукашафа*).

Розділяючи таухід на чотири стадії, аль-Газалі для його опису використовує образ горіху, виділяючи в ньому ядро, ядро ядра, оболонку та оболонку оболонки. Можна сказати, що у нього дві шкаралупи, ядро (власне горіх) і ядро ядра (очищене масло самого горіху). Перша стадія таухіду настає в той момент, коли людина проголошує: "Немає божества, крім Бога!" – але серце її (*кальб*) мовчить чи заперечує проголо-

шене. Людина на цій стадії слідує єдинобожжю, використовуючи лише органи мовлення, цей акт схожий на зовнішню шкаралупу горіху. Друга стадія єдинобожжя – це момент, коли серце щиро повірить в сенс сказаного, як вірять пересічні віруючі. Вони є послідовниками єдинобожжя в тому сенсі, що вони вірять в сенс його формули. Мутакаллім може йменуватися послідовником єдинобожжя, оскільки він обґрунтовує за допомогою каламу сенс формули таухіда для сердець пересічних віруючих. Знання такої людини подібні внутрішній шкаралупі горіха. "Ядро" є третьою стадією єдинобожжя. На цій стадії людина бачить те, що відбувається за допомогою Істинного Світла. Це – стадія тих, що наблизилися, котрим видні предмети у всій їхній множинності, що сходять від Єдиного. У цьому випадку віруючий стає послідовником єдинобожжя, так як він бачить Істину такою, якою вона є. Це стадія пізнання єдинобожжя пересічними віруючими та мутакаллімами. Натомість четверта стадія – розчинення в єдинобожжі. Віруючий на цій стадії нічого не бачить не тому, що суще множинне, а тому, що воно Єдине. В даному випадку він бачить Єдиного, Істинного.

Чистий таухід виступає в якості заперечення розділення "Божественного" як предмету богослов'я на субстанцію, атрибути та діяння Бога. Цю думку аль-Газалі викладає в контексті доказу істинності суфійського поняття *самовіддачі (таваккул)* чи того, що він називає баченням єдинобожжя в дії – в тому сенсі, що все походить від Бога і немає нічого діючого, крім Бога. Аль-Газалі зазначає, що тільки ідеї свободи волі, вибору та необхідної причинності відвертають людину від істинного єдинобожжя. Однак з цього не слідує, що аль-Газалі заперечує свободу волі чи необхідність визнання причинних зв'язків явищ. Він заперечив їх штучне розрізнення на види самостійного буття, так як воно саме створює ілюзію не-єдності. Розгляд "світу необхідності", "неодушевленого світу" в якості джерела єдності і взаємозв'язку матеріального світу є невідання суті речей. Так, неправильно розглядати дощ в якості причини зростання злаків, а хмару в якості причини дощу.

Мислитель прагнув продемонструвати один з основних принципів суфізму: спочатку йде дія, а вже потім суть Єдиного розкривається кожному в міру його можливостей. Предмет може бути множинним в одному баченні і розумінні, і єдиним в іншому. Так, наприклад, якщо розглядати людські органи, її душу, тіло, то людина постає множинним утворенням; якщо ми людину розглядаємо у відношенні до інших людей, до системи суспільства, то вона єдина. Отож, всі творіння Бога можна розуміти двояко.

Значний внесок був зроблений мислителем розробкою моделі трьохвимірного універсуму. Концепція трьох світів вперше отримала систематизований виклад у суфійський період творчості філософа. У праці "Воскресіння наук про віру" спостерігається послідовний виклад цієї концепції на основі синтезу онтології, гносеології та етики. В області онтології світ володіння і свідчення (*'алам ал-мулк ва-ш-шахада*) – це світ явного, матеріального, мінливого; світ владичтва (*'алам ал-*

джабарут) є світом, що пов'язує *мулка* і *малакута*; світ таїнств і духів (*'алам ал-гайбва-л-малакут*)- світ незмінного, абсолютного. В області гносеології *мулк* – це світ осяжаємого, чуттєвого; *джабарут* являється світом розумового сприйняття; *малакут* – світ надрозуму та вкушання. В області етики *мулк* – це початок шляху перемоги земних пороків; *джабарут* – перші стоянки; *малакут* – завершення стоянок і початок входу в Нескінченність. Однак це не свідчить про відлучення одного світу від іншого. Ієрархія цих світів (*мулк, малакут, джабарут*), що описані в його системі є ілюстрацією образу монізму. Не випадково він завжди перераховує світи в зазначеній послідовності, хоча *джабарут* варто було б поставити всередині. Систему світів суфій переносить і на світ людини, який поділяється подібним чином; те, що відповідає світу *мулка* – чуттєво осяжні частини тіла, які ми спостерігаємо; те, що відповідає світу *малакута* – дух, розум, сила, воля і т. д.; те, що відповідає світу *джабарута* – відчуття, що знаходяться в почуттях, сили, що відчуває людина. Таким чином, мислитель хотів показати співвідношення між людиною і світом, єдність людини і світу, необхідність самопізнання як субстанційної основи морального вдосконалення. Людина та все оточуюче вже є свідченням великої могутності Всевишнього.

Істинність єдиногобожжя полягає у баченні, усвідомленні та любові до Бога. Це вершина стану, в якому той, хто пізнає не ставить себе вище над світом чи поза ним, а перебуває в ньому. Незнання – це постійне пересування до Абсолюту. Це і є досконалість нескінченності, яку необхідно бачити у всьому сущому в якості найбільш досконалого творіння Бога.

Г. В. Бокал, канд. філософ. наук, доц., КНУТШ, Київ
annabokal@ukr.net

СПЕЦИФІКА ТЛУМАЧЕННЯ ДГАРМІЧНОЇ ПРИЧИННОСТІ В МАДГ'ЯМІЦІ

Назву мадг'яміка традиційно перекладають як "вчення про середину" (від "мадг'яма" – "середина"), а шуньявада – "вчення про порожнечу (від "шунья" – "пустота"). Представники мадг'яміки відмовились як від твердження сарваствадінів, що "все існує" ("сарвам асті") так і від заперечення його тхеравадінами. На їх думку, будь-яке ствердження чи заперечення щодо дгарм є безглуздим і пустим, адже вони без сутнісні та позбавленні "власної природи" (свабгава).

На думку Нагарджуни, абсолютно все є обумовленим певною причиною, що, в свою чергу, також є наслідком. Мислитель наголосив, що жодна дгарма не самодостатньо існуючою (свабгава), тобто такою, що здатна бути собою завдяки собі самій. Тобто обумовленість стосується не лише того, що ніщо не виникає без певної конкретної (в жодному випадку не трансцендентної) причини, але й того, що ніщо не має здатності тривати у часі, тобто бути сутністю певних феноменів. Засаднича властивість буття – несталість (анітья), отримала в Нагарджуни пояс-

нення. Мислитель ствердив плинність світу як миттєвість дійсності дгарм, що насправді є пустими (без сутнісними) обумовленими і обумовлюючими, причому процес виникнення і зникнення, він витлумачив позбавленим воління і наміру, фактично механічним.

Дгарма не постає як суб'єкт дії, як наголосив А. Є. Торчинов, мадг'яміка доповнила хінаянський принцип пудгала найратмья ("безсамістність особистості") принципом дгарма найратмья ("безсамістність дгарм"). Для шуньявади ієрархія дгарм втратила будь-який сенс, нескінченно обумовлюють одна одну і серед них безглуздо відшукувати істинні або хибні. Нагарджуна взагалі відкинув будь-яке, як позитивне так і негативне визначення як джерело мудрості (праджні). Він використовував специфічний підхід – прасанга ("заперечне аргументування"), який дослідники часто визначають заперечною діалектикою. Нагарджуна визнав нерелевантними такі поняття, як час, простір, кількість, рух, причинність, Бог. Адже, насправді все – пустота, а все, що видається визначеним та розрізненим є насправді витвором аналітичного (вікальпа, основа здатності розрізнявати предмети та діяти цілеспрямовано) та синтетичного (кальпана) мислення.

На протигау вайбашикам, засновник філософського вчення мадг'яміків, заперечив, що наслідок присутній в причині, або що причина присутня в наслідку. Так само, він відкинув припущення, що наслідок не існував завчасно в причині, а виник наново, або, що причина і наслідок існують одночасно. Отож, будь-яке намагання помислити причинність сутнісно і визначально постає безглуздом. Нагарджуна, також спростував обґрунтованість розмислів про час, коли вказав на фіктивність значень минуле (вже не існує) і майбутнє (ще не існує). Мислитель зосередив увагу на невизначуваності теперішнього, адже того, стосовно чого, теперішнє є теперішнім насправді немає. Також, він вказав на те, що немає нерухомого часу який можна було б відчутити, так само і рухомість часу не постає як предмет сприйняття. А отже, на думку Нагарджуни, безглуздо говорити про час, адже він жодним чином не представлений у чуттєвому досвіді.

Нагарджуна наголосив, що пустота (шунья) є пустою, тобто також не може розглядатися як ґрунт для визначальних висловлювань. Так само пустою він визнає і причинність, тобто будь-які намагання схопити думкою і визначити причинно-наслідковий зв'язок також є хибним. В даному контексті, важко втриматись від аналогії з розмислами Чжуан-цзи, що вважав єдиним коректним способом висловлювання Дао як відсутність відсутності (у у).

Слід наголосити на специфіці значення поняття пустота (шунья) в мадг'яміці, яке має істотну відмінність від поширеного в сучасній вітчизняній культурі тлумачення пустоти. Пустоту, в даному контексті не слід розуміти як порожній (не заповнений визначеною протяжністю) простір. Мадг'яміки на відміну від представників школи Сарваствіада, стверджували, що простір є обумовленим і подібно до вайшешиків розглядали його в одному шерезі з землею, водою, вогнем, повітрям, щоправда залишаючи поза увагою визнані у них етер (акашу), час, атман, і манас,

додаючи при цьому праджню (мудрість). Найближчим до мадг'ямічного значення терміну пустота є сучасне тлумачення пустих понять або висловлювань в логіці. Пустим є усе не в сенсі субстанційної не наповненості простору, а в сенсі одночасної відсутності присутності та відсутності відсутності дійсних денотатів будь-яких висловлювань.

В даному контексті, втрачає смисл міркування про адекватність сприйняття предмету, що сприймається, або знання предмету, що пізнається. Не має значення, яким є сприйняття тілесним чи умоглядним, воно саме і є тим, що є насправді, тобто в цій школі буддизму, було свідомо відкинуто розрізнення суб'єкту та об'єкту. Пізнання або сприйняття витлумачено єдиною достеменною дійсністю як його предметів так і їх суб'єкта. Видатний сходознавець О. О. Розенберг в поясненні означеної специфіки буддизму Нагарджуни наголосив, що, з погляду представника цієї течії, не існує окремо "людини" і "сонця", а є спільна для них дійсність досвіду – "людина, що бачить сонце". Тобто, як сказано в едгаммі: "Він назвав причину, він призначив вирок, він є те, що він говорить".

Ю. В. Василенко, студ., КНУТШ, Київ

"ВЧЕННЯ ПРО ТАЄМНИЧЕ" ЯК СПРОБИ ПОВЕРНЕННЯ ДО ВИТОКІВ ФІЛОСОФУВАННЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ ПОГЛЯДІВ ВАН БІ, ЯН СЮНА, ЖУАНЬ ЦЗІ ТА ЦЗІ КАНА

Поява основопологаючих трактатів для китайського світотлумачення, серед яких в першу чергу слід відзначити "І Цзін", "Дао де цзін" та "Чжуан-цзи", створила необмежений простір для глибинних інтерпретацій їх смислового осердя. В кожен історичний період мислителі давали нове життя традиції "стародавніх текстів", забарвлюючи її у відтінки тогочасних дотичностей до вічного та незмінного. Неможливо оминати ті думки, що створювались як можливість вектора в небеса, оскільки вони, як незмінний центр тяжіння, притягують шукачів "шляху понад землею". Неможливість достеменного та системного пояснення таких ідей постає ще одним доказом їх "невмонтованості" в звичні рамки-ґрати сприйняття. Звернення ж до них дає натомість підстави до пошуків справжності незалежно від тих чи інших зовнішніх умов.

Унікальним в даному контексті є період Вей-Цзінь, численні війни та міжусобиці якого не тільки не викреслили із пам'яті китайського народу фундаментальні ідеї стародавності, а й до певної міри сприяли їх новому своєрідному витлумаченню. Нове народження даосизму, що мало місце в 3–4 ст. н. е., відкрило можливості до перетворення його в домінуючу стихію Китаю. В центрі ж даосизму тих віків міцно вкоріненим є так зване "вчення про таємниче" (сюань сюе, допустимі варіанти перекладу "метафізика", "містика"), найяскравіше представлене в творчості Ван Бі, Жуань Цзі та Цзі Кана. Однак даний напрямок не виникає безпідставно як чистий витвір тогочасних мислителів. Корені його значно глибші, й шукати їх потрібно зокрема у вченні видатного мислителя епо-

хи Хань Ян Сюна, що в свою чергу увібрало глибинні традиції філософування часів "Чжуан-цзи" та "Дао де цзін".

Ян Сюн, будучи вченим-конфуціанцем та намагаючись очистити конфуціанство від тогочасного еклектизму, тим не менше сам зазнав впливу даоського світовідчуття. Створений ним трактат "Тай сюань цзін" ("Канон про велике таємниче") дає масштабну палітру смислів про сокровенне (сюань) як таємничену основу Неба та Землі, що в подальшому знайдуть своє відображення у вченні його наступників. До певної міри ототожнюючи себе із Дао-Шляхом, сокровенне утаємничується у своїй довершеності задля того, аби давати життя "десяти тисячам речей". Перебуваючи в постійному русі перемін, воно уможлиблює невпинну появу нового в піднебесній, і все, що виникає, віднаходить свою впорядкованість. Невловимий виток є всюди присутнім, однак люди втратили здатність відчувати його. Ян Сюн беззаперечно стверджує, що не Небо відвернулось від людини, натомість людина сама відвернулася від нього. Небо ж є одухотвореністю всього живого, тож добровільно відмовляючись від нього (а відмовитись означає не якусь формально-словесну процедуру, а свідоме чи навіть несвідоме не-слідування його законам), люди залишають себе прикутими до землі, що є "душею померлого", а тому і самі перетворюються на мерців. Адже не жити в ритмах сокровенного витоку, що є коренем всесвіту, означає не жити взагалі. І в цьому альтернатив бути не може.

Переносячись в епоху Ван Бі, "вчення про таємниче" набуває свого закономірного розгортання. Беручи за основу ханське конфуціанство та ханський даосизм, "метафізика" стає своєрідним поєднанням на глибинному рівні в більшості своїй несумісних течій. Ван Бі, називаючи сокровенне коренем всього (бень), протиставляє йому "поверхню" (шан). Таємничий виток-корінь всього існуючого є виявом Дао та первинної відсутності (у), що є матір'ю всіх речей. Під "поверхнею" мислитель розуміє всі предмети у їх видимому образі, інакше кажучи – весь всесвіт. Середина Неба та Землі перебуває в корені як в тому, що не має назви. Звідси і традиція "забувати символи, пізнаючи смисл". Втім навіть зовнішні знаки перебувають у первинній впорядкованості. У зв'язку із цим у "вченні про таємниче" знаходяться точки дотику між конфуціанським вченням про імена (мін цзяо) та даоською ідеєю природності (цзи жань). "Запорукою" природності є тільки вільне у своїй чистоті слідування Шляхом, що веде до глибин невимовних таємниць, в яку занурене все без виключення. Саме в цьому і є проявлена постійність всього існуючого. Тому імена-символи є виразниками смислу, віднайти справжність якого можна лише за умови своєї справжності.

