

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2008

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 КВІТНЯ 2008 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА I



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **В.А. Бугров**, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар); **Л.В. Губерський**, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **О.М. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошевець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 31 березня 2008 року)*

Дні науки філософського факультету – 2008 : Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2007 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Ч. I. – 119 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, 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.

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Е.А. Аль-Фарадж, студ., МГУ ім. М.В. Ломоносова, Москва, Росія
Evidika_86@mail.ru

СВОБОДА ВОЛИ. УЗЛОВЫЕ МОМЕНТЫ ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ. ОТ АВГУСТИНА К ПАСКАЛЮ

Любая рефлексия о месте человека в мире с неизбежностью приходит к осознанию проблематичности действия, человеческой активности. Попытки справиться с этой трудностью привели к выделению особой сферы смыслов, характеризующих внутренние условия человеческой деятельности. В европейской философской традиции эта сфера очерчивается понятиями "воля" и "свобода", напряжение между которыми создается вопросом о причине зла в мире, а также проблемой теодицеи.

По своей широте и глубине творчество Августина превосходило все ранние проявления христианской мысли и задавало парадигму решения проблемы о соотношении свободы воли и благодати на многие века вперед. Однако Августина вряд ли можно называть систематическим мыслителем, и в различные периоды его мысль претерпевала существенные изменения. В промежутке между 386 и 395 гг. Августин развивает концепцию свободы в духе античной мысли, так что здесь он не привнес ничего нового в уже выработанную греческой мыслью схему решения проблемы. Свобода решения воли – неперемное условие вменности греха. Чтобы свобода действия была возможной, воля должна обладать автономией, которая выражена в ее определении: "Воля есть стремление ничем не побуждаемой души чего-то не лишиться или что-то приобрести". Провидение выступает не как предопределение, а как пред-знание.

Однако в 395-410 гг. происходит формирование концепции благодати и предопределения, нашедшей окончательное завершение в ходе антипелагианской полемики в 411-410 гг. Непосредственно исходным пунктом рассуждений Августина является история о грехопадении. Совершив грех по своей воле, первый человек стал смертным и потерял власть над плотскими вожделениями, а в силу этого – способность самостоятельно возвышаться к добру. Грех первого человека передавался последующим поколениям в акте порождения и стал родовым грехом всего человечества. Воля человека извращена и может стремиться только к греху, спасение осуществляется только благодаря помощи свыше. Помощь дается не по делам, иначе благодать

не была бы благодатью. Оправданный благодатью творит благо и потому избирается, однако само избрание осуществляется не по делам. Число избранных строго определено, а избрание произошло до сотворения мира по неисповедимому решению. Позже приверженцем крайнего августинизма был Готшалк из Орбе (800/805-868/869), впрочем, подвергшийся церковному осуждению, в духе Августина мыслили также Бернард из Клерво, Бонавертура, Дунс Скот. Лозунгом Лютера был возврат к Августину и традициям ранней церкви. В 17 веке во Франции разгорелась очередная дискуссия по вопросу о свободе воли между иезуитами и янсенистами. Б. Паскаль принимал самое непосредственное в ней участие. В 1656-1657 гг. он публикует памфлет "Письма к провинциалу". Человек по своей природе склонен грешить и может противиться благодати в силу испорченности первородным грехом. Однако Бог изменяет сердце человека, благодаря чему он отвращается от скверны греха, закрывающим ему путь к высшему благу, обретаемому в Боге. Человек мог бы отклониться от благодати, если б захотел, но поскольку воля всегда склоняется к тому, что ей больше нравится, то и здесь она склоняется к подчинению благодати, поскольку это единственное благо, которое обнимает все остальные. Сложности для интерпретации представляют его "Мысли" в силу их незавершенности и несистематичности. Однако при попытке реконструировать "учение" Паскаля становится очевидным наличие августинианских мотивов. Впрочем, хотя Паскаль и опирается на августиновскую традицию богословия, в "Мыслях" она претерпевает существенные изменения. Если для Августина Бог был абсолютной достоверностью, то для Паскаля Бог становится достоверной недостоверностью, ставкой, пари. Хотя Августин и пользовался у янсенистов непререкаемым авторитетом, Паскаль все же ставит ему в упрек, что он не "понял закона вероятности", не увидел фундаментального характера недостоверности в человеческом существовании. В отличие от Августина, одномерно характеризовавшего человека как порочное существо вследствие первородного греха, человек для Паскаля существо срединное, пребывающее, что бы он ни делал, на равном расстоянии от противоположных крайностей. Но это положение, далеко не идеальное, не дает человеку превосходства, а напротив, невыносимо и трагично для него. Все люди на земле обязаны верить, что принадлежат к небольшому числу избранных. Поэтому, здесь нет противоречия между августинианскими теориями благодати и предопределения, которые Паскаль принимал полностью и таким поведением, как если бы каждый человек мог быть спасен и мог предпринимать все, что может способствовать его спасению (хотя в действительности человек, в конечном счете, зависит от божественной воли).

Таким образом, мы схематически изложили основы учения Августина о свободе воли, которое при внутренней противоречивости оказалось чрезвычайно плодотворным и жизнеспособным. Очередной волной обращения к мысли Августина был янсенизм, идеологи которого, и Блез Паскаль в том числе, были инспирированы строгостью его противоречивой доктрины. Однако, противоречие плохо тем, что из него "следует все, что угодно". Не в этом ли сущность самой свободы?

ГУМАНІСТИЧНІ ІНТЕНЦІЇ Е. ФРОММА

Філософська традиція фрейдизму походить з філософсько-психологічного вчення З. Фрейда, який започатковує специфічне ставлення до людської природи, в основі якого лежить прагнення вивільнення людини від конотацій, що народжуються в людській свідомості під впливом взаємовідносин індивіда і суспільства, індивідуального самовідношення.

Е. Фромм, як представник неофрейдизму, трансформуючи вчення З. Фрейда, гуманізує психоаналітичний контекст фрейдизму. Психоаналіз, розглядаючи людину як джерело матеріалу психічної корекції індивідуальності дещо нівелює особистісну неповторність і діяльнісну природу родової сутності індивіда. Е. Фромм намагається проникнути і розпізнати в людині всі ті царини, які природно будучи вивільненими спричинили властиву людській сутності – свободу в усіх її позитивних проявах.

Поряд з конгломератом представників неофрейдизму, Е. Фромм вирізняється небажанням зосереджуватись лише на якійсь одній стороні людської природи, доповнюючи вчення про людську сексуальність З. Фрейда компонентами, які не можуть не констатуватись і нівелюватись в якості наявних і властивих людині. В філософії Е. Фромма розкривається повнота людської індивідуальності, з притаманними лише їй акцентами на, перш за все, любові, як невід'ємно властивої схильності людини. В. Райх, також представник неофрейдизму, схиляється до визнання сексуальності в людській природі як домінуючого компонента, від якого залежить щастя людини, але сам В. Райх через посередництво його біографії і власного зізнання, спростовує можливість автоматичної появи "надбудови" при наявності "базису".

Сам Е. Фромм констатує необхідність наявності задоволеності елементарних людських потреб. Не відкидаючи філософію К. Маркса, видатний філософ і психолог апелює до такої складової його філософії, яка не протирічить і навіть співзвучна видатним гуманістам в історії людства. Протестуючи проти спотворення і викривленого сприйняття філософії К. Маркса, Е. Фромм наголошує на гуманістичності ідей К. Маркса, які полягали в розвитку творчих здібностей людини, реалізації її свободи, розбудові невідчужених міжособистісних стосунків тощо (вивільнення від економічної залежності, відновлення особистісної цілісності, гармонія з природою та іншими людьми). Філософія К. Маркса, таким чином є "духовним екзистенціалізмом", синтезом натуралізму і гуманізму. Але, так чи інакше, слід визнати те, що існує природна потреба в їжі, воді і продовженні роду, "стійкі" потреби. Гуманістичні тенденції філософії К. Маркса найяскравіше виражені Е. Фроммом в констатації бажаної реалізації фантастичних намірів К. Маркса написати людську історію в порівнянні з вимушеністю записувати її.

Реалізація свободи, за Е. Фроммом, полягає в здійсненні всіх позитивних здатностей людини. Політичні свободи, свобода слова тощо, передбачають реалізацію людиною самої себе лише в рамках, межах певної політичної системи. Е. Фромм наголошує на недостатності розсування меж свободи в зазда-

легідь встановлених тенетах. Кордони для свободи мають бути зруйновані, але не для свободи "від", а заради свободи "для" (творчої діяльності людини, її повноцінної реалізації в природі і в соціумі), як "гарантії" (компенсації) людської деструктивності і її можливих наслідків, таких як агресія тощо.

А.И. Бархатков, студ., БГУ, Минск, Беларусь
giaour@tut.by

ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА И ЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОЛОГИЗМ

Одной из интересных особенностей философских дискуссий наших дней является возрождение интереса к проблематике, связанной с дилеммой психологизма и антипсихологизма в понимании логики и статуса ее истин. Характерно, что дискуссии эти зачастую опираются на продуктивное использование обеими сторонами аргументов, заимствованных из философской классики, что, в свою очередь, ставит перед историками философии задачу более подробной реконструкции именно этого аспекта соответствующих учений.

Философии Канта в данном контексте принадлежит совершенно особое место: его идеи уже начиная с XIX века активно использовались как психологистами (Дж.С. Милль, Т. Липпс, Р. Авенариус), так и мыслителями, занимавшими радикально антипсихологистическую позицию (Б. Больцано, И.Ф. Герbart, П. Наторп).

Под психологизмом понимают точку зрения, согласно которой логические законы объяснительно редуцируемы к психологическим законам и фактам. Наиболее распространённую аргументацию психологистов можно реконструировать следующим образом: 1) психология изучает все психические процессы; 2) логика изучает мышление, т.е. определенный класс психических процессов; 3) следовательно, логика – часть психологии и не содержит собственных принципов.

Уже начиная с первых страниц своих лекций по логике (так называемой "Логике Йеше") Кант решительно отвергает такой взгляд на сущность логических законов. Психологическим принципам нет места в логике, т.к. психология есть индуктивная наука, и, следовательно, ее законы лишены той необходимости, которая свойственна законам логики. Психология, согласно Канту, изучает то, как в действительности совершается мышление, а логика – как оно должно совершаться, если мы хотим мыслить правильно. Поэтому черпать принципы логики из психологии "столь же бессмысленно, как черпать мораль из жизни" [*Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // *Кант И.* Тракаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 321].

Тем не менее, эти возражения Канта против смешения принципов логики и психологии не отменяют возможности того, что философия логики Канта сама является лишь определенной (более "слабой") версией психологизма. Так, ряд исследователей (от Э. Гуссерля до Р. Ханны) утверждали, что, отвергая эмпирическую психологию в качестве основания логики, Кант в то же время сам обосновывал логические законы при помощи апелляции к устройству трансцендентального субъекта, тем самым лишь заменяя эмпири-

ческий психологизм психологизмом трансцендентальным. Однако правомерна ли такая интерпретация логики Канта?

Общая логика, согласно Канту, есть наука "об одной лишь форме мышления вообще" [Там же. – с. 320]. Будучи наукой исключительно формальной, она отвлекается от всякого содержания мышления, рассматривая лишь его всеобщие определения. Но если она отвлекается от всякого содержания, то для нее не существует ни чистого, ни, тем более, эмпирического созерцания. Так как она не может апеллировать к созерцанию, она не может и выдвигать синтетических суждений (предполагающих возможность выйти за пределы исходного понятия и присоединить к нему не содержащийся в нем предикат). Следовательно, все положения общей логики суть аналитические суждения. Но это, в свою очередь, означает, что для нее просто не существует необходимости выходить за свои пределы, чтобы получить обоснование своих положений откуда-то извне – пусть даже и от трансцендентальной философии.

Но остается еще возможность, что исходные понятия, имеющиеся в распоряжении общей логики, предоставляются ей логикой трансцендентальной. Однако уже то, что трансцендентальная логика рассматривает законы меньшей степени общности (а именно, законы рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку они а priori относятся к предметам) говорит о том, что это предположение неверно. Как наука более высокой степени абстракции, общая логика фундирует даже трансцендентально-логические исследования "Критики чистого разума". Поэтому не функции рассудка в суждениях выводятся Кантом из таблицы категорий, но наоборот – категории выводятся из таблиц функций рассудка в суждениях.

Таким образом, общая логика Канта есть априорная наука, объяснительно не редуцируемая ни к эмпирической психологии, ни даже к трансцендентальной философии. Следовательно, интерпретация философии Канта в качестве психологизма (эмпирического или трансцендентального) не может быть признана адекватной.

***И.В. Берестов, канд. филос. наук, науч. сотр.,
ИФИП СО РАН, Новосибирск, Россия
berestoviv@yandex.ru***

**ПРЕДСТАВЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ СУЩЕГО ПАРМЕНИДА
КАК ЛОГИЧЕСКИ ВОЗМОЖНОГО ОТВЕТА
НА РЕШЕНИЕ "ПРОБЛЕМЫ НАЧАЛА" У АНАКСИМАНДРА
В ПРОБЛЕМНОМ ПОДХОДЕ К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

Материал, изложенный в настоящих тезисах, является частью исследовательского проекта М.Н. Вольф и И.В. Берестова, обосновывающего необходимость применения проблемного подхода к историко-философским исследованиям. Этот проект очерчен в программной статье [Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию истории древнегреческой философии // SCOLH. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2007. – Т. 1, Вып. 2. – С. 203-246].

Как известно, Анаксимандр, пытаясь решить "проблему начала" (первую попытку поставить и решить которую можно при желании разглядеть ещё у Фалеса), делает решительный шаг: он предлагает такого претендента на роль "начала", аргументы в пользу которого гораздо лучше, чем в пользу любой из "стихий" (в том числе "воды" Фалеса), ибо *апейрон*, если существует, то существует по необходимости, т.е. он не может ни рождаться, ни уничтожаться. Действительно, *апейрон*, в силу своей беспредельности, не имеет не только пространственных, но также и временных границ своего существования. Более того, если мы не можем задать границ и свойств объекта, то мы имеем дело с принципиально неопределённым (или неопределимым) объектом, который тем самым принципиально отличен от всех вещей чувственно-данного ряда, для которых возможно задание не только дескрипций, но и конкретных определений. В качестве того, что обладает таким свойством, он единственен в своём роде, и поэтому невозможно предложить ещё несколько претендентов, столь же хорошо объясняющих вечность начала, исходя исключительно из своего понятия, как *апейрон*. Следовательно, единственной конкретной характеристикой такого "начала" является его самоопределение – т.е. невозможность быть определяемым чем-нибудь иным. Иначе, говоря, *апейрону* присуща беспредельность и неопределённость во всех отношениях. Если бы у него было "начало", то он был бы уже не абсолютно неопределённым, ибо был бы *обусловленным*. Если бы он был чувственно-воспринимаем, то он также не был бы абсолютно неопределённым. Именно поэтому лучшего претендента на роль "начала" найти трудно: если мы не хотим уходить в бесконечность при поиске "начала начала" и т.д., то мы должны признать началом что-то не воспринимаемое чувствами и беспредельное в силу своего понятия, а таков *апейрон*.

Однако к позиции Анаксимандра можно задать вопрос: как из лишённого каких-либо различий единственного начала возникает нечто различное и множественное? Ведь, мысля процесс происхождения многого и определённого, мы либо вносим множественность и определённость в немножественное и неопределённое (как *to apeiron*) начало, либо нам требуется ещё одно начало, которое может сделать исходное единство множественным – что-то вроде действующей причины, уже определённой.

Можно утверждать, что концепция мышления у Парменида, мышления, не направленного на что-либо иное по отношению к себе, не возникающего и не преходящего, не основывающегося на чувственном восприятии и пр., *логически* может быть рассмотрена как ответ на возможное возражение против концепции *архе* Анаксимандра: помыслить происхождение чего-то определённого из неопределённого начала невозможно. Кроме того, следуя практичному общепринятым предпосылкам "мысль существует" и "всё сущее познаваемо (мыслимо)" (обе – гносеологические), Пармениду удалось найти в качестве отправной точки рассуждения ещё более несомненную вещь, чем *апейрон* Анаксимандра. Если у Анаксимандра *апейрон* предлагается как одно из возможных обоснований существования ограниченных сущих, и в этом смысле, существование *апейрона* не необходимо, то "мысль" Парменида существует необходимо, в том смысле, что каким бы ни был объект мышления, мысль

существует. Из этого следует, что мысль о не-сущем не существует. Действительно, если мысль о не-сущем существует, то не-сущее как объект мысли существует. Т.е. помысленное не-сущее перестаёт быть не-сущим, следовательно, не-сущее "ускользает" от мышления и остаётся немислимым.

Как известно, используя немислимость не-сущего, Парменид выводит несколько "признаков сущего". Сущее не возникло, не погибнет, не изменяется, не имеет границ, не имеет внутренней структуры (В 8). В традиционной интерпретации Оуэна [Owen G.E.L. *Eleatic Questions*. – 1986, Nussbaum M. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. – Ithaca: Cornell University Press. – P. 3–26] сущее неподвижно, не только едино, но и единственно, а из его абсолютного единства следует тождества акта существования сущего и принадлежащего ему мышления (В 3). Очевидно, что в основании онтологии Парменида лежит его гносеология, его обоснование значимости для познания не чувственного восприятия, а мышления, обоснование "критериев истинности" для мышления. Сущее, по Оуэну, строится у Парменида как "то, что может быть помыслено" [ibid. – P. 15]. Первичность мышления как познавательной способности и несомненность существования мысли, по Оуэну, у Парменида столь же значима, как и первичность мышления в "*cogito, ergo sum*" Декарта [ibid. – P. 16].

Обрисованная нами несомненность существования мысли позволяет Пармениду отвести претензию, которая *логически* могла бы быть предъявлена к учению Анаксимандра, а также сомнение в истинности познания, которое имело место у Ксенофана: мысль, по Пармениду, является собственно мыслью или является "истинной" тогда и только тогда, когда она не пытается мыслить не-сущее, а попытка мыслить "начало сущего" в качестве того, что является чем-то иным по отношению к сущему, неизбежно приведёт мышлению того, что не существует в каком-нибудь аспекте, что недопустимо. Значит, такая "попытка мыслить" никогда не реализуется, не станет мыслью.

Можно предположить, что Парменид понимал указанные нами выше трудности, возникающие при поиске начала всего сущего, и попытался создать концепцию, в рамках которой отвечать на вопрос о начале не нужно. И для того чтобы получить право не отвечать на вопрос о происхождении множественности и различий, Пармениду пришлось показать иллюзорность последних, а также иллюзорность самого процесса "происхождения". Таким образом, концепцию Парменида в *логическом* смысле допустимо рассматривать как попытку уйти от трудной или вообще неразрешимой проблемы происхождения множественности из единого начала. Разумеется, решение Парменида также порождает проблемы, стимулирующие развитие философии.

Н.М. Бобошко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

РОЛЬ МИСТЕЦТВА В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ Ф.В.Й. ШЕЛЛІНГА

Видатний мислитель Ф.В.Й. Шеллінг, мабуть, як ніхто інший з представників німецької класичної філософії був досить суперечливо поцінований дослідниками. Що й не дивно. Адже в його філософській спадщині синтетично зро-

щені не лише різні філософські вчення (натурфілософія, філософія міфології й одкровення), але й різні способи філософування (класичний та некласичний). Утім звинуватити Шеллінга у відсутності філософської системи (що мало місце в історико-філософській науці) було б несправедливо, оскільки єдність шеллінгівської філософії забезпечує філософсько-історичне вчення, котре виконує роль не лише теоретичного, а й методологічного її підґрунтя.

Філософія історії Шеллінга стала пов'язуючою ланкою між теоретичною і практичною філософією (прірву між якими виявив І.Кант, але так і не спромігся її подолати). Шеллінгів успіх полягає передусім в тому, що його філософсько-історичне вчення – це перш за все історія самосвідомості, хід якої визначає діалектична взаємодія об'єктивного і суб'єктивного, свідомого й не-свідомого, вільного й необхідного. Двоякість трансцендентальної філософії випливає з двох способів співвідношення розуму й об'єктивного світу. По-перше, уявлення визначаються природою об'єктів або є їхніми копіями; по-друге, уявлення визначають об'єкти, тобто є їхніми зразками. На першому відношенні ґрунтується можливість будь-якого знання, а на другому – можливість вільної діяльності. Теоретична філософія має досліджувати можливість досвіду, практична – можливість будь-якої вільної діяльності. Виникає проблема, як поєднати істину в нашому пізнанні з реальністю в нашому волінні, тобто як можливе існування свідомого й несвідомого одночасно. Протиріччя знімає телеологія, яка, на думку Шеллінга, є не лише принципом нашої рефлексії над природою і продуктом художньої творчості, як у Канта, а й їх об'єктивним виміром.

Шеллінг ставить питання, вирішення якого радикально відрізняє його філософію історії від філософсько-історичних вчень інших представників німецької класичної філософії. В чому суть того самоспоглядання, в якому Я пізнає себе у всій своїй повноті, як єдність теоретичної і практичної діяльності? Продукт такого споглядання буде дотичним з одного боку до природи, з іншого – до свободи і поєднає в собі риси обох. Спільним з продуктом свободи у цього продукту буде те, що він створений свідомо, з продуктом природи – що він створений несвідомо. Продукт природи, в якому несвідома діяльність рефлектується як свідомо, буде вкрай протилежним цьому продукту, в якому свідомо діяльність буде рефлектуватись як несвідома. Продуктування природи є необхідним, а продукт доцільним. Цей продукт твориться доцільно, а сам має необхідний характер. Привнести в свідоме об'єктивність може лише *геній*. "Постульований...продукт – не що інше, як продукт геніальності, або, оскільки геніальність можлива лише в мистецтві, *витвір мистецтва*" [Шеллінг Ф.В. Система трансцендентального ідеалізму // Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – С. 617]. Отже тією цариною, яка поєднує дві великі протилежності – природу й свободу, є мистецтво. У витворі мистецтва Я усвідомлює тотожність необхідності й свободи як власний продукт.

Мистецтво для Шеллінга має особливе значення, – звичайно, тут не обійшлося без впливу романтиків, – воно є єдиним і вічним органом філософії. "Мистецтво є для філософа найвищим саме тому, що воно відкриває його погляду свята святих, де ніби пломеніє у вічному й споконвічному єднанні те, що в природі і в історії розділене, що в житті і в діяльності, так як і в

мисленні, вічно повинне уникати один одного" [Шеллінг Ф.В. Система трансцендентального ідеалізму // Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – С. 630]. Мистецтво є завершальною ланкою історії в системі трансцендентального ідеалізму, оскільки воно повертає її в вихідну точку. Весь внутрішній зв'язок трансцендентальної філософії спирається лише на постійне потенціювання самоспоглядання, від першої і найпростішої потенції в самосвідомості до найвищої, естетичної. Я починає з першого несвідомого несвободного "самоспоглядання взагалі", в цю епоху історії самосвідомості воно ще тотожне природі. Наступна послідовність ступенів самосвідомості, які недоступні природі і знаходяться поза нею, починається з *абсолютного акту волі*. Завершує самосвідомість свій розвиток в геніальності, яка повертає її на принципово вищому рівні до витоків, з яких починалась історія самосвідомості. Вона проходить три ступені: теоретичний, практичний і художній.

Шеллінгова філософія історії – це, передусім, історія самосвідомості. Але мислитель переконливо довів, що можлива не тільки історія самосвідомості, але й перед- та над-історія. Передісторію можна знайти в природі, а надісторію, за Шеллінгом, слід шукати в царині мистецтва де панує геній, який здатний забезпечити єдність реального й ідеального, об'єктивного й суб'єктивного, кінечного й безкінечного.

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

ПАРМЕНІДОВА ФОРМА АБСОЛЮТИЗОВАНОЇ САМОПРИНАЛЕЖНОСТІ БУТТЯ

Духовний вимір, котрий створювався грецькими мислителями Стародавнього світу, тяжів до усунення протиріч, до встановлення всеохоплюючого порядку на всіх рівнях існування універсуму.

Найяскравіше, на перший погляд, оптимістичний спосіб подання дійсності зобразив один з великих елеатів – Парменід.

У руслі його ідей буття постає довершеною "єдиною сутністю", такою, котра не може вичерпатись всім існуючим. Воно охоплює всі порожнечі умовно існуючого в проміжній позиції між буттям та його протилежністю, здійснюючи їх заперечення.

Неможливо пізнати істинний лад світу, виходячи лише із примарних суджень "смертних". В таких судженнях змішується значення категорій "буття" та "небуття", і змішування таке являє собою недопустиму помилку. Адже в який спосіб можна помислити те, чого не існує? І виходячи з цього, Парменід спрямовує нас на усвідомлення того, що до сфер всеохоплюючої досконалості можна дійти лише шляхом Розуму, тобто тієї рушійної сили, котра, фактично, і перетворює світ у впорядковану єдність.

І єдність ця знаходиться понад буденним сприйняттям, що полягає у вихопленні окремих миттєвостей із наданням їм сумнівної значущості. Єдність – Буття стає тотожним вічності. Остання ж є трансцендентною відносно площини умовностей, вона є живою в найдосконалішій своїй формі, існує згідно

необхідності, яку сама ж і встановлює. І ніщо не може виникнути у довершених кулі буття, оскільки все вже є. Цю метафору кулі можна спробувати трактувати як ще одну форму бажання розгладження "гострих кутів". Кожен кут має вершину, і розмірковуючи над роздумами Парменіда, цю вершину можна представити як зв'язок із тим, що поза буттям. Через таку точку хаос небуття (навіть того, котрого не існує) може впливати на гармонію Буття. Таким чином явище досконалості у Всесвіті символізує саме куля, яка своєю відмежованістю від неіснуючого здатна до самоприналежності.

Буття як думка. Думка як буття. "Одне й те саме думка і те, про що вона існує". Сфера думки із центром самовизначеності, котра перетворює мить на вічність, зосереджує життя на відсутності протиріч та небезпек втрати чогось. Всюдипроникність забезпечує спокій відсторонених споглядань та сприяє злиттю із мислячим за власним бажанням сущим.

**М.Н. Вольф, доц., Інститут філософії і права СО РАН,
Новосибирськ, Росія**
wolfarch@yandex.ru

ПОНЯТИЯ NOOS И ХУНЕСИС В ЭПИСТЕМОЛОГИИ ГЕРАКЛИТА ЭФЕССКОГО

Часто Гераклита сравнивают с мистиком или пророком. На наш взгляд его система строго рациональна, что мы проиллюстрируем его теорией познания. Гераклит задает возможность познания как переход от явного к скрытому. Независимо от намерения описать неявное само по себе (даже мистические переживания) или объяснить и осмыслить неявное и, тем самым, перевести его в явное, неявное должно пройти определенную процедуру рационализации с помощью рассуждений, логических обоснований и проч. Иными словами ничего невыразимого быть не может. Данное условие отражает принцип рациональной философской концепции [Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // SCHOLE. Философское антиковедение и классическая традиция. – Т. 1, Вып. 2. – 2007. – С. 203-246. – <http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2.pdf>], к коей мы относим учение Гераклита.

Неявное не относится к разряду непередаваемого и неопиываемого опыта – такое положение не исключает мистического опыта, но лишь отказывает ему быть самостоятельным, независимым видом знания. Поскольку знанием в такой рационалистической философской концепции будет не сам опыт, а процесс или результат его объяснения, то опыт теряет смысл именно как самостоятельный и независимый источник знания. Даже если вся полнота сущего невыразима обычными способами, следует указать тот способ или метод выражения и объяснения, который преодолет это затруднение, тем самым отбрасывается всякая возможность агностицизма.

В рамках системы Гераклита мы имеем дело с двумя видами знания – одно без приложения активных познавательных и рациональных усилий, данное непосредственно (эмпирическое) ("кикеон расслаивается", "морская

вода негодна для питья", "собаки лают на чужих", "всякая тварь бичом пасется"); такое знание не подвергается сомнению. Другое – знание выводимое, например, знание о начале всего. Комментируя второй вид знания, Гераклит указывает, что обладает возможностью "объяснять слова и вещи и показывать вещи такими, как они есть" (1 Мч [iii]). Так, Гераклит не отказывается от того, чтобы причислять себя к сторонникам опытного, чувственного познания, но разница с сенсуалистами состоит в том, что на основании одних только чувственных данных и "многознания" составить подлинное представление о мире невозможно. Подлинная реальность, устройство и структура мира должны быть скрытыми и потому недоступны *чувствам*.

Но, с точки зрения Гераклита, одних данных только зрительных или слуховых восприятий недостаточно для подлинного познания вещей, познание возможно, если в его основании лежит *noos*. *Noos* есть некая воспринимающая способность (чутье, воображение, пронизательность), действующая интуиция, и, поскольку она действует и направлена на объект с определенной целью, мы можем приписать ей и определенное волевое содержание [Von Fritz. K. Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy // The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays / Ed. By A. Mourelatos. – New York: Anchor Press / Doubleday, 1974. – P. 23-85]. Подчеркнем, что основным содержанием послегомеровского понятия *noos* является акцент на чувственных данных и эмоциональная составляющая как характеристика чувств вообще. (Попытка трактовать это понятие в досократических учениях как чистую интеллектуальную способность приводит к разного рода внутридоктринальным противоречиям и трудностям в интерпретации этих доктрин, поэтому мы отказываемся от традиционного перевода слова как "ум" и оставляем оригинал). Но *noos* есть только основание и ведет к знанию при определенных условиях. Из анализа отношений понятия *noos* с понятием *xunesis* (общее) в системе Гераклита можно восстановить эти условия.

Гераклит полагает, что те, кто намерен говорить, полагаясь на *noos*, должны опираться на **общее**. Или, познание, основывающееся или полагающееся в качестве своего основания только на *noos*, недостаточное, оно должно в качестве критерия проверки использовать **общее** (*xunesis*).

Что значит для Гераклита опора на общее в познании? Гераклит явно указывает на недостаточность только чувственного восприятия, более того, даже всей совокупности – "общих" данных – чувственного восприятия (что и представляет собой *noos*). Те, кто намерены высказываться, полагаясь на *noos*, должны владеть знанием об общем, умением находить общее. *Xunesis* – не просто получение знания, а его осмысление, понимание через схватывание общего, или иначе, это сам процесс восприятия, который уже предполагает наличие общего. Люди, полагаясь исключительно на чувственный опыт, узнают точно такие же слова и вещи, что и Гераклит (1 Мч), но лишены осознания собственных действий. С одной стороны, это происходит потому, что они не слышат логоса. С другой стороны, имеет место указание Гераклита на то, что можно соотнести с тем, что называется "слышать логос" или с правильными действиями для достижения понимания. Гераклит говорит: "Я объясняю те слова и вещи, – то есть те же самые, которые "все"

люди узнают на опыте, но не понимают, – *взятые отдельно одно от другого, в соответствии с их реальным строением и затем показываю их таковыми, как они есть*" (В1 DK). При этом он опирается на знание того общего (τὸι κοινῶι) – Логоса, Истины, – на основании чего ему и удалось постичь суть вещей. Схема применения знания об общем для познания частных, взятых по отдельности слов и вещей тут простая, она базируется на излюбленном гераклитовском приеме вывода "по аналогии". Приведем пример (23 Mch). Есть некое исходное очевидное условие: "общее для всех" существует. И точно такими же как общее для всех людей (исходный принцип) являются законы для граждан города (частный пример для исходного принципа). Именно поэтому для всякого человеческого закона есть общий источник – божественный закон (утверждение, связывающее общий и частный принципы). Таким образом, Логос или нечто общее есть источник для всех городских законов, которые в свою очередь есть общие для всех граждан и принцип руководства для каждого в отдельности.

В этом и заключается "разделение по природе" и высказывание слов и вещей "как они есть" – их подлинный смысл, явно данный в общем, может быть выведен из этого общего как некий частный пример по аналогии. И очевидно, что возможность **проникновения в суть** вещей и слов и **предсказания дальнейшего поведения** каждого отдельного рассматриваемого объекта (именно это мы и понимаем под *noos*) появляется только при условии, что для рассматриваемых объектов **уже** установлено нечто общее, из чего будут выведены частные характеристики исследуемых объектов. Только при таких условиях, согласно Гераклиту, можно сказать, что имеется знание о вещах.

О.Д. Галазюк, доц., ИЭРОиМ, Харьков
galazukoleg@rambler.ru

ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Актуальность исследования проблемы иррационального в философии Платона диктуется в первую очередь тем, что великий философ не только называет и показывает тот или иной феномен иррационального, но и вводит его как необходимое связующее звено в систему трансцендентальной философии. В диалоге "Федр" можно обнаружить понятие "имерос" – истечение, которое Платон связывает с другим понятием "мерос" – частица. Необходимо привести здесь фрагмент этого диалога, говорящий об этом: "Затем душа, глядя на красоту юношей, принимает в себя влекущие и истекающие оттуда частицы, недаром это называют влечением (имерос), а мерос – частица, впитывая, она избавляется от муки и радуется" (251Д) [Платон]. Очевидно, что проявляется этот феномен иррационального в состоянии влюбленности двух душ: влюбленного и возлюбленного, учителя и ученика. Следует обратить внимание на то, что Платон обозначает одним и тем же словом (существительным мерос и глаголом имерос) два различных состояния одного и того же: дискретность – мерос (частица) и континуальность – име-

рос (истечение). Далее Платон неоднократно будет использовать эту грамматическую особенность древнегреческого языка для построения своей трансцендентальной философии. Далее Платон рисует картину состояния двух ищущих единения душ: "...он постепенно сближается с влюбленным, соприкасаясь с ним в гимнасиях и других собраниях, и тогда поток того истечения, которое Зевс, влюбленный в Ганимеда, назвал влечением, обильно изливаясь, проникает в него, а частью, когда уже переполнен, вытекает наружу, и поток красоты снова возвращается в красавца через очи, то есть тем путем, по которому ему свойственно проникать в душу, теперь уже окрыленную, он орошает проходы крыльев, вызывая их рост и наполняя любовью душу возлюбленного" (255Д). Здесь следует обратить внимание на то, что Платон показывает уже другой процесс: влюбленный, впитав истечение прекрасного, теперь уже сам излучает имерос – истечение, направляя его на возлюбленного, а тот в ответ, переполнившись, истекает им. Но хотелось бы заметить, что возлюбленный не знает, что именно он любит, не понимает своего состояния, не может найти его причину: "...от него утаилось то, что во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя" (225Д). Здесь Платон вплотную подходит к проблеме рефлексии, одной из ключевых для понимания сущности человека. Ведь именно она делает его таковым, и животным она неведома. Согласно Платону, влюбленный учитель зажигает в возлюбленном ученике некий поток – истечение (имерос), которое пробуждает в ученике жажду знания, и он не замечает, что это не его плоды, и не его знания, а семена учителя, давшие обильные всходы. В диалоге "Филеб" Платон метафорически рисует в человеческих душах двух мастеров: один из них писец, который заполняет душу, похожую на своего рода книгу, то есть память, которая запоминает все увиденное, и живописца, который вслед за писцом чертит в душе образы названного, это, по всей вероятности, и есть фантазия, которая объединяет чувственные восприятия и мнения. "Писец" – это рациональная способность фиксировать и воспроизводить сказанное, а "живописец" – это иррациональная способность создавать новое, отвлеченное от предметной реальности знание "божественных" истин. Более того, "живописец" способствует освобождению человека от пут "тиранического Эрота" – своеобразного античного аналога понятия "Оно" З. Фрейда. В диалоге "Государство" Платон рассматривает "тиранического Эрота" как некий страшный, дикий и беззаконный вид желаний, который имеется внутри каждого человека: "...даже у тех из нас, кто кажутся вполне умеренными, это-то и обнаруживается в сновидениях. Это иррациональное, вождедеющее начало помыкает людьми как скотом, особо оно довлеет над разумным началом в природе тиранической" (573AB). Для ограничения произвола "тиранического Эрота" Платон вводит понятие "дюмойдес" – гнев, который становится на сторону разума в этой распре между структурой "сверх-Я" и "Оно". Более того, у Платона присутствует понимание иррационального как мистически – надрационального, также бессознательного, как и "тиранического" вождедеющего начала, доступного для познания прорицателям, философам и жрецам. Развивая свою диалектику иррационального,

он полагает присутствие феноменов иррационального не только внутри человека (ученика и учителя, влюбленного и возлюбленного, прорицателя и летящих птиц), но и в космосе. Платон строит свою онтологию, различая и используя в качестве конструктивных начал: рациональное – тождественное и иррациональное – беспорядочно-стихийное. В диалоге "Тимей" он рисует динамическую картину космоса, соразмерно движущегося истинным тождественным движением. Ему он противопоставляет иррациональную слепую мощь хаоса (хора-хорис), но в нем со временем, постепенно, в результате процесса, который Платон уподобляет просеиванию зерна и отсеиванию мякины, возникает четыре протоматерии – сложных геометрических тела, из которых возникает четыре вида стихий: огонь, вода, воздух и земля. На всех стадиях творения Вселенной присутствует необходимость (Ананке), которая есть нечто иррациональное, неведомое, но, в то же время, через которое и в котором является Бытие сущего, т.е. акты единичных божественных творений.