"Сокровенне" набуло свого проявлення і в поезії періоду Вей-Цзінь. Видатні мислителі-поети Жуань Цзі та Цзі Кан жили та творили, намагаючись надати одухотвореності кожному фрагменту із орнаменту життя. Вони здійснили нове осмислення категоріям філософії Ван Бі, зокрема ключовою для їх творчості є категорія долання, виходу, перевершення (юе). Долати необхідно межі в усіх їх проявах, тим самим здійс-

нюючи перехід до необмеженого, до "вільного дихання" Неба та Землі в глибинах сокровенного Дао. Проте таке долання в жодному разі не може означати втручання в природу речей, натомість воно передбачає в першу чергу невтомну працю людини над собою, у поверненні до невисловлюваного образу, що є постійним нагадуванням про штучність всіх "саморобних шляхів". Жуань Цзі та Цзі Кан, говорячи про свободу (цзи ю) наголошують на неодмінності духовності цієї свободи. Адже тільки рабством може бути та свобода, що сутністю своєю не має дух (шен), що існує у "чистому та вищому". Радість же можлива для того, хто пізнав істинний шлях, бо тільки тоді чистота первинності духу надасть можливість "вийти за межі" того, що нам зручно називати життям.

Відмова від всього не-істинного, а значить – зайвого не є втратою, натомість вона відкриває простір, в якому люди забувають, що є близьким, а що далеким, оскільки вони самі досягають "далекого". Втеча може означати загубленість тільки тоді, коли відсутнім є орієнтир, місце призначення, кінцевий пункт втечі. Однак у мислителів, що надавали життя "вченню про сокровенне", такий орієнтир, без сумніву, був. А в такому випадку результатом втечі є повернення до невимовного, життєдайного, одухотворяючого витоку, живильні смисли якого проникають в усі розподіли між уявним та реальним.

О. О. Гордієнко, студ., КНУТШ, Київ
aleks_sandrochka@mail.ru

ПРИРОДА ЛЮДИНИ ТА ІДЕАЛ ШЛЯХЕТНОЇ ОСОБИСТОСТІ У ВЧЕННІ КОНФУЦІЯ

Питання про природу людини було наріжним каменем усієї творчої діяльності Конфуція. Але, синологи часто наводять, з цього приводу, уривок із трактату "Лунь-Юй": "Цзи Гун сказав: твори Учителя можна почути, але його вислови про природу людини і про Шлях Неба почути неможливо" [Лунь-Юй. – Гл. 5 "Гуньє Чан" 12]. Вони схильні вважати, що факт людської природи у мислителя не є цілком визначеним. Тому часто взагалі не цікавляться його поглядами з цього приводу і одразу переходять до характеристики людини. Але така думка є невинуватою, адже, не могла людина, у вченні якої людська природа займає одне із головних місць, жодного слова не присвятити саме цій проблематиці. Хоча у творах Конфуція і не наведено конкретних визначень людської природи, із кожним їх повторним прочитанням, ми відтворюємо цілісну картину його, імпліцитно присутніх у тексті, поглядів із цього питання.

Людська природа за Кун-цзи не є статичною та нездоланною, у ній постійно відбуваються зміни чи то у кращий бік, чи у гірший. Усе залежить від самої людини. Її життя можна умовно поділити на, так би мовити, "два народження": перше – тоді, коли у череві матері зароджується ембріон (прототип майбутньої соціальної істоти). Це, безпосередньо, діяння природних процесів. Друге – від самого народження людини. Відтак вона вже

відокремлюється від постійних природних процесів. Людина – це потенція, в якій закладене все її майбутнє. Та зростання людини у власному розвитку залежить лише від її зусиль, якими повинний бути просякнута у весь її життєвий шлях. А функція Учителя полягає лише у тому, щоб нагтовхнути, своїм натяком, учня на правильний шлях. Але, справа полягає ось у чому: аби сприяти самовдосконаленню, перш за все, необхідно виявити справжню, приховану природу людини. І вже на цій основі направляти природні вроджені задатки на істинний шлях.

Нам відомо, що у природі людини існують зародки як добрих, так і злих начал. Конфуцій зазначав це, але він не стверджував свою позицію прямолінійно, як це робили його послідовники: Мен Цзи (стверджував, що природа людини є цілковито доброю) та Сюнь Цзи (що вона є цілковито злою). Навпаки, він наголошував на цілковитій невизначеності, недосконалості, суперечливості та мінливості людської природи, що зумовлено індивідуальними, відмінними задатками кожного індивіда. Конфуцій ніколи не наголошував та насильно не загострював увагу будь-кого на позитивних чи негативних рисах людської природи. Для нього взагалі є характерним свідоме ставлення до людини. Адже, людина для китайських мислителів є вельми поважною. У менталітеті Китаю значущість людини є явищем такого ж порядку, що і Небо, і Земля. Яскраво це було показано ще у трактаті Лао Цзи "Дао Де Цзін", де між Дао, Небом і Землею постає Людина. "Дао – велике, Небо – велике, Земля – велика, Людина також велика. У світі існує чотири Великих речі і життя людини – одне із них. Людина слідує впливам Землі, Земля – впливам Неба, Небо – впливам Дао, Дао слідує саме по собі" [Лао Цзи. Дао Де Цзин. – Чжан 25]. Дуже схожу думку ми також можемо віднайти у Конфуція: "Людина здатна звеличити шлях, яким вона ступає, але шлях не може звеличити людину" [Лунь-Юй. – Гл. 15 "Вэй Лин-Гун" 28]. Але, не варто вважати, що мислитель недооцінював Дао. Навпаки, величезна роль Дао відіграється у філософському осмисленні людської природи. Адже, воно уособлює вічність та всеосяжність. Здійснювати пошук Дао – основний сенс буття людини. Пройшовши нелегкий, тернистий шлях і досягнувши істини, людина із повним правом може йти на вічний спокій. "Учитель сказав: якщо вранці пізнаєш вірний шлях, то ввечері можна померти" [Лунь-Юй. – Гл. 4 "Ли Жэнь" 8]. Все, напевне, має свої часові рамки: людина або реалізує себе і стає гідним мужем (цзюнь цзи), або так і лишається нереалізованою, поповнюючи лави нікчемних людей (сяо жень).

Значної уваги заслуговує розподіл людства на три типи, що був зроблений Конфуцієм: цзюнь цзи, сяо жень та жень (середня людина). Мислитель робить акцент саме на середньому типі людей (жень). Цим терміном він позначав і людей взагалі, і таку етичну категорію, як людяність, що виступала невід'ємним атрибутом шляхетного мужа. Адже, без людинолюбства він втратить своє високе ім'я. Цзюнь цзи повинен володіти почуттям справедливості, прагнути до знань, постійно самовдосконалюватись. Тут доречним є порівняння людини із каменем. Хоча, у Конфуція і немає прямих висловлювань щодо цього, але він і справді

кілька разів порівнює якості людини із якостями каменя. Якщо співвіднести таке порівняння із трьома типами людей, то ось що отримаємо: цзюнь цзи можна порівняти із яшмою (найцінніший для стародавніх китайців камінь), жень – невизначений камінь, який може містити у собі як коштовність, так і може виявитися непотребом, сяо жень можна порівняти із звичайною глибою. Та мислитель наводить не просте грубе порівняння, а, відповідно, проводить аналогію між якостями категорій людей і видами каменів. Мова йдеться й про вдосконалення, відшліфування та обмеження, які Конфуцій застосовував до певного типу людей. "Цзи Гун запитав: що Ви скажете, якщо людина бідна, але не підслеслива, багата, але не пихата? Учитель відповів: непогано, і все ж його не порівняти із бідним, але таким, що відчуває радість (від того, що здобув Дао), або з багатим, який любить Правила. Цзи Гун запитав: чи не про це йдеться у "Книзі віршів": (витвір із слонової кістки) спочатку вирізають, а потім шліфують, (витвір із яшми) спочатку гранують, а потім полірують? Учитель відповів: ...Коли кажу про минуле, ти вже знаєш, що настане майбутнє" [Лунь-Юй, Гл. 10]. Тобто, людина потребує такої ж обробки як і камінь, інакше її якості поступово втрачаються. Але, на жаль, людська досконалість, як наголошував Конфуцій, не може бути утримана назавжди. Та одне можна сказати точно, що людина типу цзюнь цзи може закласти фундамент міцного соціального устрою. Тому мислитель, даючи оцінку природі шляхетної людини, звертається до минулого і майбутнього. Минуле – сталі, закарбовані на усе життя образи цзюнь цзи, які по смерті не втрачають свій статус, а майбутнє – неосяжне поле соціальних здобутків майбутніх носіїв жень.

М. Ю. Гриценко, студ., КНУШ, Київ
Welemira@rambler.ru

СПІЛЬНІ ЗАСАДИ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ТЕОРІЙ ЛЕГІСТІВ ТА МИСЛИТЕЛІВ ЗАХОДУ

Одним із найвизначніших і репрезентативних китайських мислителів традиційно вважають Шан Яна. Більшість постулатів Шан Яна виразили основний понятійний базис легістів та їх тлумачення закону. Як зазначав історик права Н. Пилянкевич, багато давньогрецьких філософів були орієнталістами, брали за основу своїх вчень ідей східних мислителів та частково поділяли їх [Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1. – К., 2011]. Попри те, що ми не маємо підстав стверджувати прямі запозичення ідей легізму в інтелектуальному дискурсі еллінського світу, порівняльний аналіз дозволяє говорити про схожість поглядів державних теоретиків цих культур.

В історії розвитку суспільно-політичних теорій Заходу ми виявляємо численні аналоги міркуванням легістів. Так в творах Н. Макіавеллі, І. Бенґама, К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна відстежуються постулати напрочуд подібні до ідей проголошених Шан Яном. Зокрема, розподіл

функцій держави в сферах покарання і винагороди, армії та воєн, культу правителя, став ключовою темою розмислів для як для європейських мислителів, так і для давньо-китайських. Такі універсально-значимі ідеї знайшли своє, як теоретичне так і практичне втілення.

Пропозиція Шан Яна розподіляти завдання держави, яку можна вважати могутньою, на три основні групи: "Землеробство, торгівля та управління" [Книга правителя області Шан. – електр. док.], при наявності в державі сильної армії, яка б допомагала правителю контролювати виробничі сили, частково присутня і у Платона. Давньогрецький мислитель стверджував, що ідеальне суспільство має складатися з трьох станів: урядовців, військових і промисловців. Перший з них, на його думку, має бути абсолютним безальтернативним законодавцем, а воїни і промисловці покликані бути зразками покірної виконавчої влади [Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1]. До третього стану, він відніс будь-яку робочу силу, яка "займалася б справами, що слугували б до задоволення фізичних потреб життя" [Там само] суспільства. Військовий стан, так само як і легістська армія, "повинен вміти розрізняти добре від злого, тому і повинен бути належним чином вихованим". На питанні особливого виховання свого народу зупиняються і легісти. "Боягузливий народ, що підганяють покараннями", [Книга правителя області Шан. – електр. док.] неодмінно стане хоробрим, а хоробрий люд, натхнений нагородами, буде битися до смерті. "Як і вислів "в країні, яка домоглася панування в Піднебесній, на кожні дев'ять покарань припадає одна нагорода" [Там само] вказує на віру легістів в покарання – як найвищу ступінь чесноти, вираз любові государя до підданих. Класик теорії права І. Бентам також вважає, що людина за своєю природою є слабкою, і будь-яка її дія відбувається лише унаслідок прагнення до задоволення і страху перед можливими стражданнями. Саме тому покарання за своєю природою повинні не тільки приносити страждання людині, яка вчинила злочин, але і бути такими раціональними і прогностичним, щоб слугувати прикладом для інших людей, так як, згідно утилітаристського принципу, розглянутому раніше також Гельвецієм та Ч. Беккарія, людські дії повинні оцінюватися з точки зору досягнення найбільшого можливого щастя (корисності) для найбільшої кількості людей [Беккарія Ч. О преступлении и наказаниях. – елект. док.].

Легісти наполягають, що покарання хоч і повинні бути жорстокими, проте їх основна місія не залякати народ, а закликати до співпраці з керівним апаратом – "якщо процвітаюча держава застосовує покарання – народ отримує вигоду і боїться правителя" [Книга правителя області Шан. – електр. док.]. Прихильником схожих ідей про сенс покарання був і К. Маркс, який стверджує, що жорстокість робить покарання абсолютно безрезультатним, бо вона знищує покарання, як результат права", а В. Ленін вказує, що "попереджувальне значення покарання обумовлюється зовсім не його жорстокістю, а його невідворотністю..." [Бачинин В. А. Философия права и преступления. – Харьков, 1999. – електр. док.].

І у легістів і в Платоновій республіці суспільством керує чеснота, загальний інтерес держави, курс якого визначає правитель. "Країна, в якій

немає незадоволених називається могутньою" – стверджують легісти, безперечно маючи на увазі цілковиту довіру і покору з боку армії і робочого класу. Схожу думку висловив Платон: "Якщо таким чином кожен з трьох станів виконуватиме своє призначення", то така держава буде щасливою, поєднуючи у своєму організмі три чесноти, що збагачують одна одну: "мудрість, мужність, помірність" відповідно [Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн. Кн. 1]. "Якщо таким чином кожен з трьох станів виконуватиме своє призначення", то така держава буде щасливою.

Шан Ян вказує на такі необхідні особисті якості правителя: рішучість, непохитність, спритність і жорсткість, вважаючи, що "той, хто вагається..., нічого не досягає" і "не слід звертати увагу на те, що Піднебесна може засудити" [Книга правителя області Шан. – електр. док.] Так і Н. Маккіавелі запевняє, що хитрість і підступність правителя є його найважливішими особистісними якостями.

Аристотель допускає шість образів правління, три правильні, корисні для суспільства форми і три відповідні їм збочені і спотворені форми [Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн. Кн. 1]. У разі панування одного правителя, як то є у легістів, Аристотель називає таку форму правління – правління одного, або царя, однак зауважує, що узурпація одноосібної влади провокує появу тиранії, що й відбулося з рухом легістів, трансформувати в марксистський маоїзм, з приходом до влади одноосібного диктатора Мао Цзедуна, який активно провадив мілітаристську та жорстку тоталітарну політику [*Шань Цзюнь Шу*. Традиционная китайская философия и ее роль в современном Китае: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/San_Jan/posl3.phtml].

В пошуках відповіді на вічне питання пошуку ідеального режиму правління історія філософії виступає радником, що аналізує історичний досвід соціально-політичних вчень.

Т. В. Данилова, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіПУ, Київ
daniлова_tv@ukr.net

КИТАЙСЬКА КОСМОЛОГІЯ: CREATIO IN SITU VS CREATIO EX NIHIL

Загадковий світ китайської думки, яка не підлягає формально-логічному аналізу, давно став об'єктом дискусій не лише для європейських дослідників, але й для самих представників китайської культури. З давніх-давен триває суперечка щодо розрізнення або отождолення базових термінів китайської онтології, таких як У-цзі (Порожнеча) та Тай-цзі (Велика Межа), У-цзі та Дао (Шлях, природний порядок існування) і, відповідно, щодо пояснення взаємозв'язку між буттям та небуттям, який розкриває, як Дао, У-цзі, Тай-цзі та інші космологічні першоджерела дають життя "міріадам речей".

Існують дві точки зору щодо творення світу: творення з нічого (*creatio ex nihilo*) та творення процесуальне, в контексті (*creatio in situ*).

У першому випадку творцем виступає зовнішня сила, яка не потребує для свого існування нічого, а творить світ лише за власною волею. Іудео-християнська традиція називає цю силу Богом, який встановлює певний порядок речей в світі. Подібне розуміння світу постулює "мету для досягнення" – таку, як рай, Небесний Отець, Бог.

На відміну від прибічників західної концепції креаціонізму, китайські філософи сприймають космос як процес *creatio in situ*: не одна річ з'являється за іншою у певному порядку, а одна річ трансформується в іншу. Китайський Космос – це живий організм, який інтегровано у динамічну цілісність, а базовим принципом існування і розвитку світу є вічні зміни. Безмежне, неосяжне, позбавлене форми Дао породжує міради речей, процесів, явищ, які проходять весь життєвий цикл, а потім повертаються до свого першоджерела, щоби надати життя іншим речам, процесам, явищам.

В "Дао Де цзін" У-вей (Порожнеча) називається Дао. "Хто, знаючи біле, пам'ятає про чорне, той стає прикладом для всієї Піднебесної. Хто стає прикладом для всієї Піднебесної, той не відривається від постійного Де і повертається до Безмежного (Дао – Т. Д.)" [Лао-цзы. Дао Дэ Цзін / пер. с древнекит. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. – М., 1972. – Т. 2: <http://lib.ru/POECHIN/lao1.txt>, розділ 28]. Інколи поняття Дао та У-цзі розрізняють. У такому випадку мають на увазі, що У-цзі, трансформуючись у Тай-цзі, перестає існувати, проявляючи себе як енергія Ци через полярність Інь та Ян, в той час як для Лао-цзи Дао існує завжди, воно не зникає в процесі проявлення локальних форм.

Починаючи з засновника сунського неоконфуціанства Чжоу Дунь-і [Чжоу Дунь-и. Тай цзи ту шо: http://www.philosophy.ru/library/asiatica/china/zhou_dunyi.html], філософи сперечалися з приводу того, чи являються поняття У-цзі та Тай-цзі різними назвами єдиного процесу або ж У-цзі передує Тай-цзі та породжує його. Найвірогідніше, що Чжоу Дунь-і зазнав впливу буддизму та даосизму і запозичив в останньому концепцію Безмежного (У-цзі). Це і призвело до виникнення певних суперечностей в філософії неоконфуціанства. Лу Цзююань [Lu Jiuyuan. a Chinese scholar and philosopher who founded the school of the universal mind: <http://www.theeastworld.com/2010/09/lu-jiuyuan-chinese-scholar-and.html>], засновник сінь сюе, витлумачив співставлення У-цзі та Тай-цзі як відношення первинного і вторинного відповідно. Один з найвидатніших представників неоконфуціанства Чжу Сі [Gardner D. K. Zhu Xi's Reading of the Analects: canon, commentary, and the classical tradition. – New York, 2003] вважав ці поняття за своєю суттю тотожними і стверджував, що Чжоу Дунь-і не хотів, щоби люди розуміли Тай-цзі як щось оформлене, саме тому він дав йому назву У-цзі (Порожнеча).

І сьогодні не існує єдиної точки зору у цьому питанні. Наприклад, Р. Невілл [Neville Robert C. Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology. – Albany, 1991] вважає, що Безмежне породжує Велику Межу, тобто є первинним. Але на думку Х. Вена [Wen Haiming. One and Many: Creativity in Whitehead and Chinese Cosmology // Journal

of Chinese Philosophy. –2010. – Vol. 37, Iss. 1. – P. 102–115], подібне пояснення призводить до обґрунтування принципу творення світу ex nihilo, що суперечить китайському космогонічному принципу творення in situ. Проблема полягає в тому, що досвід повернення до витоків, де не існує ані речей, ані форм, а є лише творча сила, неможливо описати, саме тому космогонічний наратив потрапляє у лінгвістичну пастку. Для китайської думки істинна сила творення – це взаємодія Інь та Ян, що найадекватніше передає значення принципу творення in situ, а дублювання метафізичних термінів є розповсюдженою практикою в Китаї.

Такі вчені як Чун-ін Чен, Ту Вей-мін, Р. Еймс [Ibidem] наполягають на тому, що китайські філософи сприймали космос як єдине ціле, як безперервний процес. Джерелом змін є не зовнішня сила, а прояв внутрішньої притаманної всьому Всесвіту тенденції до трансформації. У-цзі трансформується Тай-цзі, Тай-цзі в "десять тисяч речей", які повертаються до У-цзі після проходження повного космічного циклу і знову стають непроявленим цілим. Це триває вічно.

Б. С. Дубовий, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
Bogdanaip222@i.ua

ВПЛИВ КАБАЛІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА КОНЦЕПЦІЮ "ТРЬОХ СВІТІВ" К. ПОППЕРА

Філософії та методології Карла Поппера присвячено чимало праць у західній критичній літературі. Вчений полемізував із Б. Расселом, Л. Вітгенштейном, Р. Карнапом, Г. Рейхенбахом. Аналізують ідеї філософа Дж. Агассі, Т. Кун, І. Лакатос, Д. Міллер, П. Фейєрабенд. І хоча витоки попперівської концепції "трьох світів" доволі детально описані автором і його дослідниками, зв'язок вчення філософа з кабалістичною філософією досі залишався абсолютно не висвітленим.

К. Поппер народився в єврейській родині, його бабусі і дідусі сповідували іудаїзм. А кабала, як езотерично-містичний аспект іудаїзму з вираженими елементами містики і магії, відіграє важливу роль у віруваннях іудеїв. За кабалістичним ученням, світ постає як просторово-часовий універсум – Олам. Олам це – космологічна категорія, що являє собою ієрархічно впорядковані рівні буття (світи). Світи постають також щаблями чи етапами появи та прояву сущого.

Загалом, у Кабалі йдеться про 7 світів: Ейн Соф, Цимцум, Некудім, Ацилут, Брія, Єцира і Асія. Та зазвичай, під назвою "Олам" розуміють об'єднання тільки останніх чотирьох. При чому, світ Ацилут є лише джерелом еманції, посередником між трансцендентальними божественними світами (Ейн Соф, Цимцум, Некудім) і реальними світами, що оточують людину (Брія, Єцира, Асія).

Брія, Єцира, Асія є світами відділення людської волі від волі божественної. Тут знаходить своє вираження бажання Бога розкрити реальність самостійності людської творчості, творчості в категорії "відокремленості"

від Творця. Це – місця вільної діяльності і самостійного життя людини. Вони характеризуються трьома дієсловами – творити (бару), розуміти (ієцер) і робити (аса), відповідно до яких існують три різних світи:

- світ "творень, ідей" (Брія) – сфера творчих ідей, креативності, думок;
- світ "розуміння, відчуття" (Єціра) – сфера душ людей та живих істот, сфера мудрості, краси, милосердя, людських чеснот та емоцій;
- Світ "діяння, існування" (Асія) – що є вже закінченим буттям, – царство фізичного, сфера матеріальних явищ, наш видимий фізичний світ.

Ці світи не розділені між собою, вони складають єдине ціле і включені один в одного, подібно концентричним колам. Нижчі світи є вмістилищами для існування вищих, тоді як, потенціал що міститься у вищих світах, реалізується нижчими. Тобто, всі кабалістичні шаблі буття, подібно до попперівських світів, знаходяться у постійному взаємозв'язку і безперервно впливають один на одного.

Такі ідеї знаходять чітке відображення у космологічній моделі філософа. Концептуальним двійником попперівського фізичного "першого світу" є світ діяння "Асія" – світ матеріальних, видимих речей та явищ. Світ розуміння "Єціра", що є сферою душ та чеснот, є двійником попперівського "другого світу", до якого належать ментальні та психічні процеси, емоції й духовні переживання. А сфера творчості, думок та ідей, яку Кабала називає світом творіння "Брія", є явним аналогом сфери творчих об'єктів, об'єктивованих знань та ідей, що її К. Поппер називає "третім світом".

Суттєва відмінність між цими концепціями у тім, що глобальне світоуявлення К. Поппера не має принципово онтологічного характеру, тоді як Кабала наголошує на буттєвому вимірі свого вчення. Концепція "трьох світів" наділена виключно методологічним потенціалом, що зумовлює її особливу цінність для сучасної епістемології, проте світ у К. Поппера, швидше, метафора для позначення існування різноякісних рівнів реальності.

**Ю. Ю. Завгородній, наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
yuzavhorodniy@gmail.com**

"ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ" С. РАДГАКРІШНАНА – НОВЕ БАЧЕННЯ ІСТОРІЇ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Серед багатьох робіт С. Радгакрішнана (1888–1975), двотомне видання "Індійської філософії" [Indian Philosophy. – London, 1923. – Vol. 1; London, 1927. – Vol. 2] посідає особливе місце. Фактично, ми маємо справу з однією з перших спроб зі створення панорамного опису історії індійської філософії від її витоків до XV–XVI ст. включно, підготовленою індійським автором, яка була написана іноземною мовою (англійською) і видана за межами Індії (у Великій Британії). Окрім цих нововведень, важливих для сприйняття індійської філософії як у самій Індії, так і у світі, С. Радгакрішнан запропонував її періодизацію, характеристики головних рис

індійської думки, підкріпивши власний аналіз проблематики індійської філософії багатьма посиланнями на санскритські і палійські джерела, дослідження індологів, а також численні роботи європейських філософів. Наголос на компаративістській складовій – один з найпомітніших у виданні.

У доповіді пропонуватиметься докладніший аналіз "Індійської філософії", який буде спиратися не тільки на даний текст С. Радгакрішнана, а і на значно раніші, середньовічні індійські історико-філософські трактати (напр., *Mādhavāchārya*), на виклади історії індійської філософії С. Дасґупти (*Dasgupta, 1922*), С. Белвалкара і Р. Ранаде (*Belvalkar, Ranade, 1927*), синхронні виходу "Індійської філософії" С. Радгакрішнана і підготовлені його співвітчизниками. Окрема увага приділятиметься дотичним індологічним історико-філософським дослідженням європейських авторів (напр., *Halbfass, 1981*).

До уваги також братиметься тогочасний суспільно-політичний контекст колоніальної Індії.

Як не дивно, але нам не вдалося знайти спеціальних досліджень, присвячених розгляду "Індійської філософії" С. Радгакрішнана.

***О. В. Кіхно, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ***

ДИХОТОМІЯ ЕСТЕТИЧНОЇ ТА ЕТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФІЇ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША

Філософська модель видатного індійського мислителя 20-го століття Шрі Ауробіндо Гхоша мала на меті розглянути теоретичні (світоглядні) і практичні (йогічні) підвалини духовно-тілесної трансформації людини і виходу людства на еволюційно нову стадію буття. Розглядаючи становлення людської ментальності в історичному аспекті Шрі Ауробіндо підкреслив виділення естетичної та етичної домінанти як основи у формуванні вельми протилежних і навіть антагоністичних психологічних типів людської особистості. Саме ця проблематика, як відомо, була актуальною для цілої плеяди старших і молодших сучасників Ауробіндо – Ф. Ніцше, Оскара Уайльда, Л. Толстого, В. Соловйова, М. Бердяєва та інших, всі вони протиставляли художній та морально-етичний способи досягання дійсності.

Ауробіндо у праці "Людський цикл" відмічає поверхнево-декларативний характер морального імперативу у житті сучасного йому людства і вважає це суспільство не релігійно-моральним, а філістерським. Він критикує як існуюче у філософських теоріях розведення пошуку ідей, знання і естетичної краси як власне культурної діяльності і стремління до розвитку характеру, поведінки і морального життя і вважає що морально-етична ідеальність є частина власне культурного життя, яке й надає культурі власне практичного, діяльнісного спрямування. З іншого боку Ауробіндо підкреслює характерну для релігійної і моралістичної за імперативом особистості тенденцію до ігнорування та зневаження цінності художньо-естетичних та інтелектуальних пошуків.

Особливо цікаво те, як Ауробіндо транспонує це протиставлення естетичних та етичних імперативів у житті особистості на історію цілих суспільств, які закріплювали переважно один з цих імперативів, він протиставляє сувору етичну релігію Ветхого Завіту і естетично-інтелектуальний ідеалізм Еллади, в самій Елладі – вольову та по-своєму аскетичну організацію Спарти і культуроцентричний принцип Афінського суспільства, описує етико-вольовий характер Риму, як і будь-якого імперського утворення, протиставляє естетико-центричну еліту ренесансної Італії і специфічний протестантсько-пуританський моралізм.

Ауробіндо вважає закономірним на шляху зростання людської особистості експериментування най-різноманітніших психологічних крайнощів для того щоб воно могла зрозуміти весь діапазон своїх можливостей і вести мову про їхню інтеграцію на вищому духовно-надрозумовому рівні.

Г. О. Коростельова, студ., КНУТШ, Київ
ceniza69@gmail.com

СИНКРЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КОРЕЙСЬКОГО БУДДИЗМУ ПЕРІОДІВ КОРЬО ТА СІЛЛА

Корейський буддизм, серед розмаїття східноазійських його напрямів, вирізняється яскраво вираженою синкретичністю дискурсу. Корейські буддійські ченці протягом всієї історії демонстрували явну тенденцію до зосередження на подоланні розбіжностей між різними сектами в буддизмі, та на розв'язанні конфліктів між буддизмом та іншими релігіями в своїх есе і коментарях. Такі загальні риси помітні в роботах багатьох корейських ченців, але найвиразнішими, у зв'язку з їх репрезентацією синкретичної філософії, є Вонхьо (원효; 元曉; 617–686), Боcho Чінуль (보조지눌; 普照知訥; 1158–1210) та Хамхо Гіхва (기화; 溈虛己和; 1376–1433).

Головна концептуальна засада, на основі якої ці вчені-ченці формують власні синкретичні погляди, – метафізичні переконання школи Хваом (華嚴; кит. Хуаянь), та сотеріологічний дискурс, тісно пов'язаний з твором "Пробудження віри в Махаяну" (大乘起信論). Обидва мають подвійне коріння зосереджене в індійській буддійській філософії та локальній філософській думці Східної Азії.

У той час, як китайська школа Хуаянь була фактично знищена під час буддійської "чистики" 841–845 років, його корейський колега, школа Хваом, стала провідною доктринальною установою на Корейському півострові, і зберігала власний статус протягом тисячоліття. Популярність філософських засад Хваом в Кореї можна простежити через те, що найвпливовіші корейські буддійські мислителі були глибоко занурені у дослідженнях Хваом. Своє панівне становище вона займала до кінця панування династії Корьо, поки не була об'єднана зі школою Сон, і в вигляді течії сон-буддизму існує і досі.

Вонхьо, звичайно розглядається як найбільший мислитель в корейському буддизмі, був плідним письменником, який створив не менше вісімдесяти шести робіт, з яких двадцять три збережені повністю або

частково. Вонхьо будучи близьким другом та учнем засновника школи Хаом Йисанга (의상; 義湘; 625–702) у своїх поглядах слідував засадам Хаом, в яких центральною є ідея татхагатагарбхі, або природи Будди, яка визнається притаманною кожній живій істоті. За його час, більшість з найважливіших сутр і трактатів потрапила до Кореї з Китаю, і це спричиняло велику кількість непорозумінь для буддистів доби Сілла, через те, що створенні вони були для китайців. Це був геній тлумачення Вонхьо, що пояснив герменевтичним методом ключові аспекти тексту "Пробудження віри в Махаяну".

У своїх працях Вонхьо спирався на таке ключове положення буддизму Махаяни в Азії, як "сутність-прояв" (체용; 体用). Сутність означає істинну природу індивідуума, яка присутня у всіх живих істот у прихованій формі, а прояв – активний аспект цієї сутності. Зробити йому це вдалось завдяки окремому втлумачуванню понять: ([цї] в китайській традиції та [чхе] в корейській (що означає "тіло", "форма", "субстанція", "система") і ([йонг] обох) (що виражає такі значення як "дія", "застосування").

Бочо Чінуль, часто скорочуваний до Чінуля, є іншою видатною постаттю в корейському буддизмі, який також відомий як синкретик завдяки використанню принципів Хаом. Чінуль на відміну від Вонхьо знаходився в непростій ситуації агностичних суперечностей між корейською доктринальною школою Кьо та медитивно-практичним напрямом сон-буддизму.

До моменту появи Чінуля, дискусії про переваги Сон та Кьо панували в Кореї близько двох століть. Але, незважаючи на факт того, що Чінуль був дисциплінованим, чистим душею медитативним ченцем, який через відразу до розпусти серед представників буддійської течії, усамітнювався в гірських монастирях, його позиція відносно дискурсу Сон та Кьо не стала захисною відносно Сон. Швидше, він запропонував відповідь в дусі Вонхьо: на рівні сутності (체; 体) ніякої різниці не видно між сон-буддизмом і доктринами Кьо, навіть якщо їх відкритий прояв (용; 用) відрізнявся.

Хамхо Гіхва – третій важлива корейська постать, чие життя і діяльність писання відображають сильним впливом доктрини взаємопроникнення і концепту як сутність-прояв. Гіхва, який жив близько двох століть після Чінуля, відображав у власних поглядах двох своїх знаменитих попередників в ряді напрямків. У своїй науковій роботі він використовував герменевтичні принципи "сутність-прояв", особливо в контексті вчення Хаом і метафізики "Пробудження віри в Махаяну".