I.I. Гетман, асп., НаУКМА, Київ
hetm44@mail.ru

КОНТРАВЕРСІЙНА ПОСТАТЬ ЛЬВА ТОЛСТОГО У ТВОРАХ ЛЬВА ШЕСТОВА

1. Аналіз світогляду Л. Толстого посідає значне місце у творчості Л. Шестова, що засвідчують його праця "Добро у вченні гр. Толстого і Ніцше" (1900), статті "Той, що руйнує і створює світи (з приводу 80-річчя Толстого)" (1909, пізніше увійшла до книги "Великі Кануни"), "Одкровення смерті (Останні твори Л.Н. Толстого)" (1920, згодом включена до книги "На терезах Йова"), "Ясна Поляна й Астапово. До 25-ліття з дня смерті Толстого" (1936) та інші твори мислителя.

2. Попри те, що Л. Толстой не торкається багатьох теоретичних (у тому числі, гносеологічних) проблем філософії, Л. Шестов визнає у ньому саме філософа, оскільки у його творчості відображено головне філософське питання про місце і призначення людини у світі. Філософський зміст Л. Шестов убачає в художніх творах Л. Толстого, натомість його теоретичні праці вважає слабкими і непереконливими.

3. Джерелами філософського натхнення Л. Толстого є, на думку Л. Шестова, відчай, страх і самотність. З точки зору Л. Шестова, екзистенціальна філософія починається саме з відчаю, на відміну від філософії уможливної, спекулятивної, яка бере початок з подиву. Таким чином, можна припустити, що Л. Шестов непрямо відносить філософування Л. Толстого до екзистенційного типу і характеризує її як трагічну.

4. Світогляду Л. Толстого, на думку Л. Шестова, властиві глибокі внутрішні протиріччя. Причина того, що Л. Толстой подекуди суперечить сам собі, полягає, як гадає Л. Шестов, у тому, що в особі письменника було виражено дві непоєднані душі. З одного боку, Л. Толстой – пророк, що зневажає розум і радощі життя, з іншого, він – мислитель, що трима-

ється за розум і сподівається облаштувати поцейбічне життя на релігійних началах. Варто уваги, що пошук протиріч у різних мислителів взагалі властивий аналітичному підходу Л. Шестова. При цьому суперечливість він не вважає недоліком філософування, оскільки послідовність, на його думку, личить лише посередності. Саме у протиріччях Л. Шестов намагається знайти суть тієї чи іншої філософії, адже їх наявність свідчить про те, що філософ не намагався вкласти свої думки у певну визначену схему, тим самим уникаючи спотворення цінних інтуїцій і первісних думок. Не всі протиріччя можуть бути подолані, і саме це увиразнює, на думку Л. Шестова, філософування Л. Толстого.

5. В інтерпретації Л. Шестова Л. Толстой постає водночас і раціоналістом, і ірраціоналістом. Відповіді на те, як у письменнику поєднувалися ці протилежні філософські настанови, слід шукати, на думку Л. Шестова, у творі "Записки божевільного". У Л. Толстого, як показує Л. Шестов, вихід за межі розуму є способом відкриття того, що для інших людей залишається таїною. Спираючись на художні твори Л. Толстого, Л. Шестов прагне реконструювати "теорію пізнання божевільного" й вибудувати власну гносеологію.

6. Невирішена Л. Толстим дилема, де ж шукати істину – чи на шляху розуму, чи в одкровенні, чи у трагічному досвіді людського буття – переходить, як показує Л. Шестов, у релігійну площину і визначає певну подвійність ставлення письменника до релігії. Так, зауважує Л. Шестов, інстинктивно Л. Толстой шукає смисл Євангелія у словах Христа, найбільш незбагнених для розуму, але водночас приймає лише таку релігійну віру, яка витримує випробування розумом і керується останнім.

7. Осердя етики Л. Толстого Л. Шестов убачає в його оригінальному, позбавленому "озиранню" на розум, тлумаченні Нагорної проповіді Христа. Поділяючи таке тлумачення й водночас приймаючи толстовське вчення про непротивлення злу силою, Л. Шестов розходиться з іншими російськими філософами. Володимир Соловйов, наприклад, піддав це вчення гострій критиці у "Трьох розмовах", а Іван Ільїн навіть написав твір із промовистою назвою "Протипротив злу силою". Натомість на переконання Л. Шестова, вчення про непротивлення злу силою відповідає духу і букві Євангелія, відтак навіть розумні аргументи проти цього вчення не здатні його заперечити.

8. Розходження Л. Шестова з іншими російськими мислителями в оцінці ідей Л. Толстого стосується не лише вчення про непротивлення злу силою. Л. Шестов трактує Л. Толстого як мислителя, не чужого імморалізму, несподівано зближує його ідеї з ідеями Ф. Ніцше, знаходить у письменника, якого прийнято вважати апологетом раціонального розуміння релігії, критику розуму.

9. Особистість Л. Толстого цікавить Л. Шестова-дослідника ще більше, ніж його ідеї. Творчі корені Л. Толстого, як і будь-якого іншого, особливо екзистенціального мислителя, Л. Шестов шукає у його психології, у його переживаннях.

10. У постаті Л. Толстого Л. Шестов знаходить духовно близьку людину, котра намагається здолати межі раціонального мислення, попри всю тяжкість і трагізм цього подолання.

"ТЕМНЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ" ЯК КРОК ВПЕРЕД ПО ВІДНОШЕННЮ ДО "ЗОЛОТОЇ АНТИЧНОСТІ"

Платон, Аквінат, Античність, Середньовіччя. Здавалося б, різниця у століттях, але це лише на перший погляд. Розглядаючи проблему душі у Платона і Фоми Аквінського, спробуємо спочатку розібратися у чому схожість думок цих авторів у зазначеній проблемі.

Перш за все звернемо увагу на характеристику безсмертя душі, яка є джерелом знання. У діалогах Платона це яскраво прослідковується, як і те, що душа – це сам принцип життя, який володіє анамнезісом: "Правда обо всім сущем живёт у нас в душе, а сама душа бессмертна" (Менон 86b). І як вже відомо, "середньовічна душа" Аквіната також володіє безсмертям.

Не можна погодитись з тими дослідниками, які вважають, що душа у тлумаченні Платона носить характер єдиної, безособової і такої, що знаходиться в усіх істотах Всесвіту одночасно. "Души, называемые бессмертными, созерцают то, что за пределами неба" (Фёдр 247с), а також в діалозі "Тімей" є доказ як ум – деміург творить душу Космосу, а вже в ній живуть душі живих істот, які, як я вважаю, не відокремлені від неї, а лише вдихаються нею і таким чином стають первісним початком життя всього живого у світі, тим початком, що ділить істот на "одухотворені" і "неодухотворені".

Аналогічна ситуація у Аквіната, який наголошує: "Душа не может быть одной для всех, ведь интеллект у каждого разный, а иногда и вовсе отсутствует" ("Теол. и наука"). У Аквіната душа – це сутність людини, що наділена інтелектом. Стверджувати протилежне у Платона немає сенсу: "Мысли Бога питаются умом и чистым знанием, как и мысли всякой души, которая питается созерцанием истины" (Фёдр 247d).

Подібність думок Платона і Аквіната в питанні душі полягає і в залежності інтелекту від здатності душі, від переваг інтелектуального, вегетативного, релігійного або чуттєвого, тобто від акциденцій, якими вона наділена.

Але питання постає у іншому:

1. Ф.Аквінський вважає, що людина цілісна і гармонічна лише тоді, коли душа і тіло утворюють єдність, адже кожна душа формує своє тіло.
2. Душа у розумінні Аквіната носить особистісний характер. Особистість людини розриває себе у тотожності внутрішнього і зовнішнього, душі і тіла.

Аналогом людської особистості є Абсолютна божественна особистість. Душа – вічна, отже після смерті людини вона існує. Але у Платона не було такої єдності душі і тіла, в їх єдності він вбачає негативне явище. Тіло заважає людині у пошуках істини, а тому воно непотрібне. Ф.Аквінський стверджує навпаки: "Мыслит индивидуум, а не душа: тот, кто чувствует – человек, а не тело" ("Сумма теол"). Це свідчить, що у Аквіната з'являється поняття особистості, яка бере участь у божественному бутті. Він підносить її як те найкраще, що було створено Богом і що існує у природі. Для Платона розрив душі і тіла – це звільнення душі, яку обмежує тіло. Для Св.Фоми розрив ви-

кликаний смертю, з цього моменту людина вже не має цілісного поєднання душі і тіла, яке є природнім. "Душа человека Воде подобна: Снеба сошла, К небу вознеслась И снова с неба На землю рвётся Вечно молясь" (Гёте). Істинна мета людського існування надприродна.

Душа шукає шлях для відновлення особистості, він завершується воскресінням. Душа розуміє, що вона не може бути досить довго без тіла, адже таким чином вона перебуває поряд з Богом, а лише Бог абсолютно вічний і незнищений. Смерть для тіла – це перехід від цього світу до іншого простору, приєданого до Бога, а це недопустимо. І тому душа намагається як найшвидше "знайти" собі тіло. Душа у розумінні Платона не прагнула цього, вона могла століттями спостерігати вищі сутності і не звертатись до земного.

3. Ще одне суттєве розрізнення – це доля людини. В Античності на людське існування накладена "печатка долі". Тому у Платона душа є "самодвижним числом", а особистості з неповторною долею, з потребою у багатобічній діяльності Платон, як і вся Античність, не знає. Акваінат для Середньовіччя відкриває новий смисл душі, душі з "відкритими очима", яка приховує у собі повноту усіх життєвих сил. Людина, як єдиний цілісний організм (душа і тіло – єдине ціле), сама шукає свій шлях.

Тут яскраво прослідковується відбиток "золотої Античності" на Середньовіччя, яке вносить свої нові розуміння і трактування спільної з Античністю проблематики.

К.О. Гончарук, студ., КНУТШ, Київ

"РОЗ'ЄДНАНЕ ЄДНАННЯ" ЯК ОСОБЛИВИЙ МОМЕНТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДІАЛОГУ

Все сказано на свете, не сказанного нет. Но вечно людям светит Несказанного свет.

Н. Матвеева

Під кожним словом має стояти щось тверде та важке, і кожне слово має говорити про те, що може підняти його у височінь або перенести з місця на місце.

М. Павич

Зустріч зі справжньою живою думкою, що спонукає нас до спілкування, завжди важка і на початку, як правило, навіть, виникає ситуація нерозуміння. Хоча, насправді, саме в цей, особливий момент "умовного" нерозуміння і формується філософська лабораторія мислення, що працює в режимі запитання-відповідь-запитання. Цей сніжний ком діалогу, буде котитися доти, допоки знову не вийде на рівнину, не вичерпає себе і не зупиниться, а котитися він може довго, даючи нам все новий і новий матеріал для розмислів.

З метою усунення "труднощів перекладу", точніше бачення з різних точок огляду, випадково з необхідністю зайнятих, унікальних позицій культурно-

історичного простору, виникає потреба звернутись до певного методичного налаштування, що і дасть змогу віднайти площину резонуючої конгеніальності, створити "об'ємний смисл". А будь-який об'єм передбачає точку опертя, з якої буде розгортатися подальший процес осягнення кінцевого Нескінченно-го. Саме "завдяки Нескінченному розміщеному в мені, завдяки "більшому", яке спустошує та пробуджує "менше"", тобто мислення, створюється смисл [Эммануэль Левинас: Путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященных 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – СПб., 2006. – С. 216]. Момент смислового розгортання "точки" також доволі чітко підмічений О.Ф. Лосевим в його "Історії античної естетики": "Таким чином, точка, по Проклу, не є абстрактною побудовою, позбавленою частин та усіякого зв'язку з оточуючим її інобуттям... Будь-яка точка переповнена своїми смисловими енергіями, які не можуть не вилитися в оточуючий її фон... В ній (точці) є свій нерухомий центр, але в ній також є і той круг, той шар, що єдинообразно довкола неї розташован... Точка – прекрасна" [Лосев А.Ф. ИАЕ. – VII. – Кн. 2. – С. 152]. В ролі важкого і твердого, що має підважувати кожне наше слово якраз і виступає *онтологія як діалектика смислу і речі*. Але відразу треба позбутися фальшивого тону суб'єктивної самосвідомості, бо пізнання та впізнання має відбуватись у ширшому спілкуванні з Іншим у світлі сутності як досвіді "нескінченого в кінцевому". "Іншим" може виступати як Лице людини так і текст в широкому значенні. В будь-якому випадку подія зустрічі в певний час в певному місці і "по той бік сущого" являє джерело смислу. Коли в кожній точці нашого буття існує своя мить свого звертання чи відповіді на запит. Мить як згусток часу – фундаментальна форма співучасті, співдії, творчості нового, не бувшого, але разом з тим і продукт розриву, втрати цілісності і її набуття у теперішньому, ніби застиглому в одній точці (парадокс підмічений ще Августином і розгорнутий Ніколаєм Кузанським). Точка дійсно прекрасна як втілення водночас максимального і мінімального потенціалу можливостей для розгортання, реалізації; в цьому і проявляється варіативна нескінченність життєвого вибору в "саду стежок, що розходяться". Не випадково М.Пруст основною темою своєї творчості намагався вхопити час, що вже позаду, але його не можливо реконструювати, навіть у спогадах, ми завжди створюємо своє-інше. "Бібліотека не має меж, але при цьому періодична. Якщо б мандрівник вирушив у подорож в будь-якому напрямі, він би зміг переконатись, що ті самі книги повторюються так само хаотично (хаос, будучи повторюваним, стає порядком – Порядком)" (Х.Л. Борхес). Якщо під роз'єднаністю слід розуміти багатоманітність досвідного пізнання (дискурс=роз'єднаність), то чи під силу людині це подолати, але в той самий час, чи варто, адже саме воно (пізнання) і уможливіває пошук Єдиного, прилучення до Логосу (де слово постає як організований концепт). "Ми прагнемо пізнати єдність без роз'єднання, єдність нерозрізнуваного, (без-особового)" не визначеного, не пізнаваного; шукаємо ж його як самих себе (тобто – як особисте)" [Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения / Сост. и Вступ. ст. С.С. Хоружего. – М.: Ренессанс, 1992. – Т. 1. – С. 33]. Єдність особистості (імманентності) дає трансцендентність (коли Істина – це споглядання Себе через Іншого в Третьюму).

Діалогічність спілкування перш за все пов'язана з відкриттям обличчя, що є просвітом таємничого світу людського існування, як сліду божественного. Обличчя – це не фізичне явище, а образ душі, духа. Через лице відбувається становлення, виображення людини в особистість, як єдність "я" моментів шляхом синергійності зусиль. Посприятити цьому може саме філософський діалог крізь історію як "школа думки по кристалізації власної філософської біографії в контексті не тільки "систематично-понятійних, але й символічно – міфологічних ідей" (О.Ф. Лосєв).

А.А. Горин, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
a_gorin-jr@mail.ru

МЕТАМОРФОЗЫ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблематика, известная в философии как онтологическое доказательство бытия бога, высшей сущности, или просто онтологический аргумент, имеет богатую типологическую историю. В истории европейской философии эта тема является одной из ключевых в области осмысления связи бытия и мышления. Суть ее: из самого понятия, мысли о сущности (специфически – высшей сущности) выводится необходимость ее существования.

Еще к Пармениду восходит концепция необходимой истинности мысли о бытии и, следовательно, его существовании. Через Платона и неоплатонизм эта концепция оказала влияние на христианское понимание бога как полноты, на теологическое осмысление понятия бога как абсолютной (всесовершенной) сущности.

В классической редакции онтологический аргумент сформулирован у Ансельма Кентерберийского [Прослогион]: понятие бога означает то, больше чего невозможно помыслить; существующее выше несуществующего; следовательно, бог необходимо обладает существованием.

Критика ансельмова аргумента возникает сразу же (Гаунило) и у Фомы Аквинского получает систематическое обоснование на базе невозможности содержательного конструирования понятия бога. Однако онтологическая логика получает принятие у немалой части средневековых мыслителей, преимущественно францисканцев (Бонавентура). Фундаментальную по тонкости в разграничении аспектов концепцию строит Дунс Скот. Фактически, два основных схоластических направления (томизм и скотизм) демонстрируют свои методические основания в отношении к онтологическому аргументу.

В Новое время актуализировалась парадигма, рассматривающая философию как универсальный мыслительный континуум и вбирающая теологию в философию. Тогда Декарт, Спиноза, Лейбниц и другие дают свою версию онтологического аргумента в контексте рациональной метафизической гносеологии. И вновь же, эмпириками, провозвестниками современного аналитизма, в частности, Локком, релевантность онтологического аргумента отвергается.

Декарт предлагает совершенно новый вариант онтологического аргумента, актуализируя его антропологическое измерение [Размышления о первой

философии]. Демонстрация божественного бытия методически необходима. Без этого не достигнуть понимания самого мышления, природы и содержания идей и их связи с вещами. Это новая редакция онтологического аргумента, взгляд на проблему совсем с другой стороны, нежели у Ансельма, где проблематика задана презумпцией существования как свойства. Декарт делает упор на причине идеи.

Можно заключить, что предпочтительное отношение к онтологической логике имеет для классических метафизически ориентированных систем ту же причину, по которой другие мыслители отвергают эту схему: онтологический аргумент не имеет отношения к опыту, а связан с понятием, идеей.

Одним из важнейших этапов философской рефлексии по поводу онтологического аргумента является творчество Иммануила Канта. Большинство последующей классической философии признает решающей кантовскую позицию в этом вопросе. Последовавшие же вскоре гегелевские рассуждения на эту тему фактически работают в докантовском мыслительном ареале и никак не отвечают на критику Канта.

Мысль Канта приходит к критике доказательств бытия бога двигаясь в контексте рациональной проверки метафизических понятий. В *Критике чистого разума* показано центральное место онтологического аргумента и дана фундаментальная критика его и всей рациональной теологии, методом новой гносеологии Канта. Критика Канта имеет сходство с томистской, но задает принципиально новый уровень рассмотрения вопроса. В онтологическом аргументе Кант находит подмену логического предиката реальным. Для объектов мысли нет средства, посредством которого можно верифицировать их существование. Они даны априорно в интеллектуальном созерцании.

В XX веке существует свой философско-теологический подход к интерпретации аргумента, связанный с именем Карла Барта. Барт строит неклассическую систему обоснования необходимости теологии. Построения Барта находятся в контексте метафизического проекта, обогащенного достижениями наук о духе в XIX веке. В книге *Fides quaerens intellectum* показано центральное место онтологического аргумента для построения теологических программ, в контексте нового диалектического метода. Барт утверждает необходимость обладания самооткровенным предзнанием о боге для конструирования рационализованного учения. Это имеет отдаленное сходство с гегелевской защитой онтологического аргумента, но за счет не триадического диалектического синтеза, а негативной диалектики. Это связывает проект Барта, с одной стороны, с феноменологическим поиском интенций, с другой стороны, с экзистенциализмом с его предшествованием существованию (реальности) сущности (концепции).

Современная мысль выводит на поверхность проблематику специфического содержания веры. В контексте секулярного мира выведение такой конкретики из общего принципа онтологического аргумента затрудняет возможности коммуникации и возможности построения той же моральной теологии в изменчивой глобальной социальной реальности. Продолжается уяснение вопросов рациональной теологии и метафизики и осмысление места и роли онтологического аргумента в философской мысли.

**І.М. Гоян, канд. психол. наук, доц.,
декан філософського факультету ПНУ ім. Василя Стефаника,
Івано-Франківськ**

РОЛЬ Й.Ф. ГЕРБАРТА У ФОРМУВАННІ ФІЛОСОФСЬКОГО ПСИХОЛОГІЗМУ ХІХ СТ.

Творчість Йоганна Фрідріха Гербарта (1776–1841) є на сьогодні майже білою плямою в історії філософії. Щоправда, йому віддається належно в історії психології та педагогіки, проте філософські засади його психолого-педагогічної концепції, а відповідно і особливості його філософії та її місця в історико-філософському процесі залишаються маловідомими.

Система Гербарта дійсно центрована на педагогіці (що визначає переважну увагу до нього саме істориків педагогіки і психології, а не істориків філософії). Філософію (або метафізику) він розглядає як "обробку понять, необхідних у будь-якій науці" – не в розумінні вольфганської гри в дефініції, а в розумінні своєрідного шліфування висхідних гіпотез і розв'язання попередніх протиріч. Саме в цьому контексті розгортається задум "математичної психології". Цей задум, за власним визнанням Гербарта, виник у нього досить рано, десь у 1799–1800 роках, хоча систематично реалізовувати його філософ почав у 20-х роках ХІХ ст. У доповіді в Королівському німецькому товаристві з красномовною назвою "Про можливість і необхідність застосовувати у психології математику" (1822) він відкидає критику своїх ідей як таку, що виходить із консерватизму звички, – звички, що обмежує царину застосування математики природознавством. Він стверджує, що застосування математики до психології можливо і необхідно – власне, не тільки до психології, а й до будь-якої споглядальної науки, адже "інакше взагалі неможливо досягти того, чого, кінець кінцем, шукає будь-яке споглядання, тобто переконання" [*Гербарт І.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 52]. Йдеться, перш за все, про точність дослідження, яка ґрунтується на вимірюваності досвіду і можливості перевірки та підтвердження здобутих результатів. Не тільки умовиводи повинні взаємно підтверджуватись, але й результати умовиводів мають бути підтверджені досвідом. Отже, "будь-яка теорія, яка бажає бути погодженою з досвідом, перш за все має бути продовженою доти, доки не набуде кількісних визначень, які виявляються в досвіді і є його підставами" [*Гербарт І.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 54].

Гербарт взагалі виходить з того, що філософія все більше опиняється в кризі, причиною якої є ігнорування математичних методів. Інтерес до філософії (інколи філософ розмірковує як викладач філософії, який опікується "популярністю" свого предмету у студентів) втрачається внаслідок "безплідного сперечання партій, які всі однаково неправі" [*Гербарт І.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 52], а зростаюче непогодження думок породжується "невизначеною мовою", коли одні й ті ж самі слова кожен розуміє по-своєму. Цей непривабливий стан буде тривати доти, доки філософія не опанує міцне математичне підґрунтя.

"Математика – пануюча наука нашого часу. <...> Хто не має її за себе, той згодом буде мати її проти себе" [Гербарт *И.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 53].

Отже, філософ ставить завдання "надати дослідження про душу, яке б дорівнювало дослідженню про природу, оскільки це останнє всюди передбачає цілком закономірний зв'язок явищ <...>" [Гербарт *И.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 59]. Психологія повинна не тільки зібрати весь матеріал внутрішнього досвіду, але й зробити зрозумілим весь його зміст – так само, як зробити теж саме відносно зовнішнього досвіду є завданням філософії природи. Психологія не повинна перетворюватися на художній опис. "Вона повинна не здивовувати, а пояснювати, не показувати рідкості, але зробити зрозумілою для всіх людину, якою вона є, не підносячи її на небеса і не приковуючи цілком до землі, і не замітати шляхи свого дослідження, але відкривати його" [Гербарт *И.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 128]. Хоча душевні рухи часто виглядають випадковими, "закономірність людського духу цілком дорівнює закономірності зоряного неба" [Гербарт *И.Ф.* Психологія / Предисл. В. Куренного. – М.: Изд. дом "Территория будущего", 2007. – С. 134].

Програма філософського психологізму Гербарта – це, власне, не програма поглинання філософії психологією, не програма відмови від метафізики на користь емпіричної психології, а програма математизації психології як найбільш відсталої на той час філософської науки – своєрідної слабкої ланки, за яку, проте, можна витягти весь ланцюг, тобто поставити всю філософію на науковий ґрунт. Гербарт не оголошує психологію окремою наукою, і тим більше не проголошує "смерті філософії", хоча по-своєму усвідомлює її стан як кризовий і пропонує свої шляхи подолання цієї кризи. Для нього психологія залишається першою частиною прикладної метафізики, і в цьому статусі має відносну самостійність, але одночасно стає багато в чому визначальною відносно характеру інших складових прикладної та загальної метафізики. Отже, головним для самого Гербарта була методологічна реформація психології (її математизація), яка мала слугувати перебудові всієї філософії. Але це потягнуло за собою – можливо, і всупереч його власним намірам, – перетворення психології в другій половині XIX століття на окрему емпіричну науку, позбавлену філософського обґрунтування, проте таку, що зазіхає на загальнофілософський статус і зверхньо ставиться до спекулятивного (неемпіричного) філософування.

Р.Й. Димерець, доц., МСУ, Київ
drostyslav@yahoo.com

ВЧЕННЯ І. КАНТА ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ ОПОСЕРЕДКУВАННЯ

За Кантом, ми не можемо пізнавати предмети такими, якими вони є самі по собі, ні безпосередньо, інтуїтивно, ні за посередництва відчуттів. Ми пізнаємо предмети дискурсивно, тобто шляхом створення умов можливості

нашого досвіду, або умов нашого уявлення й оперуючи поняттями нашого розсудку. Тож ані безпосередньо, ані за посередництва наших відчуттів речі не є для нас досяжними як такі, ми можемо мати їх у своєму досвіді лише тією мірою, якою вони опосередковані нашими уявленнями та поняттями. Проблема недосяжності для нас (проблема трансцендентності) речі як такої постає у Канта як проблема відриву реального змісту від форм нашого мислення (речі перебувають в одній, трансцендентній стосовно наших відчуттів, тобто нашого можливого досвіду, сфері буття, мислення ж про них відбувається в іншій, трансцендентальній, або апіорній стосовно наших відчуттів, тобто нашого можливого досвіду, сфері буття). Зв'язок між реальною сферою та сферою мислення не може відбуватися шляхом емпіричного опосередкування, позаяк відчуття, як зміст досвіду, уможливорюються чистими апіорними уявленнями нашого розуму, й отже, як такі, не стільки з'єднують, як вважають Д. Лок і Б. Спіноза, скільки роз'єднують реальну сферу та сферу мислення (за Локом, власне, вони її збуджують, викликаючи генерацію ідей, а за Спінозою, – самі безпосередньо становлять її зміст, який є змістом самої субстанції, лише представленим розсудком під атрибутом мислення). Через цей відрив конкретного змісту мислення (яким би шляхом його не було набуто, емпіричним чи "мрійливим") від апіорної форми мислення суто ідеальне мислення, як мислення суттєво беззмістовне, не є надійним і тому не може слугувати базою для (вільної) дії. Саме тут Кант проводить різку межу між "скептичним" або "емпіричним" ідеалізмом Р. Декарта, "догматичним" або "мрійливим" ідеалізмом Д. Берклі і своїм, трансцендентальним або критичним, ідеалізмом. На відміну від Декарта, який вольовим актом ототожнює сфери мислення та відчуття (*cogitatio = perceptio*), та Берклі, в якого кожна з множин наявних в душі ідей, як і сама ця множина в цілому, є настільки, наскільки вона є репрезентованою своїм ідеальним представником (*esse = percepti*), й, таким чином, мислення, як система актів-репрезентацій ідей-предметів, може здійснюватись без наявності чуттєвого досвіду; у Канта мислення є, власне, актом понятійного опосередкування, завдяки якому до суто формальної сфери апіорних понять суб'єкта вводиться реальний зміст, шляхом перекладу його в образи досвіду (апостеріорні поняття), й, таким чином, уможливорюється опосередкований доступ до речей як таких.

У Канта йдеться саме про опосередковуючий акт залучення реального змісту до формальної сфери, тобто про синтетичну опосередковуючу дію, завдяки якій між реальним змістом і формальною сферою встановлюється зв'язок, а не про апіорну наявність там цього змісту й поступальне феноменологічне виявлення його, що відбувається у Г.В.Ф. Гегеля і що, як завжди, коли ми маємо справу з аналітичними судженнями, не призводить до збільшення нашого знання. На відміну від Гегеля, в якого пізнання представлено як поступальне продукування форм із незмінним змістом, як процес понятійного само-опосередкування, котрий неминуче призводить до конфлікту між субстанційно еквівалентними, але суб'єктивно різними формами, наслідком чого є тупикова ситуація, коли не відбувається створення нового розуміння (відбувається не справжнє оновлення змісту, а лише формальне перепідпорядкування одних пластів змісту іншим, що, врешті решт, призводить до

енергетичного перенапруження, котре, через відсутність трансцендентної сфери, в яку воно могло б розрядитися, має спричинити вибух), й, як наслідок, відсутнє прирощення дії (розширення сфери діяльності), через що, в ситуації, що являє собою "останній" момент історичного розвитку, не відбувається діалектичного вирішення "формального" конфлікту в суто розумний спосіб; у Канта пізнання є трансцендентальним уявленням (Vorstellung) трансцендентного змісту, котре є перемінною дією (організацією засвоєння нескінченного потоку змістовної інформації шляхом введення її в принципово незмінну формально обмежену структуру), тому що воно є здійсненням зв'язку, або відношення, котрому підпорядкована певна множина уявлень (серед яких є такі, що безпосередньо пов'язані з речами), які в такий спосіб залучаються до мислення суб'єкту (у формах споглядання, Anschauung, і судження, котре є опосередкованим знанням стосовно предмету, тобто уявленням стосовно уявлення предмету).

Тож у Канта всі можливі уявлення залучаються до судження через поняття цього судження, з якими вони поєднані, й через які вони, таким чином, є представлені в цьому судженні. Опосередковано, через свої поняття й пов'язані з ними уявлення, судження пов'язується з предметами як такими. Шляхом такого (трансцендентального) опосередкування трансцендентна сфера предметів як таких виявляється залученою до сфери людського судження.

А.Ю. Дудчик, асп., ФФСН БГУ, Мінск, Беларусь
a_dudchik@tut.by

О ВОЗМОЖНОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В последнее время можно говорить об определенном возрастании интереса к гегелевскому наследию. Обращение к идеям немецкого философа характерно сегодня не только для историков философии и собственно философов, но и для политологов, социологов и футурологов. Используя идеи и термины гегелевской философии, они предпринимают попытки описать и в какой-то мере даже прогнозировать будущее развитие общества. В самой системе Гегеля наиболее востребованной сегодня стала т. н. "политическая философия". Следует отметить, что этот термин самим философом не использовался, а является результатом последующей реконструкции и интерпретации. Его традиционное понимание сложилось во многом под влиянием марксистской философии. В советской историко-философской традиции (в принципе, как и в западно-европейской) под политической философией Гегеля обычно понимали его учение о государстве и праве, в наиболее полном виде изложенное в "Философии права". Кроме того, к политической философии относили и ряд статей, также посвященных государственно-правовой проблематике. Далее, достаточно важным представлялась эволюция взглядов немецкого мыслителя, в контексте которой противопоставлялись друг другу ранний (достаточно критичный по отношению к существующему государственному строю) и поздний (более лояльный к нему) этапы творчества.

Как видно, понятие государства (равно как и понятие национального) является одним из наиболее значимых для гегелевской политической философии, а уровень национального государства – предельным для рассмотрения политической реальности. Это было логичным и закономерным для гегелевской эпохи становления европейских национальных государств современного типа, однако это кажется недостаточным с сегодняшней точки зрения. В современном социо-гуманитарном знании ставится под сомнение предельный характер национального государства как политического субъекта. Кроме того, расширяется понимание самой категории политического, выходящей за пределы опосредованных правом отношений в рамках государства. С одной стороны, происходит "размывание" границ политики и ее активное взаимодействие и проникновение в другие области, ранее, по крайней мере, формально, отделяемые от политики: в том числе, в области науки и культуры. С другой – наряду с традиционными субъектами политики (государства, нации, классы, группы элит) возникают субъекты новые, соотносящие себя с самыми разнообразными культурно-историческими идентичностями цивилизационного, морального, религиозного характера.

На наш взгляд, вполне возможна и допустима попытка переосмысления содержания понятия "гегелевская политическая философия" исходя из современного, расширительного понимания сущности политического. Современные идентичности, претендующие на статус политических, базируются на определенных культурных универсалиях, т.е. можно говорить о сложном взаимодействии различных понятий. Само это взаимодействие реализуется в достаточно конкретных социально-исторических условиях. Философия Гегеля как раз и показывает возможность работы с подобным понятийным материалом, сохраняя его внутреннюю проблемность и противоречивость, но исходя при этом из стремления к целостности рассмотрения.

Так, в рамках философской логики Гегеля можно рассмотреть актуальную сегодня проблему соотношения партикулярного и универсального. В работах по философии истории, истории философии, философии религии содержится проблематика взаимоотношений между различными национальными, культурными и цивилизационными проектами. Прежде всего, это проблемы фундаментальной оппозиции Восток-Запад, конституирования единой западной и, более узко, европейской культурной идентичности, ее соотношение с другими культурами, евроцентризма и т.д.

Таким образом, на наш взгляд, вполне продуктивным и эвристичным будет новое прочтение наследия Гегеля исходя из современного, расширительного понимания сущности политического. В этом случае гегелевская политическая философия будет включать в себя положения и идеи, ранее не рассматривавшиеся в качестве "политических". Подобное новое понимание гегелевской политической философии оказывается интересным не только с сугубо историко-философской точки зрения, но и демонстрирует значимость и интересность гегелевской философии для лучшего понимания процессов, происходящих в современном мире.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ В РАКУРСІ ЗМІНИ МЕТОДОЛОГІЙ

Перш за все, слід відзначити всю складність історико-філософського процесу, його пізнання. Перехід від епохи до епохи, від парадигми до парадигми, від культури до культури, від моралі до моралі, від релігії до релігії, від філософії до філософії – генетичний, але зв'язки майже ніколи не лежать на поверхні. Взаємопов'язаності або "ховаються" за шарами століть або причинно-наслідкові зв'язки пружні перед натовпом наукоподібних історико-філософських розумів, які можуть побачити те, що є і механічно відтворити, вірніше вони можуть дивитися але не бачити.

Отже, історико-філософський процес вимагає не тільки комплексно підійти до проблеми але й продемонструвати становлення філософських вчень в історії філософії в динаміці розгортання людської думки як органічно наповненої не тільки "духом" своєї епохи і генієм мислителя, але й "духом" попередніх століть і, навіть, тисячоліть.

Історія філософії є істинним пізнанням, яке не обмежується осягненням "однієї", певної істини, філософської концепції. Історія філософії, "розуміючи" історичність філософських систем минулого, теперішнього, майбутнього, – "піднімається" над ними, осягаючи історико-філософський процес як невинний рух, самооновлююче становлення, історія філософії "знімає" в собі історичні шари філософських утворень. Таким чином, історія філософії вивисується, височить над самою філософією, в той же час, як це не парадоксально, через цю обставину набуваючи статусу філософії.

Історія філософії здійснюється через реалізацію дослідницьких завдань, в своєму результуючому варіанті, залежить і від застосовуваного (их) методу дослідження. Історіографія історико-філософських методологій дозволяє говорити про достатньо великий перелік історико-філософських методів. "Класична" історико-філософська методологія передбачає сукупність таких методів, застосування яких дозволяло б найбільш повно осягнути і проникнути в суть певного філософського вчення. Така "однозначна" ситуація поступово змінюється, наприклад з появою герменевтики, в якій пропонуються різноманітні варіанти сприйняття та інтерпретації філософських текстів. Зрозуміло, що традиції інтерпретації починаються, практично, разом з появою самої філософії. Наприклад, можна згадати доксографів, Діогена Лаертського (про методи, методологію якого О. Лосєв зазначає як про відсутність будь-якої методології), певний анархізм в інтерпретаціях філософських вчень, відсутність науковості). Екзегетика, уособлюючи особливий тип інтерпретативних практик, також виявилася цеглиною в поступовій побудові, розвиткові методів і методологій історії філософії.

Суттєва перебудова, навіть, принципова зміна історико-філософських інтерпретативних підходів пов'язана з такими напрямками сучасної філософії, як структуралізм, постструктуралізм, постмодернізм. Зокрема структуралістський підхід передбачає виявлення прихованих структур тексту, міфу, архітектури тощо. В варіанті К. Леві-Строса, людина "приречена" на структурне

сприйняття, відтворення дійсності, оскільки структури є властивими самій людській природі. Структурний метод може застосовуватись і до філософських текстів, набуваючи статусу історико-філософського методу.

В постструктуралізмі, на тлі структуралізму, з'являється соціально-філософський контекст розмислів про структури людської свідомості. Що стосується методології історії філософії, одна з знакових постструктуралістських ідей, яка належить М. Фуко, – це ідея про "смерть автора", що суттєво змінює бачення філософського вчення в смислі його персональної належності, або належності тексту до світу текстів, або належності ідей (не автора) до світу ідей (проблема прочитаного і непрочитаного тощо).

Суттєвий злам в ґенезі історико-філософської дослідницької методології відбувся з появою, запропонованого Ж. Дельозом, методу спрямованого на виявлення невисловленого і навіть, можливо, орієнтовно "небажаного" для автора досліджуваного тексту. Завдяки такому підходу можливе оновлення історико-філософського знання, перевідкриття персоналій, створення нових філософських концепцій на основі класичних.

Перспектива розвитку історико-філософського знання, а також методології історії філософії, з нашої точки зору, полягає в міждисциплінарності, залученні та обміні найновітнішими ідеями з іншими науками, культурою, мистецтвом тощо.

М.Г. Кімов, доц., НУХТ, м. Київ

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ "ФІЛОСОФІЯ В РОСІЇ", "РОСІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ" І "РУСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ"

Ґрунтовний аналіз національної філософії будь-якого народу не можна провести без вивчення його етногенезу, адже її специфіка детермінується як *історією* формування нації, так і *способом* формування. Це стосується і руської людності. Тому усвідомлення тих етнічних і культурологічних процесів, які відбувалися протягом тисячоліть на терені розвою руського народу, дозволяє глибше зрозуміти витоки, джерельну базу і специфічні особливості руської національної філософії.

Росія упродовж століть формувалася як імперська держава, до складу якої входили (добровільно чи шляхом завоювання) народи, котрі мали свою національну міфологію, філософію, культуру. Тому, аналізуючи руську філософію, слід чітко розрізняти три терміни: "філософія в Росії", "російська філософія", "руська національна філософія". *"Деякі дослідники воліть говорити не про "руську філософію", а про "філософію в Росії", бажаючи цим висловити ту думку, що в руських філософських побудовах немає нічого "специфічно руського", що руська філософія не стала ще національною, тобто не піднялася до розкриття і виявлення основних пошуків руської душі. Це, звичайно, невірно, ми достатньо переконаємося в цьому при подальшому вивченні різних мислителів"* [Зеньковський В.В. История русской

філософії. В 2 т. – Париж, 1989. – Т. 1. – С. 22]. З цією думкою ми повністю погоджуємося.

Перший термін, **філософія в Росії**, охоплює всі національні школи, котрі існують на теренах російської держави та досить різноманітні філософські напрямки. Отже, він досить абстрактний і включає в себе вірменську, грузинську, українську, узбецьку, таджицьку, білоруську, латвійську, литовську, естонську, молдавську, татарську, башкирську та інші національні школи, типи філософування та всю палітру існуючих філософських напрямків, котрі своєрідно проявлялися в духовній культурі Росії. Другий термін, **"російська філософія"**, відтворює специфіку і особливості філософування представників тих національних меншин, які, будучи за етнічним походженням не руськими, відносять себе до росіян. Філософський доробок представників цих народів є досить вагомим в загальній палітрі філософських надбань Росії. Третій термін, **"руська національна філософія"**, відображає специфічні особливості філософування представників лише руського народу. Серед них багато іногородців, які, проте, ідентифікують себе руськими.

Потреба розрізнення названих термінів зумовлюється такими чинниками: **по-перше**, у русько-мовній філософській літературі таке виокремлення термінів, як правило, не робиться, що призводить не тільки до замовчування самотності, скажімо, вірменської, грузинської, української, узбецької, таджицької та інших національних філософій, а і до явного приниження їх внеску в розвиток світової філософської думки. Навіть такий видатний філософ як О.Ф. Лосєв вважав Г.С. Сковороду руським філософом. *"Перш за все, – пише він, – нам би хотілося розглянути одного руського філософа XVIII ст., життя і вчення котрого відхиляються від західноєвропейської традиції і вводять нас в сутність самотності руської філософії. Це Григорій Сковорода (1722–1794)"* [Лосєв А.Ф. Русская философия // Лосєв А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века). – С. 209–236. – С. 217]; **по-друге**, з розпадом СРСР, у якому домінували РРФСР, руська мова, руська культура, виникають нові незалежні держави, для народів яких чи не найактуальнішою є проблема самоідентифікації, самоусвідомлення своїх окремішності й самодостатності. Важливу роль у цьому процесові відіграє національна філософія. Тому розмежування зазначених термінів важливе не тільки з теоретичного, а і з практичного погляду, адже національна філософія є досить важливим чинником розбудови незалежних, суверенних держав; **по-третє**, з огляду на геополітичні зміни, що відбуваються на пострадянському просторі, переосмислення витоків, джерельної бази і специфіки своєї національної філософської культури вкрай потрібні й для руського народу. Без цього Росія не зможе позбутися імперського синдрому і стати демократичною, цивілізованою країною; **по-четверте**, розуміння специфіки руської національної філософії неможливе без в'ясування питання про походження руських. Хто такі руські за походженням; як розвивався протягом століть руський народ; які методи були головними в його розвої; які основні етапи в своєму розвитку він проходить – це ті метафізичні питання, які розкривають сутнісне буття руських. Як підкреслював М. Хайдеггер *"наука історії може лише або спотворити, неправиль-*

но витлумачити відношення до історії, котре і само завжди є чимось історичним, відтіснивши його до простого антикварного знання, або підготувати сутнісне поле зору вже обгрунтованому відношенню до історії в усій зв'язності" [Хайдеггер Мартин. Введение в метафизику. Курс лекций летнего семестра 1935 года // Новый круг. – 1993. – № 1. – С. 127]. Таким сутнісним поглядом на історію є лише філософський, оскільки "лише в філософії – на відміну від будь-якої науки – розкривається істотне відношення до існуючого" [Там само].

В той же час розкриття вище окреслених питань неможливе без аналізу розвою українського народу, адже історія розвитку руського та українського народів впродовж багатьох віків була тісно переплетена. Отже, український історичний та культурний контекст є досить важливим для розуміння історії розвою руського народу й руської державності. Не менш важливим він є й для розуміння розвитку та специфіки руської національної філософії, якій притаманні такі ознаки: історіософічність, найтісніший зв'язок з православною свідомістю, інтуїтивізм, месіанізм, соборність, доктринерський радикалізм, внутрішня духовна напруга, апокаліптичність, політичний месіанізм та ряд інших [див.: Кітов М.Г. Специфічні ознаки руської національної філософії // Філософські проблеми гуманітарних наук. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – 2005. – № 6. – С. 41-46].

Н.Г. Красноярова, доц., ОмГПУ, Омск, Россия
kra-nataliy@yandex.ru

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ (КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД)

Представляется возможным и необходимым дополнить традиционный историко-философский подход к истории философии культурфилософским подходом, позволяющим увидеть как философское объяснение мира, в рамках которого возникают идеи, понятия и образы, обеспечивает бытие философии в культуре.

Обратимся к началу античной философии и посмотрим, каким образом культурфилософский подход может быть представлен в рассмотрении первых философских школ Древней Греции.

1. Первые философские учения античности есть определенные **упорядоченные философские знания**, представляющие конкретный временной период (VI-V вв. до н.э.) и конкретное социокультурное пространство (Древнюю Грецию). Это – традиционный для истории философии подход, включающий также историю общих для разных учений тем, вопросов, идей в единстве с уникальностью взгляда того или иного мыслителя.

2. Но при всей непохожести каждого из рассматриваемых учений все они остались в истории философии не просто как *когда-то что-то* и *кем-то* сказанное, но как именно философия – то, что относится к сфере мышления. Сфера мышления – не столько сфера уже сложившегося знания, сколько сфера *возможностей* мышления, того, как можно мыслить о чем-то. Фи-

лософия представляет **мысль в ее универсальной (возможной) форме**. Первые философские учения тем более интересны в этом отношении, потому что в них "изобретаются" или открываются "архетипы" способов *помыслить* о том, что не дано непосредственно в созерцании, но что можно охватить *мысленно* – мир в целом, космос, Единое, бытие, и т.д. Наивные, забавные, странные ответы на вопросы первых философов – это лишь информация, любопытные сведения, если не увидеть за ними способа прорыва мысли за пределы привычного и обычного. Гераклит открывает до предела сжатую форму мысли, в которой не устанавливается ничего окончательного; Парменид или Эмпедокл продумывают мир в других возможных формах мыслимости; и т.д. Такое понимание позволяет "приблизить" учения столь давних времен как открытых для диалога форм философского творчества.

3. История философии – не обезличенная история идей. Как писал Н.А. Бердяев: "Философия всегда была искусством познания... Во все времена философия знала своих героев, которые отстаивали философию как искусство творить существенные идеи, через которые за необходимостью прозревалась свобода, за бессмыслицей – смысл. В философском творчестве участвовала совокупность духовных сил человека, целостное напряжение всего духа прорваться к смыслу мира, к свободе мира. На истории философии столь же отпечатлевалась индивидуальность ее творцов, как и на истории искусства" [Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М., 1990. – С. 271].

История первых философских учений для нас тем более история "*субъективной по внешности*" философии (выражение Н.А. Бердяева), так как в условиях рождения философии судьба философа, строй его личности пока еще не расходятся с философским творчеством, созвучны друг другу. Запечатленные в памяти культуры образы философов, случаи, легенды, "истории" и т.п. представляются своеобразным **историко-философским мифотворчеством** самой культуры, отбирающей из всего массива сведений о жизни мыслителей только те, которые в виде жизненных "совершенных формул" увековечивают философию в культуре.

4. Учения первых философов, являясь частью единой истории философии и, соответственно, единой мировой культуры, присутствуют в современной культуре своими открытиями (идеями, образами, подходами), которые приобретают ассоциативную насыщенность **универсальных метафор** – одной из форм бытия философии в культуре.

М.С. Кузьминська, асп., НаУКМА, Київ
14oranges@ukr.net

ОБРАЗ ФІЛОСОФІЇ У ДАВНЬОБОЛГАРСЬКІЙ КНИЖНОСТІ (СВ. КИРИЛО-КОСТЯНТИН ФІЛОСОФ, ЦАР СИМЕОН, ІОАН ЕКЗАРХ БОЛГАРСЬКИЙ)

1. Одностаїне визнання дослідниками видатної ролі давньоболгарських книжників IX – XI ст. у формуванні образу філософії у східнослов'янських культурах актуалізує завдання реконструкції філософської складової їх спа-

дщини, найбільш виразної у таких діячів, як св. Кирило-Костянтин Філософ, цар Симеон та Йоан Екзарх Болгарський.

2. У методологічному плані така реконструкція потребує урахування: а) нерозривності інтелектуального і релігійного життя давньоболгарських книжників; б) єдності давньоболгарської та візантійської духовної і культурної традицій; в) необхідності виокремлення тих компонентів духовної спадщини згаданих діячів, що вплинули на формування філософських уявлень у культурі східних слов'ян.

3. Перше у слов'янській літературі визначення філософії ("Божим і чело-вічеським вешем разум, еліко может человек приближити се Боже, якоже ді-телю учит человека, по образ і по подобію бити сотворшему і" [Пространное житие Константина-Кирила Философа // *Климент Охридски*. Сьбрани съчи-нения : в 3 т. – София: Изд-во на БАН, 1973. – Т. 3. – С. 91]) пов'язують із іменем одного з творців слов'янської писемності, славетного просвітника і християнського проповідника св. *Кирила (у хрещенні – Костянтина) (826 – 869)*, чиї визначні знання і розум були вшановані ім'ям "Філософа". У своєму визначенні св. Кирило спирається на тлумачення, розміщене у "Філософських главах" св. *Йоана Дамаскіна*, Продовжуючи традицію апофатичного бого-слов'я щодо питання пізнаваності Божества, св. Кирило водночас прищеп-лює на слов'янському ґрунті ідею просвітлення та очищення людського ро-зуму, за допомогою Божої благодаті, задля осягнення сутності речей і бого-мислення у процесі розвитку відповідної освіти і книжності.

4. З іменем болгарського царя *Симеона (864 – 927)*, знавця давньої і су-часної йому філософії, пов'язують ініціативу створення на основі грецьких оригіналів X ст. т. з. "Симеонового збірника", поширеного як у Болгарії, так на Русі (саме він став першоджерелом для київського списку, відомого під назвою "Ізборніка 1073 року", і склав основу давньоруського "Ізборніка Свя-тослава 1076 року"), який уміщує витинки філософсько-богословського й дидактично-повчального змісту з творів християнських авторів. Мудрість у Збірнику тлумачиться в руслі визначення св. Кирила як пізнавальна діяль-ність, спрямована до Бога ("Мудрость же есть веденне божеских и человечес-ких вешти и еже є тем віна" [Ізборник Святослава 1073 года. Факсим. изд. – М.: Книга, 1983. – Л. 60 в.]) і традиційно пов'язується зі смиренням та "муд-рісним житієм", тобто втіленням мудрості в житті, що, зокрема, пов'язано із настановою "істинувати", або ж "творити праведно" [Там само. – Л. 82 а]. Си-меону приписують також "Сказання про письмена", що демонструють неабия-ке мистецтво володіння діалектикою. Саме часи царювання Симеона ха-рактеризуються як "золотий вік" давньоболгарської писемності, що спричинив появу цілої низки оригінальних і перекладних творів (з грецької) природничо-го і богословсько-філософського характеру.

5. До найвідоміших діячів і теоретиків книжницького гуртка царя Симеона належав *Йоан Екзарх Болгарський*, автор поширеного у слов'янському аре-алі "Шестоднева", ґрунтованого на творах Василя Великого, Йоана Золото-устого, Севериана Гевальського та Аристотеля. Вміщуючи численні відомос-ті з астрономії, географії, зоології, антропології, "Шестоднев" має й філософ-сько-богословську складову. Так, на тлі критичної оцінки давньогрецьких

філософів, зокрема Парменіда, Фалеса, Демокріта, Діогена та Аристотеля, автор стверджує християнську концепцію створення світу, а також висловлює низку гносеологічних ідей. Його тлумачення поняття "філософія" близьке до Кирилового, але позначене виразнішим антропологічним ухилом: мету філософії Йоан Екзарх вбачає у пошуку "природи і походження усякого буття", але для цього, наголошує автор, людині спершу слід "дослідити власну природу і буття" [Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / Подгот. Г.С. Баранникова. – М.: Индрик, 1998. – С. 174]. Мету життя людини при цьому він бачить, слідом за своїми попередниками, в уподібненні Богу.

6. Отже, як бачимо, у своєму розумінні філософії давньоболгарські автор доволі однотайні й не виходять за межі історично першого в давньоболгарській книжності визначення цього поняття, яке приписують св. Кирилу Філософу. Філософія у тлумаченні давньоболгарських книжників споріднена з образом "мудрості", постає як пізнання людських і божественних речей, має не лише теоретичний, але й практичний вимір, уможливлюється в міру наближення людини до Бога, і мусить приводити людину до уподібнення Творцю. Загалом, цей образ філософії цілком вписується у ту традицію богословської думки, представники якої ще з перших століть по Р. Х. схильні були вбачати у філософуванні конструктивні елементи (лінія, що йде від настанови ап. Павла, через св. Юстина Філософа (який ввів термін "наша по Христу філософія"), Климента Олександрійського, Орігена, і до Отців-кападокійців, Григорія Богослова, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та Йоана Дамаскіна). Проте, у вторах вищезгаданих болгарських авторів головний акцент ставився не на з'ясуванні поняття "філософія", яке за даних умов, взагалі було ще не на часі. Специфіка його фігурування у зазначених текстах випливає з того, що образ філософії постає тут лише в контексті прояснення морально-етичних, догматичних, пов'язаних із творенням світу і людини та інших моментів східнохристиянського вчення, які були, на той час, більш сутнісними для утвердження християнства серед відносно нещодавно наведеного народу і, крім того, не вимагали ґрунтовної освіти для свого розуміння, яка в той період у Давній Болгарії лише зароджувалась.

В.П. Культенко, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ
philosnau@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ТЕМАТИЗАЦІЇ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Ставлення до проблеми свободи з боку представників релігійно-етичного напрямку багато в чому визначалося попередніми філософськими ідеями та традиціями, зокрема, впливом класичної західноєвропейської традиції в особі І. Канта, російських мислителів Ф. Достоевського, В. Соловйова та інших. Визначальною у цьому ставленні є ідея автономії волі або вільного вибору, яку отримує людина в християнстві. Завдяки цьому людина здобуває можливість стати вільною, відчутти власну свободу. І це кардинально відрізняє

європейсько-християнську культуру від культури Сходу, в межах якої йдеться, насамперед, про релігію як долю, як приречену пасивність людини, що має коритись природному плинові речей, законам карми, сансари, касти або іншим традиціям суспільства. У християнстві закладена ідея свободи вибору, що ототожнюється з ідеєю Бога. По суті – вона за своїм змістом рівнозначна здобуттю найповнішої свободи, звільненню від зовнішньої природної детермінації. Вибір, протилежний свободі – це вибір на користь можливості лишитись наодинці із собою, із матеріально-природним світом або, фактично – відмова від дійсної свободи. Усе істинне, справедливе і прекрасне в житті людства, – безсмертне, як безсмертна, вічна й абсолютна правда, до якої люди прилучаються у своєму служінні. Усе в житті людства має ціну лише через міру наближення до цих абсолютних за своїм значенням ідей. Очевидно, що існування добра не може виводитися із свідомості людини, адже, згідно даного концепту, людина не є ані центром світобудови, ані ізольованою істотою, а частиною єдиного й гармонійного світового цілого.

У філософії М. Бердяєва знайшла нову, специфічну артикуляцію поширена у європейській філософії традиція каузальності стосовно природи, світу й місця людини в ньому. Він пояснює необхідність, що існує у світі, як світ, об'єктивованій людською свідомістю. В межах православної традиції М. Бердяєв виступає різко проти штучно-раціоналізованих причинно-наслідкових зв'язків-пут, як результату хибної діяльності людського розуму. Адже підсумком такого детермінізму, на думку вченого, завжди стає відсутність свободи волі людини, вимушено включеної у причинний ланцюг і тому позбавленої свободи вибору у царині практики, моралі, світоглядних орієнтирів. Для Бердяєва лишається неспростованою істина, що свобода людини – в її суб'єктивності, але його розуміння суб'єктивності виходить за межі типово раціоналістичного її тлумачення. Він пише: "Західноєвропейська думка б'ється у протиріччях раціоналізму й ірраціоналізму, які однаково являються результатами розтину духовної цілісності". [Бердяєв Н. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 2006. – С. 19] Як близько у цьому розумінні штучності протиставлення раціонального-ірраціонального підходить філософ до традицій постмодернізму. Те, що у Е. Гуссерля отримало статус інтерсуб'єктивності у горизонті життєвого світу, у Бердяєва представлене через поняття духовності, духовної цілісності. Людина творить себе як "боголюдську людяність", тому здатність до творчості та свобода є для Бердяєва найціннішим в людині, подоланням власних меж, справжнім збагаченням, духовним зростанням, істиною й плідною суб'єктивністю. Тому й Свободу (збережена авторська орфографія) Бердяєв тлумачить як Істину й Сенс, Бог є для нього і Духом, і Свободою. Там, де атеїстичні екзистенціалісти зіткнулися з "Ніщо", яке тривожило, турбувало відсутністю життєвих сенсів, ляжало, об'єктивізувало людську суб'єктивність, Бердяєв стверджує християнські духовні цінності, глибину релігійних трансцендентних життєвих сенсів.

С. Франк був переконаний у тому, що першою мінімальною можливістю досягнення сенсу життя є свобода. Настільки високо він оцінював для людини необхідність свободи як запоруки не просто повноцінного життя, але й витоку сенсожиттєвої мудрості. Франк трактує сутність свободи в контексті її

нерозривності з пануючою природною необхідністю космосу: "Ми з усіх боків зв'язані, заковані силами необхідності... Нікчемна бацила туберкульозу або іншої хвороби здатна припинити життя генія, зупинити найвеличнішу думку та найпіднесеніші прагнення". [Франк С. Смысл жизни. – М., 2004. – С. 56] Погляд у минуле перекоонує мислителя у тому, що в усі часи людина розумілася як найнещасніша істота саме через двоїстість своєї природи – свободу духа та необхідну обмеженість тіла, приреченого до одвічної турботи. Існування людини з її вродженим прагненням до свободи переплітається з відчуттям фаталістично непевного майбутнього. Воно було б, за Франком, зовсім непосильним для такого немічного творіння, як людина, якби не Божественна благодать та милість. Саме завдяки втручанню Божественного провидіння свобода людини, що інакше могла б вважатися карою й мукою у світі, позбавленому божественного сенсу, відтак набуває повноти свого смислу й піднесення на вищий рівень. Філософ розуміє й приймає свободу людини лише через її богоосвячення, будучи впевненим у тому, що для того, аби людині знайти сенс життя, їй самій слід зробити так, аби сенс у житті був, а потому напружити власні сили на його осмислення та здійснення.

I.I. Мухайлова, студ., КНУТШ, Київ
goldenlights@mail.ru

РОЗУМ ТА ПІЗНАННЯ У ВЧЕННІ НІКОЛАЯ КУЗАНСЬКОГО (ЛОСЄВ vs. КАСІРЕР)

Е. Касірер в своїй праці "Індивід і космос в філософії Відродження" звертається в першу чергу до постаті Ніколая Кузанського і робить це саме тому, що Кузанець був нібито "фокусом", в якому поєдналися різноманітні, іноді суперечливі, явища його епохи. В першій главі німецький філософ так характеризує вчення Ніколая Кузанського: "...думка Кузанця пов'язує в одне ціле духовний та фізичний космос та долає межі будь-якої відокремленої індивідуальності" [Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб. – С. 14]. У Лосєва О.Ф. в його фундаментальному історико-філософському дослідженні "Естетика Відродження" є розділ під назвою "Філософсько-естетичне підґрунтя високого Відродження" і розпочинається цей розділ із розгляду саме постаті Ніколая Кузанського, адже "Це найпотужніший мислитель не тільки епохи Ренесансу, але і взагалі всієї нової та новітньої європейської філософії" [Лосєв А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 291]. І Лосєв, і Касірер розуміли, наскільки оригінальним мислителем був Ніколай із Кузи, який водночас гармонійно поєднав у своєму світогляді дві тенденції: містично-релігійну та світську, гуманістичну. І Лосєв, і Касірер є тими філософами, які розробляли свої концепції символу в дослідженнях з філософії культури і кризь призму цих концепцій вони аналізують також історико-філософські питання. І це є спільним для них. Але, заглибившись в аналіз філософії Ніколая Кузанського виявилось, що існує низка питань, в яких позиції Касірера і Лосєва не збігається, а, навпаки, є навіть суперечливими. Одним із таких питань є питання стосовно призначення розуму у людини за Ніколаєм Кузанським.

Наприклад, Лосєв О.Ф. вважає, що Ніколай Кузанський дає обґрунтування творчої суб'єктивності, коли наголошує, що найвищою цінністю особистості, найвищим її даром є розум. Він виступає як вільний творчий початок. Розум людини, подібно до Абсолюту, не залежить від власних конкретних проявів і не потребує інших прообразів, окрім самого себе. Розум людини творить образи нібито із самого себе. Могутність людського розуму обґрунтовується і у вченні про *complicatio* та *explicatio*, тобто сгорнутість та розгорнутість. Згорнутість понять в розумі людини можна трактувати як вроджену здатність людини, а можливість мислити та створювати поняття розгортається при взаємодії людини із чуттєвим світом. Кузанець вносить багато нового в розуміння процесу пізнання та пізнавальних здібностей людини. Він поєднує "розум" із "вимірюванням", адже ці латинські слова мають схоже етимологічне походження: *mens* та *mensurare*. Отже, головною функцією розуму є вимірювання? Тобто фактично, розум даний людині для того, щоб суто займатися пізнанням речей і таким шляхом наблизитися до нескінченної вічної істини? Касієр на це б відповів: так, Ніколай Кузанський саме це і мав на увазі, коли наголошував на потужних можливостях людського пізнання. Більше того, саме орієнтація на таку гносеологічну проблематику і характеризує Кузанця як першого мислителя Нового часу. Так вважає неокантианець Касієр, який хоча і визнає, що розум у Кузанця є творчим початком, але обмежує його лише функцією пізнання.

З таким тлумаченням призначення розуму категорично не погоджується Лосєв, і він переконаний, що Кузанець долає "...чисту гносеологію, постулюючи первинність творчості та конструювання над пізнанням" [Лосєв А.Ф. Естетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 306]. Чому Лосєв вважає, що саме творчість є первинним призначенням розуму? Тому що саме в творчості людина майже є рівною до Бога, вона сама є *humanus deus*. Бог творить подібне до себе, значить, людина є подібною до Бога і теж творить подібне до себе. На світогляд Ніколая Кузанського вплинули три потужних ідейних джерела (як їх вдало виділяє Касієр). Перше – це вплив німецької містики, друге – школа схоластичного знання та схоластичної теології, настанови якої Ніколай Кузанський отримує в університеті в Хайдельберзі. Нарешті, третє і, мабуть, найбільш впливове джерело – це італійський гуманізм. Ми маємо справу з виключним та неповторним явищем, коли релігійний індивідуалізм, доповнений ідеями німецьких містиків, та індивідуалізм світський, що заснований на ідеалі нової освіти та гуманізму, зустрічаються та сперечаються в рамках однієї доктрини. Але як це стосується, здавалося б, до нашого питання про функцію розуму? Ніколай Кузанський як людина, що з 17 років фактично виховувалася в гуманістичному ключі, не могла обійти проблему творчості і сконцентруватися суто на гносеологічних питаннях. Лосєв називає Кузанця філософом Відродження, адже середньовічна ідея тотальності в його вченні логічно поєднана із ідеєю індивідуальності, яка через творчість стає особистістю.

В цілому, ми побачили, що Лосєв та Касієр по-різному оцінювали місце розуму у вченні Ніколая Кузанського, а точніше Лосєв вбачав головне при-

значення розуму в творчості, а Касієр, навпаки, в суто раціональному пізнанні. Важко визначити, хто з них правий, адже і Лосєв, і Касієр є титанами думки свого часу, як і Ніколай Кузанський – генієм межової доби Середньовіччя та Відродження. Ми залишимо дане питання відкритим і нехай кожен науковець зробить вибір сам, покладаючись суто на свої знання та інтелектуальну інтуїцію.

***О.А. Немцова, асист.,
Одеський Державний екологічний університет, Одеса***

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Філософія Нового часу, як правило, характеризуються двома основними напрямками: емпіризмом та раціоналізмом. Однак, існує більш деталізований підхід до розгляду філософської методології Нового часу.

Зокрема, емпірична філософія включає в себе основні філософські вчення: Ф. Бекона, Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, Е. Кондільяка. Раціоналістична ж традиція передбачає такі персоналії в своєму перерахунку як Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Ляйбніц та ін. Але філософія Нового часу не обмежується одностаночними корелятами на дві новочасні тенденції.

Зокрема, серед специфікації вчень новочасних філософів, однозначно, слід відзначити серед філософів причетих до емпіричної традиції, яка в своїй різноманітності з великими складнощами може бути ідентифікованою в якості емпіризму без своєрідної особливої розокремленості, такі "традиції в традиції" як сенсуалізм, соліпсизм та агностицизм.

Наприклад, принаймні філософію Ф. Бекона, прийнятно відносити до зачаткування філософської традиції британського емпіризму, однак, судячи з реальних компонентів беконівського вчення, можна констатувати причетність Ф. Бекона як до емпіризму так і до раціоналізму, оскільки метод Ф. Бекона, такий як індукція, через енумерацію, присутній і в раціоналістичній філософії Р. Декарта.

Тобто філософські методології Нового часу, попри усталене бачення, велими переплетені, що є достатньо очевидним і не потребує спеціальних роз'яснень в контекстуальному відношенні.

Уточнення, що стосується сенсуалізму, і скоріше, якщо звертатися до недавньої вітчизняної історико-філософської методології, соліпсизму, бере свій початок від філософії "єпископа" Дж. Берклі, який заклад традицію чуттєвості в історію філософського пізнання. Е. Кондільяк створює прецедент пріорітету чуттєвості в пізнанні, коли різноманітність сприйняття людських чуттів складають всю повноту людських знань.

Знову таки, вітчизняна історико-філософська традиція створила свою специфікацію теорії пізнання філософії Нового часу, визначивши деякі з межових форм, таких як, наприклад, соліпсизм і агностицизм. Зокрема, соліпсизм, як особливий метод світовідношення приписувався Дж. Берклі, хоча, в якості остаточно, аподиктично обґрунтованого засобу пізнання дійсності,

дотепер так званий "соліпсизм" залишається вельми актуальним явищем сучасної епістемології.

Так само "агностицизм", приписуваний Д. Юму та І. Канту, залишається осередком найбільш жвавих філософських дискусій.

Специфікація філософських методологій Нового часу потребує окремих історико-філософських досліджень, мається на увазі, методологічні стратегії обґрунтування знання, такі як індукція і дедукція тощо.

В цілому, бачимо, що модерна тактика теоретико-пізнавального дослідження, хоча й різнобічно критикованого, залишається предметом, і має бути предметом, не тільки суто історико-філософського дослідження, але й предметом міждисциплінарного пошуку в обрисах, зазначених новочасними філософами, з урахуванням історіографії історико-філософського знання.

З.І. Нікітіна, студ., КНУТШ, Київ
znikitina@gmail.com

АБСОЛЮТНА ОСОБИСТІТЬ ЯК ПРОТОТИП ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ

Найвищою цінністю для Августина є людина "в собі", людина "внутрішня", духовна. Вона наділена здатністю духовного сходження до Бога.

Характерним є те, що Августин не розглядає людську особистість відірвано від Божественної, Абсолютної особистості, хоча він і бачить чітко розмежування між людською особистістю і Абсолютною. В цьому й полягає захищеність дослідників. Августин показує взаємозв'язок Бога і людини.

Людська особистість є найдосконалішим творінням Божим. Вона найунікальніша серед всього земного, оскільки має душу та розум, створена за образом і подобою Бога.

Августин прагне зрозуміти те, у що безмежно вірить, а саме "Бога і душу". Цей шлях може пройти тільки розумно віруюча людина, оскільки розум має бути обов'язково віруючим. Людина подібна до бога і наділена певними акциденціями, і, водночас, здатна до самодосконаlostі, але в той же час, вона не досконала. В людській особистості закладена здатність підніматися до рівня Бога, однак рівною вона ніколи не стане, оскільки Бог створив людину, а не навпаки: "Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе". [*Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991. – С. 53*]

Людина повинна все життя прагнути удосконалювати себе, однак не для того, щоб стати рівною Богу, а для того, щоб краще пізнати Бога і себе. Все своє земне життя людина проводить у діалозі з Богом, шукаючи себе у собі, себе в богові, через відкриття бога в собі. У Августина людина і Бог, рухаються на зустріч: Людина у пошуках вищого блага, спокою та насолоди, Бог – блукаючої душі: " Я чувствую, что должен возвратиться к Тебе; пусть откроют мне, стучащему в двери Твои; научи меня, как прийти к Тебе". [*Бл. Августин. Монологи // Энхиридион, или, о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 158*].

Людина визнає, що світ навколо неї і сама вона – творіння Боже. Бог є у всьому: "Меня не было бы, если бы не было Тебя во мне". [*Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991. – С. 55*]. Людина перебуває у неперервному ді-

логічному зв'язку з Божественною Абсолютною особистістю. Августин наголошує, що людина шукає Бога і прагне до нього протягом свого земного життя, а відкривши його, отримує небачену насолоду для душі: "Тебя призываю...Бога блаженства, в котором, от которого и через которого блаженствует всё, что блаженно...". [Бл. Августин. Монологи // Энхиридион, или, о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 158].

Бог в людині розкривається як трійця: пам'ять, інтелект і воля, що відповідають Божественній: Отець, Син і Дух Святий.

Бог постає як Абсолютна особистість, що творить у любові і спасає у любові, тим самим наділяючи людину здатностями "розуміти", "спрямовувати" та "охоплювати" божественне знання

Бог, який наповнюючи собою кожен куточок планети є Єдиним і не подільним. Не дивлячись на те. Що Абсолютна особистість потенційно присутня в людській особистості, не дивлячись на те, що людина має прово пізнавати Бога і свою душу – вона, як стверджує Августин. Полишена свободи волі.

Людина приречена підпорядковуватися Божественній волі, – до такого висновку приходять Августин у своєму зрілому періоді творчості. Незважаючи на те, що Бог – прототип людини, вона не має свободи волі і керується не власними прагненнями, а тим, на що її скеровує Бог.

Ю.Д. Оніпко, студ., КНУТШ, Київ
Onipko86@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ "ПРИСТРАСТЬ" В ЕТИКО-НАУКОВІЙ СКЛАДОВІЙ ВЧЕННЯ Р. ДЕКАРТА

Проблема осягнення внутрішнього світу людини, можливість істинного пізнання її душі або механізмів взаємодії розуму й пристрастей, а також міркування про можливість керування власними афектами, привертала увагу багатьох філософів на протязі всього розвитку історії філософії. Проблема розуміння людської душі було одним з основних питань, яке зовсім по-новому підняли філософи XVII сторіччя. Мислителі вирішили заговорити про людську душу саме так, щоб вчення про людську душу як можливо тісніше було погоджено з новими досягненнями в природознавстві, які були зроблені в той час на основі геометричного методу. Геометричний метод залучив до себе дослідників того часу, тому що це був метод тодішнього природознавства. В ті часи увесь навколишній світ пізнавався за допомогою цього методу, тому тим же шляхом збиралися пізнати й внутрішній світ людини. І якщо все в природі зводилося до механіки, а механіка зводила все без залишку до руху, то тепер почали говорити вже про рухи душі. Рухи душі уподібнювалися іноді кровообігу, а іноді хитанню маятника або коливанню хвиль, як це робив Спіноза. В XVII сторіччі складалося своєрідне вчення про те, що в людській психіці є свого роду механіка, і що для її пізнання необхідно розкласти душу на афекти. Вважали, що людина є людиною саме завдяки цим афектам або пристрастям, а їхня взаємодія утворює свого роду гармонію людської душі. Тепер людський індивід розглядався як особливого роду система афектів або інших психічних елементів, пов'язаних взаємним притяганням і відштовхуванням.

В 1649 році в світ виходить останній найвидатніший твір Декарта "Пристрасті душі" (*La passions de L'âme*), який був написаний французькою мовою. Трактат про пристрасті – один з основних творів науки Нового часу. У цій книзі Декарт розглядає страждальні стани душі, або пристрасті, як він їх називає, не тільки із психологічної точки зору, зсередини, відштовхуючись від самоспостереження, але також, і навіть головним чином, з фізіологічної точки зору, досліджуючи будову людського тіла й фізичні рухи, що відбуваються в її органах. Помилка попередніх філософів і моралістів полягала, на думку Декарта, в тому, що вони все що відбувається або знову трапляється називали пристрастю стосовно до суб'єкта, який щось відчуває. Навпаки, Декарт висуває як основу для дослідження пристрастей тезу про залежності афективних станів душі від рухів або дій тіла: що для душі є пристрастю, для тіла взагалі буде дією. Пристрасті це продукт подвійної природи людини. Вони виникають, згідно з Декартом, в шишкоподібній залозі від взаємодії бажань та волінь духовної субстанції та рухів тілесної субстанції. Ця взаємодія перетворюється у зіштовхування та боротьбу між пристрастями. Декарт пише, що пристрасті – це такі душевні рухи (*emotions*), які на відміну від інших видів мислення викликаються і підтримуються рухами "духів". "Тваринні духи це деяке повітря або дуже ніжний вітер, які йдуть від мозку вздовж нервів" [*Декарт Р. Страсти души // Сочинения : в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 485*]. Ці духи, з одного боку, надають дії людському тілу, а з іншого – викликають у душі певні стани або пристрасті. Основне завдання усіх людських пристрастей – це спонукати та налаштувати душу людини бажати того, до чого пристрасті готують тіло. Вони повинні узгоджувати рефлекторні дії тіла і визначення людської волі. Декарт вважає, що саме пристрасті мають найбільший вплив на життя людини, бо вони найбільше зворушують її серед всіх інших видів мислення. Є шість основних пристрастей: подив, любов, ненависть, бажання, радість та смуток. Всі інші пристрасті або складені цими шістьма або є їхніми видами. Як особливий продукт взаємодії душі та тіла пристрасті є корисними для пізнавальної діяльності, фіксуючи увагу на важливих думках, але нерідко вони приносять зло, вносячи сум'яття в хід розмислів та переважаючи їх своєю міццю. Іноді вони присипляють увагу, і тим самим приносять шкоду. Декарт вважає, що з пристрастями можливо боротися лише тоді, коли ми користуємося досвідом та розумом для того, щоб вміти розрізнити благо та зло та не змішувати їх одне з одним. Таким чином є два бажаних засоба проти пустих бажань: перше – це великодушність, а друге – це постійні розмисли про Божественне провидіння. "Божественне провидіння це деякого роду напередвизначеність (*fatalité*) або непорушна необхідність, яку потрібно протиставити випадковості, щоб знищити її як химеру, яка породжена оманюю нашим розсудку" [*Декарт Р. Страсти души // Сочинения : в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 543*].