Гіхва був ченцем радикального, конфронтаційного Імдже Сон (臨濟禪) напрямку, який прийшов з Китаю спочатку в рамках спадщини Та Хуї (大慧; 1089-1163). Ця галузь Сон мала в своїй основі сотериологічні практики, переважно спостереження за "Хваду" ("ключова фраза"; 话头). Гіхва і Чінуля поєднує також збалансований підхід до цілісного поєднання доктринальних досліджень і практики медитації. Впроваджував він це не шляхом додання доктринального вчення до медитативної практики Сон, а скоріше шляхом популяризації методу Сон медитації у сфері доктринального вчення. Текст, в якому він найбільш широко висвітлює свою позицію щодо ставлення між Сон і Кьо в це коментарі до "П'яти ступенів до осягнення Алмазної Сутри (金剛般若波羅蜜經五家解說證)".

ПОГЛЯД НА ЛЮБОВ У ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІБН СІНІ

Тема любові є однією з фундаментальних, загальних, вічних тем у історії людства. Зважаючи на глибоку інтимність, суб'єктивність і певною мірою містичність цього почуття, кожна подія філософування на тему любові є індивідуальним і неповторним моментом прагнення досягнути й зрозуміти суть цього дивовижного феномену.

У "Трактаті про любов" Ібн Сіна виділив шість розділів, у кожному з яких показав певні грані любові. Розглянемо погляд мудреця на любов, як таку, що присутня в індивідуальній субстанції. Кожна індивідуальна субстанція за своєю природою, стверджував він, прагне до досконалості, індивідуального блага, що породжене індивідуальною субстанцією Чистого Блага; і уникає недоліків, зла, меншовартості, причиною яких є небуття, протоматерія. Тому всім речам, що керуються вищим принципом, притаманною є вроджена любов, яка постає безпосередньою причиною їх існування; та й усе існуюче пов'язане з досконалим саме завдяки вродженій любові, жаданню.

Авіценна звернув увагу й на наявність любові у неживих простих субстанціях, розділивши їх на три розряди: істинна протоматерія; форма, що не може існувати самостійно сама по собі; акциденції. Протоматерія являє собою "відсутність" у той час, коли вона лише прагне мати форму, а саме її прагнення до неї – це дещо "існуюче". Саме тому, коли вона позбавлена однієї форми, то одразу ж прагне отримати іншу з метою уникнення абсолютного небуття. З цього Ібн Сіна встановлює, що протоматерія наділена вродженою любов'ю. Що стосується форми, то у ній вроджена любов проявляється в двох аспектах: у прагненні притримуватися свого предмета і уникати всього того, щоб могло її відвернути від цього предмета; у прихильності до своєї досконалості, коли вона знаходиться в ній; у любовному прагненні до неї, коли відділена від неї. Говорячи про акциденції, він стверджує, що їм також притаманне прагнення до предмета своєї любові, а саме тоді, коли вони пов'язані з протилежностями, що по чергово змінюють одна одну. Звідси випливає, що жодна з цих простих субстанцій не позбавлена любові, адже вона присутня в них від природи.

Доводячи наявність любові у всіх тваринних субстанціях, Авіценна стверджує, що дія кожної тваринної душі теж супроводжується вродженою любов'ю. Про любов можна говорити як про таку, що має природний характер або ж таку, що здійснюється за вільним вибором. Носій першої не заспокоюється до того часу, доки не досягне своєї цілі, чого це йому не коштувало, – це свого роду сліпа, не-розумна любов. Притаманна для живильної сили: вона буде виробляти їжу до тих пір, поки якась стороння сила не завадить їй у цьому. Що стосується іншого виду любові, то її представники можуть добровільно відхилитися від об'єкта свого захоплення, якщо він приносить цьому суб'єкту шкоду, тобто він

уже здатний оцінювати ступінь негативного та позитивного, яке приносить йому предмет любові. Ібн Сіна наводить цікавий приклад: якщо осел, що їв на полі овес, побачив вдалині вовка, то він, залишає їжу й біжить від свого ворога, оскільки знає, що загроза від хижака більш шкідлива, ніж користь від злаків.

В одному з розділів Ібн Сіна веде мову про любов тих, що відрізняються молодістю, витонченістю. Коли до однієї з сил душі, вважає він, приєднується інша, більш висока, то вона вступає у зв'язок з останньою, від чого нижча частина душі набуває виразних рис благородства, її дії виходять на інший рівень досконалості, набуває більшого шарму й краси. Тобто, вища сила підкріплює, живить і допомагає нижчій піднятися, розвинути якомога більше. Якщо людина любить прекрасний образ задля тваринних задовольнень, то поринає в гріх та блуд. Однак, якщо ж вона любить чудовий образ задля нього самого, не маючи певних тваринних намірів, то це благородна любов, вона таким чином сама возвеличується, наближається до Чистого Об'єкта любові. Таким чином, любов тих, відрізняється витонченістю й молодістю стає можливою завдяки зв'язку тваринної та розумної сили.

Найвищий виявом любові для Ібн Сіни є любов божественних душ. Такого роду любов можлива лише завдяки пізнанню Першопричини, Абсолютного Блага, оскільки Першопричина володіє всіма благами. Вона є благом як за своєю сутністю, так і по відношенню до інших існуючих речей. Відповідно, той, хто пізнав Благо, любить його по природі своїй, тому Першопричина є предметом любові для божественних душ; ця любов ніколи не припиняється, адже ці душі завжди знаходяться у стані досконалості, на відмінну від ангелів, у людей любов існує за необхідністю, в тяжінні до досконалості. Божественні сили володіють найвищою любов'ю: вони мають у своїй сутності як вроджену любов до Абсолютного Блага, так і любов до інших предметів.

Заважаючи на вищенаведений матеріал, можна сказати про те, що любов – це багатовимірне, різновекторне явище з численними нюансами, характерними особливостями та аспектам. У своїй праці "Трактат про любов" Ібн Сіна звертається до різних вимірів любові, починаючи з найнижчих, примітивних, і закінчуючи найвищим досягненим проявом цього феномену – любові божественних субстанцій, любові ангельських душ.

А. Ложкина, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

КОНЦЕПЦИЯ ПРИЧИННОСТИ В РАННЕМ БУДДИЗМЕ

В своем докладе я рассматриваю формирование, основные характеристики и значение концепции причинности в раннем буддизме. В раннем буддизме концепция причинности обозначается как *pratitya-samutpada* (пали *paticcha-samuppada*). Наиболее удачным переводом данного словосочетания можно считать "совместное действие причин в возникновении результата". Суть пратитья-самутпады в утверждении:

"причина не предсуществует в следствии". Причина внутренне на присутствует в следствии, но возникает *при условии* его существования – нет субстрата изменений. Если причина не будет существовать, то не будет существовать и следствия (так, устранив условие возникновения желания, мы устраним желание). Традиционно считается, что пратитья-самутпада включает в себя 12 общеизвестных звеньев. Однако у разных школ в разное время существовали *разные перечни звеньев*. В трактовке школы сарсативада звеньев насчитывается девять. Еще одна трактовка принадлежит школе кашьяпия и насчитывает пять звеньев в цепи причинности. На основании анализа источников можно заключить, что наиболее древними являются звенья *vijnāna* (сознание), *sparsa* (контакт органов чувств и их объектов), *tanhā* (голод, жажда), *jāti* (рождение). 12 звеньев – результат длительного и сложного процесса взаимодействия различных школ. Ошибочно считать, что звенья пратитья-самутпады относятся к прошлой, настоящей и будущей жизни человека, и потому якобы объясняют процесс *перерождения*. Они его, несомненно, объясняют, но не через связь последнего и первого звеньев, а через демонстрацию самого принципа, принципа устройства и мира, и человека.

Последнее звено (за него без колебаний принимают смерть) обуславливает первое (за него также без колебаний принимают незнание) – такая точка зрения для раннего буддизма неприемлима. В раннем буддизме *незамкнутость* является одной из основных характеристик пратитья-самутпады. Если бы цепь была замкнута таким образом, то, очевидно, получалось бы, что всё в жизни человека происходит из-за первого звена цепи, что противоречит самой концепции, согласно которой первопричины не существуют. Другими словами, нарушался бы всеобщий характер концепции.

Пратитья-самутпада имеет фундаментальное значение для всех буддистов, поскольку она объясняет опыт человека. Цель буддиста – перестроить свою психику согласно такому пониманию причинности, поэтому концепцию пратитья-самутпада следует считать онтологическим основанием теоретической рефлексии. Вне этой концепции буддийская философская рефлексия невозможна. Пратитья-самутпада показывает, как упорядочены все процессы в мире. Для буддиста осознание концепции причинности дает способ исключить состояние неудовлетворенности.

Д. С. Марков, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
felix-tlt@mail.ru

КОНЦЕПТ ДХУНГО, КОРОЛЬ І ЙОГО РОДОВА БОГІНЯ: САКРАЛЬНЕ І ДЕРЖАВА В ЧАСИ СТВОРЕННЯ ЗАГАЛЬНОНЕПАЛЬСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (сер. XVIII – поч. XIX ст.)

Уявлення про ідеальну державу *дхунго*, яке, скоріш за все, має дуже древнє і суто гімалайське, непальське коріння, за часів князя Горкхи, а потім першого короля Непалу Прітхві Нараяна Шаха (1722–1775) та

його сподвижників, що в сер. XVIII ст. розпочали створення єдиної непальської держави, набуло особливого звучання [Ледков 2002, 79–82; Shrestha 2005, 124]. Дослівно цей термін перекладається зі старого непалі як "камінь", однак його ширше значення включає: "оплот", твердиня, влада, держава, батьківщина, союз [Ледков 2002, 78]. В традиції декількох народів Непалу каміння – також асоціюється із владою, військовою силою і чоловічим началом. Термін *дхунго* декілька разів зустрічається в заповіті-автобіографії короля Прітхві Нараяна Шаха *Дібія Упадеш*, а вперше, ймовірно, він був вжитий Прітхві Нараяном у листі до брахмана Радживалочана з князівства Каскі [Letter 6... 1964, 64–66; 335–336]. Цей лист не датовано, однак, скоріш за все, він був написаний у 1746–1747 рр. [Ледков 2002, 79]. У цьому документі, як вважає російський дослідник О. Ледков, *дхунго* вживається у значенні "союз". Однак і тут цей багатозначний термін може бути інтерпретований дещо інакше – в значенні "*велика держава*". Видається, що у сприйнятті Прітхві Нараяна та його послідовників, концепт *дхунго* означав саме "велику державу". Великий Непал, який задумав створити князь Горкхи, і мав стати *дхунго*. Велике, сильне, єдине і неподільне королівство, створене за сприяння Божественної сили. Ймовірно, що мрія Прітхві Нараяна про *індуїстське королівство* як про "квітучий сад 36 каст і 4 варн" також перегукується з, а точніше накладається на, уявлення про *дхунго*. Цікаво, що король Непалу порівнює у *Дібія Упадеш* ворожі йому три князівства Малла, які він намагався приєднати, із "холодним камінням", тобто таким *дхунго*, що втратило життєву силу і божественне благословення. Образне значення *дхунго* як держави тут очевидне [Prithvi Narayan Shah 1964, 26]. Звісно, стиль документів Прітхві Нараяна дуже образний і емоційний, як і полісемантичним, архаїчним і маловживченим є й сам термін *дхунго*, що ускладнює його розуміння [Ледков 2002, 80–82]. У листі до воєначальника князівства Катманду Парасурама Тхали (бл. 1763 р.), *дхунго* вживається у значенні "політичної і моральної опори" – так вважає О. Ледков. Але можливо, що тут *дхунго* треба розуміти ширше – князь натякає на сакральну сторону держави і державності, що у розумінні Прітхві Нараяна тісно пов'язана із королівською владою, як владою, що має божественне установлення. "...Ти ж почав інтригу проти Нас, щоб укріплювати чи розкачувати камінь, на який можна спертися...", – пише Прітхві Нараян Шах [цит. за: Ледков 2002, 80]. Доречним буде сказати про релігійний підтекст, що у діяльності і лідерстві короля-об'єднувача мав важливе місце. Прітхві Нараян Шах вірив, як і вірили в це його найближчі соратники, що він є обраний Провидінням для виконання свого плану по створенню Великого Непалу. Так Прітхві Нараян неодноразово зустрічав "святих мужів", аскетів. Всі вони благословляли князя і пророкували йому перемогу і великі справи [Ледков 2001, 30]. Центральною подією у житті короля став його візит до Сал'янкоту. Перед початком наступу на Долину Катманду, володар Горкхи, перебуваючи у храмі Сал'янкоту, молячись і медитуючи, побачив сон-видіння – таємнича і висока богиня Деві (очевидно Дурга або Таледжу, або ж Гухешварі – культи цих жіночих божеств у Непалі мають тісні паралелі із

ваджраяною і шактістською групою 8 богинь-матерів *аштаматріка*), прийнявши вигляд дівчинки, благословила князя, передавши йому два мечи [Prithvi Narayan Shah 1964, 17–20; Gellner 2012, 281–282, 304]. Тепер об'єднати Непал, створити *дхунго* було обов'язком князя, підтриманням дхарми. Захопивши князівство Катманду на свято Кумарі Джатра Прітхві Нараян отримав благословення від живої богині Кумарі – традиційною богинею-покровителькою трону (прояв династійної богині Таледжу) [Іванов 2002, 34–40]. Разом із "інвеститурою" богині король отримував божественну легітимізацію своєї влади. Але якщо Таледжу і Кумарі переплетені як з інститутом монархії, так і з особою самого короля, ймовірно *дхунго* – навпаки. Є підстави припустити, що *дхунго* представляє архаїчне уявлення про сакральну державу (окрему від особи монарха), як спільність, соціальну одиницю, "громаду", що включає усіх, від рядового підданого до аристократії і короля [Whelpton 2005, 56]. Король, як і бхарадари (вища аристократія) – лише частина цієї системи уявлень про ідеальну державу *дхунго*. Цікаво, що в часи формування загальнонепальської держави такі архаїчні поняття як *дхунго* (одна з конотацій – чоловіче начало) і тантричні культи (*Деві, Таледжу, Кумарі*) (жіноче начало; шакті) і державотворчий індуїзм зустрілися у сфері державної ідеології і уявлень про дхармічну монархію.

Т. А. Мозгова, асп. НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
ya.pon.ka@hotmail.com

СПЕЦИФІКА ТЕКСТУАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ЯПОНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Як відомо, японська та корейська мови відносяться до мов Далекого Сходу, але при цьому вони не входять у жодну мовну сім'ю. Японська мова, крім того, що вона є офіційною мовою Японії, поширена також у США, Бразилії та інших країнах. Говорять нею 125 млн. осіб. Генетичні зв'язки японської мови остаточно не з'ясовані, але помічені деякі спільні риси з алтайськими та аустронезійськими мовами. Остаточно японська писемність сформувалась у VIII ст., а літературна мова (бунго) – в IX–XX ст.

Інтелектуальним донором для Японії був Китай. Китай надав Японії ієрогліфічну писемність, конфуціанську структуру сім'ї та держави. Саме з Китаю була запозичена даоська містерія мистецтва, магія та медицина, світоглядно-релігійні напрями буддизму. "Вакон-кансай", тобто "японський дух, китайські знання" – таким довгий час лишалось головне гасло Японії. Можна цілком стверджувати, що китайська вченість виступила першим вишуканим "щепленням" на древні японської культури.

Починаючи з IV ст. в Японію завозились китайські книги, зокрема "Лунь-юй" Конфуція. В VI ст. буддизм махаяни в його китайському варіанті був проголошений державною релігією Японії. В 607 р. японці побудували знаменитий буддистський храм Хорюдзі, а 20 років потому таких храмів було вже біля сорока. З тих пір протягом століть буддизм і китайські вчення (даосизм і конфуціанство) постійно впливали на свідомість японців. Але Китай надав Японії не лише книги, предмети побуту,

зразки древнього мистецтва, адміністративні та державні закони, він дав ще ієрогліфічну писемність. "Питання про те, який вплив здійснює ієрогліфічне письмо на свідомість людей, – пише Т. Григор'єва, – ще мало вивчений, але, якщо задуматись, цієї однієї обставини цілком достатньо, щоб виникла своєрідна культура. Ієрогліфи самі по собі не лише привчили до образного сприйняття світу, вони сприяли розвитку дискретного мислення, сприяли зосередженню на чомусь одному, бо в одному знакові вже зосереджена повнота змісту. А це докорінним чином відрізняє ієрогліфічну писемність від алфавітної, яка пов'язана з лінійним баченням" [Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. – М., 1979. – С. 2].