Таким чином, філософ вважає, що якщо навчитися відрізнити напередвизначеність від випадковості, то легко можна звикнути керувати своїми пристрастями бо, їхнє виконання цілковито залежить від нас. Для того щоб перемогти пристрасті потрібно слідувати чеснотам, які можуть принести душі задоволення.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВИТОКІВ ЛІБЕРАЛІЗМУ

Становлення нової суспільно-політичної та економічної системи організації соціального життя завжди супроводжується підвищеною увагою філософської, політичної та соціологічної думки до тих ідей, концепцій, теорій, які сприяють поглибленому осмисленню дійсності. Це особливо важливо та актуально для українського суспільства, в якому світоглядні, політичні, етичні, релігійні, етнокультурні погляди, уявлення та переконання окремих соціальних груп, політичних сил набувають суперечливих форм і провокують неприйняття рештою та навіть протистояння.

Історичний вибір українським суспільством демократичної самоорганізації всіх сфер життєдіяльності зумовив необхідність сучасного дослідження лібералізму, зокрема його історико-філософських витоків. Найбільш детально ідею лібералізму обґрунтували Дж. Локк, І. Кант, А. Сміт, І. Бентам, Дж. Міль, Г. Спенсер та інші.

Лібералізм виник на основі гуманістично-особистісного виміру суспільно-го буття, в якому приватне життя набиало сили в Англії, Франції, США, інших країнах, де буржуазія досягла значних успіхів в економічному і політичному житті, символізуючи початок демократичних перетворень.

На першому етапі історії формування філософської парадигми лібералізму виокремлюється політичний лібералізм, витоки якого кореняться у суспільно-політичній думці епохи Європейського просвітництва. Зокрема, вчення Дж. Локка про суспільну угоду, домовленість творення держави, про "природні і невідчужувані права людини". І.Кант істотно доповнив і розвинув концепцію лібералізму, обґрунтувавши ідею етичної свободи особи, її незалежність від утисків держави, інших людей.

Аналіз наукової літератури засвідчує, що найбільш значущими ідеями для формування метафізики лібералізму були ті, що тісно пов'язані з економічними інтересами соціальних груп. А. Сміт зробив вагомий внесок у розробку ідеї економічного лібералізму. Його парадигма лібералізму ґрунтується на уявленні, що вільна взаємодія індивідуумів в їх приватновласницькій діяльності з необхідністю сприятиме формуванню рівнодіючого стану суспільства, яке внаслідок самопізнання буде здатне до взаєморозуміння і компромісу.

Після поєднання економічного та політичного ліберального мислення трансформації піддалося не лише суспільне мислення, але й економічна, політична та соціокультурна діяльність людей. Узагальнена концепція лібералізму, сформована у XVII–XVIII ст., зазнала істотних змін. Насамперед, негативні наслідки капіталізму стали предметом дослідження філософської думки.

Становлення капіталізму обмежує свободу особи, яка більшою мірою відчуває себе невільною. У філософській думці починає формуватися аполігетична концепція лібералізму. З ідейних джерел лібералізму виокремлювалися лише ті, що відповідали нагальним потребам буржуазії як економічно й політично панівного класу.

Серед світоглядних ідей, уявлень, переконань, принципів є ті, на основі яких складається нове уявлення про ліберальну культуру і мислення; є й ті,

що сформувалися у модерністській парадигмі лібералізму. Цей тип з його розумінням лібералізму відрізняється від попереднього прагненням філософів до зміцнення теоретичних основ соціокультури постіндустріального суспільства та соціального порядку.

Сенс ліберальної культури та зміст демократичної організації суспільства і комунікативної дії досліджує Ю. Габермас. Досить важливим доробком концепції лібералізму є його парадигма комунікативної дії. Тут філософське розуміння взаємин між свободою та лібералізмом перенесено у нову площину, в новий соціокультурний контекст, у якому життєдіяльність розглядається як символічно-структурований світ. У цій структурі головними агентами є культура, суспільство й особистість.

Для більшості філософів, соціологів, економістів, які долучалися до розробки концепції лібералізму, свобода означала не тільки економічну, але й політичну, соціокультурну, світоглядну і навіть соціологічну. В узагальненому вигляді свобода як парадигма концепції лібералізму – це здатність, можливість і здібність вільно обирати з багатьох можливостей ту, що забезпечує спільний добробут, мир, спокій і соціальну справедливість та водночас звільнення з полону ірраціональних сил.

Монополістична стадія капіталізму, особливо з переходом до державно-монополістичного ступеня його розвитку, обумовила трансформацію теорії лібералізму на основі критичного аналізу його негативних наслідків. Внаслідок критики деяких постулатів лібералізму сформувався "неолібералізм". Він поклав початок рефлексивного і дискурсивного аналізу монополістичного капіталізму. В історії філософської думки неолібералізм репрезентований найбільшою мірою працями Зіммеля, Візе, Хайдеггера та в концепції "відкритого суспільства" Поппера, філософських поглядах Альберта.

У широкому значенні праці Зіммеля значно поглибили та розширили концепцію лібералізму. Концепти подолання конфліктів у сучасному суспільстві, які він обґрунтував і розвинув, дають сучасній соціокультурі нової парадигми.

Суттєвими в концепції лібералізму стали цінності, які Поппер називає "відкритим суспільством", "плюралізм". Водночас, він застерігав суспільство про небезпеку з боку "дикого" необмеженого капіталізму. Тут схоплена справді важлива думка про негативні соціокультурні, економічні чи політичні наслідки "дикого" капіталізму, прояви якого спостерігаємо у сучасному українському суспільстві.

Історико-філософський аналіз витоків концепції лібералізму засвідчує, що вона зазнає періодичної критики та вдосконалюється відповідно до потреб розвитку суспільства.

***В.М. Петрушов, канд. філос. наук, доц.,
Українська державна академія залізничного транспорту***

КРЕАТИВНІ ІНТЕНЦІЇ АДОГМАТИЗМУ Л. ШЕСТОВА

В умовах сучасного філософського критицизму і пошуку світоглядних альтернатив звернення до думок таких мислителів як Л. Шестов дуже актуально. Його філософія репрезентує могутню тенденцію європейського мис-

лення, яка позиціонувала себе як феномен європейського адогматизму. Адогматизм – це перш за все критичне філософування, спрямоване на виявлення під кутом зору подвійної рефлексії, яка полягає в одночасному екзистенційно-мисленневому позиціонуванню стосовно предметів пізнання, парадоксальності і абсурдності деяких проявів буття. А це дозволяє контрастно сприймати найбільш суперечливі аспекти досліджуваних проблем. Адогматизм можна вважати парадигмою, що охоплює в концептуальному плані такі філософські течії як скептицизм, нігілізм та постмодернізм.

Шестов розумів, що шляхи розвитку європейського адогматичного мислення пролягають через його творчість. Його думкам властива така інтелектуальна напруга, яка виводить його ідеї за межі сучасної йому дійсності і вони висвітлюють нам його бачення сьогодення. Європейський світ відкривається нам майже автентичним уявленням Шестова. Тому треба уважніше поставитись до його логіки. Бо його логіка – це перш за все неординарні схеми мислення, які забезпечували йому опозиційність до загально прийнятої культури філософування.

На користь творчого сприйняття Шестова свідчить прискорення розвитку науки. В результаті цього розвитку парадоксальність стала однією з характерних рис сучасного наукового пізнання. Якщо ще століття тому парадокс сприймався як дошкульна перешкода на шляху пізнання, то зараз стало ясно, що найбільш глибокі і складні проблеми нерідко повстають в парадоксальній формі. Що стосується сучасного нам "життєвого світу", то в ньому відбувається дедалі більше зростання парадоксальності буттєвих проблем. Критика стає менш дієвою і не сприймається як чинник оновлення умов існування людства. То ж маємо засвідчити гайдегерівську констатацію: буття перебуває в стані забутості. А це означає, що треба прикласти надзвичайно великі зусилля, щоб адогматизм став сучасним плацдармом філософського боріння духу, заради перетворення світу в дійсно цивілізований ареал існування людства.

Нам же, українцям, для того щоб національна ідея як мета нашого існування не перетворилася на парадоксальне телеологічне виправдання обмеження національного поступу у світі, необхідно усвідомити актуальну потребу у філософії можливостей, яка може з'явитися як наслідок творчої обробки адогматизму Шестова. Саме така обробка, яка реалізує могутній креативний потенціал адогматизму і відкриває нові горизонти бачення реальності, зараз було б, без сумніву, корисною.

Д.Є. Прокопов, доц., КНУТШ, Київ

ФЕНОМЕН "НЕМИСЛЕННЯ" В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ РАЦІОНАЛЬНОЇ МОТИВАЦІЇ ВОЛІ (Г.В. ЛЯЙБНИЦЬ)

Проблема раціональної мотивації волі може з повним правом бути визначена як одна з універсальних для всієї новочасної філософії. Поставши з особливою гостротою в філософії Р. Декарта, вона згодом стає предметом не менш пильної уваги з боку практично всіх без винятку представників як

раціоналістичної, так і емпіричної традиції. Загалом, запропонована в роботах Р. Декарта, Б. Спінози, Дж. Локка та інших мислителів схема раціональної мотивації волі може бути описана як детермінація волі розумовим рішенням, в основі якого лежить знання про добре та зле. Звісно подібний схематизм може видаватись надмірним, оскільки насправді варіації описаної вище "детермінації" волі є доволі різними (навіть у межах однієї й тієї ж традиції філософування), але для цілей, які ми наразі ставимо, такий крок є виправданим. Справді, зважаючи на універсальність цієї моделі, ми можемо виділити принаймні декілька загальних моментів, які дозволяють поставити в один ряд Р. Декарта, Б. Спінозу і Дж. Локка. Чи не головним з них є ідея постійності впливу розуму на волю. Безумовно "якість" впливу розуму на волю може суттєво варіюватись (інколи, як писав Р. Декарт, розум є надто слабким, смутним і переобтяженим оманливими знаннями, а Б. Спіноза навіть вказував в "Етиці" на такий феномен як "неслухняність" волі, коли вона керується не кращими, а гіршими доводами розуму). Однак і для Р. Декарта і для Б. Спінози принциповим залишалось те, що цей вплив є постійним і навіть тоді, коли "голос розуму" є майже нечутним, його все одно завжди можна розгледіти й розчутити, якщо докласти до цього бодай найменші зусилля.

Подібний постійний характер впливу розуму на волю, як не дивно це може пролунати, ґрунтувався на специфічній пресупозиції, яка передбачала первинне чи "вроджене" бажання розуму мислити (або більш широко – здійснювати активні когнітивні, і в тому числі когнітивні, акти). Інакше кажучи, в кожний конкретний момент людського життя розум постійно впливає на волю (або має потенційну можливість постійно впливати на волю) за тієї причини, що за своєю природою він визначально "хоче мислити". Тобто як Р. Декарт, так і Б. Спіноза з однаковою впевненістю виходили з припущення, що розум не може не мислити. Так само розум не може "не хотіти мислити", оскільки подібне бажання є конститутивним для розуму, утворює його сутність і зумовлює його існування. Зараз ми свідомо наголосили на даній ідеї, оскільки саме ця ідея постійності впливу розуму на волю стала предметом сумніву у Г.В. Ляйбниці.

Кажучи про "ляйбницеанський сумнів", ми звісно ж не маємо на увазі щось на кшталт картезіанського методологічного сумніву. Радше за все, йдеться про дещо геть інше. Сумнів Г.В. Ляйбниці носить "неявний" і до певної міри навіть "підпільний характер". Щойно його відкривши, він докладає всіх можливих зусиль для того, щоби цей сумнів ліквідувати й убезпечити будь-кого від подібних сумнівів, оскільки вони фактично загрожують не просто появою "поганих" або "злих" вчинків, а ставлять під удар існування практичного розуму як такого. Однак зраз варто звернути увагу не стільки на ті способи, якими Г.В. Ляйбниць долає ці сумніви, скільки на ті причини, які ці сумніви породили.

З самого початку Г.В. Ляйбниць вказує, що необхідною умовою впливу розуму на волю є такі дві його властивості як пам'ять та увага. Тобто розум повинен: а) пам'ятати що є добрим (істинним) і злим (хибним); б) бути уважним з оцінкою кожної конкретної ситуації на її відповідність існуючим у ньому "зразкам" істинно доброго. Більше того, такий "практично орієнтований" розум не повинен жодною мірою забувати про свої теоретичні властивості, оскільки крім запам'ятовування

доброго і злого, він має ще й постійно пізнавати світ, відкриваючи в ньому нові предмети й нові іпостасі добра і зла. Всі запропоновані до Г.В. Ляйбница системи раціонального обґрунтування волі виходили з того, що розум завжди є сповненим пам'яті, уважним і активним у своїх нових когнітивних операціях. Інколи цей розум, звісно ж, помиляється. Але навіть у формі помилкових суджень про добре та зле розум, тим менше, постійно впливає на волю.

Подібно до своїх попередників, Г.В. Ляйбниць також припускає можливість існування хибних, але при цьому цілком щирих, знань про добро і зло. Всі ці випадки ми залишимо зараз осторонь, оскільки їх було докладно досліджено ще Сократом. Однак, на відміну від них, Г.В. Ляйбниць пише про два додаткові і до того ж – абсолютно неймовірні, з точки зору попередньої і сучасної йому новочасної філософії, випадки. Цими випадками є "удаване незнання" і "небажання мислити". Якщо перший з них провокує своєрідний скандал в новочасній філософії (звісно такий скандал є неприємним, але, відверто кажучи, новочасна філософія могла б його пережити), то другий ставить під загрозу самі основи новочасної моделі раціонального обґрунтування волі, оскільки "небажання мислити" є брутальним розривом тієї неперервності і постійності впливу розуму на волю, яку приймали за аксіому всі попередники Г.В. Ляйбница.

Феномен "удаваного незнання" не є помилкою судження, яке робить вибір. Навпаки – це свідомий вибір імітації незнання з метою вчинення злих дій. Зазначена "імітація незнання" слугує своєрідним виправданням злого акту волі. В цьому сенсі, ми хоча й маємо справу зі "злим розумом", але він все ж таки діє як розум. Тобто він мислить і скеровує в ході свого мислення (пізнання) волю. Натомість у випадку "небажання мислити", ми стикаємося з тим, що розум відмовляється від своєї власної природи (від постійності свого впливу на волю). Він припиняє свою когнітивну активність і поринає у "сплячий стан". Подібний стан "розуму, який спить" Г.В. Ляйбниць описує в "Нових дослідках про людське розуміння". Фактично такий розум являє собою унікальний й одночасно абсолютно неможливий для філософії Нового часу феномен. Адже це не просто "погане" або "неправильне" мислення (можливість таких форм мислення цілком припустима для новочасної філософії). Це навіть не "зле мислення" (його також, хоча й дуже складно, але все ж таки можна пояснити). Це – "немислення". Або інакше кажучи – мислення, яке вільно зрікається своєї власної природи і зберігаючи формальний зв'язок з волею, жодним чином не обґрунтовує і не детермінує її. Цікаво зазначити, що тільки відкривши цей феномен "немислення", Г.В. Ляйбниць доклав всі можливі зусилля для того, щоби якнайшвидше його позбавитися. Однак сьогодні, в історико-філософській перспективі розвитку філософії XVII–XVIII століть, ми чітко бачимо, що саме ці відкриття спонукали до поступової відмови від класичної новочасної моделі універсальної суб'єктивності і сприяли формуванню нової моделі, яка включала в себе не тільки ідею антиномізму розуму, але й всі ті маргінальні феномени (насамперед феномени "немислення", "імітації", "незнання" тощо), які супроводжують розумову активність людини.

ВЗАЄМВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ І ДЕРЖАВИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

Соціально-політичні концепції Нового Часу вражають дослідників своєю різноманітністю та неординарністю. До того ж у Новий Час інтерес до політичної сфери життя суспільства поступово зростає. Можна довго сперечатися, що викликало такий жвавий інтерес до політики у філософів Нового Часу: поступова зміна форми майнових відносин у суспільстві (така думка притаманна марксистським дослідникам), зміна філософської традиції чи будь-яка інша причина. Однак фактом залишається те, що саме в Новий Час питання політичного устрою суспільства набувають актуальності і стають предметом дослідження багатьох філософів.

Не залишився осторонь цього питання і нідерландський філософ Бенедикт Спіноза. Однак перед тим як рухатися далі, необхідно зробити наступне зауваження: ми не можемо висвітлювати соціально-політичну концепцію Б. Спінози без взяття до уваги його загального філософського вчення. Б. Спіноза належав до раціоналістичного напрямку у філософії. Однією з найсуворіших вимог цього напрямку (чи навіть традиції) є вимога несуперечливості, структурованості вчення філософа. Відтак соціально-політичне і філософське вчення Б. Спінози не могли б існувати відокремлено, безвідносно одне до одного. Не буде перебільшенням сказати, що соціально-політичне вчення цього нідерландського філософа є лише одним з аспектів його загального філософського вчення. Тут не можна не погодитися з таким дослідником філософської спадщини Б. Спінози як Тоні Негрі, а саме з його твердженням, що справжня політика Спінози знаходиться у його метафізиці.

Дійсно, і Політичний і Теологічно-політичний трактати є лише детальним доведенням окремих положень Етики. І саме до Етики ми маємо звертатися, коли досліджуємо питання, пов'язані з політичною сферою життя суспільства. Одним з таких питань є взаємовідношення людини і держави.

На відміну від багатьох політичних концепцій того часу, які ставили людину нижче за державу, вірніше, вибудовували субординацію таким чином, що людина мала підпорядковуватися державі, а остання набувала механістичного характеру, Б. Спіноза твердить про залежність держави від людини. Держава за Б. Спінозою своїм виникненням зобов'язана не стільки прагненням людини до самозбереження, скільки самою природою людини. Навіть після виникнення держави, людина не позбавляється своїх природних прав. У Політичному трактаті, а саме в третьому параграфі третьої глави Б. Спіноза пише: "...природне право кожного (в чому ми переконаємось, якщо належним чином розглянемо питання) у громадянському стані не зникає. Адже людина і в природному стані і в громадянському діє за законами власної природи і зважає на власну користь". В цьому разюча відмінність вчення Бенедикта Спінози від вчення іншого мислителя – англійського філософа Томаса Гоббса, який наголошував на тому, що в момент виникнення держави людина своїх природних прав позбавляється.

Більш того, згідно вчення Б.Спінози, від повноти реалізації цих прав залежить і могутність держави. У Теологічно-політичному трактаті нідерландський філософ говорить про таку категорію як могутність (*potentia*) держави, яка тим більша, чим більша могутність кожного окремого громадянина. В свою чергу остання є виявом здатності людини до пізнання. Відтак, будь-яке обмеження цієї здатності, зокрема заборона філософування призведе до того, що людина буде відчувати незадоволення, адже потреба у пізнавальному процесі є детермінованою самою природою людини, і її могутність буде зменшуватися, відтак зменшуючи і могутність держави.

Цей аспект, на думку такого дослідника, як Куно Фішер, призводить до того, що людина поступово відокремлюється від держави, яка починає сприйматися нею як механізм задоволення власних потреб. З цим твердженням можна не погодитися, адже сам Б. Спіноза неодноразово вказує на зв'язок людини і держави, зокрема у тому, що самим своїм виникненням держава зумовлена природою людини, а відтак вимога існування держави є скоріш іманентною, ніж зовнішньою.

В цілому, можна зазначити, що сама проблема взаємовідношення держави і людини найповніше висвітлюється у питанні необхідності свободи філософування. Цьому питанню Б. Спіноза присвячує окрему працю – Теологічно-політичний трактат, де доводить стійкий зв'язок між державою і людиною, а також залежність існування держави від щастя кожного її громадянина.

Є.В. Сідоріна, студ., КНУТШ, Київ

ФЕНОМЕН ТІЛА У КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

В християнстві існує неоднозначна оцінка феномена "тіла". З одного боку, "тілесність" людині задається Богом як протидія гордині ангелів, з іншого боку, свобода волі, подарована людині, в поєднанні з тілесністю дає більші результати, ніж довершеність ангелів. Як не дивно, свобода волі та тілесність і наближають людину до свого Першообразу.

В християнстві "тіло" може розумітися в двох значеннях: 1) тілесність, як протилежне божественному, а не як людське тіло чи матеріальний початок. Тоді, "чинити по плоті" – це виконувати лише власні забаганки, керуватися своєю "самістю", бути егоїстичним, замкненим на собі, відректиса від вищого; 2) тіло саме в значенні людське тіло. Тоді негативне ставлення повністю зникає, адже воскреснувши, людина отримує духовну плоть (тіло), але і Бог явився в тілі саме як людина, а не ангел.

Тіло, матерія в християнстві з самого початку не є джерелами зла, в чому часто люблять звинувачувати його прихильників. Більш того, зло з'являється в духовному світі, а не в матеріальному. Отже, тіло не уособлює собою гріх, бо тільки вада душі є його причиною.

Відпочаткову гріховність тіла ми можемо зустріти будь-де, але не в християнстві. Наприклад, в неоплатонізмі. Хоча особистості тут немає, або особистість розуміється дещо об'єктно, саме тіло виокремлює людський індивід

за допомогою рис, що відрізняють його від іншого, формують його неповторність, індивідуальність. Єдине – це повнота всього, тоді будь-яка інакшість по відношенню до нього – це обмеження. Тому, тіло обмежує людину, робить її відношою, відмінною по відношенню до Єдиного, позбавляє її повноти. Тобто, людина постає як обмеження, неповнота. Проте її мета – це повернення повноти шляхом злиття з Єдиним, розчинення у Ньому. Таким чином, тіло становить перешкоду у сходженні душі до Єдиного, воно дійсно є "в'язницею душі". Воно обтяжує, є баластом, який необхідно скинути.

В християнстві тіло не протиставляється душі, тіло – це не ворог людини, а помічник в діяннях. Проте керувати тілом повинна душа. А якщо і трапляється гріх, то саме у душі, тіло ж лише скеровується нею. Людина грішить, коли людська воля спрямована не до Бога, а на самозадоволення. І це пов'язано з вибором саме душі. Бог створив людину за образом і подобою Своєю, і зробив її тілесною. Тільки тіло уможливило буття людиною. Без тіла ми позбавлені реального існування, без тіла самої людини немає (бо є тільки душа, а це ще не людина), життя стає неповним: "И хотя возможно душе / пребывать по себе и одной, / все же без спутника ее / бытие неполно ее / ... / Если же душу и в теле ее / мы по правде с зародышем сравним, / и ни она, ни спутник ее / для познания не много имеет сил, / насколько же еще слабее она, / когда отлучится от него! / ... / Но ведь благодатный оный сад / ни с каким ущербом не совместим, / ибо он есть место полноты, / совершенной целости во всем; / так возможен ли в него войти / с спутником разлученная душа, / если велика нужда ее / в орудиях, потребных ей, / чтобы чувствовать и познать? / Воистину , в воскресения день / тело и все чувства его, / составя полноту, войдут в Эдем" [*Преп. Ефрем Сирин. Восьмая песнь о Рае, или о благоуханиях духовных // Сергей Аверинцев. Переводы: Многоценная жемчужина. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004. – С. 34-35*]. Взагалі, чим ближче людина до розуміння Божественного Промислу, тим більше вона усвідомлює, що тіло не перешкода на шляху до Бога, а помічник, без якого обожнення не є можливим.

Таке твердження відкриває розуміння людини, яке інколи може видатися дуже сміливим. Річ у тім, що деякі християнські середньовічні мислителі визнають людину, що виконує задум Божий про неї, найближчою до Бога з усіх створінь. Такі автори вбачають близькість людини до Бога саме у здатності до творчості. Ангели ж суть безтілесні духи, які тільки передають Божественне світло, вони не здатні у такому випадку до творчості. Маючи свободу волі і зробивши один раз вибір, вони назавжди або залишилися з Богом, або зреклися Його. Отже, вони не здатні самі творити щось нове, а лише передають волю Богу. Маючи, на відміну від ангелів, тіло, людина здатна до творчості: "Ибо так бывает, что почти ничего из того, что создано Богом, не погибает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает другую форму. Так, например, невидимые слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и пишывается и видится с телом и через тело; и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления Всевышнего Слова во плоти. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам" [*Св. Григорий Палама // Цит. За Архимандрит Киприан (Керн) Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. 364*]. Те, що людина (на відміну від ангелів) має здатність чуттєвого

сприйняття, не тільки не визнається перешкодою на шляху до Бога, а навпаки, надає людині можливість наблизитися до Нього через творчість.

Отже, у християнстві тіло – це помічник, те, за допомогою чого людина здатна до творчості, до розкриття закладеного в неї Божественного образу. На відміну від розуміння людини у неоплатонізмі, де Єдине еманує і не йдеться ані про Особистість, ані про Творення, і тіло є лише обмеженням, перешкодою на шляху до Єдиного, а розкриття людини як особистості і творця стає неможливим.

О.М. Смогоржевська, студ., КНУТШ, Київ
ksana_sm@ukr.net

ДЖЕРЕЛА І ХАРАКТЕР ПАНТЕЇЗМУ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

Терміном "пантеїзм" позначаються філософські концепції, які на противагу до теїстичного протиставлення Бога і природи сполучають їх у певну єдність, а іноді й ототожнюють. При цьому важливо з'ясувати, як в ту чи іншу епоху розуміли "Бога" і як розглядали "Природу", оскільки ці поняття складають сутність пантеїстичної ідеї. Еволюція цих понять відображає розвиток пантеїзму. Згідно з поглядами пантеїстів, немає природи поза Богом, але й немає Бога поза природою.

Хоча сам термін "пантеїзм" з'явився у XVIII сторіччі, пантеїстичні ідеї простежуються ще у філософії Давнього світу. Але оскільки в Античності панував політеїзм і ще не було поширеним уявлення про Бога як про єдиний світовий дух, то відповідні погляди стародавніх мислителів не можна відносити до пантеїзму, їх доречніше характеризувати як органіцизм та гілозоїзм (оскільки в них виражалось вчення про одухотвореність всієї природи).

Тому про зародження власне пантеїстичних ідей можна вести мову лише починаючи із Середньовіччя, коли почали домінувати уявлення про існування, по-перше, єдиного Бога, по-друге, про особистісний характер Бога (тобто Богу приписувались власні бажання, воля тощо). Однак розуміння Бога у креаціоністському ключі сприяло утвердженню уявлень про пасивність природи і активність Творця. Пантеїзм в епоху Середньовіччя зазвичай виступав у містичній формі, не скільки розчиняючи Бога в природі, скільки занурюючи природу в Бога.

Інший різновид пантеїзму – це натуралістичний пантеїзм. Його суть полягає у наближенні Бога до природи і розчинення його в ній. Для епохи Відродження натуралістичний пантеїзм став одним із головних напрямків філософської думки. Наприклад, вчення Джордано Бруно, яке відіграло помітну роль у філософських натхненнях молодого Баруха Спінози. У філософії Ренесансу відбувся перехід до некреаціоністського розуміння Бога, викликаний зверненням до давніх уявлень про нього як знеособлене начало, що закладене в глибинах природи як принцип її єдності.

У раціоналізмі Нового часу проблема співвідношення Бога і природи відобразилась у понятті субстанції. Більшість представників тогочасної філо-

софії (Ф. Бекон, Р. Декарт, Т. Гоббс, Г. Ляйбніц) у руслі дійстичних поглядів розглядали Бога як першопричину світу. На відміну від них, Б. Спіноза стояв на позиціях пантеїзму, ототожнючи Бога й природу у понятті субстанції. Заперечуючи креаціоністську концепцію, за якою позаприродний Бог-Творець виступає віддаленою першопричиною всіх речей, мислитель розглядає Бога як найближчу причину. Таке розуміння передбачає подолання дійстичних уявлень, які походять ще від Аристотеля, про одвічну пасивність матерії. Якщо Бог присутній в речах, то матерія є іманентно активною, і відпадає потреба у зовнішньому поштовху, який би надавав імпульс Богу-субстанції (чи Богу-природі). Вона є причиною самої себе (causa sui) і діє вільно. Саме виходячи із субстанції як causa sui стає можливим пояснення світу із нього самого, не вдаючись до зовнішнього поштовху.

Спінозівська концепція субстанції як причини самої себе належить до пантеїстично-натуралістичної традиції. "Бог є іманентною (immanens) причиною всіх речей, а не діючою зовні (transiens)" – стверджує автор "Етики" [Спіноза Б. *Этика. Избранные произведения* : в 2 т. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 1. – С. 380]. Також в одному зі своїх перших листів до Ольденбурга Спіноза писав: "Я не так відрізняю бога від природи, як це робили всі відомі мені мислителі" [Спіноза Б. *Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы, проливающие не мало света на другие его сочинения*. 6. Спиноза Ольденбургу [апрель 1662 г.] *Избранные произведения* : в 2 т. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 2. – С. 408]. Принцип єдності Бога й природи становить конститутивне положення філософського вчення Б. Спінози. Цей принцип руйнував креаціоністські уявлення монотеїстичних релігій про Бога, що розглядали його як надприродну особистість. Для пантеїзму завжди було притаманне знеособлене уявлення про Бога.

Отже, філософська концепція Б. Спінози увібрала в себе пантеїстичні погляди Середньовіччя та Відродження, матеріалістичні та раціоналістичні ідеї філософії Нового часу, які були представлені у вченнях Ф. Бекона, Т. Гоббса та Р. Декарта. Б. Спіноза розвинув моністичне вчення про природу, перетворивши мислення і протяжність на атрибути єдиної субстанції-Бога, якого він розглядає не як Творця цих субстанцій, а як їх загальну сутність. Сама ж субстанція у філософа є вираженням сутнісної єдності різноманітних явищ світу, єдності та цілісності цього світу.

О.А. Сушко, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФІЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ

В наш постіндустріальний час проблема індивіда в суспільстві, єдино можливому для нього середовищі існування, стоїть досить жорстко. Проблема соціальної зумовленості розвитку людини і становлення індивідуальності не є однозначною і потребує докладного дослідження. З одного боку, суспільне середовище створює умови для розвитку особистості, а з іншого обставини вимагають

від людини однобічного розвитку, позбавляють її можливості розвиватися в напрямі її самобутності і унікальності. Ніцше прагне свободи і розвитку людини як індивідуальності. Він закликає рішуче скинути кайдани суспільних норм та релігійних забобонів. Але не потрібно звинувачувати Ніцше в штовханні людства назад до дикунства. Він хоче нового суспільства – суспільства надлюдей. Він прагне релігії – нової релігії. Релігії без погроз, без обіцянок, без Аду.

Ніцше до сих пір розуміли не зовсім вірно, бачили у ньому здебільшого нігіліста та заперечника. Це виникало тому, що Ніцше будучи "пророком" майбутнього, бачив те, що інші побачили набагато пізніше. Сенс філософії Ф. Ніцше ще не розкритий в повній мірі і обов'язок філософів полягає в тому, щоб працювати над вирішенням поставлених ним проблем.

Він зірвав з життя покрів духу пізнання, який слугував ширмою його сутності з часів Декарта, та знову показав його, як воно є, як хаос, хаос з якого народжується все істино людське. Він розбив старі хибні уявлення про істину та справедливість, показав, що істина та справедливість є тільки найвища цінність волі до влади. Проведена Ф. Ніцше переоцінка всіх цінностей, руйнування ним минулих уявлень про моральні оцінки звільнили майдан для філософії екзистенціалізму.

Вся його філософія життя є глибоко екзистенційальною. Ніцше – один з самих глибоких дослідників людського духа. Його можливо правильно оцінити тільки в усій величчї його ідей не присікуючись до дрібниць та протиріч, які здаються при поверхневому ознайомленні.

Всі думки Фрідріха Ніцше підпорядковані великому завданню піднесення людини, служінню величчї людства. Він знищив звичні уявлення про добро та зло, про істину та хибу. Довів, що існує тільки одна реальність – це світ наших прагнень та пристрастей, що є зведеними до інстинкту "волі до влади". Сьогодні не можливо ніяка серйозна психологія чи соціологія, котрі не відчували б на собі дію тих чи інших думок Ф. Ніцше, які відкривають невідомі до сих пір зв'язки в духовній чи суспільній областях.

Філософія Ніцше стоїть поза науковою критикою, вона потребує інтерпретації, яка має бути заснована на інтуїтивному проникненні в її лабіринті.

До сих пір в філософській літературі панує думка, ніцшеанство не має під собою ніякого певного натурфілософського базису. Ця думка спирається на поверхнєве ознайомлення з натурфілософським спадком Ніцше. Вона обумовлена тим, що Ніцше, як філософ культури, як пристрасний борець за новий порядок життя заслонує Ніцше – натурфілософа.

Думки Ніцше про природу обертаються між двома полюсами: людина і космос. Він намагається знайти шлях від космосу до людини та від людини до космосу. Досліджуючи цей шлях, він дійсно знаходить універсально – космічні закони буття, які є виражені у формулах волі до влади, ієрархії та вічного повернення.

Його вчення у невмілих руках може діяти як динаміт, і навпаки, людей, які мають досвід у філософській боротьбі воно збуджує в доброму сенсі, воно виводить з " догматичної дрімоти", примушує переглянути та заново обґрунтувати інтелектуальні та моральні блага та цінності.

СПЕЦИФІКА МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ ДУХОВНОГО СХОДЖЕННЯ РЕЙНСЬКИХ МІСТИКІВ

У середині XIII ст. криза, якої зазнала раціональна теологія доби Схоластики, спричинила розквіт містики. Містицизм означився як єдиний шлях відновлення контакту людини із Богом. Вирішальну роль у відновленні цього зв'язку Рейнські містики (Мейстер Екхард, Йохан Таулер, Іоанн Рейнсбрук) відвели душі.

На думку Мейстера Екхарда, душа наближається до Бога поступово, оскільки зростає, відокремлюючись від великої кількості об'єктів чуттєвого досвіду, думки і волі, бо вступає в середину того, що Екхард розуміє як сутність, "іскру" ("жаринку") або першооснову душі. Така сутність душі, її сокровенна частина і характеризується як інтелект або здатність до осягнення. Вона подібна Богу, який і сам є пізнання, і цим, вона являє собою внутрішній духовний прихисток, завдяки якому слово може народжуватися в душі, чим і досягається містичний союз із Богом. У процесі містичного злиття душа перетворюється на Бога, подібно до того, як під час евхаристії хліб перетворюється на тіло Христове. Душа із Богом стають єдиним цілим. До того часу, поки людина не перестане бути "тварною", вона не може жити духом в Богові. Але вона й не може позбавитися "тварності", не ототожнюючи себе із образом Божим, із "нествореною" іскрою душі. Для Екхарда душа подібна до нареченої з "Пісні Пісень", але вона має приховати свою людську природу у божественній природі Бога. Коли душа зрікається себе, відходить від часу, у ній народжується Бог, тоді душа уподібнюється Діві Марії, бо як і Богоматір народжує Христа [*Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты.* – СПб., 2001].

Для Йохана Таулера символом злиття душі людини і Бога є "Царство Боже всередині нас". Життя людини проходить на трьох рівнях: чуттєвому, раціональному і вищому (Gemut). Із метою досягнення вищого стану треба прагнути до досягнення глибини і висоти духовних сил і здатностей, що мають корені в душі. Хоча душа і створена, вона володіє вродженою і постійною спрямованістю до Бога. Основа душі – Grund – те місце, де вічно перебуває Бог, а Gemut – активна сила, що виходить із основи, проникає у розум і волю, приводить сили душі до себе, а вже звідти відступає до основи або місця перебування Бога. Умовою злиття із Богом є богоподібність душі, образ, який вона несе. Злиття божественного і людського розглядається Таулером так, що людина при цьому втрачає усвідомлення власної індивідуальності. Завдяки гамуванню плоті і самозреченню людина піднімається над умосязністю ідей та образів настільки, що їй відкривається вхід у Grund душі. Сюди входить і зречення від низьких пристрастей, яке досягається посиленням аскетизмом, і зреченням від власної волі через повне підкорення Божественній волі. Неможливо підібрати ім'я для Grund душі, як і неможливо дати імені Богу, однак Grund, центр душі, відрізняється від її здібностей, хоча і наділяє їх дією силою. Gemut, у свою чергу володіє більшою силою, ніж здатності душі, і може постійно перебувати у діяльному стані, навіть коли замовкають

інтелект і воля. Grund душі – це сфера містичного досвіду, і оскільки центр душі недоступний ні розуму, ні волі, то споглядальний досвід виявляється недоступним природним здібностям душі. Як ідея в божественному розумі ми існуємо у Божові від самої вічності, яка тотожна божественному буттю. Отже, від самої вічності ми пов'язані із Богом і задача, яку ми маємо здійснити на землі, – повернення у єдність із Божественним, чого можна досягти, якщо людина повернеться в Grund, або до центру душі, де перебуває Трійця. Однак, розум і воля не можуть проникнути в Grund і увійти у спілкування із Трійцею, тому двома дарами Святого Духу – розумінням і премудрістю – душа спрямовується у свій центр. Центр душі знаходиться за межами людського життя і знання, там, де Бог постає Собою, таким, як Він є, і пізнається таким, яким він є за Своєю суттю. У цьому полягає містичне з'єднання і споглядання, тут Божественна сутність безпосередньо поєднується із душею в її центрі. Коли людина занурюється в глибину своєї душі, шукаючи там Бога, то вже не вона шукає Його, а Сам Бог шукає людину. При цьому людина забуває саму себе, віддає себе Богу. Душа стає цілком подібною Богу, Богообразною і Богосхожою; вона цілком складається із благодаті, а якщо може поглянути на себе, то не побачить жодної різниці між собою і Богом. "Стань безмолвним, оставь себя, не полагайся на разум, стань абсолютно пустым – тогда Бог заполнит эту пустоту" [Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера / Пер., вступительная статья И.М. Прохоровой. – СПб.: РХГИ, 2000].

Іоанн Рейнсбрук також ставив собі за мету пояснити, як і в якій мірі людина може досягти єднання із Богом. Духовна доктрина Рейнсбрука включає в себе три елементи: сподоблення, інтроверсію і з'єднання. Основа сподоблення – Трійця. Людина може залучитися до божественного буття завдяки ідеям сподоблення, що перебувають у божественному розумі: людська душа виходить від Бога-Творця і набуває трьох духовних здатностей – розуму, пам'яті та волі. Через інтроверсію людська душа повинна відновити свою єдність, повертаючись до своєї внутрішньої сутності трьома етапами – через діяльне життя (засноване на чеснотах), внутрішнє життя (життя за благодаттю, сподоблення Христу), споглядальне життя (переживання богоспілкування). Щоб піднятися у духовному житті, необхідно повністю позбавитися від егоїзму і всього "тварного". Після цього можна увійти у життя Бога Отця, бо його вміщують Син і Святий Дух. У цьому полягає життя у єднанні із Богом, настільки сокровенне за своєю суттю, що воно перевершує увесь людський досвід, однак при цьому душа сприймає це життя як дещо від себе відмінне. Рейнсбрук втримується від "спокуси", якій піддається Таулер – для кого душа, сподобившись Царства Божого, вже не бачить різниці між Собою і Богом. У творі "Книга про Вищу Істину" Рейнсбрук пояснює три етапи з'єднання із Богом у спогляданні: опосередкований, неопосередкований, поза розрізненнями і відмінностями. "Єдність опосередкована" здійснюється завдяки Божій благодаті і справам милосердя, що передбачають приборкання гріха. "Єдність неопосередкована" виникає, коли душа з'єднується із Богом виключно завдяки силі своєї любові і переживанню цієї любові в глибині свого єства. Символічно цей стан передається в образі розпеченого у вогняній печі заліза, яке невідділимо від вогню. "Єдність поза розрізненнями і відмінностями" є найбільш сок-

ровенним видом єдності із можливих між душею і Богом; однак, при цьому завжди витримується принцип, згідно із яким жодна із істот не може стати єдиносущною Богу. Це та єдність, про яку молився Христос, коли просив Отця, щоб Його учні стали єдині із Ним, як Він єдиний із Отцем в Духові [Рейсбрук Іоанн. Одежання духовного брака. – <http://antology.rchgi.spb.ru>].

Для німецьких містиків душа є тим образом, який Бог заклав у людину, щоб вона могла повернутися до Нього. Тамування плоті – це лише перший найпростіший крок, далі починається найскладніше, слід замовкнути самому і дати Богу діяти в тобі. Душа – це особливий інструмент для пізнання Бога, який не керується логікою. В основі її чину лежить "недіяння", коли Я переходить в Не-я (воля людини стає відсутньою), а за розчиненням Я стоїть Бог.

В.А. Титаренко, асп., КНУТШ, Київ
aristotel@list.ru

ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ МОРАЛІ ТА РЕЛІГІЇ В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Проблема співвідношення моралі і релігії у системі критичного ідеалізму І. Канта дотепер не є у канознавстві остаточно вирішеною. Мислитель не може обійти увагою дане питання, оскільки без його вирішення метафізика моралі ніяк не могла б постати завершеним елементом філософської системи. Автор має на меті дослідити постановку і розвиток зазначеного співвідношення в межах практичної філософії і філософії релігії І. Канта, спираючись на головні праці мислителя з цієї проблематики: "Критика практичного розуму"(1788), "Релігія в межах тільки розуму"(1793).

Загалом, можна виокремити дві пов'язані між собою теоретичні позиції, що є висновком розмислів Канта над співвідношенням моралі і релігії. В межах етичного вчення Канта, поняття релігії постає разом із постулатами практичного розуму. На сторінках "Критики практичного розуму" мислитель чітко зазначає, що кінцевий результат повної належної реалізації категоричного імперативу в феноменальному світі – це "вище блага": поняття, в якому поєднуються добродетельність і щастя. Для досягнення "вищого блага" постулюється існування світу свободи – необхідної умови моральності, безсмертя душі, що дає можливості реалізації у нескінченному часі, і існування Бога як найвищої благої істоти, що, по-перше, виступає гарантом усіх попередніх постулатів, а по-друге, – єдиний в змозі розподілити очікуване щастя відповідно до міри добродетельності. "...Высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли...". [Кант И. Критика практического разума // Сочинения : в 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 4. – С. 527]. Саме тому Кант заповідає, що моральний закон веде до релігії – в тому сенсі, що всі обов'язки мають сприйматись як настанова божественної волі, слідування якій робить кожного індивіда гідним щастя, якого він прагне. "Вот почему мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы

должны стать достойными счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его" [Там само. – С. 528]. Висновок полягає в тому, що моральна поведінка робить індивіда гідним щастя, на отримання якого він сподівається через віру в Бога як гаранта справедливого розподілу щастя відповідно до міри доброчинності. Мораль і релігія в етиці співвідносяться як гідність щастя і сподівання на його досягнення. Через таку позицію Кант проголошує необхідність релігії як потреби людської душі і вважає за потрібне дати роз'яснення з приводу того, якою має бути ця релігія. Саме на сторінках праці "Релігія в межах тільки розуму", присвяченій філософії релігії, мислитель розвиває висловлену в етиці теоретичну позицію з приводу досліджуваного співвідношення.

В передмові до "Релігії в межах тільки розуму" Кант зазначає, що мораль не потребує релігії, не висновується з неї, але необхідно до неї веде. Дана позиція зумовлена особливостями природи людини. Сама по собі мораль не потребує жодної зовнішньої причини чи мети для реалізації. Уявлення про мету і наслідок вчинку – це необхідні складові людської природи. Уявлення кожного індивіда про найвище благо – це кінцева мета моральної поведінки. Наслідок – сподівання на щастя і на істоту, яка є достатньо благою, щоб поєднати мету і наслідок. Висновок, до якого приходять мислитель, є наступним: мораль за своєю природою є автономною і не потребує уявлення про результат своєї реалізації; таких уявлень потребує людина – і реалізує їх через ідею Бога. В праці "Релігія в межах тільки розуму" Кант чітко висловлює теоретичну позицію, що для реалізації категоричного імперативу в феноменальному світі самої по собі моралі недостатньо. Існує потреба в елементі зовнішнього примусу, роль якого і виконує релігія. Така сама роль відводиться мислителем і праву, але право, порівняно з релігією, виступає лише як зовнішній регулятив відносин між індивідами.

Висловлюючи позицію з приводу співвідношення моралі й релігії, Кант частково відповідає на одне із трьох головних питань своєї філософської системи – "На що я можу сподіватися?". Відповідь була б неможливою без відповіді на питання "Що я маю робити?" – і навпаки. Отже, етика і філософія релігії, як і поняття моралі й релігії, мають тісний зв'язок, який у межах системи практичної філософії отримує характер необхідності.

Погляди Канта на мораль і релігію мають велике історичне значення. Вони справили значний вплив на інших представників німецького класичного ідеалізму, зокрема Й.Г. Фіхте та Г.В.Ф. Геґеля, на сторінках праць яких ми знаходимо багато посилань і перегуків з ідеями І. Канта.

Я.Ю. Угляр, студ., КНУТШ, Київ
Yana111@ukr.net

ІНТУЇТИВІЗМ А. БЕРГСОНА

Інтуїтивізм Бергсона – складна і суперечлива теорія, в якій інтуїція розуміється не як один з можливих етапів у процесі пізнання дійсності, а як осно-

вний, нічим не обмежений, нічим не визначений шлях проникнення в таємниці світу. Він вважав, що мозок являється механічним знаряддям, завдяки якому розум здатен пізнавати лише закостенілі, мертві форми, саме ж життя не досягається за допомогою лише. Людина у всіх її психічних-чуттєвих, інтелектуальних проявах не зможе по справжньому осягнути світ, істинне розуміння досягається лише в акті інтуїції (завдяки індивідуальному переживанню цього акту). Реальність постає в інтуїтивно-ясних, самоочевидних формах світопоглядання. Філософ визначає інтуїцію як специфічне вміння людини бачити ціле раніше його частин, здатність миттєвого творчого розв'язання. Без допомоги інтуїції, на його думку, не може обійтися жодна наука. Метафізична інтуїція, "хоча до неї й не можна прийти інакше, як за допомогою матеріальних пізнань, є зовсім іншою річчю, чим резюме або синтез цих пізнань" [Бергсон А. Введение в метафизику // Собр.соч. – 2-е изд. – СПб., 1914. – Т. 5. – С. 47]. Бергсон прагне вивести метафізику за межі понять, ототожнити з інтуїцією. Поняттями, на його думку, користуватися можна, але вони повинні бути гнучкими, завжди готовими "прийняти форми, що вислизають, інтуїції". Бергсон бачить помилку там, де результати пізнання намагаються закріпити за допомогою твердих і точних понять, категорій. За науку ми приймаємо сам понятійний апарат, але справжній її творець, інтуїція, залишається в тіні. От чому, вважає Бергсон, всіляке пізнання (крім інтуїтивного) відносно, а сутність явища недоступна розуму (через інтуїцію можна осягти Абсолютне). Бергсон заявляє, що лише інтуїція є справжнім інструментом метафізики, а аналіз – всіх інших форм знання, не визнавши цього, приречені на вічні й порожні суперечки.

Таким чином, Анрі Луї Бергсон вважається головним представником інтуїтивізму, адже він відобразив як стиль, і метод, і сам дух інтуїтивізму. Інтуїції А. Бергсона була не тільки додана форма божественного натхнення, але вона виявилася абсолютизованою як предмет дослідження і як єдиний метод істинного пізнання, адже головне для інтуїтивістів – змусити людину шукати істину в сфері містичних одкровень, за межами живого розуму. Навчання інтуїтивізму було спрямоване проти наукового пізнання, обмежувало здатності людського розуму. Відкинувши, як помилкове, подання про почуттєву основу інтуїтивного знання й істотно "доповнивши" інтелектуальну інтуїцію "зверху" (від бога), інтуїтивізм розраховував поховати й самою ідею раціонального знання. Подавлена інтелектом, співчутливо констатує філософ, інтуїція стає схожою на гаснучу лампу, що спалахує в самі критичні моменти життя людини, що проясняє "нічну тьму, у якій залишає нас інтелект". Духовну сутність людини можна осягти, лише "поринувши" в інтуїцію.

За Бергсоном, людство володіє інтелектуальною та інтуїтивною формами пізнання, які діють у різних напрямках. Але повного їхнього злиття людство ще не досягло, тому воно мусить переважати одним знаряддям над іншим, у такому випадку інтуїція є жертвою, тобто якби її не намагались знищити, вона існує. Бергсон говорить про те, що інтуїція беззастережно очолює у всьому духовному житті людини й в остаточному підсумку направляє всю її діяльність.

ВІД НАТУРФІЛОСОФІЇ ДО ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У пошуках нового світогляду, який розкриває як сучасне наукове знання про природу, так і реальні життєві потреби людей, можлива і необхідна реабілітація і реформація філософії природи. Визначення концепту самого поняття, історична зміна його наповненості є вельми актуальним, тому що на сьогоднішній день ми не можемо знайти єдиного розуміння філософії природи або натурфілософії.

З найдавніших часів відношення "Людина-Світ" містило в собі філософські міркування про природу. В натурфілософії античності в міру розвитку онтології і філософського збагнення першооснов буття поглиблюється розуміння природи: початок руху виявляється внутрішньо властивий самій природі, природа усе більш розуміється як спосіб буття самої себе, як одна з можливих причин суцього, як самопородження. Опозиція "природа – розум", що виникла ще в Анаксагора для пояснення початку руху й будови космосу і, що стала в Платона протиставленням "природи" і "єдиного Блага", змінюється в Аристотеля опозицією "природно-суцього", що має в собі початок руху, з одного боку, і "техне" як штучного способу існування, з іншого. Філософія природи Аристотеля виходить саме з цієї опозиції.

Кредо середньовіччя було сформульоване у вислові Томи Аквінського, який вважав, що необхідно, щоб філософські дисципліни, які одержують своє знання від розуму, були доповнені наукою, освяченою та заснованою на одкровенні, і що святе вчення є така наука, що ґрунтується на основоположеннях, з'ясованих іншою, вищою наукою; остання є тим знанням, яким володіє Бог. Згідно Томи Аквінського, ця наука – теологія, і до інших наук вона звертається як до підлеглих їй служниць.

Для перших етапів натурфілософії епохи Відродження характерний антропоцентризм, де людина – центральна ланка космічного порядку. В подальшому натурфілософія, розгортаючи пантеїстичну картину світу, переборює антропоцентриську установку і розвиває натуралістичний підхід до природи, допускаючи нескінченність Всесвіту і безліч світів (Копернік, Бруно).

В епоху Нового часу й Просвітництва трактування природи як годинного механізму (Ньютон) привело до відкриття загальних законів руху, до їх точного математичного вираження, до програми геометризації фізики, а пізніше – і до побудови "соціальної фізики", антропології і концепції природного права. Цей підхід дозволив досягти об'єкт дослідження у його автономному, самостійному існуванні, розкрити його елементи і відносини між ними. Протиборство між картезіанською і ньютонівською фізикою стосувалося не тільки вихідних положень (речовини, простору і часу), але і принципів філософії природи. Якщо для Декарта та його послідовників шлях натуральної філософії – це шлях від вищих принципів до нижчих, від аксіом – до фактів, то для Ньютона – це шлях

експерименту, індуктивного висновку, руху від фактів – до принципів й досвідної перевірки. Ця лінія і затвердилася у філософії природи XVIII століття. При цьому уподібнення природи годинниковому механізму збереглося й у Вольтера, який говорив і про механізм природи, і про механізм людського організму, і навіть про механізм душі, і в Гельвеція, відповідно до якого машина людського тіла приводиться в рух фізичною чутливістю.

В німецькому ідеалізмі кінця XVIII початку XIX століття відбувається становлення саме того змісту філософії природи, яким він був наповнений аж до XX століття. Так, за Гегелем, філософія природи не тільки виявляє всезагальне в природному світі, але і характеризує предмети природи під кутом зору їх відношення до чуттєвості людини. В цьому і полягає сутність практичного відношення до природи.

Найбільш популярною в другій половині XIX століття була інтерпретація філософії природи як філософії природознавства. Ця інтерпретація, що повертає філософію до системи Канта, була почата Я.Фризом, який підкреслював, що натурфілософія повинна мати справу із природничими науками, а не із природою як такою.

Відзначимо, що жодному натурфілософу другої половини XIX ст. не вдалося створити загальноновизнаної й обґрунтованої концепції, настільки сильно було неприйняття натурфілософії в Європі в цей час.

Філософія природи у формі натурфілософії пройшла через всю історію філософії, випробувавши періоди свого розвитку, розквіту, занепаду і фактичного зникнення з філософського обрію.

Сьогодні основною задачею філософії природи є осмислення зміни пізнавальних моделей, що відбувається в розвитку людської цивілізації, усвідомлення історичності принципів і методів, з якими підходить до природи природознавство.

А. Черная, студ., ГГПИИЯ, Горловка
balinchenko_sv@mail.ru

ГЕНЕЗИС КОНЦЕПЦИИ ДУХА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Поскольку разнообразных философских теорий Духа существует значительное количество, целесообразно представить историческое обозрение основных типов учения о Духе в связи с основными периодами исторического развития.

Прежде всего, следует отметить, что дух как совокупность и сосредоточие всех функций сознания, возникающих как отражение действительности и орудие ориентации в ней, сконцентрирован в единой индивидуальности. Дух – активная сила человека, влияющая на действительность, и, через общественную практику переделывания ее, осуществляющая историю. Концепция духа составляет незаменимый компонент многих смысловых и ценностных оппозиций, возникающих в истории философии: среди них дух и мате-

рия, религия и наука, иррациональное и рациональное, культура и природа и другие. Поэтому, рассматривая вехи развития этого понятия в процессе генезиса философской мысли, мы, в первую очередь сталкиваемся с вышеупомянутыми контрастными категориями.

Предметы и явления природы издавна воспринимались человеком как живые и одушевленные силы. На этой стадии нет еще расчленения представлений о Духе (и душе) и теле, поскольку существовали духи каждой вещи и явления ("демоны").

Полной противоположностью античной внеличной концепции Духа является средневековое учение о Духе, который у средневековых философов чист от всего материального, полон творческой энергией и божествен, но который, кроме того, и в этом его специфика, является и личностью со своей священной историей. Средневековый Дух – надмировое начало, которое, в отличие от греческих богов, существует прежде и раньше Земли, природы, космоса и творит их из ничего по собственному соизволению. Здесь абсолютный личностный Дух творит мир только однажды в вечности, и судьба этого мира неповторима, причем нус и здесь является постоянной характеристикой абсолюта, а Дух – необходимым моментом, обеспечивающим животворящую функцию. В этом контексте абсолютно личного Духа можно назвать концепции таких мыслителей, как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский.

Новое время, начиная еще с эпохи Возрождения, богато разнообразными теориями Духа как абсолютизации человеческого индивидуума. На первом плане были здесь не антический космический Дух, но и не средневековая надмировая личность, а углубление в человеческое "Я", когда сам человеческий субъект мыслится подлинно как духовное начало. Позже, в субъективистских концепциях Духа, Кант уже открыто говорит, что Дух есть только наша субъективная идея, могущая быть предметом веры, но никак не научной философии. Обожествление человеческого субъекта, лежавшее в основе новоевропейских идеалистических учений о Духе, раскрывает Фихте, для которого не существует даже и непознаваемых вещей в себе, а все вещи и все их проявления есть только порождение абсолютного "Я".

От иррационалистического самоуглубления (экзистенциализм) до равнодушного самоотрицания (неопозитивизм) – вот каков диапазон неклассического учения о Духе, почти всегда пытающихся конструировать понятие Духа в отрыве от действительности. В неклассической философии не умирают ни материальные Духи древности (теософия и спиритизм), ни личностный абсолют средневековья (у богословов христианской и других религий, в неотоцизме), ни кантовский трансцендентализм (Г.Коген, Э. Кассирер).

Современные концепции общества, акцентирующие на приоритете категории "знание" (М. Кастельс, Э. Тоффлер) в информационном пространстве, находятся на грани актуализации очередной оппозиционной пары категорий в истории философии: дихотомии духа и знания как отражения проблемы обезличивания в обществе "информационального" типа.

**Ю.В. Шапошникова, канд. филос. наук,
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия**
hachukaeva@hotmail.ru

УЧЕНИЕ О ЦЕННОСТЯХ Р.Г. ЛОТЦЕ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

В интеллектуальном контексте XIX века, который, по выражению В. Виндельбанда, был "очень далек от того, чтобы быть философским" [*Виндельбанд В.* От Канта к Ницше. Революционный переворот в мысли XIX века. – СПб., 2002. – С. 173], особый исследовательский интерес представляет учение о ценностях Р.Г.Лотце (1817–1881). К концу XIX столетия понятие "ценности" (а в сфере логики этому термину соответствует понятие "значимости", *Geltung*) настолько прочно вошло в философский лексикон, что, как указывает М.Хайдеггер, оно приобрело видимость "далее не редуцируемого "первофеномена", между тем как оно заключает в себе "многосложную проблематичность" [*Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 155]. М.Хайдеггер призывает разобраться в "онтологической непроясненности" данного понятия, а впоследствии уличает движение проблематизации понятия "ценности", оказавшегося "немогущим и прохудившимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего" [*Хайдеггер М.* Время картины мира // *Время и бытие.* – М.: Республика, 1993. – С. 56], в содействии глобальному явлению забвения бытия.

Р.Г. Лотце был первым, кто придал понятию "ценности" самостоятельный статус философской категории, и это дает основания полагать, что вопросы, продиктованные намерением прояснить существо понятия "ценности", будучи адресованы к его учению, позволят в определенной мере преодолеть исходную проблематичность данного понятия. Необходимо прояснить следующее: в каком контексте впервые возникает ценностная проблематика как новый способ разрешения старых философских вопросов, а также в чем состоит закономерность и каковы предпосылки этого возникновения?

Философское творчество Лотце приходится на период господства таких противоречивых тенденций в философской мысли XIX столетия, как натурализм (Молешотт, Фогт), спекулятивный теизм (Вейссе, Ульрики), схождения на нет немецкого классического идеализма, зарождения позитивизма и т.д. В этом контексте Лотце ясно видит свою задачу: создать такое философское учение, которое бы восстанавливало несовместимый с самим человеческим существованием *раскол* между расчленяющим и специализирующим подходом научного познания и устремленностью к целостностному восприятию верующей и чувствующей души. Данная задача привела Лотце к необходимости ограничить непомерные притязания в сфере объяснения природных явлений механицизма, с одной стороны, предупредить от фантазий спекулятивный разум, – с другой, а также, соединив в своем учении много-различные тенденции современной и предшествующей ему философской мысли (среди них трансцендентальный идеализм И.Канта, монадология

Г.В. Лейбница, учение о человеческой культуре и истории И.Г. Гердера и др.), порадеть о судьбе человека, сама сущность которого оказалась расщеплена противоречивыми тенденциями интеллектуальной истории его современности. В качестве метода разрешения указанных задач Лотце избирает "обращение к вещам как таковым", своеобразие и сущность которых ему удается зафиксировать в понятии "ценности".

С позиции вещей, "ценность" есть то, что, согласно Лотце, позволяет одной вещи отличаться от другой, проявлять свою индивидуальность. И таким образом вопрос о ценности сущего по сути дела восходит к вопросу о сущности сущего, который возвращает нас в сферу философии как метафизики. С позиции познающего, "ценность" есть "ощущение удовольствия или неудовольствия, сопровождающего познание" [Lotze H. Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. – Leipzig, 1923. – Bd. I. – S. 274], данное человеку через способность разума к ценностному восприятию (так называемый "ценностно-воспринимающий разум", der wertempfindende Vernunft). Будучи по сути своей этико-эстетической категорией и расширенной Лотце до категории онтологической, понятие "ценности" позволяет устранить зазор между сферой чувства и сферой разума и тем самым принципиально по-иному истолковать характер человеческого познания и человеческого существования в целом.

Лотце не создал систематического учения и не оставил строгих определений используемых им понятий. Он объединял и увязывал в своих произведениях такое многообразие противоречивых философских учений, что приобрел статус "академического философа" и в какой-то момент оказался вне поля зрения авторов критической литературы. И все же в его "своеобразной промежуточной позиции" [Хайдеггер М. Время картины мира // Указ. соч. – С. 56] содержатся ключи к пониманию сущности XIX века и века последующего, некоторые из которых, возможно, удастся обнаружить и нам.

***М.М. Якоб, канд. филос. наук,
декан факультету філології та соціальної роботи
Прикарпатського інституту підприємництва та бізнесу
ВМУРЛ "Україна"***

ДЕЯКІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ СКЛАДОВІ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ДЖ. ЛОККА

Для Локка важливим було не тільки суто прикладне застосування людського розуму в конкретних сферах людського пізнання, але дослідження самого розуму, його здатностей, можливостей, функцій і меж, в яких людський розум може і повинен діяти, а також кордони, за які не можна виходити, обласі, що є закритими для розуму, його структури.

За словами Локка, знання своїх пізнавальних можливостей застерігає нас від скептицизму та розумової бездіяльності.

Першим кроком для вирішення різних питань, які людська свідомість здатна з'ясувати має бути дослідження особистих сил, з огляду на те, до чого вони застосовуються.

Щодо появи ідей в розумі людини, локківська концепція полягає в тому, що ідеї з'являються з досвіду і тому досвід є неперервною межею будь-якого можливого пізнання. Ця позиція є вочевидь протилежною традиції картезіанства.

За словами Локка, той хто знайде сили уважніше розмірковувати про діяльність сил розуму, то знайде, що миттєва згода розуму з деякими істинами залежить зовсім не від природженого знання і не від розмірковування, але від здатностей розуму, що є відміні від згоди та від розмислів. А отже, розмірковування не має ніякого відношення до нашої згоди з цими принципами.

Там, де немає ідей, там немає і знань, а там де немає відчуття і відповідно сприйняття – там немає і вражень та ідей, адже якщо розум, за Локком, отримує ідеї, коли починає сприймати, адже якщо слідувати поняттям філософії Локка, то вираз "мати ідеї" та вираз "сприймати" є абсолютно рівносильними.

Саме в переході від чуттєвого до раціонального, що являє собою результат більш складної пізнавальної здатності, полягає для Локка одна з основних проблем. Оскільки, коли мова йде про відчуття, в нього немає ніяких сумнівів щодо істинності відчуттів як джерела знань про зовнішній світ.

Аналогія новонародженої дитини з "чистою дошкою" відверто свідчить про позицію філософського психологізму, який був притаманний філософському вченню Локка. Саме з цієї позиції Локк наводить приклади становлення дитячої свідомості, а саме накопичення дитячою душею вражень (ідей), через емпіричне сприйняття оточуючого її світу, який є новим для дитячої душі, а тому і яскравішим, що ініціює увагу дитини та не потребує свідомих зусиль.

Чуттєве сприйняття або ж емпіричний досвід виступає у Локка як невід'ємний компонент людського знання, а отже в цьому сенсі теза "Всі знання випливають з відчуттів" рівносильна тезі "Всі знання отримуються з досвіду".

Очевидно те, що англійська емпірична традиція та Декартові "ідеї" (як спонукаючий Локка до обурення та різкої критики) являються компонентами, з синтезу яких бере свій початок новий емпіризм Локка.

Локк закликає нас до достеменного вивчення своєї свідомості, та запевнює нас в тому, що при добрій увазі та відвертому бажанні досягнення цілі в даній справі, кожен зможе пересвідчитися в істинності його тверджень.

Ціль своїх досліджень Локк бачить у вивченні пізнавальних здатностей з точки зору того, як вони можуть бути застосовані до об'єктів з якими вони мають справу. Першою пізнавальною здатністю за Локком вважається здатність відчуття – це здатність сприймати за допомогою органів відчуттів якості предметів матеріального світу.

Отримуючи прості ідеї, наша душа пасивна, але коли вона отримала такі ідеї, тоді вона вже має можливість проводити з ними різні операції, наприклад, може комбінувати ідеї оду з одною та тким чином формувати складні ідеї, крім того, вона здатна відокремлювати деякі ідеї від інших, з якими вона пов'язана (а значить, абстрагувати), та формувати загальні ідеї.

Взаємодія, взаємозбагачення відчуттів, отже і досвіду, – є важливим принципом історії становлення індивідуальної свідомості в філософії Локка. При розгляді філософських творів Локка ми бачимо, що описуючи історію людського розуму, Локк доводить те, що природа розуму без спілкування зі світом, без досвіду попередніх поколінь, без виховання зовсім пуста, чимось схожа до "tabula rasa".

ПОСТМЕТАФІЗИЧНІ ІНТЕНЦІЇ ДЖ. ВАТТІМО

Сучасний італійський філософ, наголошуючи на акцентах актуального в філософії сьогодення, звертає увагу на виникнення і становлення сучасної філософії, перш за все, як етичної парадигми. Етична "ідеологія", яка завершується низкою досить провальних спроб повалення "старої" метафізики, односпрямованості і напередзаданості філософської, інтелектуальної думки, сама стає предметом критики як визначена невизначеність, а отже, і така, що не виходить за межі концепції "єдиної істини".

Справжнє "демаскування" будь-чого неможливе ні через просте викриття, ні шляхом побудови нового об'єкта, що підлягає демаскуванню. Останнє, – це те, за що Дж. Ваттімо критикує сучасні спроби уникнути модерної методології.

Застосування філософської термінології (в даному разі – "ми", "фікція" тощо), характерної для попередніх філософських парадигм, також створює основу нерозривності, історичної детермінованості існування метафізики. В такому контексті, проблематичним виявляється сприйняття "старих" понять в якості випадкових літературних форм, оскільки форми неминуче вказують на зміст в тексті в процесі реконструкції.

Формат, який слід обрати, долаючи метафізику, означає "поміж поміж", або подолання форм не здатних "демаскувати", поглиблюючих розтинання мислення і буття. Метафізика тепер виконує досить незвичну для себе місію, будучи вплетеною в тканину науки через посередництво неоемпіризму. Несумірність різних сучасно-філософських підходів, їх взаємний перетин і суперечливість чітко вказують на можливість визначення царин філософського знання, які, насуваючись одна на іншу, не втрачають внутрішню цілісність і методологічну міць (Ніцше – Карнап – Гайдеггер – Поппер – Адорно – Левінас).

Онто-метафізичний підхід, "прийняття-спотворення", на думку Дж. Ваттімо, не дає відповідь на питання подолання метафізики, пропонуючи неначе штурм зруйнованого міста, на противагу схопленню поверхні істини метафізики.

Констатація жорстокості, насильства, безкомпромісності методології модерної філософії не є вирішенням проблеми подолання класичної метафізики, адже така постановка питання не дає відповідь на запит щодо ряду змістів філософських вчень метафізичного характеру.

"Примирення спекулятивної метафізики з досвідом" дедалі стає більш неможливим в ситуації жahlivих реалізацій абстрактної раціональності, таких як Освенцим. Стале і випадкове тим самим не є поняттями, аналогічними поняттям істина-хиба, правильно-неправильне, дійсне-химерне тощо. Планомірність життя постає негативною протилежністю "праву на безпосереднє життя, праву жити плинністю". Дж. Ваттімо веде мову про те, що тимчасове, пригнічене, ослаблене тепер вимагає права бути основним (форма трансцендентності належного по відношенню до сущого).

Метафізичне насильство, жорстокий фетишизм – визнання універсальних, абстрактних сутностей; чуттєве, позбавлене мінливості (наприклад: обі-

цянка щастя як приховане насильство); істинна основа речей на противагу насильству метафізичної універсальності. Неминучий бунт думки проти метафізики з позиції історичного досвіду насильства, зокрема жорстокості суспільства тотальної організації, уможливленого метафізичним есенціалізмом, який складає "культуру".

Демаскування претензій метафізики не передбачає скасування права, яке не є чистою даністю, через це відроджуючи метафізику.

Як варіант вирішення проблеми Дж. Ваттімо розглядає негативну діалектику Адорно з акробатичним стрибком умовного алфавіту сучасної музики, із застосуванням кантівської категорії видимості, мікрології з кільцем Бенжаміна, що призводить не до вирішення, але до накопичення проблем – правдиве знання в своїй питальній невіршеності.

Право на плинність є запорукою щастя, як примирення чуттєвого і поняттєвого, духу й матерії, его та всесвіту; через таку можливість виявляється реальність мінливості, ностальгії, прагнення, відкритості.

Неможливість реалізації передбачає естетичну сферу можливості, але насильство метафізики полягає саме в метафізичному механізмі обґрунтування, метафізичних претензіях стандартизації.

Формулювання на кшталт "розділення душі й тіла, як відображення розподілу праці" не передбачає потрібну необхідність пошуку нових форм вираження відчуження. Вирішення проблеми також можливе через постійне прагнення нескінченно відкладати примирення. Але очевидною постає неможливість вирішити проблему без відмови від поняття буття як розкритої присутності (без відмови від Гегеля і Маркса), діалектичного примирення.

Без критики механізму звернення до основи, критика метафізики є лише перевідкриттям метафізики як права на життя в трансцендентальному вимірі. Тим самим, актуалізується теза про повернення до забуття буття заради сутності. Разом з забуванням буття, – забування неухважності до розрізнення буття і суцього, – це повернення до теології Аристотеля, критики розуму Канта, позитивістської епістемології.

Межа метафізики полягає у зведенні буття до сутності, зведенні всього до могутності суб'єкта (неможливість знаходження суб'єкта поза його межами, науково-технічне прагнення влади). Вихід за межі метафізики як "думка про інше" у Левінаса і проблема поняттєвої мови метафізики утверджує ненасильницьке мислення через етику. Але онтичне знання передбачає онтологічне наперед-розуміння буття як такого, а не редукцію іншого до того самого.

Левінас, на відміну від Гайдеггера, встановлює те, що стосунок з іншим є першим істинним досвідом в якості конститутивного зв'язку між буттям і дискурсом. Інший постає в своїй трансцендентальній індивідуальній персональності перед "Я", не дозволяючи втілення самооберненого стосунку суб'єкта, скасовуючи можливість насильницької місії метафізики.

Позиція Левінаса наражається на критику Дерріда в пункті констатації предикації та визначення онтологічного типу іншого, мовний зв'язок унеможливорює уникнення насильства як онтології. Інший як інший може поставати "образом" насильства, проявом безумовної влади метафізичної основи. На-

слідком прагнення подолати метафізику як онтологію стає поява метафізики як теології. Ідея буття як тотальності породжує насильство. Вихід за межі розуміння насильства як насильства можливий завдяки ставленню до іншого як до "Бога", наділеного повноваженнями здійснення суду.

Дж. Ваттімо наполягає на тому, що саме *Verwindung*, вихід за межі метафізики, в його "теоретичних" і, невід'ємно, "епохальних" аспектах ("постав") – це не що інше, як секуляризація.

Підсекція "СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

В.И. Абабурко, студ., БГУ, Минск, Беларусь
ababurko2006@yandex.ru

УПОТРЕБЛЕНИЕ ПЕРФОРМАТИВОВ КАК ПРОБЛЕМА САМООТЧУЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТЕОРИИ РЕЧЕВЫХ АКТОВ ДЖ. ОСТИНА

Что касается самого понятия "отчуждение", то оно в философии достаточно многозначно и употребляется в самых различных контекстах. Гегель рассматривал "отчужденный дух" как этап развития мирового духа. Фейербах, критикуя религию, видел в Боге отчужденную от человека его собственную сущность, которой приписывается иллюзорное сверхъестественное существование и господство над человеком. Маркс, в свою очередь, соотносил отчуждение с частной собственностью, разделением труда и рассматривал его как специфический феномен буржуазного способа производства. В марксистской философской традиции отчуждение выступает в качестве объективного превращения деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, подчиняющую человека и враждебную ему. В современной западной науке понятие "отчуждение" используется как в объективном, так и в субъективных аспектах. Это и объективное состояние, пребывая в котором человек своей деятельностью противоречит реализации собственной сущности, и чувство отчужденности по отношению к своей деятельности, ее результатам и самому себе. Отчуждение понимается и как разрыв индивида с социальной жизнью, нарастающий по мере исторического развития человечества. Э. Фромм рассматривает отчуждение как наиболее общее выражение социальной психопатологии современного ему мира. В узком смысле отчуждение – это явление, порожаемое господством над людьми товарно-денежных отношений, техники, технологии, в широком – качественное состояние совокупности социальных связей. Отчуждение описывается в качестве фундаментальной тенденции современной эпохи, как выражение несвободы личности, имеющее различные аспекты: экономический, технологический, социальный, политический духовный, т.е. в принципе, выступает как синтетическая категория. Тем не менее, все эти понятия свя-

зывает присутствующая в самом слове "отчуждение" общая идея разъединения, превращения своего, т.е. относящегося непосредственно к Я человека в другое, чужое, т.е. принадлежащее внешнему миру.

Языковой аспект проблемы отчуждения совсем не исключает, а наоборот, призван дополнить другие аспекты, будь то социально-экономический, социально-психологический или еще какой-нибудь.

Возможность рассматривать языковое отчуждение как самоотчуждение человека от самого себя предоставляет нам теория речевых актов английского лингвиста Дж. Остина, частным моментом которой выступает разработка и изучение автором понятия "перформатив" (от ср. – лат. *performatio* – действую). Перформатив формирует высказывание, произнесение которого равнозначно совершению действия, отсылающего к данному высказыванию, таким образом, ликвидируя различие между коммуникативным актом и социальной акцией и наделяя язык необходимой инструментальностью. Формирование высказывание перформативом, в свою очередь, возможно благодаря наличию таких двух важнейших свойств перформатива, как направленность и переход содержания, что позволяет номинировать ситуацию определенным образом. Впоследствии номинированная ситуация начинает существовать отдельно от человека, требуя следования сложившемуся положению вещей, исполнения соответствующих правил для обеспечения успешности социальной коммуникации внутри общества. Недаром Дж. Остин полагает, что понятие "перформатив" ближе всего находится к понятию "оператив" в том строгом смысле последнего, в котором он используется в части юридического документа, затрагивающей, например, гарантии реализации сделки. В ряде случаев условия заявленной ситуации не выполняются (употребление, к которому мы собирались прибегнуть, оказывается неприемлемым или дефектным – и наше действие (бракосочетание и т. п.) оказывается недействительным или безрезультатным; подразумеваемое действие оказывается *испорченным* какой-либо ошибкой или препятствием в проведении церемонии и т. д.), но даже так называемые осечки и неправильности все равно уже как бы априори включены в некоторое подобие структуры, от которой существенным образом зависит нормальное бытие личности.