"Мислити ієрогліфічно" означає, що японські фрази розміщуються, по-перше, вертикально зверху вниз; а, по-друге, кожен знак, кожен ієрогліф – це самостійна одиниця, яка не втрачає свого смислу, якщо її вичленити або вирвати з фрази, тобто з контексту, на відміну від горизонтальних рядків лінійної, алфавітної писемності. Кожен ієрогліф існує сам по собі, що не заважає йому виконувати спільне завдання. На противагу ієрогліфам, букви алфавіту набувають певного смислу лише тоді, коли вони пов'язані між собою і залежать від тих, що стоять поруч. Тому в одному випадку писемність відображає звичку до горизонтального, лінійного зору, в іншому – до вертикального зору, тобто до сприйняття кожного ієрогліфа як самостійної сутності.

Лінійне мислення європейців, яке базується на алфавіті, виражає свій досвід довгим ланцюжком букв. Ми уявляємо собі світ в абстрактному та неодноразовому перекладі щодо конкретного існування всесвіту. Насправді у світі те, що відбувається зразу і одночасно, не піддається опису нашою абстрактною мовою. Точний опис навіть горнятка піску при такому способі вимагає затрати неабиякого часу.

В японській фразі немає первинного і вторинного, все є рівнозначним та взаємнозрівноваженим. Отже, ієрогліфи – це певні мисленнєві образи, це насамперед картини, які засвоюються зовсім інакше, ніж розмова про них. Подорожуючи у 1916 р. по Японії, Р. Тагор помітив, що вірші японців – це насамперед вірші-картини, а не вірші-пісні, бо розуміє японець очима, а не розумом. Знаки, тобто ієрогліфи не супроводжуються голосом. Читання – це по суті розвага для очей. Отже, японець протистоїть європейцю насамперед як "людина зору", і навпаки, японці характеризують європейців як "людей голосу". Говорити для європейця – це означає самозахиститись та самостверджуватись, а мовчання сприймається, як правило, в трьох модусах: або як щось ненормальне; або як знак капітуляції; або як певним чином виражений замах на іншу людину. "Для європейців людина, яка не подає голосу, воля, яка не виражена голосом, у суспільному сенсі дорівнює нулю. Лише завдяки голосу вони починають впізнавати один в одному людину, і, взаємно впізнаючи, що у них є людська воля і бажання, а також у боротьбі і протиставленні, здійснювати свої людські самоствердження та взаєморозуміння" [Сёдазабуро Кимура. "Люди зрениа" и "люди голоса" // Человек и мир в японской культуре. – М., 1985. – С. 248].

Відповідно вибудовується і різкий контраст у своєрідності діалогу, притаманному кожній із культур. Європейський діалог постає як засіб самоствердження і самозахисту. Європейців єднають слова, їх взаєморозуміння існує завдяки мові, проявляється у мові і мовою поглиблюється. Для японця діалог є засобом пом'якшення атмосфери присутності та намаганням догодити настрою співрозмовника. Око є одночасно органом зору і розуміння, оскільки саме погляд людини відкриває рух її душі, тонку вібрацію її почуттів. У центрі такого діалогу знаходиться не власне "я", а співрозмовник. Традиційно в Японії існувало достатньо негативне ставлення до розкриття свого власного "я". Не випадково в мові це знайшло своє вираження у таких словах як *сі-текі* ("особисте") і *котекі* ("суспільне"). При досить жорсткій регламентації суспільного життя "самовираження" дозволялось лише у сфері "особистого". Яскравою ілюстрацією може слугувати приклад з Фудзіварой Їрініга, котрий перебував у досить поганих відносинах зі своїм старшим братом, але при цьому завжди дуже ввічливо розкланювався з ним. Він свою поведінку пояснював наступними чином: "Як я можу виражати брату свою неповагу лише тому, що ми перебуваємо з ним у поганих відносинах?". Отже, якщо європеєць цінує у спілкуванні прямоту, прозорість, чіткість, ясність, однозначність висунутих тез, то для японця вся принадливість бесіди полягає у наявності натяків, манівців, невизначеностей. Про це свідчить і специфічна граматична категорія, притаманна японській мові – це категорія ввічливості. Кожна дієслівна форма цієї категорії виражає той ступінь ввічливості й формальності звертання, який прийнятий для певного співрозмовника, для чого існує в японській мові до десяти різних форм (грамем).

І. В. Петленко, студ., КНУТШ, Київ
irzza@ukr.net

ПОСТАТЬ ІШВАРИ В ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ІНДУЇЗМУ

В контексті розгляду Індійської філософії та релігії постає проблема тлумачення поняття Бога та безлічі божеств, що зокрема представлені в пантеоні однієї з релігій, а саме індуїзму. Бог чи Ішвара в індуїзмі постає як особистість, його не варто плутати з великою кількістю божеств індуїського пантеону, яких називають девами. В Ведах говориться про велику кількість таких богів (більше 3 мільйонів). це небесні істоти, які своєю могутністю перевершують людей і тому є шанованими.

Стансу Чакраварті дефініціює поняття Ішвари наступним чином: "Індуїзм – це релігія, послідовники якої вірять те, що божество проявляє себе в різних формах. Людина може поклонятися божеству в тому його прояві, який їй найближчий, і при цьому ставитися з повагою до інших форм поклоніння" [*Chakravarti Sitansu S. Hinduism, a Way of Life. – Delhi, 1991*].

На відміну від великої кількості божеств Ішвара носить не лише релігійний, але і філософський характер. Адже Бог є центральним поняттям в філософських школах астики.

Детально проблему Ішвари розглядала дар шана ньяя. Бог ньяїками визначався як вічне і безкінечне Я, яке створює, зберігає і руйнує світ: "Бог – першопричина створення, збереження і руйнування світу. Він створює світ не з нічого, а з вічних атомів, простору, часу, ефіра, розумів (манас) і душ. Створення світу означає таке впорядкування вічних сутностей, співіснуючих з Богом, яке утворює моральний світ, в якому індивідуальні "я" отримують задоволення чи страждання відповідно до вартості чи недоліків їх вчинків, а всі фізичні об'єкти слугують засобами досягнення моральних і духовних цілей нашого життя. Таким чином, Бог є творцем всесвіту не в сенсі її матеріальної причини, а в сенсі її першодіючої причини. Іншими словами, Бог є, свого роду, деміургом, творцем і впорядкувальником всесвіту. Бог – тримач світу, оскільки існування світу підтримується його волею. Бог також і руйнівник світу, що звільняє деструктивні сили, коли цього потребує крайня необхідність. Бог єдиний, безкінечний і вічний, оскільки світ простору і часу, розуму і душі не обмежує його, але відноситься до нього, як тіло відноситься до перебуваючого в ньому "я". Він всемогутній, оскільки володіє правильним знанням всіх речей і подій. Він всезнаючий, хоча в своїх діях і керується моральними умовиводами про достоїнства та недоліки людських дій. Він має вічну свідомість як силу безпосереднього і непорушного пізнання всіх об'єктів. Вічна свідомість – це лише невід'ємний атрибут Бога, а не сама його сутність, як стверджується в адвайта-веданті. Бог наділений всіма шістьма досконалостями (шад-айшварья), будучи великим, всемогутнім, всеславним, безкінечно прекрасним, володіючим безкінечним пізнанням і досконалою свободою від усіляких прив'язаностей" [*Чаттерджи Т., Дамта Д. Введение в индийскую философию. – М., 2009*].

Дещо інакше постать Ішвари Розглядається в філософії веданти. Брахман (а саме цим поняттям вони позначають Бога) описується як всемогутній, безмежний, всезнаючий, трансцендентна й іманентна реальність, що є основою всесвіту, єдиною і реально існуючою. Він сатчітананда – вічна, нескінченна. Істина. Залежно від шкли веданти дещо варіюється розуміння певних особливостей Ішвари, але основна концепція залишається незмінною. Загалом постать Ішвари для веданти є ключовою, так як навколо цього поняття будується як сотеріологічна складова вчення так і гносеологічна та етична.

Таким чином, Бог чи Ішвара має в першу чергу філософське навантаження: метафізичне (як першооснова і деміург), гносеологічне (як єдина істинна реальність), етичне (як носій найвищих моральних якостей, що є взірцевими).

А. О. Плакида
eland@meta.ua

СВІДОМІСТЬ. НЕОКОНФУЦІАНСЬКИЙ ПІДХІД

Як що порівняти неоконфуціанський підхід до свідомості з сучасним, то слід зауважити, що з двох найважливіших функцій свідомості – само-

свідомості та усвідомлення зовнішнього світу – неоконфуціанська думка цікавилась лише першою. Друга функція неоконфуціанців не лише не цікавила, але навіть сприймалась як перепона на шляху перетворення в "шляхетного мужа", перепона, якої чим менше тим краще. Людей, що були зайняті "поверненням" своєї першопочаткової та істиною природи, абсолютно не цікавила різниця між істинним буттям та його проявленням, оскільки самосуще буття в його ідеальному варіанті містилось у свідомості-природі у якості всеохоплюючих принципів (*лі*), і задача свідомості полягала у тому, щоб виявити, "висвітити", її у своїй свідомості. Вся ця специфічна орієнтація неоконфуціанства пояснювалась тим, що світогляд даного типу зовсім не переслідує у якості головної мети засвоєння оточуючого світу. Його мета носить абсолютно інший характер – перетворити себе. У цьому напрямку конфуціанська філософія розвивалась з перших днів свого виникнення, його ж вона притримується і в наші часи. Вона була і залишається філософією самовдосконалення, а тому піклується в першу чергу виявленні внутрішніх потенцій людини та її шансів на етичне та психологічне вдосконалення.

Неоконфуціанське світосприйняття інтерпретує свідомість як ту частину людського натхнення яка, у її звичайному стані, знаходиться під тиском зовнішнього світу. Стикаючись зі свідомістю, світ деформує її, вносить в неї неспокій і тим самим позбавляє людину адекватно реагувати на зовнішній світ. Для того щоб уникнути цих небажаних явищ, треба або звільнитися від "стикання з речами" (*цзе у*), або добитися абсолютно адекватних реакцій на зовнішній світ. Іншою мовою – залучитися у процес самовдосконалення. Шлях до адекватності полягав через "спустошення". Неоконфуціанський мислитель Чжу Сі неодноразово вказував не те, що свідомість може вдало виконувати свої найважливіші функції у спустошеному стані, коли вона подібна "духу в людині" (*жень чжі шень мін*) [*Цянь Му. Чжу-цзи синь сюе ань*]. Оскільки емпірично дана свідомість трактувалася такою що загрузнула в егоїзмі та "людських бажаннях" (*жень юй*), і саме тому на повернення першопочаткової субстанції свідомості, тобто не повернення її спорожненості, треба було витратити не один день напружених духовних зусиль. У випадку вдалого завершення процесу самовдосконалення зусилля ці винагороджувались тим, що у свідомості проявлялись принципи *лі* всього сущого та вона набувала здібності адекватно реагувати на всі ситуації у зовнішньому світі. Прагнення до адекватності реакцій на зовнішній світ, на думку Чжу Сі, слугує однією з ознак, завдяки якій можна відрізнити конфуціанську традицію від буддистської. Буддисти не намагаються виправити свою свідомість так щоб звільнити її від потоку, що має явно егоїстичну спрямованість. В наслідок чого вони роблять одну з головних своїх головних помилок, сприймаючи свою невиправлену свідомість за свідомість взагалі. "Як казали люди минулих часів, – пояснює Чжу Сі, – досконалі мудреці вважали за основу Небо, тоді як буддисти вважають за основу свою свідомість" [Там же].

Неоконфуціанське знання у якості головного об'єкту пізнання визначало для себе всі ті принципи *лі*, які містились у свідомості, тобто в певно-

му сенсі воно було самопізнанням. Про це дуже чітко висловився цинський конфуціанець Ван Сюань: "Дослідження принципів лі не є дослідженням чогось надприродного і дивного, що чи існує чи не існує. Це всього лише дослідження принципів, які містяться у нашій власній свідомості, принципів природи людини та повелінь Неба". Як стверджував Чен Хао, немає нічого такого, чого б не було у нашій свідомості, а тому свідомість, як свідомість всеохоплююча, розцінювалась не тільки в якості головного об'єкту пізнання, але і як єдина сфера всієї гносеологічної активності.

Чжу Сі дав характеристику цього процесу: "Положення про те що досягнення знань залежить від розподілу речей, означає наступне: як що ми прагнемо досягти знань, то нам необхідно вивчити принципи речей. Оскільки ж наша свідомість володіє чудовим даром спорожненості, який дозволяє вміщати всі принципи *лі*, то у світі немає нічого такого, що ми не змогли би дізнатись, а в Піднібесній немає нічого такого, що не містило б тих же самих принципів *лі*. Тільки у нашій свідомості ці принципи можуть не до кінця бути виявлені. Тому наші знання страждають неповнотою. Згідно концепції "Великого вчення", учень повинен виявити у своїй свідомості всі принципи всіх речей в Піднібесній так, щоб серед них не залишилося нічого непізнанного, досягти межі в своїх прагненнях і не припиняти своїх зусиль до тої пори, доки раптово не наступить все розуміння (гуань тун)" [Там же].

В неоконфуціанській концепції пізнання можна відмітити дві важливі риси. Перша – неоконфуціанська гносеологічна доктрина, по суті, містить в собі лише "внутрішнє знання", самопізнання. Друга – суб'єкт пізнання в неоконфуціанській гносеології претендує на всезнання, що приходить, насправді, після довгої праці. Особливу цікавість виявляє та обставина, що цей прихід може бути раптовим, що явно споріднює всю неоконфуціанську гносеологію з буддійською теорією пізнання. Щоби пояснити, наскільки ця конфуціанська доктрина була далека від того, що сунські мислителі називали "знаннями ока та вуха", варто замислитись у слова неоконфуціанця Фань Цзюня. "Свідомість, – писав Фань Цзюань, – тільки тоді є свідомістю, коли вона не має нічого зовнішнього. Як що ж свідомість має зовнішнє, то це – не свідомість. Природа людини не має нічого хибного. Як що у природі людини виявляється щось хибне, то це – не природа людини. Хибне і те що має зовнішнє – це думка (*і*). В думці і міститься егоїзм людини" [Мартинов А. С. Неоконфуцианство и проблема сознания].

Ці роз'яснення дозволяють зробити деякі загальні для нас загальні висновки, відносно неоконфуціанської етики. Це – не та етика, коли чітко сформульовані "зовнішні" принципи притаманні звичайний, незмінений свідомості. Це – внутрішня етика, коли повністю просвітлена свідомість функціонує, як цілісність, не розподіляючись ні на які окремі принципи, а принципи як би самі по собі випливають з дій звільненої від свого егоїзму свідомості. Сама ж щирість свідомості, вільної від корисливості, є майже синтезом, заміником та загальним знаменником всіх етичних норм.

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МІСТИЦИЗМУ

Містична свідомість є певним типом ідеалізму і в історії філософії існує періодичність наближення філософського знання до містичного. Низка цих моментів формує своєрідну традицію філософської рефлексії ірраціонального, яка знаходить відображення в корпусі оригінальної та критичної літератури.

Історико-філософське осмислення специфіки містицизму в якості світоглядної парадигми на теренах української філософії має не лише вузько спеціальне значення, а долучається до дискурсу про самовизначення української ментальності, адже містичне є вагомою складовою українського світогляду. Особливості історії українського суспільства не завжди сприяли втіленню тих іманентних інтенцій, які несла в собі українська культура. Цей факт зумовлює необхідність дослідження культурного досвіду інших націй з метою віднаходження адекватних засобів розвитку власної культури. Саме в такому контексті постає актуальність вивчення німецького середньовічного містицизму як цілісної розвинутої світоглядної системи. Адже у творчості Мехтільди Магдебурзької та Майстра Екхарта реалізовано два аспекти єдиної культурної формації: лірико-літературна та символіко-концептуальна репрезентації досвіду містичної трансценденції.

Єдиним шляхом актуалізації дослідження містики є залучення найновітніших методологій та методик історико-філософської інтерпретації, які утворюють умови синтезу архаїчних істин минулих епох з викликами сучасності. Відповідно до вказаної настанови в першому розділі праці розкривається зміст сучасних підходів до розуміння феномену містичного, визначаються можливості та умови дослідження містицизму в якості дискурсу, оскільки в ситуації Постмодерну, що характеризує стан сучасної філософії, антропологія вже не постає у вигляді певного психологізму, а є радше деякою сукупністю структур, що визначають режим тих практик, в яких людина реалізовує власне існування, визначаючи себе суб'єктом містичного досвіду.