Таким образом, в процессе употребления перформативов происходит отчуждение человека от самого себя, приобретающее форму самоуправления реализацией как своих действий, так и регуляцией взаимоотношений между людьми в обществе.

Н.Б. Адаменко, викл., НПУ ім. М.П. Драгоманова,Київ
adamenkonb@ukr.net

ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД І СУЧАСНИЙ СТАН

Актуальність точних наук постіндустріальної доби беззаперечна, як і першочерговість розставлених акцентів на їх методах дослідження, а соціально-гуманітарні дисципліни, у першу чергу філософія, сприймаються як менш важливі, що не приносять конкретної видимої користі. Таке твердження, мабуть, стало вже звичним для сучасного освітнього простору як в Украї-

ні, так і за її межами. Через це основною особливістю вивчення філософії постає доведення її "корисності".

Незважаючи на наявність дискусійних моментів щодо присутності "філософії" у колі основних навчальних дисциплін, ніхто не заперечить значення філософської пропедевтики для розвитку особистості. Виходячи з того, що людський інтелект не допускає різких якісних стрибків і потреба в логічно обґрунтованому мисленні з'являється у людини дуже рано, то філософія постає не тільки як ще однією формою знання, а й змістом формування людину себе, шляхом створення й існування як особистості.

На підтвердження значимості даної думки висувається багатий досвід мислителів, філософів різних часів. Починаючи ще з античності, філософська пропедевтика розглядала головною метою формування у людини ділового спілкування, уміння міркувати та відстоювати свої доведення. Класичною формою античної діалектики є сократівський діалог, його знаменита іронія, якою Сократ прагнув змусити співрозмовників самим дійти до істини. Таким чином, Сократ навчав тих, з ким вів бесіди, знати, що вони нічого не знають; навіть більше: він сам стверджував, що він нічого не знає, і тому "нічому не навчає" [Гегель Г.В.Ф. Лекції по історії філософії. – СПб.: Наука, 1994. – Кн. 2. – С. 61–63].

Як відомо, в епоху Середньовіччя філософія і її основні частини та розділи неодмінно входили до складу так званих "семи вільних мистецтв" (*artes liberales*), яким належало навчати вільну людину. У середньовічних університетах вільні мистецтва були першим етапом вищої освіти та викладалися на підготовчому факультеті – факультеті мистецтв. Тим, хто успішно закінчував даний факультет присвоювалось вчене звання магістра мистецтв. В епоху Реформації факультет мистецтв був перейменований у філософський факультет, а у Новий час систему вільних мистецтв замінила система дисциплін класичних гімназій.

Однією з таких була гімназія в місті Нюрнберг у Німеччині, директором якої з 1808 по 1816 роки був відомий філософ Нового часу Г.В.Ф. Гегель. Варто зауважити, що він не лише видатний теоретик, а й педагог, адже близько 27 років його життя було присвячено викладанню. За свідченнями сучасників, Гегель чудово вчителював. І вся його викладацька робота мала безперечний успіх. Ключ до педагогіки Гегеля – принцип самовідчуження. Щоб стати людиною, вона зобов'язана відчужуватися від своєї першої, тваринної, природи й набувати другої, ідеальної, природи. У людини, на думку німецького мислителя, є дві матері – вічна природа й досвідна історична культура. І народжуватися вона змушена, принаймні, двічі. Освіта постає у педагогіці Гегеля як перехід людини від природного стану до духовного. Це – "друге народження" людини як такої. Як відомо, Гегель до складу філософії включав логіку, натурфілософію, філософію духу (психологія, антропологія, вчення про право й обов'язок, естетика і філософія релігії), а також історію філософії [Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в университетах // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 425]. Однак цікаво, що згодом він вимагав виключити історію філософії, оскільки їй повинна передувати "спекулятивна ідея як основа розуміння історії філо-

софії в її необхідному внутрішньому змісті й розвитку, а не у формі випадкових і "дозвільних думок" [Там само. – С. 569]. Гімназія ж, вважає Гегель, повинна лише підводити до вивчення властиво філософії, тобто розвинути розум, здатність до міркування.

У радянський період про необхідність філософської пропедевтики говорилося у світлі марксистсько-ленінської ідеології. І, природно, що філософії як особливого самостійного предмета в навчальних планах не було, як втім немає й дотепер у сучасних середніх школах.

Проте, примітно, що в останні роки стають актуальними слова українського педагога В.А. Сухомлинського, що філософування є природною інтелектуальною потребою дитини. Сьогодні багатьма країнами започатковується практика створення інститутів філософської освіти для дітей. Багато в чому цьому сприяв ініціатор даного проекту американський філософ Метью Ліпман, який був також консультантом ЮНЕСКО та різних освітніх установ США. У Росії існує Міжрегіональна дитяча громадська організація "Філософія – дітям". Зважаючи на успішність таких проектів, переконаємося у правильності історичного досвіду викладання філософії не тільки для студентів, а й для середньої і дошкільної освіти. І завданням сьогодні, мабуть, постає вже не так доведення "корисності" філософії, заявлене нами на початку, як передавання знань і культивування мудрості.

І.С. Алімова, студ., КНУТШ, Київ
malushka20@ukr.net

СВОБОДА ЯК ТВОРЕННЯ ВЛАСНОЇ ДОЛІ У ЖАКА МАРІТЕНА

Актуальність дослідження проблеми свободи аргументована її значенням для численних антропологічних філософських теорій ХХ століття. Особливо звучання здобула сьогодні теза про те, що головною темою філософії є проблема людини. Її аналіз потребує ґрунтовного переосмислення цілої низки питань, а також з'ясування історії розвитку поглядів на людину.

Одним з найбільш відомих і шанованих дослідників означеної теми є Жак Марітен – видатний представник неотомізму, мислитель спадщина якого викликає жвавий інтерес у вітчизняному науковому співтоваристві. Автор зазнав істотного впливу А. Бергсона, Е. Муньє, Н. Бердяєва, запропонував оригінальний погляд на католицький персоналізм, та ґрунтовно переосмислив проблему свободи.

Історія філософського визначення людини як істоти специфічної сягає часів Стародавньої Греції. Вже Арістотель пропонує пояснювати сутність людини акцентуючи увагу на її здатності перевершувати природне тваринне ество. Людина – це не просто тварина, яка має розумом, але й істота, яка обдарована "надприродною" силою – духовністю. Остання обумовлює унікальність та неповторність кожного. Як зауважив у даному контексті Ж. Марітен: "Человек по преимуществу духовное существо" [Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире. – М.: Высш. шк., 1994. – С. 57].

Мислителі Середньовіччя запропонували тлумачення людини, яке дозволяло визначати її особистістю – людиною, що може і повинна бути відповідальною за власні вчинки згідно пануючих у ті часи релігійних наративів. "Личность – это универсум духовной природы, наделённый свободой выбора и составляющий в силу этого обстоятельство, независимое целое по отношению к миру так, что ни природа, ни государство не могут покушаться на этот универсум без его согласия" [*Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире.* – М.: Высш. шк., 1994. – С. 58].

Зрозуміло, що саме у добу Середньовіччя особливої актуальності набула проблема свободи. Людська свобода тлумачиться як звершення божественного провидіння, що творить і увінчує внутрішній світ особистості. З появою людини свобода як дійсна випадковості, має цілковито автономний статус. Тільки особистість свободна, тільки вона в повному розумінні має внутрішній світ і суб'єктивність, оскільки рухається і розвивається самодостатньо. Особистість найбільш благодатна і найбільш близька до Бога. Однак пізнання, усвідомлення, визнання особистісної свободи, як власної так і інших, супроводжуються значними перепонами. Коли ми спостерігаємо за сторонньою людиною, усвідомлюємо і визначаємо зміст її життєдіяльності, то унікальний суб'єкт неминуче перетворюється для нас в об'єкт серед об'єктів. А це відповідно дуже ускладнює взаємодію і комунікацію. Що ж стосується самопізнання, то маємо визнати сумнівність його адекватності, адже воно відбувається через акти усвідомлення неясних, спонтанно-хаотичних відчуттів і думок. В полоні подібних сумнівних способів пізнання людини та її свободи перебуває, на думку Ж. Марітена, філософія а не релігія.

Тільки релігія, на думку автора, здатна взяти до уваги ставлення однієї особистості до іншої, врахувати усі ризики, страхи, таємничість, довіру, захоплення. Ж. Марітен наголосив: людина як істота автономна у своїй здатності до свободи, мусить утримуватись від сприйняття себе центром всесвіту. Особистість свободна й унікальна по своїй суті, але потрібно збагнути та не забувати, що світ існував до нас і існуватиме після. Отже кожен має зрозуміти, що усі ми подібні, і жодному випадку не гірші і не кращі за інших. Свобода кожної конкретної людини є тісно пов'язана з Богом. Свобода – привілей який людина намагається здобути та реалізувати протягом усього свого життя. Завдяки свободі людина творить власну долю, і лише завдяки їй здатна стати ближчою до Бога. Кожна людина мусить вибрати або визнання власної здатності формувати долю, або цілковиту покірність та прийняття невідворотної волі божественного провидіння: "людина є вільною настільки наскільки їй буде дозволено Богом".

Саме філософське співтовариство ХХ століття, на думку Ж. Марітена, мусить проголосити значимість слідування ідеалам істини і свободи. Їх забуття є колосальною небезпекною, яка загрожує сучасним суспільствам. Полоніння нехайно досягнутим результатам, групові ілюзії, які відтворюються в інтересах різних сил, що борються за економічний та політичний вплив, масова культура – це ті фактори, які призводять до знищення істинних цінностей, а останні й покликаний боронити філософ Ж. Марітен прагнув нагадати людству, що свобода – це головна умова осмисленості буття.

ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО АКТУАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Актуальність осмислення проблем історико-філософської методології, аргументована кризою статусу історії філософії у сучасному філософському дискурсі. Історик філософії вимушений балансувати між ідеалом "абсолютно адекватної, об'єктивної" історичної реконструкції, та визнанням необхідності власної "суб'єктивності" (на користь якої зокрема висловився Поль Рікер у творі "Історія та істина").

Мусимо погодитись з актуальністю висловленого ще В. Дільтьєєм питання: як можлива історична наука? Тобто, чи можливо здійснити історичне дослідження претендуючи на цілковиту достовірність його результатів? Та взагалі, чи має сенс подібне дослідження, адже для нас й досі лишається відкритим питання про призначення історичного знання? Так Г.-Г. Гадамер наголосив, що насправді питання історії турбує людство не як проблема наукового пізнання, а як засіб усвідомлення та ствердження власного життя у системі людських культурних цінностей. Автор апелює до поняття долі, яке на його думку здатне передати роль історії, що будучи умовно скінченою (принаймні на рівні завершеності та визначеності послідовності історичних подій) створює "ілюзію" протистояння смислу плинові часу.

Та означений підхід не здатен цілковито забезпечити міцний ґрунт для формування наукової методології. По-перше, мусимо з'ясувати зміст і значення критеріїв історичності, тобто дати відповідь на питання про те, що перетворює простий факт на історичну подію? По-друге, визначитись щодо легітимності науки, яка не має перспектив виявлення загальних закономірностей і дійсних законів, адже досліджує виключно унікальне? По-третє, з'ясувати сенс поняття історія та встановити критерії визначення її суб'єктів (особистостей, соціальних груп, легендарних персонажів і т.д.)? Повний перелік подібних питань нараховує не один десяток, а їх аналіз становить основну нагальних проблем усіх історичних наук.

Часовість як плинність будь-якої події може бути проаналізована нами у двох ракурсах. Перший, вимагає визнати, що рефлексія події та визначення її значення передбачають "вихід з неї". На перший погляд, питання про те, чи є процес пізнання минулого специфічно відмінним від процесу пізнання актуально наявного спонукає нас ставити під сумнів категоричність означеної тези. Але це можливо лише за умови чіткого розмежування модусів минулого та теперішнього, а з останнім ми маємо численні утруднення: зокрема, якщо під теперішнім ми розуміємо певну наявно-актуальну мить, то природним буде визнати ефемерність співпадіння теперішнього досліджуваної події та теперішнього акту дослідження. Якщо ж під теперішнім ми розумітимемо умовну тривалість, тобто найближчий для нас відрізок часу, то все одно відкритим лишається питання про критерії його визначення (для того аби подія була сприйнята цілісно вона мусить завершитись). Другий, актуалізує питан-

ня про форму збереження інформації про подію, тобто про відбиток. Відбиток (спогад, текст, річ або результат) не тотожний події але саме з нього ми отримуємо можливість судити про минуле. Крім того час згубно діє й на це джерело історичного знання невпинно зменшуючи кількість предикатів у наших судженнях щодо минулого пропорційно до його віддаленості. Отже, будь-яка історична реконструкція є умовно адекватною не лише через "ганджи методології" але й через "приреченість об'єктом".

Для того аби відбиток "заговорив" він має бути зрозумілим дослідникові. Останній мусить докласти зусиль перебуваючи у своєрідному діалозі з минулим. Тобто зміст реконструйованої події минулого – результат взаємодії суб'єктивності дослідника і об'єктивності відбитків. Історичність події визначається мірою розуміння її сенсу істориком, що здійснює реконструкцію. Тобто останній має пояснити чому її важливо знати, яке місце вона обіймає у актуальному в сучасності уявленні про минуле, чому те, що дана подія відбулася не можна забувати без шкоди для нащадків. Саме в "ситуації постмодерну" особливого звучання набуває оптимістичний заклик відшукати в минулому "історію здобутків" – таку послідовність реконструйованих подій які утверджуватимуть смисл людської пам'яті в опозиції до невідоротності мороку забуття. Адже навіть найстрахотливіші й ганебні спогади за умови їх свідомої оцінки нащадками здобувають статус складової історичного досвіду, тобто здобутку.

Історія філософії таким чином може бути визначена нами як наука, яка досліджує хронологічно-структуровану сукупність першоджерел, що є відбитками об'єктивних подій філософської творчості в минулому з метою їх відтворення, збереження та осмислення.

В.А. Бугров, доц., КНУТШ, Київ
bugrov@univ.kiev.ua

ДО ОБҐРУНТУВАННЯ ПОНЯТТЯ "МЕТАМЕТОДОЛОГІЯ"

Сучасна філософія значним чином відрізняється від філософії класичної. Звісно, така констатація факту не є оригінальною, оскільки про це писали як самі сучасні мислителі, так і історики філософії. Разом з тим, попри багату оригінальну та дослідницьку літературу, слід увести новий концепт, який би характеризував сучасну філософію, а саме – "метаметодологія".

Для класичної філософії основними формами буття самої філософії виступали ідеї, вчення, напрями, школи тощо. Нерідко ці поняття ототожнюють. Але, як стверджував під час викладання спеціального курсу "Марксизм та історія філософії" в 1989-1990 н.р. на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка, професор Ю.В. Кушаков, історик філософії (зазначимо – і не лише історик!) повинен чітко визначати та розмежовувати ці форми буття філософії. Якщо ж чітко їх визначити і розмежувати, то стане зрозумілим, що в некласичному філософському дискурсі, започаткованому із середини ХІХ століття, такі форми буття перестають бути домінуючими і змінюються та доповнюються іншими, наприклад, стилями, доктринами, концепціями, в основі яких лежать насамперед методологічні відмінності.

Особливо помітно це стає в ХХ столітті, коли, за влучним висловом Х.-Г. Гадамера, на передній план виходить питання мови, яке стає настільки ж важливим для філософії, як для класичної філософії було питання свідомості. Ба більше, саме тоді відбувається так званий "лінгвістичний поворот" (Густав Бергман), який характеризує сутнісну зміну самої філософії, пов'язану також із розширенням предметної специфікації філософських розмислів (філософія техніки, філософія мови, політична філософія тощо). Недивно, що саме із середини ХХ століття загострюється процес самоідентифікації філософії, особливо акцентований постмодерном.

Ось тут і стає в нагоді запропоноване нами поняття "метаметодологія", яке дозволяє певним чином класифікувати та структурувати живий філософський процес. Дійсно, як зазначають закордонні та вітчизняні дослідники, сьогодні у світовій філософії домінують такі "стратегії" або "традиції", як герменевтика, феноменологія, структуралізм і постструктуралізм (або ж постмодернізм), аналітична філософія, західні версії марксизму. Виділення "стратегій" є правомірним з огляду на потребу розрізнення предметних та методологічних ракурсів філософування. Наприклад, дефініції "неотомізм" або "філософія техніки", на нашу думку, формулюються саме в предметній площині і для того, щоб відмежувати їх від методологічного ракурсу, власне й застосовується поняття "стратегії" чи "традиції".

Разом з тим, цих понять, на нашу думку, явно недостатньо, якщо підходити саме з історико-філософської точки зору, тобто, перебуваючи *поза* (наскільки це, власне, можливо) самими "стратегіями" ("традиціями"). Поняття "метаметодології" дозволяє, як уявляється, *вийти за межі* самих "стратегій" ("традицій"), оскільки останні, власне, й несуть *методологічний* характер.

Справді, чи можна певним чином розглядати як єдину "традицію", наприклад, герменевтику, коли герменевтика у фундаментальній онтології М. Хайдегера та герменевтична філософія Х.-Г. Гадамера суттєво різняться? Чи, наприклад, той самий структуралізм у К. Леві-Строса та у М. Фуко доволі відмінний (та й у самого Фуко структуралістська методологія поступово змінюється)? Те ж саме можна сказати і про феноменологію, бо "класична" (в певному сенсі) феноменологічна філософія наявна лише в працях її основоположника Е. Гуссерля, тоді як вже його найближчі учні – наприклад, М. Хайдеггер, Р. Інгарден та ін. – докорінно змінюють вихідні принципи феноменології. В аналітичній філософії ситуація аналогічна, бо, наприклад, логіцизм Б. Рассела та "філософія буденної мови" Дж. Остіна характеризуються суттєвими відмінностями.

Отже, ми можемо сказати, що кожна із зазначених "стратегій" ("традицій") поєднує в собі різнопланові доктрини, об'єднуючи їх певними спільностями. Серед цих спільностей насамперед слід виокремити методологічні та методичні прийоми і способи, а також деяку об'єднуючу предметну орієнтацію (наприклад, в аналітичній філософії це – мова, неважливо, формалізована чи буденна, мова науки чи мова спілкування). Тому ми і визначаємо "метаметодологію" як деяку класифікуючу характеристику сучасних філософських "стратегій" ("традицій") на основі спільності та подібності (у сенсі Вітгенштейнівського теорії "сімейних схожостей") їх методологічного й методичного

інструментарію та предметної спрямованості. Префікс "мета" в цьому випадку означає саме спільність та подібність, а не точну тотожність зазначених інструментарію та спрямованості. Слово "методологія" підкреслює предметну диференціацію сучасно філософії, підкреслюючи її акцентований пошук власної методологічної основи, на відміну від класичної філософії з її яскравим наголосом на пошуку предметної основи.

Вважаємо, що подальше дослідження та наповнення запропонованої нами дефініції надасть значний евристичний поштовх для історико-філософської науки, особливо в ракурсі накладення метаметодологічної матриці на різноманітний конкретний історико-філософський матеріал сучасного філософування.

О.П. Варениця, доц., КНУТШ, Київ

КЛАСИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Входження України до європейського освітнього простору, розбудова та модернізація системи вітчизняної вищої освіти неможливі без осмислення дискурсу Університету як ідеї. З огляду на це, важливим є розгляд фундаментальних принципів та завдань, які впродовж тривалого часу визначали ідентичність Університету та його роль в культурі.

Традиційна модель університету, що сформувалася в середні віки, відповідала культурній ситуації свого часу, проте вже у XVIII ст. виникло питання про необхідність реформування університетської освіти. У добу Просвітництва були сформульовані ідеї нової філософії освіти, які стали засадничими для створення головних моделей університету: моделі "дослідницького університету" В.Гумбольдта та моделі "ідеального університету", розробленої Дж. Ньюменом. Пошуки альтернативних шляхів розвитку вищої освіти та спроби знайти нове розуміння ідентичності університету продовжились у XX ст. Намагання подолати суперечність між елітарністю та масовістю освіти сприяло розробці різних варіантів моделі "ідеального університету", запропонованих Х. Ортегою-і-Гасетом, К.Ясперсом, Р. Хатчінсом, С. Гессеном та ін. Відповіддю на соціально-економічні та культурні зрушення другої половини XX ст. стала розробка моделей "академічного", "підприємницького", "корпоративного" та "відкритого" університетів, які синтезували класичні моделі "дослідницького" та "ідеального" університетів.

В осмисленні ідеї Університету виокремлюють три головні традиції: англо-американську, французьку та німецьку. Найбільш ґрунтовною є німецька традиція, засновниками якої вважаються Кант, Фіхте, Шеллінг, Шляйєрмахер. Завдяки реформаторській діяльності В. Гумбольдта їхні ідеї були втілені в життя й сприяли утвердженню думки про винятковість університетської освіти, що розумілась як важливий чинник формування і навчання громадян національних держав. Університет, по суті, став охоронцем національної культури.

Виходячи з розуміння освіти як суспільної цінності, завдання модерного університету як інституції вбачалось у розвитку наукових досліджень та підготовці до цього завдання нових поколінь, у навчанні й освіті особистості. Фундаментальний характер університетського знання та його гуманітарна

спрямованість знайшли прояв в "абсолютності ідеалів", "атмосфері інтелекту", "чистоті знання", "навчанні, яке виховує".

Реалізація філософського проекту модерності сприяла перетворенню філософії на академічну дисципліну, що, відповідно, радикально змінило місце та роль філософії, а також філософів у суспільстві. У класичному університеті філософія поряд із гуманітарними науками утримувала своє незалежне місце – наставника та арбітра, вищого апеляційного суду стосовно науки і культури загалом (Кант). Саме вона концептуалізувала інституцію університету, забезпечуючи їй філософську основу та обґрунтовуючи її місію.

Новий інституційний контекст для класичного університету створює глобалізація – політична та економічна реальність, котра диктує нові вимоги: інше суспільство – інший університет. У зв'язку з цим надзвичайно важливим є питання про місце філософських досліджень та викладання філософії в університеті. Епоха глобалізації та перехід до пізньої модерності, а також зростання сумнівів щодо ключової ролі національної держави у суспільстві, на думку польського дослідника М. Квєска, радикально змінюють роль та місце і університету, і філософії як академічної дисципліни, значення якої тепер дещо зменшується.

Окреслені тенденції пов'язані із поширеною в інтелектуальному середовищі, думкою, що на початку XXI ст., коли універсальність та всебічний розвиток особи змінюють свої конфігурації, університет переживає кризу ідентичності. Відтак виникає необхідність переформулювання цілей та завдань, що конструюють "університетський універсум". Для України, як і для інших держав Центральної та Східної Європи, чи не найголовнішою є артикуляція проблеми провінціалізації університетської культури, що позначає "згоду або незгоду наукових співтовариств на периферійність" [Аксєр Е. Действительно ли неизбегжна провинциализация нашей университетской традиции? // Логос. – 2005. – № 6 (51). – С. 270].

Дискусія про університет знаходить своє відображення у вітчизняному інтелектуальному просторі. Формування нової філософії освіти в Україні виявило чимало питань, які потребують філософського осмислення. Чи зберігається висока гуманістична місія класичного університету за умов глобалізації? Яке місце посідає класичний університет в системі сучасних некласичних (технічних, корпоративних, національних, дослідницьких та ін.) форм університетських організацій? Яке значення мають традиції вітчизняного університету в наших університетах сьогодні?

І.П. Веремійчук, асп., КНУТШ, Київ

ІРОНІЯ ЯК ФОРМА ВИРАЖЕННЯ СВОБОДИ В РОМАНТИЗМІ

Одним із основних понять філософії романтизму є поняття "романтичної іронії". Її формування було спричинене особливостями філософії Й.Г. Фіхте. Оскільки, "не-Я" як результат діяльності "Я" виявляється біднішим за своє духовне джерело, тобто за межами дійсності залишаються нереалізовані можливості, то відкривається широке поле для різноманітного тлумачення цих можливостей. На думку романтиків, за твором мистецтва немає жодної об'єктивної реальності, бо він є лише результатом поетичної уяви митця.

Митець не може виразити безмежність свого духовного "Я" у чомусь конкретному, частковому, тому він іронічно ставиться до творчості як до певної "гри" множиною можливостей.

Поняття "романтичної іронії" сформулював і втілював у практику Ф. Шлегель. Для Ф. Шлегеля, як і для будь-якого романтика, головним є нескінченне, до якого можна прийти, використовуючи неадекватність мислення, оскільки воно завжди є чимось детерміноване. Подолати цю межу, просунути за межі неминучої суперечності умовного і безумовного може іронія. Думка іронізує сама над собою з приводу власного безсилля. Разом з тим, це і реабілітація несвідомого, витиснутого з мислення. Тому романтичну іронію можна розглядати як принцип, що визначає позицію суб'єкта стосовно реальності взагалі, а також стосовно самого себе.

Іронія дозволяє митцю зберегти свободу щодо свого творіння, підкреслити зверхність суб'єктивності над її предметним вираженням. З одного боку, митець реалізує свою скінченність, створюючи витвори мистецтва, а з іншого – свою нескінченність, сприймає свій витвір як пародію. Таким чином, свобода у Ф. Шлегеля це, насамперед, безкінечність, відсутність будь-якої залежності, зняття будь-якої обумовленості, що робить суб'єктивність у Ф. Шлегеля самодостатньою, яка не потребує кантівсько-фіхтеанського зрощення її з моральнішим ідеалом. Іронія і є формою вираження цього звільнення фіхтеанської свободи від моменту, що її обумовлює. "В іронії, – писав Ф. Шлегель, – все повинно бути жартом, і все повинно бути серйозно, все щиро відвертим і все глибоко прихованим. Вона з'являється, коли поєднується розуміння мистецтва життя та науковий дух, коли співпадають одна з одною і завершена натурфілософія, і завершена філософія мистецтва... Вона містить і збуджує почуття нездоланної суперечності безумовного й умовного, неможливості й необхідності, вичерпної повноти вислову. Вона найбільш вільна з усіх свобод, бо завдяки їй можна піднятися над самим собою, однак вона також найбільш закономірна, бо вона безумовно необхідна. Вона є найвільніша з усіх вольностей, оскільки завдяки їй людина здатна піднятися над самою собою, і в той же час їй притаманна різноманітна закономірність, оскільки вона є безумовно необхідною" [*Шлегель Ф.* Естетика. Філософія. Критика : в 2 т. – М., 1983. – Т. 1. – С. 286-287].

Можливість появи поняття "романтичної іронії" була пов'язана з осмисленням романтиками людської особистості як категорії філософської й естетичної, але не соціальної. Саме тому й романтичний герой виявляється безкінечно піднесеним над дійсністю, а вона стає для нього об'єктом іронії, і сам для себе він також стає об'єктом іронії. "Слід вважати добрим знаком, що гармонійні примітиви не знають, як поставитись до того постійного самопародювання, коли поперемінно треба то вірити, то не вірити, поки у них не почнеться головокружіння, жарти сприймати всерйоз, а серйозне сприймати за жарт" [Избранная проза немецких романтиков : в 2 т. – М., 1979. – Т. 1. – С. 7].

Романтична іронія була специфічним проявом романтичного суб'єктивізму, чим його прихильники особливо пишалися. Сміх та іронія були своєрідним засобом розкріпачення свідомості, проявом свободи духу, що було метою романтизму. Засобом іронії й сміху романтики утверджували свій ідеал.

Таким идеалом в романтизме была вільна особистість, яка незмінно перебувала в центрі уваги. Однак, у центрі уваги романтиків не лише окрема особистість, людина, а й будь-яка індивідуальність – народ, нація, все людство як щось неповторне у світі.

А.В. Воротова, студ., ТГУ, Томск, Россия
vorotova2005@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФИЛОСОФСКО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

По существу, процесс перевода направлен на раскрытия смысла, который нужно прояснить, усвоить, проанализировать и истолковать. Все эти понятия могут быть синтезированы в общую методологическую категорию "понимание", изучением которой занимается специальная философская дисциплина – герменевтика.

Обратим внимание на творчество Ф. Шлейермахера, впервые провозгласившего герменевтику универсальной теорией понимания и являвшегося, кроме всего прочего, признанным переводчиком на немецкий язык Платона.

Согласно Шлейермахеру, понимание должно включать два момента: грамматическую и психологическую интерпретации. Грамматическая интерпретация – это формально-логическая работа с текстом, то есть то, на чем сосредотачивает внимание лингвистическая теория перевода.

Психологическая интерпретация предполагает постижение процесса творческого акта. Другими словами, интерпретатор должен стремиться увидеть мир глазами автора текста. Отсюда принцип герменевтической интерпретации: "понимать автора лучше, чем он понимал себя сам". А, значит, для переводчика всегда существует принципиальная возможность приблизиться к смыслу текста в большей степени, нежели этого сумел сам творец текста, т.е. возможность фактического "улучшения" текста.

Фундаментальным по Шлейермахеру является принцип "герменевтического круга" – понимание целого исходя из части и части, исходя из целого. Причем у него представлены две разновидности: во-первых, сам текст – соотносящиеся друг с другом части и целое; во-вторых, текст – часть, а культура – целое.

Даже при необходимости учета такого большого количества условий, возможность достижения полного понимания (аутентичного перевода) не подвергается сомнению. Все эти принципы Шлейермахер применяет при переводе диалогов Платона. Главной задачей переводчика на этапе выбора стратегии видится выявление идеи – первоначальной направленности произведения.

Г.-Г. Гадамер, современный представитель герменевтической парадигмы, добавляет новые акценты в вопросах о возможностях перевода. Перевод – это всегда интерпретация. Иноязычность удваивает сам герменевтический процесс. Таким образом, задача переводчика отличается от общей герменевтической задачи не качественно, а лишь с точки зрения степени.

Язык в понимании Гадамера – это не просто средство для обмена информацией, но некая универсальная среда, в которой только и возможно понима-

ние. Языком нельзя просто пользоваться, можно либо быть в его среде, либо не быть там. Язык является мировидением. Мир неродного языка – другой, но не чуждый нам. "Человек, изучающий иностранный язык, не изменяет своего отношения к миру как изменило бы его водное животное, сделавшееся наземным, – но, сохраняя свое собственное отношение к миру, расширяет и обогащает его за счет другого языкового мира. Тот, кто имеет язык, "имеет" мир" [Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 524].

Обращение к любому тексту требует, прежде всего, "опыт осмысления – осмысления, непрестанно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности" [Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 15]. Перевод, если это действительно качественный перевод, – это всегда личный опыт осмысления текста.

Гадамер говорит о "неснимаемой дистанции" при переводе, а это значит, работа переводчика – это постоянный поиск компромисса – компромисса между языками, между культурами и эпохами, между автором и читателем. И в этом смысле каждый перевод яснее и примитивнее оригинала.

Итак, для герменевтики перевод – это не просто переложение текста с одного языка на другой, это всегда интерпретация. Для Шлейермахера – это реконструкция идеи автора, "вчувствование" в автора, для Гадамера – диалог с традицией, со-творчество автора и интерпретатора. Таким образом, перевод, осмысленный герменевтически, через понятия "понимания" и "интерпретации", становится действительно творческим процессом, а не просто механической заменой слов и языковых конструкций одного языка другим.

Д.І. Галико, студ., КНУТШ, Київ
dinkeyhalloa@univ.kiev.ua

ДЗЕН-БУДИЗМ ЯК ПРАКТИЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

У наші дні філософія екзистенціалізму лишається однією з актуальних і популярних. Останнім часом все більше зростає зацікавленість Заходу щодо дзен-будизму. Досліджуючи дзен-будизм, я помітив значну кількість спільних моментів у цих, здавалося б, далеких одна від одної системах.

Оскільки дзен-будизм займається природою розуму, він включає в себе елементи філософських міркувань, одне з яких – "закинутість". "Закинутість" – це термін, запропонований Гайдеггером у праці "Буття і час". Гайдеггер вважає його основним станом існування. У свою чергу, відомий японський дзен-будист Секіда Кацуки погоджується із даним визначенням і вказує на стан "закинутості" як на хворобливий і можливий до лікування, і що більшість людей не сприймають його за такий. Гайдеггер говорить про "контекст належності". Він пояснює, що існування підтримує свої відносини зі світом в даному контексті, і даний факт розкриває егоцентралізацію існування. До уявлень дзен вдало можна підібрати фразу "Буття є те, що воно є" [Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. – К.: Основи, 2001. – С. 34], про що свідчать тлумачення буття Такуана Сохо.

Найперша і найголовніша спільна риса між дзен-будизмом і екзистенціалізмом – поняття "екзистенції". Секіда Кацукі у праці "Практика Дзен" неодноразово наголошує на тому, що дзен-будизм – це, власне, спосіб охоплення своєї екзистенції. "Самадхі" – це стан людини, що здійснює певне абстрагування у світі. Дуже близьким за описом до "самадхі" є поняття "феноменологічної редукції" Едмунда Гусерля. Кацукі виділяє два різновиди "самадхі" – позитивне і абсолютне. Часто-густо у повсякденному житті ми, самі того не розуміючи, впадаємо у стан позитивного "самадхі": це стається з нами дорогою у транспорті, або прогулянкою парком. Абсолютне ж "самдхі" – це вже більш глибокий стан людини, коли вона на тривалий час позбувається думок. Цей стан є третім станом після сну і неспання. Більш того, він є дуже близьким до стану смерті, адже мозок майже не функціонує. Таким чином, коли людина входить у "самдхі", вона тим самим перебуває у "чистому існуванні", охоплює свою чисту екзистенцію.

Іншим цікавим спільним моментом – є "буття і ніщо". Дзен-будизм, як зазначає український дослідник Т. Лютий, – це відмова від стереотипних (будистських) понять та розвиток вільного й природного сприйняття світу. "Усі форми містяться в безформному просторі або Порожнечі, котра є основою всього суцього. Час від часу, невидиме проявляється на земному рівні в акті творчості. Зробити небуття буттєвим означає здійснити творчий акт" [Лютий Т.В. Нігілізм: анатомія ніщо. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 18]. Одразу хотілося би згадати Жан-Поля Сартра, який вказував на творчості, як на шляху продукування із ніщо. Дзен-будизм прагне змінити повсякденну точку зору людей на світ, виходячи із поняття існування.

Кобо Абе в романі "Жінка в пісках" дуже тонко проводить паралелі між японським світоглядом і екзистенціалізмом, розкриваючи тематику відповідальності і свободи, метафорично зображуючи людське життя у вигляді піщаної ями, з якої важко втекти. Яскравим прикладом "буття-для-себе-для-іншого" є твори Юкіо Місіми, Сюсако Ендо і Кайко Такеші, які зображували "пекельність" оточуючих у міжлюдських стосунках, переплітали безглуздість людського існування із японським дзен-будистським чи то пак синтоїстським світосприйняттям.

На мою думку, японці здебільшого візуальні соліпсисти. Вони, краще було б сказати, споконвіку поводять себе як соліпсисти. Французькі екзистенціалісти, натомість, не віднаходили у соліпсизмі шляху втечі від "нудоти", або шляху втечі від посягання оточуючих на свободу. Часто роблять закиди на те, що при всій своїй спільності дзен-будизм і екзистенціалізм вбачають різні методи "подолання ніщо". Однак я схиляюся до тієї думки, що дзен-будизм можна вважати практикою екзистенціалізму, яка несе за собою власні нюанси.

О.В. Гапченко, викл., ХНУ, Хмельницький

МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ ВІДЕНЬСЬКОГО ГУРТКА

Аналітична філософія – філософська традиція, яка об'єднала різні філософські напрямки. Зародження аналітичної філософії на початку ХХ ст. пов'язано з кризою метафізичної філософії. Засновниками аналітичної філософії вважають Б. Рассела, Дж. Мура, Г. Фреге та Л. Вітгенштейна. Останній є істинним натхненником аналітичної філософії.

Аналітична філософія – це перш за все філософія мови: світ розглядається через призму мови, стара традиційна філософія, на думку аналітиків, виникла через недосконалість мови, "мови, яка заплутує думку". За словами Вітгенштейна, мета філософії полягає в тому, щоб побудувати таку ідеальну мову, якій би було під силу автоматично усунути традиційні філософські псевдопроблеми (буття і свідомості, свободи волі та етики). Тому аналітична філософія – це перш за все (на ранньому етапі) логіко-філософська доктрина, яка прагнула до формалізації мови, доведення її до досконалої мови логічних символів. Цією проблемою займалися послідовники Вітгенштейна, члени Віденського логічного гуртка: Моріц Шлік, Отто Нейрат, Рудольф Карнап, Курт Гедель, Ганс Хан та ін.