Містицизм є мало дослідженим у якості самодостатньої та самостійної традиції філософського дискурсу. Так, альтернативне протиукладення містики та метафізики в контексті цілісної парадигми філософування видається позбавленим сенсу, що провокує потребу філософського дослідження містичної методології. Тим більше, що в ірраціонально-інтуїтивістському модусі філософування, представленого феноменологічною, релігійно-міфологічною, абстрактно-нетейстською трансцендентальною методологією, містичний елемент видається фундаментальним. При цьому значущість містики саме у її філософській інтерпретації є недооціненою і дослідженою більше з акцентом на релігійному аспекті. Це свід-

чить про необхідність якнайширшого узагальненого філософського дослідження містицизму як у вимірах історії філософії, так і в сучасних умовах.

Дослідження містики є неадекватним, якщо виходити із методологічного монізму – настанови класичної філософії, яка полягала в прагненні відшукати єдиний, універсальний та позбавлений суб'єктивізму метод досягнень безсумнівних істин у пізнанні. Для осмислення містичного, на наш погляд, необхідний методологічний плюралізм, що припускає можливість виправданого використання різноманітних методів, які можуть поєднуватися між собою на засадах доповнюваності.

У ситуації, коли з певних причин є відсутньою загально визнана концепція дослідження й визначення сутності й змісту феноменів містицизму та містичної філософії, їх головних понять та категоріальної структури, в історико-філософській конституалізації подібних визначень принципову роль відіграє методологія дослідження. На нашу думку, сьогодення потребує певного синтезу результатів, отриманих різними дослідниками за допомогою різноманітних підходів та методологічних принципів аналізу. Феноменологія дозволяє "зазирнути" у "внутрішню сутність" феномену містичної філософії, а, точніше, філософсько-містичного відтворення дійсності, зрозуміти його як специфічний рід людського пізнання, що заснований на процесах внутрішньої трансформації самосвідомості суб'єкта за умов її інтендування. Метод протиставлення містичного та метафізичного, так само, як і метод їхнього синтезу в історико-філософській компаративістиці, дозволяє виявити гносеологічні та онтологічні особливості процесів пізнання за допомогою містично-духовного досвіду. Надзвичайно важливим аспектом у процесах визначення сенсу категоріальної системи й понять містичної філософії та містицизму є й методологія виокремлення історичної специфіки змісту і значення предмету дослідження, оскільки на відміну від раціоналістичного мислення феномени, породжені поза логічним усвідомленням, часто-густо мають історично відмінні значення й сенс.

А. Ю. Стрелкова, канд. філос. наук, докторант
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
anastasia3141@gmail.com

ДВА ЗНАЧЕННЯ БУДДІЙСЬКОГО ТЕРМІНА ПРАТІТЬЯ-САМУТПАДА

Вчення про взаємозалежне походження (санскр. *пратітья-самутпада*, кит. *іньюань*) належить до найбільш ранніх, базових філософсько-релігійних доктрин буддизму, таких як: вчення про Чотири шляхетні істини, Вісімковий шлях, *анатман* ("не-я"), тощо.

У трактаті "Корінні строфи про серединність" (санскр. Муламадг'яма-ка-каріка, кит. Чжун-лунь) видатного індійського мислителя-буддиста Нагарджуни (II ст.), засновника першої махаянської школи мадг'ямаки, головним вченням якої є *шунья-вада* ("вчення про порожнечу") найвідомішими вважають такі рядки: "Саме *пратітья-самутпада* ми порожне-

чею (*шуньята*) називаємо") (ММК 24:18) ([Williams P. Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations. – 2nd ed. – London ; New York, 2009. – Р. 69], у російському перекладі див. [Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. "Коренных строф о Срединности" ("Мула-мадхьямака-карика"); пер. с тиб. "Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]" ("Мула-Мадхьямака-вритти Акутобхайя"). – М., 2006. – С. 416]). У них виражено сутність філософії Нагарджуни, яка стане наріжним каменем для всієї подальшої традиції буддизму Великої Колісниці.

Однак, якщо ми звернемося до текстів раннього буддизму, створених задовго до виникнення махаяни, то побачимо, що вже в агамах вчення про взаємозалежне походження називали "вченням про порожнечу". Ось, приміром, місце з Сам'юктагами (збереглася в китайському перекладі, № 99:297): "... Що таке "вчення про велику порожнечу" (да кун фа цзін)? Це коли *те* є завдяки тому, що *це* є, і коли *те* виникає завдяки тому, що *це* виникає. А саме: невідання зумовлює кармічну діяльність, кармічна діяльність зумовлює свідомість і так далі до [виникнення] усієї великої купи страждань". Аналогічні уривки містять ще дві сутри, де у цьому ж значенні фігурують вирази "вчення про порожнечу у вищому розумінні" (*дзі-і кун цзін*) (№ 99:335) та "порожнеча у найвищому розумінні" (*шен-і кун*) (№ 655).

Тож і сутри раннього буддизму, і Нагарджуна, називають порожнечою *пратітья-самутпада*. Чим же у такому разі так радикально відрізняється *шунья-вада* Нагарджуни від "вчення про порожнечу" сутр раннього буддизму?

Як бачимо з ранніх сутр, спочатку під "вченням про порожнечу" мали на увазі буддійське вчення про дванадцять стадій життя людини, які впливають одна з одної і повторюються з кожним перенародженням доти, доки не буде вилучено їх першопричину – невідання. Ці дванадцять ланок ланцюжка залежного виникнення (*пратітья-самутпада*) такі: 1) невідання (санскр. *авідья*), 2) кармічна діяльність (санскр. *самскара*), 3) свідомість (санскр. *віджняна*) 4) ім'я та форма (санскр. *нама-рупа*) 5) шість входів, тобто органів чуття (санскр. *шадаятана*), 6) дотик (санскр. *спарша*), 7) відчуття (санскр. *ведана*), 8) жадання (санскр. *трішна*), 9) прив'язаність (санскр. *упадана*) 10) [сансарне] буття (санскр. *бхава*), 11) народження (санскр. *джаті*), 12) старіння та смерть (санскр. *джара-марана*). Причиною невідання є прив'язаність до нашого "я", а наслідком втягнутості у цей ланцюжок є купа страждань, які роблять сансарне буття нестерпним.

У китайській версії "Корінних строф про серединність" сам Нагарджуна (або, на думку інших дослідників, автор коментаря до карік Нагарджуни) говорить: "Будда, прагнучи перервати такі хибні погляди і сповістити Дгарму Будди, спочатку в рамках вчення для шраваків проповідував про "дванадцять ланок взаємозалежного походження" (*ши ер іньюань*). А для тих, хто вже практикує і має велике серце, здатне сприйняти глибоке вчення, у вигляді вчення Великої Колісниці він про-

повідував про зумовленість як ознаку (*іньюань сянь*), а саме: що всі дгарми не народжуються і не гинуть, не співпадають і не відрізняються то-що – абсолютно порожні і є нічим" [*Нагарджуна*. Чжун лунь (Трактат про серединність, санскр. Муламадг'ямака-каріка) // Тайсьо синсю Дайдзо-кьо. – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39.]

Згідно з вченням перших магаянських сутр (праджняпараміти) та вченням Нагарджуни, все є зумовленим: не має своєї власної, ні від чого не залежної природи (*свабхава*), його існування є несправжнім, ілюзорним, порожнім. Ми приймаємо за реальні речі усього лише назви речей, слова. Тому, з точки зору вищої істини (*парамартха-сатья*), усі речі насправді подібні до мильних бульбашок, які лускають при першій спробі доторкнутися до них: так все, що видавалося звичайній свідомості реальним, в ході філософського аналізу Нагарджуни виявляється миражем, ілюзією, порожнечою. Речі є порожніми, бо зумовленість поглинула все. Так з приходом магаяни термін *пратітья-самутпада* почали вживати також у значенні всезагального закону "зумовленості", якому підпорядковані всі речі світу.

Нагарджуна вже знає і чітко розрізняє ці два значення, про що свідчить наведений вище уривок. Щоправда, в тибетській версії це місце відсутнє. Однак китайська версія визнається сучасними вченими як ближча до санскритського оригіналу. До того ж, у "Корінних строфах про серединність" 26-й розділ має в китайській версії назву "Дослідження дванадцяти ланок взаємозалежного походження" (*Гуань ши ер іньюань*), однак на санскриті вона не містить терміну *пратітья-самутпада*, як можна було б очікувати, – у перекладі з санскриту вона звучить буквально як "Дослідження дванадцяти ланок [буття]" (санскр. Дवादшанга[бгава]-парікша). У тексті цього розділу термін *пратітья-самутпада* також жодного разу не з'являється. Тож можна напевно сказати, що Нагарджуна, за винятком спеціально зазначених випадків, вже не вживав його у цьому первинному доктринальному значенні, а користувався їм у своїх текстах, насамперед, як терміном який позначає зумовленість як таку.

Отже, всередині самої буддійської традиції відбувалося зміщення смислового наповнення терміна *пратітья-самутпада*. Через це два лексично однакові твердження про, які ставлять знак рівняння між *пратітья-самутпадою* та *шуньятою*, набувають зовсім відмінного змісту.

С. Тумов, студ., КНУТШ, Кувє

АКТУАЛИЗАЦИЯ КАТЕГОРИЙ ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Буддизм, как сотериологическая традиция, породил философию в процессе объяснения своего интеллектуального содержания посторонним, а также в полемике с брахманизмом и шраманскими школами мысли.

Сама традиция махаяны и тхеравады, а позже и тантрический буддизм, придерживались мнения ненужности самого дискурса полемики и

доказательности, а равно и философствования в силу крайней несостоятельности сансарного семантического аппарата, определяя сами слова как – дхармы, сансарные проявления.

Буддология – западноевропейская наука, рассматривающая буддизм и в особенности буддийскую философию, опираясь на опыт западноевропейской традиции мысли. Буддийская философия уклоняется от многих важных для западного понимания концептов. Одним из таких положений является анатмавада – учение о не-душе. И хотя концепты отсутствия души у живых существ излагались в материалистических шраманских школах и до Будды (в частности адживиками и Аджитой Кешикамбалой), концепция анатмавады абсолютно оригинальна и нуждающаяся в разъяснениях. Как объяснить наличие признаков существования субъекта и одновременно отрицать существование самого субъекта? Первые школы традиции объясняли проблемы восприятия отсутствия индивида (субъекта) ущербностью дихотомичного установившегося мышления (либо нет, либо есть). И если сам основатель буддизма Гуатамма Будда на вопрос о существовании души ответил молчанием, то последователи взяли на себя труд дешифровать факт его молчания во всей последующей философской традиции. И мадхьямика и виджнянавада и саутрантика сформировали необходимый категориальный аппарат, позволяющий объяснить в рамках традиционного мышления принципиально новую форму сотериологического концепта.

Примером того, как далеко продвинулась европейская буддология в попытке осмыслить философию буддизма к началу XX века может служить цитата французского буддолога XIX в. Бартолеми Сент-Иллера "Единственная, но зато огромная заслуга, которую может оказать нам буддизм состоит в том, чтобы своим грустным контрастом подать нам повод еще более ценить неоценимое достояние нашей веры".

Однако XX век вносит изменения в конфигурацию западной мысли. Людвиг Витгенштейн определяет мир, как совокупность фактов, а не вещей, что зеркально пониманию факта, как перцепции дхарм в буддийском сознании. Жак Деррида говорит о текстуальности всего сущего: "Мир как текст и текст как мир". "Эту книгу, пожалуй, поймет лишь тот, кому однажды уже приходили мысли, выраженные в ней, или хотя бы подобные им мысли" этими словами начинается "Логико-философский трактат". И впервые вербализованная аналогия, на которой базируется вся аргументация буддийской философии, реализуется в европейском сознании. Благодаря таким формулировкам действительности буддийская философия смогла отобразить новыми европейскими категориями самое важное понятие миропонимания буддизма – дхарму.

Буддологи XX века Линарт Мялль, а позже Александр Пятигорский, определяют дхарму как текст. Текст, рожденный текстами, и порождающие другие тексты. Информационный код, информационный факт. Вербализованный, визуализированный, озвученный, воплощенный в социуме, в материальных объектах, где сами объекты ничто иное как тексты, а их совокупность – Текст. Рожденные априорным формами

текста и непрерывно порождающие новые. Непрерывность этого процесса, его вибрация, колебание – качества имманентно присущие дхаммам. Определяющие их сущность

Таким образом, философская мысль XX века приблизила понимание концепта буддийского восприятия действительности.

Остановившаяся по неизученным причинам философская мысль буддизма в 7–8 веках находит отражение и понимание в европейской философии XX века. Спустя 12 веков.

В. Д. Хавроненко, канд. філос. наук, доц., КНУБА, Київ

МОЇСТЬКА ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Моїзм (моцзя) – одна з найбільш відомих філософських шкіл Стародавнього Китаю, яка була надзвичайно поширеною в V–III ст. до н. е. і цінувалася нарівні з головним опонентом – конфуціанством. Занепад цього напрямку співпав з постанням імператорського Китаю, а праці його представників залишилися у забутті аж до початку XIX ст. Деякі дослідники, на підставі моїстського тлумачення ролі взаємин правителя із світом духів, які визнавалися важливішими за стосунки із народом, стверджують, що цей напрям був сформований на ґрунті іньської культурної традиції. Звідси припущення про те, що Мо-цзи народився не в царстві Лу а в царстві Сун (у котрому мешкали нащадки іньців, які оберігали іньську звичаєвість).

Філософське вчення Мо-цзи ми можемо реконструювати за змістом твору "Мо-цзи", що складається з 53 частин, більшість з яких є нотатками його висловів. Особливу цікавість дослідників викликає так званий "Моїстський канон" ("Мо цзін"), який ще іноді називають "Моїстською діалектикою" ("Мо бян"). Ці глави містять виклад здобутків пізніх моїстів (кінець IV–III ст. до н. е.) у царині логіки та методології пізнання. Складність означеного тексту спантеличувала навіть найперших його читачів, тому більшою популярністю користувалися заключні глави трактату, в яких були викладені знання зі стратегії та тактики військових дій.

Пізнання, як стверджував Мо-цзи, мусить ґрунтуватися на визнанні первинності і достовірності особистого досвіду та ствердженні необхідності аргументувати будь-яке судження зразками та прикладами. Через це вчення цього мислителя досить часто інтерпретують як таке, що містить елементи емпіризму та матеріалізму. Цікаво, що Мо-цзи надавав великого значення поняттю дійсності, але він не продемонстрував уявлення про її розподіл на сутність і явище, так само ми не зможемо віднайти у нього розрізнення емпіричного і теоретичного рівня пізнання. Тому зазначена інтерпретація його вчення видається нам не зовсім коректною.

Китайський мислитель вважав, що усі судження, які зазіхають на статус істинних, мають ґрунтуватися на "взірці", "прикладі" їх практичного втілення. Засновник моїзму заперечив конфуціанське тлумачення знання (чжи) як або вроджене, тобто відкрите святим мудрецам, або

отримане під час вивчення канонічних книг. Для Мо-цзи знання – результат єдності особистого та колективного пізнавального досвіду. Основою для пізнання є досвід, що розуміється як дотримування "дійсності, яку чує і бачить народ" Для того, аби судження було визнане як істинне, воно мусить відповідати таким трьом критеріям: має бути підстава, має бути джерело, має бути застосування. Тобто, по-перше, судження слід зіставити з досвідом предків, мудрих правителів минулого. По-друге, з думкою більшості, адже моїсти визнавали її завжди правильною – такою, що втілює волю неба. По-третє, з кінцевим результатом тих дій, що визначені означеним судженням.

Найбільшою вадою наявного суспільного устрою Мо-цзи визнавав відсутність узгодженості між справедливістю та формальними принципами соціальної організації. Він вважав, що зміст понять ("імена") повинен відповідати дійсності і піддав критиці конфуціанську ідею "виправлення імен". Мо-цзи вважав, що новим явищам соціального життя слід давати нові імена, а не приводити їх у відповідність із старими.

Загальні поняття (імена) пізні моїсти розподілили на: гун (загальні); лей (родові); дань (конкретні). Послідовники Мо-ді прискіпливо дослідили різновиди стосунків тотожності та розрізненості, через визнання їх такими, що репрезентують зв'язок присутності (ю) та відсутності (у). Перший і найважливіший різновид – "тотожність змісту" (чун тун), тобто тотожність речі собі самій. Другий – "тотожність взаємопов'язаних частин" (ті тун). Третій – "тотожність місцезросташування" (хе тун). Четвертий – "тотожність роду" (лей тун). П'ятий – "розрізненість цілковитої неподібності" (ер чжи і). Шостий – "розрізненість часткової подібності" (бу ті чжи і). Сьомий – "розрізненість місця росташування" (бу хе чжи і). Восьмий – "розрізненість роду" (бу лей чжи і).

В моїзмі відбулась актуалізація і розробка проблеми співвідношення загального поняття (імені) і одиничного унікального предмету (ши). Представники цієї школи виокремили три різновиди стосунку між ними: (1) "пряме відношення" (чжен хе); (2) "відношення обов'язку" (і хе); (3) "відношення необхідне". Перше відношення означає висловлювання предмету. Друге відношення означає належні властивості висловлюваного предмету. Наприклад: собака має бути вірною своєму господареві. Третє відношення означає необхідні властивості висловлюваного предмету.

Вже згадане тлумачення критеріїв істинності моїсти розвинули у вченні про метод або закон (фа) пізнання. Він, на їх думку має містити "замисел" (і), "спосіб дієвої реалізації" (гуй) і "форму – втілення" (юань). Помилкове знання моїсти пояснили результатом наступних причин: перша – однобічність чуттєвого сприйняття; друга – часова обмеженість пізнавальних здібностей людини; третя – хибне понятійне визначення (найменування) предметів; четверта – невиконання правил міркування; п'ята – хибна оцінка меж власного знання та незнання. Пізні моїсти визначили "сім методів міркування" (бянь): "вірогідність" (хо) – гіпотеза, що лише частково може відповідати критеріям істинності, тобто визнаною істинною або хибною; "припущення" (цзя) – гіпотеза, що має бути або

цілковито визнаною або відкинутою; "наслідування зразку" (сяю) – посилення на прецедент, тобто на загальновизнане правильне знання; "співставлення" (бі) – виявлення аналогічності між предметами міркування; "порівняння" (моу) – виявлення спільності чи відмінності між судженнями та міркуваннями; "посилання" (юань) – посилення на попередні рішення та міркування опонента; "поширення" (туй) – виявлення узгодженості між визнаними та невизнаними опонентом висновками.

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

СПЕЦИФІКА ДОСЛІДЖЕННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ АМЕРИКАНСЬКИМИ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИМИ ВЧЕНИМИ

Історія явища глобалізації набагато більша з історією появи самого терміна. Адже прояви глобалізаційних процесів можна простежити ще за часів Олександра Македонського, коли він, захоплюючи великі території об'єднував народи з різними культурами. Сам термін "глобалізація" з'явився набагато пізніше. Зазвичай його асоціюють з ім'ям Теодора Левітта, завдяки якому цей термін стали широко використовувати науковці. На думку В. Касьянова та В. Нечипуренко, глобалізація – посилення процесів взаємозалежності, взаємопроникнення і взаємообумовленості економічних, політичних, правових, ідеологічних, культурних компонентів світової спільноти.

Не дивлячись на те, що глобалізація часто асоціюється саме з американізацією, самі американські вчені зосередили свою увагу, в основному, на проблемах відносин Захід – Схід. Американці вивчають глобалізацію в контексті світової геополітики, тобто відносини Заходу (в особі Америки і Європи) зі Сходом. Якщо європейські дослідники говорять про прихід нових технологій, таких, як: Всесвітня мережа, транснаціональні корпорації та медіа, які стирають кордони між державами та сприяють взаємопроникненню культур, то американці частіше звертають увагу на вихід східних держав на арену світової політики і економіки. Серед американських дослідників, які займалися проблемою глобалізації можна виділити таких як: А. Н. Хомський, Т. Л. Фрідман, І. М. Валлерстайн, Е. Тоффлер, С. Хантінгтон, М. Кастельс та ін. Провідними європейськими дослідниками у цьому напрямку вважають: Ж. Бодріяра, Т. Левітта, З. Баумана, У. Бека, А. Тойнбі, К. Ясперса та ін.

Звертаючись до американської традиції дослідження глобалізації, на мою думку, варто особливо виділити таких науковців, як: Е. Тоффлер, С. Хантінгтон та І. Валлерстайн. Тоффлер у своїх працях "Футурошок", "Третя хвиля" та "Метаморфози влади" досліджував суспільство, виділивши у ньому три хвилі розвитку, кожна з яких характеризується переходом людства на новий рівень розвитку суспільних відносин. Саме третя хвиля є хвилею Інтернет-технологій, інформаційного суспільства. Тоффлер як футуролог намагався дослідити перспективу розвитку суспільства у майбутньому.

С. Хантінгтон, розглядаючи проблему глобалізації, звернувся до міжцивілізаційних відносин. У своїй статті "Зіткнення цивілізацій?" він спробував пояснити, що наразі важливою є проблема конфлікту Заходу і Сходу. Адже з 90-х років XX ст. східні країни почали займати новий рівень на міжнародній арені. Якщо раніше були конфлікти ідеологій, то зараз, коли глобалізація досягла світового масштабу, на перший план висуваються відносини цивілізацій, до яких може входити декілька держав. Хантінгтон стверджує, що ідентичність на рівні цивілізації буде ставати все більш важливою, і вигляд світу буде значною мірою формуватися в ході взаємодії семи-восьми великих цивілізацій. До них відносяться західна, конфуціанська, японська, ісламська, індуїстська, православно-слов'янська, латиноамериканська і, можливо, африканська цивілізації. Найзначніші конфлікти майбутнього розвернуться уздовж розлому між цивілізаціями.

І. Валлерстайн вводить поняття "світ-система", за допомогою якого намагається пояснити специфіку відносин між Заходом і Сходом. Він стверджує, що капіталістична система у своєму розвитку зазнає певних циклічних коливань, за допомогою яких вирішуються конфлікти. Ці коливання призводили до географічних зміщень центрів концентрації капіталу, а, отже, і зміни провідних держав у світі. Зараз ми спостерігаємо піднесення Східної Азії, що зумовлено багатьма факторами, у тому числі і завершенням фази циклу американської гегемонії [див.: *Валлерстайн І. Кінець знаомого мира: Соціологія ХХІ века / пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева. – М., 2004. – С. 51*]. Отже, він також звернув увагу на роль економічних та політичних відносин між Заходом і Сходом.

Варто згадати М. Кастельса, який, незважаючи на те, що він американський учений, він у своїй роботі "Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура" звернув увагу на роль інформаційних технологій у сучасному суспільстві.

Серед представників континентальної філософії, на мою думку, варто особливо виділити У. Бека та Ж. Бодріара. У. Бек у своїй роботі "Що таке глобалізація? Помилки глобалізму – відповіді на глобалізацію" звертає увагу на те, як глобалізація вплинула на Німеччину, Францію, Великобританію, США. Для США та Великобританії, на його думку, глобалізація має позитивний характер, адже на сучасному етапі саме США є центром у багатьох значеннях (політичному, культурному, економічному), а для Великобританії, яка довгий час була гегемонією, вона лише на користь. Зовсім інше відношення до глобалізації ми бачимо у Німеччині. Через процеси глобалізації нівелюється цінність таких понять, притаманних саме Німеччині, як "націоналізм німецької марки", "експортуюча нація". Крім того, у Франції та Німеччині через глобалізацію розвиток економіки вже не знаходиться під національно-державним контролем, але негативні наслідки цього процесу – безробіття, міграція, злидні – завдають із середини шкоди конкретній державі. За словами Бека глобалізація означає насамперед денаціоналізацію – ерозію, але і можливу трансформацію національної держави в державу транснаціональну.

Ж. Бодріяр, у свою чергу, досліджуючи проблему глобалізації, використовує термін "симулякр" (від лат. *simulacrum* – подoba, копія). Він говорить про те, що зараз існує симуляція реальності. Реальне замінюється знаками реального. Реальність створюється з матриць, спогадів, моделей управління. Отже, воно може безліч раз відтворюватися. "Вже не йдеться ні про імітацію, ні про повторення, ані навіть про пародію. Мова йде про субституцію, заміну реального знаками реального, тобто про операцію з попередження будь-якого реального процесу за допомогою його оперативної копії, метастабільного сигнального механізму, програмованого й бездоганного, що презентує всі знаки реального й оминає всі його несподівані повороти" [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. с франц. В. Ховхун. – К., 2004. – С. 7].

Окремо, на мою думку, варто згадати М. Маклуена, канадського філософа. Він у своїх працях "Галактика Гутенберга: Становлення людини друкуючої" та "Розуміння Медіа: Зовнішні розширення людини" досліджує проблему відносин Захід – Схід, яка характерна для американських дослідників, а також проблему медіа та Всесвітньої мережі у сучасному світі.

Отже, спільне у роботах американських і європейських вчених-глобалістів те, що центральною проблемою досліджень вони бачать вплив глобалізаційних процесів на економічний, політичний та культурний розвиток людства. Відрізняє їхні дослідження те, що європейці акцентують увагу на аналізі виникнення та наслідків технологій, що сприяють глобалізаційним процесам у нашому світі. У свою чергу, американські дослідники акцентують увагу на відносинах цивілізацій та тому, як і чому відбуваються географічні зміщення централізації капіталу та влади.

О. А. Ярош, канд. філос. наук, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
o.yarosh@gmail.com

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ "ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД" В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ В ІНДІЇ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

Доповідь присвячено проблемі рецепції ідей західноєвропейської філософії та орієнталістики в контексті розуміння фундаментальної суфійської онтологічної концепції "*вахдат аль-вуджуд*" (єдності буття/існування) в індійському мусульманському академічному середовищі, що формувалося під впливом "вестернізованої" системи освіти у першій половині ХХ століття.

Слід зазначити, що концепція "*вахдат аль-вуджуд*" та її рецепція у середовищі суфіїв та їх опонентів неодноразово ставала предметом дослідження науковців. У цьому контексті слід згадати праці О. Д. Книша, І. Р. Насирова, А. В. Смирнова, Т. Ідзуцу, М. Такешита, В. Чіттіка, у яких розкриваються різні аспекти доктрини "*вахдат аль-вуджуд*", у витоках якої, як прийнято вважати, стоїть видатний суфійський мислитель Мухіддін Ібн аль-Арабі (560/1165 – 638/1240), хоча останній і не живив

цього поняття, адже, як стверджують дослідники, сам термін з'являється дещо пізніше.

Американський дослідник В. Чіттік справедливо відзначає, що якщо б ми зробили спробу чітко сформулювати доктрину "вахдат аль-вуджуд" як її розумів сам Ібн аль-Арабі, ми би побачили, що наше формулювання мало б небагато спільного із тим, що обговорювалося мусульманами пізніше [Chittick W. C. *Wahdat al-Wujūd in India* // Ишрак: ежегодник исламской философии / ред. Я. Эшотс. – М., 2012. – № 3. – С. 30]. Що стосується самого Ібн аль-Арабі, то в загальних рисах його розуміння таухид виглядає наступним чином. Вуджуд (буття/існування) в реальності (хакика) належить виключно Богу. Ми вважаємо речі (аш-шайа') існуючими тому, що Бог наділяє їх своїм існуванням. Все крім Бога, є неіснуючим (м'адум) у собі, все що ми спостерігаємо, це Буття Бога (аль-вуджуд аль-хакк) насичене властивостями, дослівно правилами (ахкам) речей. Таким чином, коли ми говоримо про існування речей, ми вживаємо метафоричний (маджаз) сенс [Chittick W. C. *Rumi and Wahdat al-wujud* // *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* / eds. A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh. – Cambridge, U. K., 1994. – P. 75].

Загалом, послідовники Ібн аль-Арабі і провідні коментатори його творів обережно ставилися до тонкощів розуміння проблеми "єдності буття/існування" і намагалися уникнути її розуміння у пантеїстичному контексті, тобто як єдності усього сущого – "вахдат аль-мавджуд". Водночас, подібну до "вуджуд" етимологію має інший суфійський технічний термін "вадж", який перекладається як "екстаз". Відтак, ці мовні особливості відкривали для суфійських авторів широкі можливості для теоретичних спекуляцій та інтерпретацій.

Серед мусульманських мислителів-модерністів, що переосмислювали доктрину "вахдат аль-вуджуд", особливе місце займає, безперечно, Мухаммад Ікбал, який залишив ряд праць, у яких критично аналізує онтологічні засади "акбарійської" традиції. Разом із цим, це питання вимагає окремого розгляду і у даній доповіді ми маємо намір зосередитися на інтерпретаціях доктрини Ібн аль-Арабі у працях дослідників пов'язаних із академічним середовищем Мусульманського університету у м. Алігарх.

Одним з таких дослідників був Сеїд Абдул Кадір Хусайні. Перша з робіт Абдул Кадіра являє собою своєрідний вступ до біографії та доктрини Ібн аль-Арабі. Він спирається оригінальні тексти "Гемм мудрості" та "Мекканських одкровень". При цьому, автор подає невеличкий огляд думок західних авторів з цього приводу, зокрема Рейнольда Нікольсона, Луї Масіньона, Девіда Макдональда [Husaini S. A. Q. *Ibn al'Arabi: the great Muslim mystic and thinker*. – Lahore, 2005]. Появі у 1945 р. нової книги, присвяченої доктрині Ібн аль-Арабі, передувало листування автора із провідними знавцями суфійської думки того часу, зокрема Р. Нікольсоном, Л. Масіньоном, Мехметом Алі Айні. Абдул Кадір особливо відзначив вплив на свою роботу праць Нікольсона, Масіньона та видатного іспанського вченого Міреля Асіна Паласіоса [Husaini S. A. Q. *The pantheistic monism of Ibn al-Arabi*. – Lahore, 1992].

Загалом, автор інтерпретує "вахдат аль-вуджуд" як різновид "субстанційного монізму", коли реальність зводиться до однієї-єдиної субстанції та її модусів. Безперечно, подібний підхід не враховує усіх семантичних аспектів поняття "вуджуд" та його інтерпретацій у "акбарійській" традиції. Також можна зробити висновок, що автор приписує Ібн аль-Арабі заперечення реальності множинного. Ця позиція співпадає із ідеями Р. Нікольсона, висловленими ним у коментарі до "Гемм" [Nicholson R. A. *Studies in Islamic mysticism*. – Richmond, 1994. – P. 150].

Наш наступний автор Бурхан Ахмад Фарукі був учнем професора Зафар уль-Хасана з Мусульманського університету Алігарх, та захистив під його керівництвом дисертації на тему "Доктрина Муджаддіда про таухид: дослідження вчення Ахмада Сірхінді про Єдність", яка вийшла окремою книгою у 1940 році. Цікаво, що Зафар уль-Хасан у вступі до цієї роботи відзначив "повернення ісламського містицизму до вахдат аль-вуджуд" [Faruqi B. A. *The Mujaddid's Conception of Tawhid: Study of Shaikh Ahmad Sirhindis Doctrine of Unity*. – Lahore, 1940. – P. 8].

Характеризуючи розуміння таухид у Ібн аль-Арабі, Фарукі пише наступне: "Позиція Ібн 'Арабі стосовно таухид полягає у тому, що Буття є одним, це все що існує, і це Буття є Аллах. Звідси всесвіт тотожний із Аллахом. Ідентичність цього світу з Аллахом досягається на основі ідентичності Його зат-о-сифат або існування і сутності, субстанції і атрибутів; всесвіт це лише Таджалли або маніфестації Його сифат, або атрибутів. Іншими словами, створення всесвіту є формою еманации" [Ibid. – P. 86–87]. Таким чином, Фарукі вважає, що у Ібн аль-Арабі має місце ототожнення Бога і всесвіту: різноманітність всесвіту – це модуси, у яких Єдність диференціює себе, водночас ці модуси вичерпують Єдність і поза цим нічого не існує [Ibid. – P. 92].