Члени Віденського гуртка під керівництвом М. Шліка розпочинають свою діяльність, відштовхуючись від "Логіко-філософського трактату", який став для них чимось на зразок Біблії. Його використовують для побудови власної теорії редукціонізму (логічний аналіз використовується як метод редукції всього знання до емпіричного базису).

Таким чином, сам принцип логічного аналізу був запозичений у Вітгенштейна, але насправді був змінений: "події" Вітгенштейна (те саме, що і атомарні факти Рассела) утворюють емпіричний базис науки в цілому (сукупність "протокольних речень"). Над цим базисом надбудовуються теоретичні речення за допомогою використання правил логіки до протокольних речень, – утворюється система знань у вигляді піраміди. В цій піраміді немає місця "метафізичним" реченням, а наукові узагальнення проголошуються тільки робочими гіпотезами. Логічний аналіз у Віденському гуртку має гносеологічну спрямованість, тоді як у Вітгенштейна вона була онтологічною.

Прагнення знайти досконалу основу всіх теорій, які претендують на статус наукових положень, призвело до позитивістського радикалізму: логічний аналіз оголошується всеохоплюючим методом всієї науки, тоді як автор трактату так не вважав (у Рассела і Фреге підкреслювалось, що цей метод можна застосовувати тільки до конкретних проблем). Яскраво виглядають висловлювання самих лідерів логічного позитивізму: "Логічний аналіз виносить вирок будь-якому "беззмистовному" знанню, але виходить за межі досвіду" – так висловлюється Р. Карнап [*Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия : антология. – М.: ДИК, 1998. – С. 85*]; "Радість пізнання є радість верифікації" говорить М. Шлік [*Шлік М. О фундаменте познания // Аналитическая философия : Избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 46*]; "Значення висловлювань – не що інше, як метод його верифікації" вважає Ф. Вайсман [*Лоппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – С. 82*].

За елементарну одиницю мови береться речення, яке фіксує безпосередньо дані явища. Цей критерій з часом послаблюється, і до кінця існування Віденського гуртка він переходить із суміші конвенціоналізму з емпіризмом в повний конвенціоналізм. Тим самим руйнується сам принцип жорсткої відповідності знань із реальністю. Логічний позитивізм, в решті решт, занепадає.

Історія аналітичного руху в ХХ столітті доводить, що позитивістські риси були характерні тільки окремим різновидам аналітичної філософії на певних етапах її

розвитку, а концепції багатьох провідних аналітиків мали анти позитивістську спрямованість. Позитивістська тенденція переважала в концепціях членів Віденського гуртка. Ідеї Р. Карнапа, одного з його лідерів, стали своєрідним маніфестом раннього – радикального – етапу логічного позитивізму. Його стаття "Преодоление метафизики логическим анализом языка" є яскравим виразом анти-метафізичних настроїв "континентальних" аналітиків в 30-ті рр. ХХ ст.

У радикально налаштованому гуртку М. Шлік виявився найбільш ліберальним по відношенню до традиційної філософії, можливо, тому, що він був найбільш підготовленим філософом – тоді як більшість членів були фізиками і математиками. Це помітно в одній з його основних праць, "Проблеми етики" (1930 р.), де він визнає етику легітимною дисципліною. Ще однією важливою працею стала книга "Загальна теорія пізнання", в якій Шлік послідовно критикує можливість синтетичного апіорного знання, яке і породжує метафізика. Шліку належить і перша версія теорії верифікації, яка стала ядром програми логічного позитивізму, витоки якої знаходяться у "Логіко – філософському трактаті".

Отже, логічні позитивісти вважали, що традиційні питання метафізики виникають через неправильне використання мови, і якщо побудувати жорстку однозначну логічну мову, то всі проблеми зникнуть самі по собі, і залишаться тільки конкретні питання щодо вивчення природи.

Але слабкість і суперечливість цієї програми (крайня "антиметафізична" спрямованість, односторонній індуктивізм, верифікаціонізм і редукціонізм в методології науки, різка дихотомія аналітичного і синтетичного в теорії пізнання та ін.) в історичному контексті спонукали до подолання етапу логічного позитивізму і вимагали серйозної модифікації аналітичного підходу.

**С.М. Гейко, канд. філос. наук,
Національний аграрний університет, Київ
svetageiko@rambler.ru**

ДИСКУРС РЕЧЕЙ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЖАНА БОДРІЯРА

Останнім часом важко назвати інше поняття ніж "постмодернізм", яке викидало б велику кількість трактувань та інтерпретацій. З історією терміна та його розумінням допомагають ознайомитися роботи таких західних філософів: І. Гассана, Ф. Джеймісона, Ч. Дженкса, П. Козловського, Ж.-Ф. Лютара, У. Еко. У російській та українській філософіїх феномен постмодернізму вивчали І. Ільїн, В. Лук'янець, Н. Маньковська, О. Соболев.

Термін "постмодернізм" застосовується сьогодні для опису літератури, мистецтва, філософії, культури, яким притаманні такі характерні риси, як фрагментарність, іронічність, принцип вільного поєднання жанрів та стилів, відсутність самозаглибленості, карнавалізація, принцип творчої співгри читача-глядача. Це поняття гетерогенне, полісемантичне, лексично нестабільне. Тому воно непридатне як засіб опису якоїсь фіксованої епістемологічної парадигми, наукової школи, релігійного руху. Його можна розглядати як співбуттєвість "тенденцій-суперників" (В. Лук'янець), яка спонтанно змінюється.

Якщо спробувати визначити головне завдання філософії Постмодернізму, то це, безперечно, з одного боку, намагання уникнути уніформізму, одноманітності, прагнення підвести всі культури під єдиний стереотип, певний шаблон, а з іншого – релятивізму, що проявляється у розпорощенні культур, відмові від принципів єдності та цілісності. Ці, здавалося б, різні позиції сходяться в одному – в терапії тотальності, яка знищує всі фарби та акценти, всі звуки та відблиски, є ілюзорною єдністю, а розпорощення розмаїття, втрачаючи єдність, перетворюється на примару багатоманітності. Новий тип філософування полягає у пошуку такого синтезу, де єдність досягалася б не шляхом уніфікації та нівелювання одиничного, але через вільний його злет.

Оригінальністю вирізняється філософський дискурс французького філософа Жана Бодріяра. У його раціональному "дискурсі речей" (товарів) за зникненням ілюзії світу іде наповнення речей іронією. Вона стає "універсальною формою розчарування, але також вивертом, за допомогою якого світ ховається поза радикальною ілюзією *technicity*". Ця метаморфоза має всесвітній і об'єктивний характер, а тому іронія – "єдина духовна форма сучасного світу", де функція об'єкта витіснила критичну функцію суб'єкта. Жертва диктатури знакової вартості підпадає під "монополію коду" (торгової марки). Відтепер об'єкти виявляють штучну й іронічну функцію: немає необхідності викривати свого двійника. У процесі "тотальної семіотизації культури" сучасний світ поглинає свого двійника, водночас іронічна подвійність "проривається у кожній миті кожного фрагменту наших знаків, наших об'єктів, у безглуздості їх функції... Як показали Сюрреалісти: речі самі беруться іронічно себе пояснювати. Вони без зусиль переконуються у власному значенні – все це частина їх очевидного упорядкування, все надто видиме, надлишок, який за своєю суттю створює ефект пародії" [Бодріяр Ж. Совершенное преступление. – <http://anthropology.ru/ru/texts/ baudrill/cremi.html>].

Немає індивідуальних бажань і потреб, є машини виробництва бажань, що змушують насолоджуватися, що експлуатують наші центри насолоди. Об'єкти є категорії об'єктів, тиранія яких задає категорії особистості. Володіння речами певного класу позначає/визначає місця в соціальній ієрархії. Знаковий код – завжди узагальнена раціональна модель – і знятий у ньому принцип еквівалентності монополюють поліючи влади і порядку. Споживання – це теж свого роду бізнес, праця, коли ми інвестуємо власні змісти і значення в систему дискурсу об'єктів. У такій культурній ситуації суб'єкт виявляється просто функцією всесвітньої об'єктивної іронії: "У всіх наших технологіях, об'єкт – це той, хто змінює суб'єкт і диктує його присутність і його випадкову форму. Сила об'єкта – пробиватися через гру симулякра і симуляції, через ту саму хитрість, яку ми йому нав'язали. У цьому й полягає форма іронічної зміни: об'єкт набуває дивної привабливості. Позбавлений самою *technicity* від усякої ілюзії, від усіх супутніх значень і цінностей, зведений, таким чином, з орбіт конкретного суб'єкта, він стає справжнім об'єктом, надпровідником ілюзії і нонсенсу" [Бодріяр Ж. Совершенное преступление. – <http://anthropology.ru/ru/texts/ baudrill/cremi.html>].

Отже, філософський гіперкритицизм Ж. Бодріяра виявляє підміну суб'єктивності об'єктивною структурою виробництва і споживання технорациональної цивілізації.

ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРАТИВНО-ТЕКСТУАЛЬНИХ СТРАТЕГІЙ ФІЛОСОФІЇ ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМУ: ВІД СМЕРТІ АВТОРА ДО ГЕРМЕНЕВТИКИ ІДЕНТИЧНОСТІ

Сучасний розвиток історико-філософського знання позначений зміною методологічної парадигми в цілому, так і трансформацією окремих стратегій філософського знання. Така інтенція знаходить своє виразне концептуальне втілення у філософії постструктуралізму як специфічній формі саморефлексії, особливий гносеологічної парадигмі, в межах якої здійснюється осмислення мовленнєвого досвіду особистості. Залучення методологічного апарату семіологічних досліджень та переосмислення ролі автора і читача як наративно-текстуальних стратегій відкриває нові горизонти для аналізу сучасних перспектив методології історико-філософського дослідження. Іншими словами, осмислення наративно-текстуальних концепцій постструктуралізму, ревізії ними основоположної функції автора в інтертекстуальних практиках й відкриття ключової ролі читача семіологічного досвіду набуває вагомості для формування нових засад розвитку історико-філософського знання, що засвідчує актуальність даного дослідження.

У лабораторії історико-філософського духу сьогодні зростає кількість досліджень, покликаних дати історіософське тлумачення нових зрушень у дискусіях щодо оновлення методологічних засад історії філософії. Зазначену проблематику ґрунтовно висвітлили як представники зарубіжної, так і вітчизняної філософської думки, зокрема Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, К. Леві-Стросс, Ю. Лотман, Ж.-Ф. Ліотар, П. Рікер, Д. Келнер, Т. Чантер, М. Фуко, Н. Автономова, С. Гатальська, В. Лук'янець, О. Соболев, В. Лях, Я. Любимий, С. Куцепал, В. Ярошовець та ін. Завдяки багатогранному осмисленню феноменів інтертекстуальності, розривів, смерті автора та герменевтики ідентичності на противагу уявленням про вплив та ґенезу у традиційній історії філософії, заслуговують на увагу праці Ю. Крістєвої, Р. Барта, У. Еко, Ж.-Ф. Ліотара, Е. Сурио, І. Ільїна, Ц. Тодорова, Ф. Джеймсона, А.-Ж. Грей-маса, Ж. Лакана, Г. Косикова, М. Кожина та ін.

Звернення до нової мисленевої практики, феномену смерті автора у наративно-текстуальному досвіді посідає помітне місце у постструктуралістських концепціях Р. Барта та Ю. Крістєвої. У плетиві численних голосів багатовимірної інтертекстуальності, на думку Р. Барта, фігура автора видалається та елімінується. Сміслово множинність текстового аналізу фокусується в єдиній точці, якою постає не автор, а читач [*Барт Р. Смерть суб'єкта // Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 385*]. У "між-просторі" зникає авторське походження – відбувається відкриття специфічної наративно-текстуальної ідентичності читача. У полілоговому модусі інтертекстуальності Ю.Крістєвої автор набуває деконструюючого образу "розщепленого суб'єкта", перетворюючись на простір проєкції наративно-текстуальної гри письма.

Апелюючи до тексту як синтактико – семантико- прагматичного механізму, У. Еко наголошує на ключовій ролі "інтертекстуальної енциклопедії" читача у творі. Адже саме він активізує закладені в тексті значення, звертається до інтертекстуальних фреймів, структур енциклопедії власного досвіду, які ставлять сприймане і прочитане у залежність від уже баченого в світі літератури. Останній існує як "вільний простір цитацій, де майже кожне слово постає як слід уже прочитаного, баченого, здійсненого, пережитого" [Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів.– Львів: Літопис, 2004. – С. 10]. Таким чином, текст постає як множинність значень, закладених на його глибинному рівні. Через свою багатозначність він пропонує кожному читачеві власний напрям розв'язання текстуальних задач, виявляючись лише пропозицією для реципієнта. У концепції необмеженого семіозису У. Еко, твір прагне активної участі реципієнта і постає полем можливостей, які може реалізувати читач. Кожне читацьке сприйняття – водночас і інтерпретація і виконання, оскільки в кожному сприйнятті, твір набуває несподіваної перспективи.

У системі відліку наративно-текстуальних практик М. Фуко, у структуралістський період творчості розглядав суб'єкта як стадію витіснення, відсутності, а фігуру автора як "стадію нуля". У постструктуралістський період, ключовим предметом осмислення постає проблема "воскресіння суб'єктивності", "герменевтики ідентичності" та "турботи про себе". У курсі лекцій під назвою "Герменевтика суб'єкта", осмислюючи платонівський діалог "Алківіад – I" Мішель Фуко по-новому розглядає феномен суб'єкта, звертаючись до античної "культури себе" ("epimeleia heautou") як техніки власного само здійснення у наративних практиках [Фуко М. Герменевтика суб'єкта // Соціо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 285]. Модель самотлумачення, пильної екзегези ідентичності як "турботи про себе", як вважає М.Фуко, спонукає до побудови з хаосу розрізнених елементів власного життя – духовного порядку, котрий повинен триматися внутрішньою зв'язаністю мовленнєвої міри. В "турботі" як самотлумаченні самого себе, духовній праці внутрішньої зібраності формувалась дійсна трансценденція, яка водночас поставала імманенцією досягнутої самоздісненності себе. Як рефлексивна техніка повороту до власних глибин, екзегеза ідентичності слугувала первинною формою буття людини у слові та мудрості.

В.М. Даренський, доц., ЛДУВС ім. Е. Дідоренка, Луганськ
darenskiy@yahoo.com

ФЕНОМЕН М. ГАЙДЕГГЕРА У КОНТЕКСТІ ТИПІВ ФІЛОСОФУВАННЯ

Важливим аспектом історії філософії є контроверзії уявлень про філософа як тип особистості, про вихідну специфіку його пізнавальної діяльності. На нашу думку, ці контроверзії можуть бути узагальненими до двох граничних типів. Перший з них, який умовно можна визначити як "східний", є мислителем, який свідомо "трансплює" певне універсальне Знання, сакралізовану таємничу Мудрість буття. І це йому вдається рівно настільки, наскільки він спроможний вільно "розчинити" у ній власну індивідуальність, точніше, зро-

бити з неї абсолютно прозоре "скло", яке не затьмарює собою світла цього вічного Знання і Мудрості. Цим "особистість" філософа жодним чином не заперечується, але свідомо звільнюється від усього, що заважає її універсальній відкритості Буттю. Це *філософ-свідок*.

Натомість, другий тип, що умовно може бути названий "західним", навпаки, вважає себе філософом настільки, наскільки йому вдається розбудувати абсолютно індивідуалізоване вчення, щодо якого всі інші мисляться якщо не просто як "хибні", то принаймні як недосконалі і застарілі. Зрозуміло, що це саме абстрактні граничні типи, які потрібні як орієнтир осмислення конкретних особистостей в історії філософії (утім, можна назвати багато з тих, хто досить близько підходить до цих граничних типів). Така типологія є одночасно і типологією філософського спілкування. Коли Істина *оберігається* філософом як Свідком і Вчителем – він може дозволити "сусідство точок зору" і, більше того, зобов'язаний утримуватись від того, щоби дати Істині *власне* універсальне визначення. Бо цей продукт нашого обмеженого розуму насправді тільки відвертатиме нас від адекватного ставлення до Істини як такої. Натомість, намагання дати "своє власне визначення" усьому неминучо призводить до монолізму індивідуального розуму, до бажання всіх у чомусь "переконувати". Цей тип філософа можна назвати *доктринером*. Його гордість – власна *система* понять і категорій. Граничне втілення цього типу – це Гегель. Натомість, для першого типу філософування, "ідеал філософської мови – не максимальна абстрагованість доведеної до термінологічної однозначності номенклатури понять від реального життя мови, але відтворення зв'язку поняттєвого мислення з мовою і з усією сукупністю явленої у мові істини" [*Гадамер Г.-Г.* Історія понять як філософія // *Гадамер Г.-Г.* Актуальність прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 43].

У цій класифікації місце М.Гайдеггера є доволі парадоксальним. За усіма ознаками він свідомо і послідовно рухався до втілення у собі першого типу, який у Європі зазвичай "ховався" у великих поетах, і викликав відразу у "філософів за фахом". М.Гайдеггер культивує у собі спосіб мислення *філософа-свідка*, максимально ухиляючись від будь-якого доктринерства. У нього за варіаціями різних тем незмінно відтворюється одна-єдина предметність мислення, яке тільки і може бути філософським, – точніше, те, що ще не є жодним "предметом" і передує будь-якому мисленню "про щось", але у світлі чого тільки і виникає мислення про щось і виникають його "предмети". Це те, що називається "питанням про буття у його відмінності від суцього"; "питання про те, що означає бути, а вже потім бути якимось суцим". Отже, йдеться про "буття в якості дозволу розпуститися, що є збираючи-приховуючим, є тим першим, звідки вперше ропускається, виникає все як те чи інше зібране ним, виходячи у неприховано-розкрите" [*Хайдеггер М.* Положення об основани. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 184]. Відповідно, це питання також і про виток самого мислення, яке виявляється повністю "ізоморфним" питанню про буття. Можна переформулювати цитоване: питається про мислення як те перше, звідки вперше ропускається все мислиме, щоби бути помисленим; про мислення у його відмінності від "мислення чогось". Так мислити можна тільки "після" метафізики – але це те саме, що і до усілякої метафізики: ме-

тафізика не "заперечується" чимось, але береться як "доля" самого буття у його відкритості нам. Отже, "метафізика" тут лише "симулякр" (як сказали б пізніше) самої нашої долі – тобто, свободи від неї. Підкорення долі (будь-якій, зокрема, і метафізиці як долі) є гріх; мислити "буття" як "присутність присутнього" – можна, але не там, де *вирішується доля* буття, зрештою, нашого власного буття і буття цього світу.

Натомість, буття як "збираючи-приховуюче" і "неприховано-розкрите", – те Найпервинніше, що завжди затьмарене нездолоаною і хитрою "присутністю", – раптом "вибухає" у звичайній мові, у цій скарбниці людських доль, що зберігає їх від за-буття. Отже, "думка повертається до простоти свого первісного ества. Думка збирає мову у просте сказування. Мова є мовою буття..." [Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 220]. Утім, саме з цієї відстані "простого сказування" стає зрозуміло колосальність праці європейської метафізики, надзвичайна евристичність і вишуканість шляхів, окреслених її тисячолітньою "долею". М. Гайдеггер був філософом-свідком граничної відкритості Буття, але також і свідком величі Метафізики і її доктрин – адже саме вони зберігали цю відкритість як "присутність", яку всі звикли майже не помічати.

А.Г. Донська, студ., КНУТШ, Київ
anastazij@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ СИНЕРГЕТИЧНОЇ ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Соціальні закони, сформульовані в рамках класичної науки декілька століть тому, описують стійкі та закономірні процеси, для яких притаманний жорсткий зв'язок між причиною та наслідком, що дозволяє, на перший погляд, легко передбачити результат певних суспільних процесів. Проте таке осмислення соціальної реальності є однобічним, оскільки не враховує особливості та ролі революційних, катастрофічних змін в історичному процесі, які не піддаються загальним закономірностям. Необхідно поглянути на все суспільне життя під іншим кутом зору, який дозволить в єдності розглянути організацію, самоорганізацію та дезорганізацію як невід'ємні частини цілого, тобто за допомогою синергетики.

Концепцію самоорганізації, теорію нелінійних систем чи синергетику можна визначити як міждисциплінарний напрямок наукових досліджень, який має за мету пізнання загальних принципів, що закладені в основі процесів самоорганізації в системах різної природи: фізичних, хімічних, біологічних, технічних, економічних, соціальних. Вона має принаймні два аспекти прочитання: як феномен, що виник у середовищі природознавства і пояснює певні фізичні явища; як загальнонаукове міждисциплінарне утворення, що сприяє формуванню комунікативних стратегій наукового пізнання.

На необхідність використання в природознавчих та соціально-політичних науках єдиних методів звернув увагу К. Попер, а втілили її в науковій теорії І. Пригожин, який розробив теорію самоорганізації та Г. Хакен, який вперше запропонував поняття "синергетика". Синергетика дозволяє вивчити процеси

впорядкування у відкритих нерівноважних системах. Вона переносить увагу з буття на становлення, із предметів на процеси.

Основними принципами синергетики є гомеостатичність, ієрархічність, нелінійність, незамкнутість (відкритість), нестійкість, динамічність. Вони створюють нове розуміння часу, який конструюється кожної миті, що визначає відсутність обумовленості між минулим і майбутнім. Тобто не обов'язково має повторитися те, що вже відбулося, навіть за наявності схожої ситуації, адже свою роль може відіграти випадок, досить стійка, характерна властивість, умова існування й розвитку. Випадковість і необхідність виступають не як несумісні протилежності: в долі системи випадковість і необхідність відіграють важливу роль, взаємодоповнюючи одна одну.

Утворення нових систем розглядається як процес, в якому не може бути чітко визначених законів, адже порядок і безпорядок постійно взаємодіють і доповнюють один одного. Їхня гармонія є джерелом стабільності будь-якої системи. Постає питання, що саме є критерієм, мірою цієї гармонії та яким чином її можна досягти. Пригожин підкреслює: "порядок і безпорядок співіснують як два аспекти одного цілого і дають нам різне бачення світу" [*Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 47*].

Особливістю синергетичного підходу є відмова від суворої детерміністичної інтерпретації дійсності, адже в періоди переходу з одного стану системи в інший важливу роль грають флуктуації, тобто малі зміни, рух в системі. Не можливо однозначно спрогнозувати еволюцію, адже у відкритих нелінійних системах завжди наявні альтернативні шляхи розвитку. "Деякі події повинні мати здатність змінювати хід еволюції" [*Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М., 1994. – С. 54*]. Синергетика відмовляється від жорсткого протиставлення суб'єкта і об'єкта, зовнішнього і внутрішнього світу, що зумовлено тісним їх зв'язком і взаємообумовленістю.

Можна зі впевненістю сказати, що "...світ нестабільний. Але це не означає, що він не піддається науковому вивченню" [*Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 57*] Навпаки, розуміння соціальних систем як таких, що обов'язково містять в собі як організовані, так і неорганізовані елементи, дозволяє ширше розглянути соціальні процеси і виявити головні чинники, які на них впливають. Широке розповсюдження ідей теорії самоорганізації призвело до розширення дослідницького кола проблем, інтенсифікації росту знань, пошуку єдності філософсько-методологічних підстав постнекласичної науки та реалізації її міждисциплінарних стратегій.

К.И. Заболотских, асп., УрГУ, Екатеринбург, Россия
Oksana20-l@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ИСПАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Испанская философия в настоящее время развивается как полностью включенная в общеевропейскую философию. Здесь есть ряд оригинальных представителей философской мысли, многие области философского знания

представлены в работах современных мыслителей. Традиционно сильна философия Испании в исследовании проблем искусства, этической и особенно религиозной проблематики. Особое внимание к религиозным вопросам объясняется особенностями формирования философских традиций в этой стране, религия и вера были и остаются основой жизни для многих испанцев.

Начиная с конца XIX в. и в начале XX в. испанские философы выработали несколько наиболее значительных концепций, которые связаны с исследованием религии. Это, прежде всего идеи Мигеля де Унамуну (1864-1936) о трагическом чувстве жизни, бессмертии души, согласно которым, человек стремится приблизиться к Богу, достигнуть бессмертия, но осознает его недоступность в реальной жизни, вследствие чего и возникает ощущение трагичности жизни, разрешить которое может только вера. Другой известный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955) рассматривает религиозные аспекты в социальном ключе, он разрабатывает культурологическую концепцию религии, полагая, что в основе культуры лежит особое религиозное чувство, уже из него проистекают разные культурные явления. Вследствие влияния философии Ортеги на его учеников появляется феномен Мадридской школы, в рамках которой развивается ряд оригинальных религиозных концепций. Философы Мадридской школы уделяют особое внимание понятию религии как власти реального (или разума), которая связывает человека с Богом. Бога они определяют как реальность абсолютно абсолютную, а человек понимается как "относительный абсолют", "конечный Бог". Философы утверждают, что понять Бога можно, только начиная от человека, сотворенного по образу и подобию Бога.

Современные испанские философы также активно занимаются религиозной проблематикой. Рассмотрим самых заметных из них, тех, чья философия является наиболее разработанной. Философ Хавьер Садаба (1940) как и Ортега, полагает, что религия является традицией определяющей ценности повседневной жизни человека. Бог необходим человеку, а религия ценна для человека сама по себе, так как в ней заложены основы бытия. Садаба утверждает возможность постижения религии с помощью разума. В религии заложены основания человеческого бытия и бытия всего мира, ее необходимо изучать для того, чтобы лучше понять культуру. Религия, как определенная традиция влияет на многие ценности повседневной жизни.

Еще один из испанских философов нашего времени Мануэль Фрайхо (1942) полагает, что религия должна исследоваться с точки зрения разума. Также как и Унамуну Фрайхо указывает на человеческую природу Христа как пример возможности достижения человеком бессмертия. Он занимается проблемами религии, отношением между верой и разумом, а также говорит о перспективах развития христианства: главное в религии, по его мнению, не церковь, как институт или деятели церкви, это личность Христа, который вызывал к внутренним мотивам в человеке.

Эухенио Триас (1942) согласен с необходимостью рационального постижения религии. Он стремится создать цельную философскую концепцию, основанную на понятии "границы", которое может быть применимо к этике, эстетике, философии религии и теории познания. Чтобы объяснить свою

философскую систему, Триас прибегает к метафоре города, который состоит из четырех кварталов: разума, искусства, религии и этики, и понимается как пространство, освоенное человеком, которое и есть сам человек. Любая религия, как символическое откровение может дать человеку ответы на жизненные вопросы, посредством символов, она должна объединять фрагменты священного, разделенные в различных религиозных откровениях. Философия границы, открывается непосредственно искусству и религии, как символическим формам, поскольку, для философии границы, истина помещается всегда в символическом. Религия должна быть не только размышлением, полагает философ, но и иметь и практическую сторону – показывать ценность надежды на бессмертие.

Таким образом, современная испанская религиозная философия имеет ряд особенностей, среди которых можно назвать: общность ее с другими областями знания – с теорией познания, этикой, эстетикой, персонализация Бога, постоянные указания на связь человека с Богом, большое внимание уделяется также практической ценности религии как дающей человеку веру в бессмертие.

В.Ю. Калінін, студ., КНУТШ, Київ
valdemar@univ.kiev.ua

ДЕЯКІ ПРОЯВИ АНТИФАШИЗМУ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ САРТРА ТА КАМЮ

Багато праць Жан-Поля Сартра та Альбера Камю створювалися у часи наступу фашизму та боротьби з ним, тому їх праці, не дивлячись на свою історичну обумовленість, мають відбиток антифашистської боротьби. Камю та Сартр особисто брали участь у русі опору у Франції, зокрема друкували власні статті у підпільній газеті "Combats".

Хоча такі фундаментальні поняття для французького екзистенціалізму як "свобода", "абсурд", "бунт" та "відповідальність" були сформовані ще до початку Другої світової війни, проте вони зазнали впливу антифашистських настроїв тих часів.

"Свобода" – це дещо притаманне людині, вона є іманентною по відношенню до індивіда, а отже її неможливо відібрати. Звідси можна вивести, що в даній тезі Сартр стверджував неможливість ув'язнити людину та необхідність боротьби з фашизмом, не боячись загрози ілюзорної втрати свободи особистості. Людина приречена бути вільною – це один з найголовніших лейтмотивів філософії Сартра. Крім того, свобода залежить від інших людей в той час, як відбувається взаємодія між людьми, а отже, людина не може бути вільною, коли навколо раби. Конституювання власної свободи є відповідальністю людини перед собою. Згідно з Сартром, досягнення свободи людиною стає можливістю у випадку, коли свобода усіх людей є ціллю людини. Саме оспівування свободи й визначення її як головної мети постає викликом до фашизму й закликком не боятися своїх рішень. Яскравим прикладом цього є образ в'язня з праці Сартра "Мур", який вирішує пожартувати перед стратою з фашистів.

Георг Лукач у своїй статті "Екзистенціалізм", переосмислюючи філософську спадщину екзистенціалізму стверджував, що поняття свобода у Сартра є надзвичайно абстрактним. Саме завдяки цій абстрактності він набув тієї шаленої популярності, оскільки свобода асоціювалася зі звільненням від фашистів, тому воно було зручним для об'єднання різних поглядів тогочасного світу. Проте необхідно зазначити, що думка Лукача відносно різниці між свободою рішення та свободи вибору є недостатньо адекватною, оскільки згідно з екзистенціалізмом людина здійснює свою відповідальність через власну свободу.

Гуманізм властивий екзистенціалізму, з точки зору Жан-Поля Сартра, оскільки це філософія, яка надає людині можливість бути вільною й нести повну відповідальність за свої дії. Дана можливість не обмежується жодними факторами, у тому числі Бога. Цей гуманізм повністю протилежний до принципів фашизму, згідно з яким не всі люди є рівними. У романі "Чума" Камю зображаючи смерть людей вказував на рівність між людьми, стверджуючи необхідність протидії.

Абсурд для Камю, а точніше відчуття абсурду, є розлад людини та зовнішнього світу. Усвідомлення відчуження людини та самовідчуження індивіда породжує "абсурдну свідомість". Альбер Камю характеризує абсурд як певну межу усвідомлення світу й людини самої себе. Крім того, для французького філософа очевидно є те, що "абсурдний" світ породжує героїв свого часу, неважливо чи є їхня діяльність позитивна чи негативна по відношенню до людства. Зокрема, прояв абсурду можна побачити у творі Альбера Камю "Чума", в якому він зображує навалу щурів на місто, що несуть чуму 20 століття й бажання лікаря, який виступає в якості героя, протидіяти наступу.

Єдиний "неабсурд" для людини – це постійна чесність перед самою собою та постійна готовність допомогти іншій людині. Це є виходом з абсурду, згідно з Сартром.

Інший вихід з абсурду – самогубство, проте Альбер Камю протиставляє фізичному самогубству філософське самогубство. Камю вважає, що самогубство є визнання абсурдним саме життя й ознакою поразки людини.

Бунт постає в даному випадку шляхом подолання абсурду. Саме бунт стає причиною появи героїв. Для Камю бунт є даністю людини до самої себе. У бунті людина знаходить своє місце у світі через передвизначеність долі, проте без смирення до цього факту. Бунт, згідно з Камю, привносить в життя певну цінність, яка заперечує абсурд, несправедливість й дає насагу повстати проти свого призначення. Даний бунт має взяти на себе письменник, через якого світ зможе побачити дійсність. Він має брати на себе відповідальність за суспільство, яке його оточує.

Хоча деякі дослідники, серед яких можна зазначити Лукача, стверджували приналежність екзистенціалізму до фашизму, проте погоджуючись або не погоджуючись з цією позицією необхідно визнати, що екзистенціалізм став противагою фашизму.

Такі філософські поняття як свобода, відповідальність, гуманізм й бунт у працях Жан-Поля Сартра та Альбера Камю надавали можливість усвідомлювати власну причетність людини до тих подій й необхідність протидії фашизму. Не дивлячись на те, що шляхи Сартра та Камю розійшлися через різні погляди щодо тогочасного світу, проте вони залишилися активними прибічниками боротьби з фашизмом.

ІСТОРІОСОФІЯ А. ТОЙНБІ В СИСТЕМІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Філософія ХХ століття характеризується багатоманітністю течій і напрямків філософії історії. Цивілізаційний підхід до осягнення історії вважається однією з найпоширеніших течій в філософії історії ХХ століття. Одним з фундаторів цивілізаційної типології суспільств, поряд з М. Данилевським та О. Шпенглером, є англійський історіософ та історик А. Тойнбі.

У фундаментальному дослідженні "A Study of History" в 12-ти томах А. Тойнбі окреслює "умосяжне поле історичного дослідження", котре визначається як утворення більше за будь-яку національну державу або інше політичне утворення, проте воно ніколи не охоплює усе людство. Такі утворення англійський дослідник називає "цивілізаціями", яких він нараховує 21. Також А. Тойнбі вказує на існування "примітивних" і "реліктових суспільств" (монофізити, несторіанці та ін.). Останні британський науковець окреслює як стратифікації і деформації викликані зіткненням культури двох або більше цивілізацій. В цілому, його позицію можна визначити як історико-культурологічний плюралізм, котрий завбачує існування у просторі і часі ряду дискретних одиниць культурно-суспільної організації. Кожна з них має свій унікальний просторово-часовий період "життя" від генези до зникнення і особливу систему цінностей.

За А. Тойнбі кожна цивілізація проходить ряд етапів: генези, росту, надлому, деградації та дезінтеграції. Для пояснення процесів генези, прогресивного розвитку та занепаду цивілізації англійський мислитель застосовує категоріально-парадигмальну пару "виклик" і "відповідь". На його думку, процес генези цивілізації не залежить ні від географічного розташування, ні від расової приналежності. Цивілізація виникає виключно там, де перед примітивним суспільством постає "виклик", на який це суспільство дає "адекватну відповідь". Виклики є своєрідними "цивілізаційними стимулами". Він виділяє стимул сурових країн, стимул нової землі, стимул ударів, стимул тиску, стимул гноблення.

А. Тойнбі вважає, що увесь життєвий цикл цивілізації проходить через певну послідовність "викликів", які ініціюють "відповіді". Тож життєвий цикл цивілізації можна назвати певною послідовністю циклів "виклик-відповідь". У контексті послідовності циклів "виклик-відповідь" на протязі існування цивілізації окреслюється діалогічна сутність розвитку культури. Для А. Тойнбі, як для релігійного історіософа, це діалог між Богом і людиною. Ріст цивілізації – це її прогресивне внутрішнє самовизначення або самовираження, що є переходом від менш розвиненої до більш "високої" релігії і культури. Такий перехід, на думку англійського дослідника, можливий завдяки наявності в суспільстві "творчої меншості", яка є динамічною ланкою суспільства, на противагу "пасивній більшості", котра завжди залишається у стані стагнації. "Єдність суспільства" досягається шляхом мімесису – наслідування "пасивною більшістю" суспільства "творчої меншості". Однак з плином часу "творча меншість" вироджується (починає "почивати на лаврах") і стає не здатною до "ефективних відповідей" на "виклики" природного і соціального середовища. В наслідок цього її влада

тримається не на авторитеті, а на апараті примусу; відтак виникає універсальна держава. "Правляча меншість", яка вже не здатна на ефективні відповіді, звертається до "ідолопоклонства" і "евокації". В суспільстві виникає напруженість, в результаті якої "пасивна більшість" перетворюється на "внутрішній пролетаріат", натомість сусідні народи стають "зовнішнім пролетаріатом".

Цивілізація вже не здатна на "адекватні відповіді", тому зникає. На думку А. Тойнбі, в такому випадку єдиний продуктивний вихід – це шлях переносу цілей і цінностей у надчуттєве царство Бога, іншими словами це шлях від "граду людського" до "граду Божого". Саме цим ідеї А. Тойнбі наближуються до теософії А. Августина. Вони обидва підкреслюють негативність "поклоніння" відносним матеріальним цінностям і єдиний "шлях спасіння" вбачають в зверненні до Бога через посередництво церкви. До того ж і А. Тойнбі, і А. Августин основою суспільства визнають духовні, а не політичні інститути.

Також в історіософії А. Тойнбі важливе значення відіграє категорія "свободи вибору". Суспільство, на думку англійського дослідника, постійно обирає один з варіант "відповіді" на "виклики" історії. Як наслідок суспільство, не приречене на загибель, бо існує імовірність обрання ефективною "відповіді" на "виклики" середовища. Таким чином А. Тойнбі зміг подолати напередвизначеність і фаталізм О. Шпенглера. Для останнього суспільство, як будь-який живий організм, приречене на загибель. Категорія "свобода вибору" англійського дослідника постала як протиположна "сліпій долі" О. Шпенглера.

В підсумку можна сказати, що буття суспільства для А. Тойнбі – це прояв "Життя" як елемента буття універсуму. Неперервність історії для нього – це не пряма висхідна лінія, а зміна дискретності існування людства, коли кожний момент руху є початок наступного моменту і в той же час самоідентифікована, внутрішньо завершена сутність. Багатоманітність "викликів" і "відповідей" зумовлює множинність детермінацій, які діють на людину в історії. Альтернативність історичного розвитку у А. Тойнбі є сутністю історичного процесу.