Підводячи підсумки, слід зазначити, що індійські дослідники, розглядаючи "вахдат аль-вуджуд" крізь призму концептів західноєвропейської філософії, намагалися розкрити проблематику реляцій "Єдиного" (вахид) та "множинного" (касир), через співвідношення субстанції та її атрибутів, залишаючи поза увагою особливості розуміння поняття "вуджуд", його гносеологічні та містичні конотації, присутні у самого Ібн аль-Арабі та провідних представників "акбарійської" традиції.

ЗМІСТ

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Античність, Середньовіччя, Відродження)"

Александрова А. В. О реальности христианской средневековой философии	3
Андрюхин М. С. Соотношение свободной воли и божественного провидения в сочинении Боэция "Утешение философией"	6
Баранова Ю. О. Схоластика та містика як методи середньовічної філософії	8
Вольф М. Н. Апорийность у Гераклита (11 Mch)	9
Галазюк О. Д. Историко-философские аспекты понятия "калокагатия" в диалогах Платона	11
Горбатенко А. Г. Историко-философский контекст богословия Григория Паламы и исихастский опыт	13
Григор'єва Є. В. Актуальність філософії Середньовіччя. Іоанн Скотт Еріуген	16
Гуртова Л. А. Теорія злиденності духом у творчості М. Екгарта	17
Дикалюк М. С. "Похвала глупоті" як "дзеркало" Відродження	19
Дмитренко О. А. Час як парадокс	22
Дронь С. П. "Sempiternitas" у концепції часу Северина Боеція	23
Євдокименко Р. І. Антропологічні проблеми у творчості Іоанікія Галятівського	25
Зборовська К. Б. Елементи гносеологічної концепції Діонісія Ареопігита у метафізиці Томи Аквінського: сходження до божественного як відчуження	27

Зброжек Е. А. Психоаналитическая концепция субъекта и современная философия: от Фрейда к Жижеку	30
Зінов'єва М. С. "Містика кохання" і образ Беатріче у творчості Данте Аліг'єрі	32
Ивашук О. Ф. Путь Августина к "внутреннему человеку": не-интроспективное открытие "я"	33
Кривопалий Д. В. Божественне у філософії Якоба Беме	35
Лазаревич К. Слово учащее и слово изучаемое в философских концепциях Алкуина и Фомы Аквинского	38
Літостанський В. В. Історико-філософський аналіз феномену традиції	40
Ломачинська І. М. Розуміння сутності знака у "De doctrina christiana" Августина Аврелія	42
Михайлова І. І. Флорентійський неоплатонізм і схоластика: pro або contra?	44
Олефір Ю. І. Людська особистість крізь призму Середньовіччя та Відродження	46
Пудак Ю. В. Йоган Екхарт про вогонь "душевного сховища"	48
Рожков А. А. "Миф о металлах" в 3-ей книге "Государства" Платона и проблема платоновского расизма. Критика одного из тезисов Карла Поппера	51
Саковська О. Ю. Роль принципу actus essendi в метафізиці Томи Аквінського	51
Свиріпа О. А. Лінгвістично-граматична методологія у дослідженні релігійної середньовічної філософії (на прикладі праць Мейстера Екхарта)	53
Сідоріна Є. В. Ім'яславці ті ім'яборці: антропологічні перспективи філософського осмислення ісихастської практики	54
Соколова Н. В. Восприятие времени коллективным сознанием средневековой Европы	57
Стародубець Х. В. Етична зрілість людини для пізнання бога (Й. Екхарт)	60

Стиславский А. В. Космогония Платона	61
Струговщикова У. С. Представление о человеке в эпоху Возрождения	62
Терехова Л. В. Ідея материнства Бога в пізньосередньовічному містицизмі	65
Труш Т. В. Йоганн Таулер "Про божественне дозрівання"	67
Туренко В. Е. Герменевтичність природи любові: щодо одного аспекту платонівської онтології еросу	70
Ціко І. І. Ідея "відродження" античності в творчості Петрарки	72
Черненко А. О. Вплив ідей неоплатонізму на філософські погляди Данте Аліґ'єрі	74
Чибисов Б. И. "Латинство" глазами киевских митрополитов XI–XII вв.	77
Чуйко Н. В. Інтерпретація легенди про Піфагора як реактиваційної події	79
Юнусов А. Т. Подавання філософії і догматика в ранній Академії	80
Яремчук С. М. Взаємозв'язок релігії та моралі у вченні Аристотеля	83

Підсекція "Проблеми історії класичної філософії (Новий час та Просвітництво)"

Беседин А. П. Джордж Беркли и Джон Остин о значении слов	84
Бобошко Н. М. Діалектичність кантівського розуміння любові	86
Вандишев В. М. Сьорен Аабье К'єркегор – філософ-провісник (до 200-ліття з дня народження)	88
Васильева М. Ю. Теорія чувственого познання в "докритической" філософії І. Канта	90

Гоян І. М. Філософсько-психологічний вимір ідей Г. Ляйбніца	92
Грицишина М. В. Осягнення досвіду в філософії Д. Юма: "досвід як фікція"	94
Гурин Д. В. О статье Г. А. Ландау "Объектные мотивы философских построений" в журнале "Логос"	96
Демська О. І. Ідеї самореалізації людини в праці Коменського Я. А. "Лабіринт світу і рай серця"	97
Дойчик М. В. Гідність людини у світлі філософії Нового часу	99
Смець Н. А. Основні методологічні підходи історико-філософського аналізу антропософської спадщини Києво-Могилянської Академії (XVII–XVIII ст.)	102
Загороднюк В. В. Амбівалентність філософської концепції Т. Ріда	104
Закеев А. М. Философия Фридриха Ницше и русское зарубежье (на примере журнала "Современные записки")	106
Кабанина Н. С. Философские основания романа Э. Т. А. Гофмана "Эликсиры сатаны"	107
Колесник А. С. Душа та розум у філософії Рене Декарта	108
Кутова Т. В. Модерне осмислення філософії Григорієм Сковородою	110
Кушнар'ов А. А. Концепт "волі до влади" у Фрідріха Ніцше та Альфреда Адлера	113
Ларкіна О. О. Джордж Кемпбелл та Томас Рід: здоровий глузд та проблема мови	114
Мацап'як О. І. Ілюзорність щастя у філософії Артура Шопенгауера	116
Мельниченко А. О. Піднесення духу філософії в новий час	118
Мельничук Р. П. Філософія історії І. Канта: до питання сучасного історико-філософського тлумачення	120
Мозговий Л. І., Скворцова Н. В. Концепція ірраціонально-містичних поглядів російських філософів-космістів в контексті герметичної філософії	121

Овчарова Л. В. Прагматизм В. Джеймса і Ч. С. Пірса: головні відмінності.....	123
Онищук І. В. Спільні ідеї Ж.-Ж. Руссо та Г. С. Сковороди: історико-філософський аналіз	125
Полісюк М. С. Свобода як основна проблема етичної філософії Іммануїла Канта	126
Прокопов Д. Є. Ф. Г. Якобі і критика кантової трансцендентальної філософії.....	128
Сабадуха О. В. Проблема відповідальності у соціальній філософії епохи Просвітництва та Нового часу	131
Сидоренко А. В. Детермінація щастя: Бенедикт Спіноза та стоїчна філософія	132
Смирнова А. Д. Обоснование актуальности идей немецкого идеализма на примере философии И. Канта и Ф. В. И. Шеллинга	134
Тимошенко У. В. Проблема істини та омани Рене Декарта	137
Титаренко В. А. Проблеми та перспективи застосування терміну "німецька класична філософія" в сучасному вітчизняному історико-філософському дискурсі	138
Ханчич В. М. Антропологічні основи виховання в філософії Т. Гоббса та Д. Юма	140
Шкіль Л. Л. Джордж Р. Найт про роль філософії в системі сучасної освіти: аналітичний огляд	142

Підсекція "Проблеми сучасної світової філософії"

Бершадська І. А. Екзистенціалізм та персоналізм у творчому доробку Аль-Хаджа	144
Боднарчук Л. С. Особливості компаративістики в філософії Бертрана Рассела	146

Бурмина К. В. "Небесная империя благотельных знаний" у Хорхе Луи Борхеса, Мишеля Фуко и Джорджа Лакоффа	147
Варениця О. П. Т. Г. Масарик про ідеали гуманності.....	149
Василенко Ю. В. "Обращенное время" и "мнимое пространство" по учению Павла Апоренского.....	151
Волківський М. А. Філософські образи Другої світової війни в македонській літературі на рубежі ХХ–ХХІ століття.....	153
Ворожихина К. В. Лев Шестов о большевизме и национал-социализме	155
Гречкосій Р. М. Розуміння творчості у філософії Еріха Фромма та Фрідріха Ніцше	157
Гуменюк Ю. В. Проблема свободи як феномен людської життєдіяльності сьогодення крізь призму твору Ф. М. Достоевського "Брати Карамазови"	159
Джохадзе І. Д. Роберт Брэндом и его критика "репрезентационизма"	161
Димерець Р. Й. Ронцепція процесу імаінативного узагальнення в філософії А. Н. Уайтхеда.....	163
Єрмоласв Д. А. Ідея "нерепресивної реальності" в Герберта Маркузе.....	165
Жерибор О. І. Аксиоми філософії Льва Лопатіна.....	167
Заболотских К. И. Особенности влияния идей М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра на понимание проблемы человека в философии Х. Д. Гарсиа Бакки	169
Забудько В. В. Критична ревізія деконструкції: методологічний аспект.....	171
Завійська М. Б. Істрико-філософська концепція Карла Ясперса	173
Йосипенко О. М. Онтологічні імплікації атомістичної та голістської філософії мови	175
Капустін О. О. Взаємозв'язок інтуїції та інтелекту у контексті аналізу Ж. Марітемом утилітарних та витончених мистецтв	177
Карпенко А. О. Деконструкція і питання обмеженості системи	179

Кириченко М. С. Філософія освіти – паралаксне бачення	181
Клочков І. В. Проблема особистості у філософській спадщині М. Де Унамуну	183
Ковалець М. С. The phenomenon of hyper-chaos in speculative realism according to Quentin Meillassoux	186
Корнилаєв Л. Ю. Проблема иерархии основоположений в работе М. Хайдеггера "Положение об основании"	188
Котов В. В. Способ образования понятия у Маркса и роль теоретической рефлексии	189
Котюжан В. В. Філософський аналіз сучасної міфології	190
Куценко В. В. Час і вічність у філософії С. К'єркеґора	191
Кучер Є. Сприйняття філософії А. Шопенгауера в академічній філософії Росії ХІХ – початку ХХ ст.	193
Кучинская Л. С. Концепция "шизоанализа" в постмодернизме Жюльєн Делёза и Феликса Гваттари	195
Лаута О. Д. Аналітика досвіду в тематичному горизонті феноменології	198
Левченко Т. Г. Філософія віри у російських мислителів ХІХ ст.	200
Литвин І-Р. П. Поняття біофілії та некрофілії у соціально-філософській концепції Е. Фромма	201
Логинов Е. В. Богословская критика учения Д. Деннета	203
Маслюкова М. В. Вера и экзистенция в философии Карла Ясперса	205
Михайлов Д. Є. Постантропологія: по той бік тілесності	207
Науменко В. В. Прагматичні засновки символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда	209
Ниязова М. И. Экспликация понятия "аналитическое" у Р. Карнапа	210

Орендарчук Г. О. Мартін Гайдеггер: проблема співвідношення філософії та світогляду.....	212
Орлов Є. В. Абсурдний персонаж: рецепція героїв Ф. Достоевського у творах А. Камю	214
Петров Є. П. Міфологізований дискурс у філософії Р. Барта.....	216
Пітулей В. В. Позитивізм та його історичні форми	217
Поляков Є. М. Куайнова інтерпретація семантичного трикутника Фреґе.....	219
Пономаренко О. С. Проблема тривалості у Анрі Бергсона	221
Предко Д. Є. Філософія освіти – цілісність та синергія: людинімірні пріоритети	223
Путинцева В. В. Пограничные ситуации: вина	226
Река К. В. Модель людини у спадщині Альбера Камю.....	228
Рилова О. Ю. Ідея університету К. Ясперса	230
Рымарович В. С. Социально-экологическая утопия как предмет историко-философского исследования	232
Самчук Р. В. Ідентичність особистості в добу постмодерну	233
Саноцька Н. Я. Класичне та постмодерне тлумачення феномену творчості: порівняльний аналіз.....	235
Сень А. О. Особливості тактики захисту Річарда Рорті.....	238
Сластенко Є. Ф., Ченбай Н. А. Особливості феномену сучасної глобалізації.....	240
Соболевський Я. А. Свобода особистості як дар переживання (Е. Муньє)	242
Сорока В. В. Проблема нації в творчестві Н. А. Бердяєва.....	243

Сорока И. А. Проблема христианской интеграции в творчестве В. С. Соловьёва	245
Усачова І. Філософія Ю. Бохенського: проблема світогляду, релігії, культури	247
Фельдман А. С. Философские идеи метафизического клуба	249
Чайковська В. В. Автопоезис Ніцше: міфологема аристократизму	250
Черняк Ю. А. Філософія сміху Анрі Берґсона	252
Чистякова Е. Ю. История понятия мировоззрения в немецкой философии	254
Чичков А. Г. Некоторые тенденции и трансформации в современном философском дискурсе	256
Шалдяков М. Н. Правила и грамматические отношения	259
Шарковайте М. П. Ж. Делез: новатор в інтерпретації специфики философского знания	260
Шевченко М. Ю. Родовые процедуры в философии Алена Бадью	262
Шумілін О. В. Психологізм та антипсихологізм у філософії: історична, аісторична та соціологічна моделі аналізу суперечки	264
Ющук А. О. Місце творчого доробку Пауло Фрейре в сучасній філософії освіти	266
Ярощовець В. І. Світогляд. Філософія. Міфологія	268

Підсекція "Проблеми історії східної філософії"

Бершадська І. А. Докази буття бога у філософській спадщині Аль-Газалі	270
Бокал Г. В. Специфіка тлумачення дгармічної причинності в мадґ'яміці	272

Василенко Ю. В. "Вчення про таємниче" як спроби повернення до витоків філософування крізь призму поглядів Ван Бі, Ян Сюна, Жуань Цзі та Цзі Кана.....	274
Гордієнко О. О. Природа людини та ідеал шляхетної особистості у вченні Конфуція.....	276
Гриценко М. Ю. Спільні засади суспільно-політичних теорій легістів та мислителів Заходу.....	278
Данилова Т. В. Китайська космологія: creatio in situ vs creatio ex nihilo	280
Дубовий Б. С. Вплив кабалістичної філософії на концепцію "трьох світів" К. Поппера	282
Завгородній Ю. Ю. "Індійська філософія" С. Радгакрішнана – нове бачення історії індійської філософії.....	283
Кіхно О. В. Дихотомія естетичної та етичної культури у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша.....	284
Коростельова Г. О. Синкретичні принципи у філософській думці корейського буддизму періодів Корьо та Сілла	285
Кхелуфі Аміна Нур Еддинівна Погляд на любов у інтерпретації Ібн Сіні	287
Ложкина А. Концепция причинности в раннем буддизме	288
Марков Д. Є. Концепт дхунго, король і його родова богиня: сакральне і держава в часи створення загальнонепальської держави (сер. XVIII – поч. XIX ст.)	289
Мозгова Т. А. Специфіка текстуального простору японської культури	291
Петленко І. В. Постать Ішвари в філософському дискурсі індуїзму	293
Плакида А. О. Свідомість. Неоконфуціанський підхід	294
Степанов В. В. Методологічні аспекти історико-філософського дослідження містицизму.....	297

Стрелкова А. Ю.	
Два значення буддійського терміна <i>пратітья-самутпада</i>	298
Титов С.	
Актуалізація категорій філософії буддизма в європейській філософії ХХ века.....	300
Хавроненко В. Д.	
Моїстська теорія пізнання.....	302
Щербина Н. С.	
Специфіка дослідження глобалізації американськими та європейськими вченими	304
Ярош О. А.	
Інтерпретації концепції "вахдат аль-вуджуд" в академічній філософії в Індії у першій половині ХХ століття	306

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 1

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 18,6. Наклад 190. Зам. № 213-6474.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку 27.03.13

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02