Д.І. Кобрин, асп., КНУТШ, Київ
facha@ukr.net

ДИСКУРС МОВИ У ФІЛОСОФІЇ ЖАКА ДЕРРІДА І ДОНАЛЬДА ДЕВІДСОНА

Характеризуючи в цілому філософію ХХ століття варто зазначити, що увага філософів різних течій та напрямків була зосереджена на розгляді парадигми мови. Даючи загальну оцінку, можна стверджувати, що це століття стало епоєю релятивізму, однією з причин настання якої переосмислення базових понять мови. Якраз лінгвістичний релятивізм дав життя розробці основних положень в одному з ключових напрямків філософії – деконструкції. З іншого боку переосмислення фундаментальних засад мови належить філософам аналітичного напрямку таким як Вітгенштайн, Рассел, Куайн. Визначний тандем науковців створили Жак Дерріда і Дональд Девідсон. Представники двох різних за своїм напрямом течій змогли знайти спільне поле для опрацювання. Поставивши головним предметом досліджень "Магічну мову", і стверджуючи,

що немає ніякого методу уявлення, більше направлено, ніж мова, визначаючи спільні пріоритети, вони вдвох наблизились до цілком нового, незвичного для методологічних засад ХХ століття розуміння мови. Звертаючись саме до епістемологічного аспекту парадигми, ми можемо говорити про створення нового підходу до розуміння мови – мови як методу.

Демонструючи зв'язок між розумінням парадигми мови філософами течії деконструкції і аналітичними філософами. Слід розкрити ідею і концепцію створення нової методології на базі мови. Потрібно продемонструвати можливі шляхи розвитку і проблеми концепції у ХХІ сторіччі.

Специфіка теми даного дослідження пов'язується, з одного боку, з його метою виявити історико-філософські аспекти формування та розвитку тенденцій розуміння мови в сучасній філософії. Це зумовлює потребу використання найширшого кола досліджень сучасної деконструкції та аналітичної філософії.

Специфіка об'єкта, мета дослідження вимагає використання міждисциплінарних та філософських методів, серед яких провідне місце належить: історико-компаративному методу, що відтворює підходи до просторової та соціальної визначеності мови у перспективі європейської філософської парадигми; системному підходу, що дозволяє встановити взаємозв'язок і закономірності у загально мовної системи; загально логічним методам, зокрема, моделюванню, що дає можливість представити мовні явища у вигляді єдиної схеми; лінгвістичним методам і принципам (семантичний, синтаксичний, прагматичний аналітичний контекст).

Таким чином, розширюючи існуючі на сьогодні межі знання (про світ, культуру, людину, мистецтво) й відкриваючи нові його перспективи, де народження ідей або смислів живе не підсумовано ніякою догмою чи авторитетом, а навпаки, виходить з жового, творчого поринання, деконструкція розкриває величезний смислотворчий потенціал в культурі, дає новий імпульс її справжньому відродженню.

О.В. Колісник, доц., ПНТУ ім. Ю.Кондратюка, Полтава
olesya_kolesnik@yahoo.com

КОНЦЕПЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРОСТОРІ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

Проблема ідентичності належить до однієї з найбільш дискусійних та актуальних проблем сучасної філософської думки. Так, загальновідомим є факт, що існування людини в умовах модерну та постмодерну пов'язано із залежністю від засобів масової інформації, зіткненням культурних смислів сучасності, світоглядів та традицій неспівмірних соціальних світів. Наслідок постає цілком передбачуваний, а саме – втрата людиною контакту із традицією, самою собою, і такими життєво значущими чинниками людського буття як сім'я та спільнота. Сучасні філософські антропологічні, феноменологічні, онтологічні, комунітаристські та ін. студії намагаються запропонувати різні способи й бачення самоідентифікації особи й підходи як не загубитись у даному еkleктичному й такому глобалізовано-прагматичному сьогоденні. Серед найбільш ві-

домих та авторитетних фахівців постановки пошуку згадуваної вище проблеми хотілося б виділити сучасного канадського філософа Чарльза Тейлора, роботи якого є органічною складовою європейського філософського простору.

У своїй книзі "Джерела себе. Творення новочасної ідентичності" Ч. Тейлор обґрунтовує характер ідентичності діалогічним та морально-онтологічними чинниками: "відповісти на питання про природу власного "Я" можна, лише спілкуючись з іншими людьми. А, крім того, моя ідентичність – це той "обрій, в якому я щоразу намагатимусь визначити, що становить для мене благо чи цінність, що є добро, а що зло" [Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності : Пер. з англ. – К., 2005. – С. 30]. Ці ідеї філософ розвиває також у своїй роботі, що відома в Україні під назвою "Етика автентичності": "Головна риса людського життя, про яку я хочу нагадати, це його докорінно діалогічний характер. Ми стаємо повноправними людьми, здатними зрозуміти себе, і, отже, визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо мовами людського спілкування" [Тейлор Ч. Етика автентичності : Пер. з англ. – К., 2002. – С. 41, 56].

Тож спинимося на цьому детальніше. Наголошуючи на тому, що людська ідентичність створюється діалогічно, на засадах нашого спілкування, комунікації, один із центральних аргументів Ч.Тейлора базується на спостереженні, що досліджувана категорія має сенс лише на тлі певних горизонтів значущості. Процес формування особистої ідентичності передбачає звертання до вартостей, значущих не лише для окремої людини, але також для інших. Інакше кажучи, руйнування ширших за окрему особу горизонтів значущості врешті-решт призводить до спрощення вимірів особистості і до втрати її унікального характеру. Крім того, філософ говорить про те, що автентичність має сенс лише у спільноті, через те, що будь-яка особиста ідентичність базується на визнанні тих чи інших відмінностей у межах ширшої системи вартостей, що її поділяють учасники певного співтовариства. За слушною думкою Тейлора, людська особистість розвивається там, де є значущі інші, що здатні формувати її. Суто інструментальне ставлення до близьких і до оточення звужує наші можливості через виключення стосунків, які можуть змінити нас самих.

Крім того, як вважає Тейлор, людина визначає себе крізь призму універсальних категорій морального простору й світа людських благ. Чітко визначені оцінки є окресленням "відмінностей правильного від неправильного, кращого від гіршого...", причому ці відмінності не спричиняються нашими бажаннями, схильностями та вибором, а є незалежними від них і створюють критерії, згідно з якими і бажання, і схильності й вибір можна оцінювати" [Тейлор Ч. Джерела себе. – С. 15]. Зазначені категорії мають позаконтекстуальний характер, створюючи тим основу для етики й виокремлюють певні елементи моральної ситуації діяча – дії, мотиви, стилі життя – як непорівняно вищі за інші, й у цій якості ці елементи набувають статусу "чітко визначених благ". Предметом такої чітко визначеної оцінки можуть бути не лише окремі елементи людського життя, а й усе життя в цілому. Система координат "об'єднує важливу низку якісних розрізень". Думати, почувати, висловлювати судження в межах такої системи координат – означає діяти з відчуттям, що певний вчинок, спосіб життя є непорівняно вищим за інші, доступніші

для нас способи " [Там само. – С. 34]. Крім того, Ч. Тейлор говорить про блага вищого порядку, називаючи їх надблагами, що виступають точкою відліку перетворення особистості до вищого рівня моральної свідомості. Парадигмальним прикладом у даному випадку філософ бачить теорію Блага Платона, Бога у Августина, й деякі новочасні моральні орієнтири, як ідеал раціональної автономії Канта та ідеал надлюдини Ніцше. В останніх випадках мова йде про розумові конструкції, що можуть набути статусу надблаг.

Таким чином, визначаючи ідентичність, Ч. Тейлор намагається не просто дати відповідь на запитання про те, хто ми і звідки ми, а проаналізувати істотне підґрунтя, на якому наші смаки та бажання, думки і прагнення набувають смислу, відкриваючи при цьому можливість поєднання різних аспектів дослідження нашої ідентичності. Так, зокрема, мова йде про визначення себе крізь призму універсальних моральних категорій і, зрештою, панорами засадничих благ західної цивілізації в їхній історичній спадкоємності. Головними орієнтирами морального простору є, як вважає філософ, чітко визначені оцінки, тобто те, завдяки чому ми надаємо нашому життю духовного сенсу.

**О.А. Назарова, канд. филос. наук,
Издательство "Идея-Пресс", Москва, Россия
donroot@inbox.ru**

ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА

1. При всей фундаментальности логического позитивизма для истории философии науки и философии XX в. в целом в отечественной философской литературе [Первая глава в классической работе "Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки" (1966, с. 9) Швырева В.С. имеет заголовок: "Доктрина Рассела–Витгенштейна – основа воззрений Венского кружка". Грязнов А.Ф. в "Аналитической философии" (2006, с. 130) пишет: "... афоризмы Витгенштейна оказали наибольшее влияние... на неопозитивистов Венского кружка"] сложилось весьма упрощенное представление о его истории и идейных истоках: профессор М. Шлик и его студенты – Венский кружок – в середине 1920-х гг. прочитали "Логико-философский трактат" (1921 г.) Л. Витгенштейна, в котором он опирался на логическую систему Б. Рассела и А. Уайтхеда, попали под влияние его идей и стали их разрабатывать.

Сегодня можно сказать, что история Венского кружка и научного эмпиризма – это другая история [Журнал "Erkenntnis" ("Познание"). Избранное. – М.: Идея-Пресс; Издательский дом "Территория будущего", 2007], и вопрос влияния Витгенштейна, которое лишь констатируется, требует специального изучения.

2. Традиция научно-эмпирической философии была привнесена в Вену *физиком-философом* Э. Махом (1895). В 1907 г. возник кружок во главе с математиком и логиком Г. Ганом, физиком Ф. Франком, социологом и экономистом О. Нейратом и профессором прикладной математики Р. фон Мизесом для обсуждения проблем философии науки. Начиная с 1903–1908 гг., статьи этих ученых регулярно публикуются в ведущих профессиональных

журналах Европы. В 1922 г. благодаря усилиям Г. Гана М. Шлик стал профессором кафедры натуральной философии Венского университета. Таким образом, семинары Шлика, его Кружок стали естественным продолжением старой традиции начала XX в., а их участниками – прежде всего, зрелые ученые – специалисты в разных областях знания.

3. Своеобразное единство идей нового философского направления, представленного позже Венским кружком, начало выстраиваться уже с конца XIX в.: 1) эмпиризм и антиметафизические идеи Маха; 2) конвенционализм А. Пуанкаре и идеи Д. Гильберта; 3) новейшие революционные открытия в физике и естествознании в целом начала XX в.; 4) "Principia Mathematica" Рассела и Уайтхеда и новейшие исследования в области *логики*.

4. Уже до 1914 г. лидеры прото-кружка – Франк, Ган, Нейрат и фон Мизес – смогли сформулировать основные идеи нового миропонимания: 1) Революция в естествознании показала, что наука нуждается в прочном – эмпирическом – фундаменте; 2) Современная философия – метафизика – должна быть отброшена; 3) Наука сама должна найти средства для обоснования своей достоверности. Задача физики – помочь ей в этом; 4) Средством преодоления кризиса является логика и непосредственный опыт.

5. Физик-философ и логик М. Шлик первым дал философское осмысление теории относительности в книге "Пространство и время в современной физике" (1917) и представил теорию познания, строго ориентированную на эмпиризм, в книге "Общая теория познания" (1918). Вышедший на немецком в 1921 г. "Логико-философский трактат" Витгенштейна был проигнорирован участниками семинара Шлика, но в 1922 г. книга вышла на английском языке и с предисловием Рассела – несомненного авторитета для кружковцев. В 1924–1925 гг. сначала К. Рейдемайстер, потом Г. Ган представил обзор "Трактата" как наиболее важного вклада в философию и логику со времени Рассела, фундаментального текста, объясняющего роль логики, а участники семинара Шлика стали его читать и обсуждать. Летом 1924 г. М. Шлик и Г. Ган предложили Р. Карнапу (ученику Г. Фреге в Йене) работать в Вене, поскольку были уверены в том, что тот сможет развить эпистемологическую программу Рассела и Маха. Действительно, в 1925 г. некоторые из участников семинара в Вене читали большую рукопись Карнапа "Система конструирования [эмпирических] понятий" (ставшую известной как "Логическое построение мира", 1928), в которой Карнап предпринял попытку логической реконструкции понятий эмпирического знания. Таким образом, члены Шликовского семинара практически одновременно – в начале 1925 г. – познакомились с "Логическим построением мира" Карнапа и "Логико-философским трактатом" Витгенштейна. По словам Нейрата, с помощью Карнапа был сделан *главный* шаг во внутреннем развитии Венского кружка: он однозначно поместил в центр концепции научного миропонимания проблему научного языка и представил современную логику как основной инструмент этой концепции.

6. Итак, "Трактат" Витгенштейна не стал для Венского кружка главным или программным текстом. К моменту знакомства с "Трактатом" концепция научного миропонимания была уже практически сформулирована, уже су-

ществовал набросок "Логического построения мира", т.е. была реализована в общих чертах программа Маха–Рассела. Афоризмы "Трактата" были обременены неприемлемыми для кружковцев метафизикой и мистикой. Можно говорить лишь о том, члены кружка нашли в нем яркое и резкое выражение некоторых собственных идей или же "интуитивные озарения", которые были переработаны для целей собственной научной концепции. Чтение и обсуждение "Трактата" Витгенштейна, состоявшееся, в основном, благодаря рекомендации Рассела, послужило интересным материалом для более четкой формулировки как индивидуальных точек зрения, так и общей "платформы", но в целом "Трактат" Витгенштейна не оказал влияния на миропонимание и деятельность Венского кружка. Более того, полагаю, что именно анализ афоризмов "Трактата", продолжанный Венским кружком, и сделал этот текст понятным и известным мировому философскому сообществу как концепция Витгенштейна.

Т.В. Легкун, студ., КНУТШ, Київ
lehkyn1@ukr.net

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КАТЕГОРІЯ "МУЖНІСТЬ БУТИ" У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Пауль Тілліх – один з найбільш відомих західних мислителів ХХ століття, творець всеохоплюючої системи, що сформувалась на перетині феноменології та екзистенціалізму. Філософська проникливість П. Тілліха, орієнтація його поглядів на онтологізацію, глибока особиста релігійність допомогли йому віднайти необхідні культурні символи для орієнтації та побудувати системи глибинних вимірів для поєднання онтології та персонології. Свою систему він назвав "апологетичною", пояснюючи її таким чином: "Апологетична теологія – це "теологія, яка відповідає". Вона відповідає на питання, зміст якого міститься в "ситуації". При цьому виходячи із вічної християнської Звістки, використовує засоби тієї ситуації, на питання котрої відповідає" [Тілліх П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 468].

Окремі елементи "системи" Тілліха розглянуті у праці "Мужність бути", яку зараховують до філософської класики ХХ ст. Вводячи філософську категорію "мужність бути", Тілліх поєднує етичну проблематику з онтологічною, створюючи тим самим новий філософський синтез, завдяки якому літературу, мистецтво і філософію він розглядає як прояв "мужності бути". Мужність – це самоутвердження "наперекір", а саме наперекір тому, що перешкоджає Я утвердити самого себе. Мужність – це подолання страху душі. Екзистенційним страхом людини, є її турбота про смисл Буття – свідчення внутрішнього поєднання людини з Буттям, але відчуження від нього в своєму земному існуванні.

У книзі "Мужність бути" Тілліх звертається також до аналізу проблеми тривоги. Тривога – це стан, в якому буття усвідомлює можливість свого небуття. Тривога – це не просто думка про те, що все має минулий характер, і навіть не переживання смерті близьких, а сам процес усвідомлення невідворотності нашої смерті. Тривога, за Тілліхом, це скінченність, яку людина спо-

глядає як власну. Такою є вроджена тривога, тривога небуття, усвідомлення власної скінченності як скінченності, яка властива всім живим істотам.

Тілліх виокремлює три типи тривоги – тривогу долі і смерті, тривогу вини і осуду, тривогу порожнечі і втрати смислу. Пропонуючи своє розуміння природи тривоги, він описує і шляхи її подолання. Тривога смерті – те, що постійно стоїть за тривоگوю долі. Загроза небуття, якщо небуття загрожує онтичному самоутвердженню людини, – це абсолютна загроза смерті і відносна загроза долі. Ми намагаємося перетворити тривогу в страх і мужньо зустріти об'єкти, які приховують в собі загрозу. Іноді нам це вдається, однак ми усвідомлюємо, що тривогу породжують не об'єкти, з якими вступаємо в боротьбу, а людська ситуація, як така. І тоді виникає запитання: а чи існує мужність бути, мужність утверджувати себе всупереч тому, що загрожує онтичному самоутвердженню людини? Тривога пробуджується при втраті духовного центру, при втраті відповіді, нехай навіть символічної і опосередкованої, на питання про смисл існування. Тривога порожнечі, на думку Тілліха, пробуджується тому, що небуття загрожує окремим смислам духовного життя. Однак цілеспрямовано створити духовний центр неможливо, і будь-яка подібна спроба породжує ще глибшу тривогу. Людина несе відповідальність за своє буття. Вона повинна дати відповідь на запитання про те, що вона із себе зробила. Така ситуація породжує тривогу, яка у відносному розумінні є тривога вини, а в абсолютному розумінні – тривога відкинення себе і осуду. Тривога вини присутня в кожному моменті морального досвіду, і призводить нас до повного заперечення себе, до переживання того, що ми засуджені й отримали вирок – але це не зовнішнє покарання. А відчай з приводу втрати власного призначення. Щоб уникнути такої екстремальної ситуації, за Тілліхом, людина прагне мужньо прийняти небуття у своє моральне самоутвердження.

Розглянувши три форми екзистенційної тривоги, які дані разом з нашим існуванням, слід виокремити природу патологічної тривоги. Ключем до її розуміння є мужність, яка протистоїть відчаю, приймаючи тривогу на себе. Якщо людина не здатна мужньо приймати тривогу на себе, вона може ухилитись від екстремальної ситуації, заховавшись у неврозі. Людина може перебороти почуття тривоги завдяки самоутвердженню свого власного Я наперекір небуттю, тобто завдяки тому, що Тілліх називає "мужністю бути".

К.А. Михайлов, доц., МЭСИ, Москва, Россия
filin-007@mail.ru

К ВОПРОСУ О РЕШЕНИИ "ФАТАЛИСТИЧЕСКОГО ПАРАДОКСА": СТОИКИ – КАНТ – КАМЮ

Одной из самых величественных и фундаментальных систем в истории этики является стоицизм. Однако, с легкой руки Б. Рассела ("История западной философии") бытует мнение, что "в этой доктрине имеются очевидные логические трудности" [Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск, 1997. – С. 247]. Их условно можно разделить, на наш взгляд, на "этико-логические" и "чисто логические". Классическим примером последних

("ясно врожденных противоречий") является "парадокс", на который не может не обратить внимания всякий, кто знакомится со стоической этикой. Опять дадим слово Расселу: "Если мир полностью детерминирован (как учат стоики в своей физике "сперматических логосов" – К.М.), законы Природы сами решат, буду ли я добродетельным или нет. Если я безнравствен, Природа вынуждает меня быть таким и свобода, которую, как предполагают, даст добродетель, для меня невозможна" [Там же. – С. 247-248]. И далее: "С одной стороны, Вселенная есть жестко детерминированное единое целое, в котором все, что случается, – результат предшествующих причин. С другой стороны, индивидуальная воля совершенно автономна и никто не может быть принужден к греху внешними причинами" [Там же. – С. 257]. Кажется бы, все очевидно, и с чисто логической точки зрения этическая модель стоиков "непоследовательна". Однако мы категорически не согласны с такой чересчур буквалистской (назовем ее "наивно-логической") интерпретацией связи онтологии и этики стоицизма у Б. Рассела. На наш взгляд, ему в его анализе не достает именно онтологических дистинкций. Мы полагаем, что, по крайней мере, это противоречие при определенном угле зрения мнимое и может быть локализовано или вообще устранено. В этом нам помогает анализ третьей антиномии чистого разума Канта, где так же вступают в спор свобода воли и детерминизм. Согласно Канту, из того, что *результаты* нашего свободного выбора возможного (морального, прежде всего) действия суть явления и как таковые полностью включены в естественные причинно-следственные цепи (являются необходимыми), совершенно не следует, что сам выбор, происходящий в ноуменальной реальности надэмпирического "морального" субъекта, тоже есть явление! "Условие последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным, так как здесь это условие (свободная причинность разума – К.М.) находится вне ряда явлений (в умопостигаемом)" [Критика чистого разума, В580]. "Умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы другими явлениями" (В565). Существует "причинность, которая не есть явление, хотя результат ее находится тем не менее в явлении" (В567). "Свобода "должна во всяком случае существовать только вне мира" (В475). Акт выбора человеком "идти вслед за своей судьбой" или взбунтоваться против нее (что, по стоикам, и есть грех) не есть элемент самого "пневматического" мира и потому не есть часть "детерминированного единого целого". Конечно, для этого надо отказаться от вульгарной трактовки сознательного акта выбора как чисто физического изменения "огнелогоса" (души). "Действующий...субъект как *causa phaenomenon* был бы неразрывно связан с природой зависимостью всех своих действий..." (КЧР, В573). Но вряд ли это отождествление (вроде бы действительно приводящее к противоречию) явно заявлялось стоиками. Мы можем и смягчить нашу позицию. Можно рассматривать третью антиномию как изоморфную "фаталистическому парадоксу" стоиков, а ее решение как ключ к освобождению стоической этики от упреков в примитивной логической противоречивости. "Стоик, когда он настаивает на терпимом отношении к грешникам, будет настаивать и на том,

что греховная воля есть результат предыдущих причин; только добродетельная воля кажется ему свободной. Однако это непоследовательно" [*Рассел Б. ...* – С. 258]. Почему же? Опять бросается параллель с Кантом. Свобода, по Канту, – суть способность действовать сообразно имманентно обнаруживаемому закону (автономия доброй воли как аналог стоической автаркии), в ином же случае мы имеем дело с гетерономией, эмпирически обусловленным характером, действием "внешних" и потому "предыдущих" (вступает в силу время как определение мира явлений) причин. Конечно, здесь есть иной "парадокс": свобода по определению оказывается тотальным связыванием себя Законом. Но это другая тема.

Кроме того, мы попытались проследить весьма неожиданные параллели между рационалистической этикой "любви к судьбе" стоиков и абсурдистской этикой "презрения к судьбе" Камю. Казалось бы, это полные противоположности: воссоединение и бунт, любовь и презрение, энтелехиальная целесообразность и абсурд. Но на более высоком уровне абстракции мы обнаруживаем глубинное тождество главного принципа – через акт свободы (вспомним – свобода как следствие абсурда) подняться над судьбой, над которой подняться фактически невозможно, как бы парадоксально это ни звучало. "Предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек" [*Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 307*]. Подняться – в смысле освободиться от ее отрицательного тяготения – от мирских страстей и вызываемы ими страданий у стоиков и от парализующего волю осознания тотальной бессмысленности у Камю. "Он (Сизиф – К.М.) выше своей судьбы...Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение" [*Там же. – С. 306*].

Р.В. Самчук, асп., ІФ НАНУ, Київ
Samchuk_R@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО ПІДХОДУ ГУМАНІСТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ ДО ПРОБЛЕМ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

На межі XIX – XX століть наявною стала ситуація за якої існуюча парадигма погляду на людину та її буття вже не давала відповіді, яка б задовольнила запити людини на ці питання. Тому філософська спільнота вдалася до пошуку "нової" філософії людини, яка б більшою мірою розкрила її суть, більш повно дала відповідь на те ким є людина. Так поступово поряд з класичною теорією виникає неklasична. Поряд із раціоналістичними концепціями з'являються ірраціоналістичні. Приблизно з цього часу починає свою історію екзистенціалізм. Потреба появи альтернативної раціоналізму філософської парадигми була закономірною, тому що раціоналізм, котрий претендував на всезагальність, настільки пронизав всі галузі знання, що набував гіпертрофованого вигляду.

Тому не дивно, що однією з найпомітніших і значущих тенденцій сучасного людинознавства постав інтерес до "людини екзистенціальної", до проблем людського буття у всій її різноманітності та складності. На думку

А.М. Каримського, екзистенціалізм, який в 50-ті роки отримав надзвичайну популярність, став методологічною основою багатьох гуманістичних теорій у філософії. Свідченням цього є широке розповсюдження в США гуманістичної, чи екзистенціальної психології, котра спиралася на феноменологію та екзистенціалізм як на світоглядну базу та методологію [Каримський А.М. Проблема гуманізму в сучасній американській філософії. – М., Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 22]. Відображенням цієї тенденції стала поява оригінального варіанту нової методології розуміння людського буття, що був представлений рядом видатних психологів та психіатрів: А. Маслоу, Р. Мей, К. Роджерс, В. Франкл, Р. Лейнґ та ін. Характерною рисою гуманістичної психології стало те, що вона на противагу детерміністському та механістичному усвідомленню людської особистості, виробила нове осмислення буття індивіда. Яке можна озвучити словами І.Ялома: "Екзистенціальний підхід акцентує базисний конфлікт зумовлений конфронтацією індивідууму з данностями існування (фактори невід'ємно складаючого буття в світі індивіда)" [Ялом І.Д. Екзистенціальна психотерапія. – М.: Независимая фирма "Класс", 1999. – С. 12].

На відміну від представників біхевіоризму, гуманістичні психологи брали до уваги такі конституюючі ознаки особистості як цілісність, унікальність, автентичність, неповторність, єдність. Вони акцентували увагу на конфронтації з дійсністю як її переживає людина. В наслідок чого в їх уявленнях особистість поставала не фрагментарною, а цілісною, повною мірою автентичною.

Творці гуманістичної психології трактували психотерапію не як галузь медицини, а як різновид діяльності лікаря-психіатра, який спрямований на вивільнення та прояснення "екзистенціальної" відчуженості не тільки психічно хворого, але й пересічного члена суспільства. Що дало можливість розглядати психічні захворювання не як патологічні явища, а як особливі відчужені способи переживання та ставлення до світу хворого [Райда К.Ю. Екзистенціальна психологія та психоаналіз як феномени постекзистенціального мислення // Мультиверсум. Філософський альманах. – 1999. – Вип. 3. – С. 138-139]. Це не стільки техніка лабораторного чи клінічного дослідження, скільки філософська доктрина, яка спирається на екзистенціально-психологічні аргументи. Як стверджував Каримський А.М., мета гуманістичної психології: "розробка усестороннього поняття людини і вивчення його в рамках повної екзистенціальної реальності. Її підхід до здійснення цієї цілі в своїй основі ідеографічний, тобто вона має справу не з узагальненнями, застосовними до будь-якої людської особистості, а з проблемами специфічними притаманними цій чи тій особистості" [Каримський А.М. Проблема гуманізму в сучасній американській філософії. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 22]. Зміна концепції світогляду, яким користувався кожен психіатр, досліджуючи причини того чи іншого психічного захворювання та створення на цій основі нового, іншого підходу до розуміння способу самореалізації й існування своїх пацієнтів у суспільстві, виступала наріжним каменем у створенні екзистенціальної психології, психоаналізу й психотерапії [Райда К.Ю. Екзистенціальна психологія та психоаналіз як феномени постекзистенціального мислення // Мультиверсум. Філософський альманах. – 1999. – Вип. 3. – С. 133].

Внаслідок чого, гуманістична психологія вийшла на таке розуміння екзистенції, яке унеможливило зведення її до простого рівня почуттів, що просто відтворює відповідний психологічний стан, а набирає онтологічної форми буття-у-світі. Здобутком гуманістичної психології є те, що вона не ставить людину як об'єкт свого дослідження, а як завжди актуальну проблему та мету. Вона ніколи не застосовує конкретні шаблонні формули, даючи можливість виявити людину, індивіда у її власній неповторності та унікальності, що засвідчує її великий позитивний потенціал та значимість. Не випадково концепції та ідеї духовних лідерів руху А. Маслоу, Р. Мея, К. Роджерса, Г. Олпорта широко використовуються в сучасній педагогіці, соціальній філософії, ергономіці, теології.

Я.А. Соболевський, студ., КНУТШ, Київ
jedysob@mail.ru

РОЗУМІННЯ ОСОБИСТОСТІ В ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ПАПИ ІВАНА ПАВЛА II

Антропологічна концепція енцикліки папи Павла VI "Людське життя" отримала завершення в енцикліках "Сяння істини" та "Євангелія життя" його наступника та продовжувача Івана Павла II, які проголосили недоторканість людського життя з моменту зачаття та гідність людської особистості. Проте у 1969 році тоді ще кардинал Войтила, згодом папа Іван Павло II, випускає в світ працю під назвою "Особистість і вчинок" ("Osoba i czyn"), в якій, володіючи даром теолога, він звертається до важливих філософських питань з феноменології, антропології, персоналізму, томізму, релігійного мистицизму. У співвідношенні особистості і вчинку останнє поняття відіграє важливу роль, адже саме через вчинки людина визначає себе, тільки через вчинки ми можемо говорити про особистість. Іван Павло II мав ступінь доктора морального богослов'я на теологічному факультеті Ягелонського університету й читав курс лекцій з соціальної етики в Краківській духовній семінарії. В своїх роботах він приділяє велику увагу основам етики, яку він розмежовує на наукову та релігійну. Вчинок необхідно має морально-естетичне забарвлення, тому едарма він проголошує Боже Одкровення підвалиною етики, тоді як основою – філософію святого Томи.

Вихідна позиція вчення папи Івана Павла II – возз'єднання, як спосіб подолання інтегрального досвіду людини ззовні та в середині себе: життя "того" та "іншого"; видимого світу та уявного, традицій минулого з пам'яттю сучасності, Заходу і Сходу, Західної Європи та слов'янства з його католицизмом, протестантизмом та православ'ям. Проте головним здобутком його праць стали ідеї про особистість і колектив, соціальні групи і суспільства, які мають бути інтегровані в єдине, в людській духовності. Культура, як вважає філософ, є сферою зустрічі різних людей, ментальностей народів, їх звичаїв, вірувань та традицій, різних часів (доречно буде згадати його улюблений поетичний образ: дерево з його корінням, стовбур, гілки, листя, крона – суть життя людей в їх спілкуванні, історії). Саме тут і виявляє себе інтегральна функція. Посилаючись на "вчителів класичної філософії та етики", Папа не

раз звертається до цієї функції, яка, на його думку, походить з добродетельності. Людське начало та особистість необхідно визначаються моральністю, а тому моральний досвід людини є інтегральною частиною досвіду людини.

Відомо, що Папа римський був прихильником персоналізму – теїстичної тенденції, в якій особистість та її духовні цінності визнаються найвищим смыслом людської цивілізації. Ідеї французьких персоналістів отримали широке розповсюдження, не лише у Франції, під їхнім впливом склалися персоналістські концепції в Італії, Швейцарії. Вони стали теоретичними основами різних напрямків соціальної теології і переорієнтували доктрину сучасного католицизму, що допомогло по-іншому збагнути людину, вже не як пасивного раба в створеному Богом світі, а як активніючу вільну особистість, якій притаманні само-панування та володіння собою – певна задача самореалізації в опануванні емоціями, пристрастями та почуттями, про що і пише Іван Павло II. Бути особистістю – стає нашим головним обов'язком.

У даному випадку особистість постає в двох видах суб'єкту: як суб'єкт причинний, той що діє, та як суб'єкт суб'єктний, коли щось робиться в середині людини без її впливу. Ця розрізненість базується на видах діяльності особистості, або активна, або пасивна. Смысл і характер особистості Іван Павло II розкриває через її співвідношення з вчинком – свідомою дією, розбудовуючи, в свою чергу, через поняття особистості складну ієрархічну структуру людського Буття. Особистість у персоналістичному трактуванні виступає як єдність трьох основних характеристик: екстеріоризації, інтеріоризації й трансценденції. Екстеріоризація – це існування особистості зовні, інтеріоризація – внутрішнє особистості, її духовний світ. І екстеріоризація, і інтеріоризація, знаходячись у міцному зв'язку необхідно залежать від трансцендентного, що є спрямованим до Бога, до Істини. Таким чином, як пише католицький філософ, осягнення істинних цінностей, яке пов'язане з спрямуванням до емоційного виконання власної суб'єктивності, приєднується до нового фактору – трансцендентального. Цей фактор керує особистістю в її самореалізації через вчинок, проте не шляхом емоційної спонтанності, але шляхом трансцендентального відношення до істини, і пов'язаних з нею обов'язку та відповідальності. В традиційних поняттях цей фактор особистого життя визначається як "розум".

Іван Павло II наголошує, що однією з центральних в розумінні особистості є думка про "залучене існування", яка означає активний діалог християнства із сучасним світом. Релігійне світорозуміння покликане виконати роль конструктивного фактору перебудови світу на гуманістичних основах та мирних взаєминах. І як поетично висловився Кароль Войтила: "Людина – частина світу, що рухається інакше", цей рух є переходом від земної реальності до Вічності.

М.С. Старокожева, асп., КНУТШ, Київ

"СЛАБКА ФІЛОСОФІЯ" ДЖ. ВАТТІМО

Дж. Ваттімо є унікальною особистістю сучасності. Його поєднання Хайдеггера, християнства та соціалізму – настільки ж сміливе як і оригінальне. Таке перехрестя поглядів повністю відображає сучасну ситуацію людини і філософії.

Основні поняття, якими оперує Ваттімо – це секуляризація, віра, прозоре суспільство і звичайно "слабка філософія" але говорячи про ці поняття, він спирається на герменевтичну і ніцшеанську традицію, і трактує її, згідно сучасності, у постмодерній традиції. Порушуючи такі гострі питанням нашого часу : Чи можливо, після багатьох років з того часу як Ніцше проголосив смерть бога, говорити про моральні імперативи, особисті права, чи політичну свободу?; Чи все ще ці цінності є значимими в сучасному світі?, Дж. Ваттімо стверджує, що нігілізм не є відсутністю значення, але впізнанням множини значень; це не кінець цивілізації, а початок нових соціальних парадигм. Як правило, асоціюючись з песимістичною вірою в те, що все існуюче безсміт-товне, нігілізм, як філософський принцип, є менш сенсаційним – це етична доктрина, про те, що не існує моральних аболютів чи безомилкових природ-них законів, що істина є неминуче суб'єктивною. Через те, що стан рівності і свободи не даний нам природньо, суспільство саме повинно створити ці іде-али, чи воно неминуче впаде в ірраціональність, упередженість, гніт. Праця Дж.Ваттімо "Нігілізм та емансипація" – це провокативна переоцінка значення цінностей та ідеї свободи в Західній культурі.

Наслідуючи філософію Ніцше і нігілізм, перекидаючи це на сучасність, Ватті-мо вважає, що постмодерна філософія нарешті відмовилась від фундаменталь-них основ, чистих ідей, непохитної істини, вона є рефлексією, яка більш не під-кріплена метафізикою і картезіанською впевненістю. Це епоха так званих "тиж-невих структур". Розум вже не панує світом, він ніби втратив свою силу, він по-ринув у темряву і тому приймає незрозумілі контури, так наче він затьмарений. Основа "слабкої філософії" побудована на ідеї, що людина інтерпретує світ крізь лінгвістичні горизонти. В світлі цих припущень, зникає наступне:

- 1) безперечні фундаментальні основи;
- 2) ідея тотального знання світу;
- 3) ідея непохитної істини, якої ми не взмозі досягти.

Коротко – це означає, що ідея фундаментальної філософії, вичерпала себе, незаперечні істини, чисті ідеї, абсолютні цінності, непохитні закони іс-торії розчинились, зникли в плюралізмі сучасних думок. Слабка філософія – це кінець модерну, того періоду філософії, що почався з Декарта і закінчився Ніцше, в якому домінувала думка про прогрес людства. Сучасна людина відрізняється вірою в себе як в творця і головного героя нової епохи, більш демократичної ніж всі попередні, і постійним рухом до більших цінностей.

Своїм висловом "слабка філософія", Ваттімо визначив свої філософські позиції, навіть більше, останніх декілька років він використовує термін герме-невтика, з наміром замінити його тим, що він звик визначати як нове "**koine**" нашого часу: тут мається на увазі постмодерна філософська культура, вито-ком якої є спадщина Ніцше і Хадегерра і яка знайшла своє продовження і бі-льше поглиблення в філософії Гадамера, Рікьора, Рорті та Дерріда.

Але що залишиться після метафізики, що буде після її занепаду з філосо-фією, моральними цінностями, сенсом людського буття? На це питання гер-меневт Ваттімо, разом з прагматистом Рорті намагаються відповісти в кон-тексті нової релігії, нового Християнства. Вони намагаються показати єдиний вихід і надію людства на християнську заповідь любові. Вона несе саме ту

цінність, віру і єдину можливість, про яку говорить позитивний екзистенціалізм Аббаньяно, які зараз потрібні людству. Ваттімо стверджує, що нігілізм, власне, є істинним значенням християнства. Герменевтика вчить: любов є єдиним законом. Власне концепцію християнської любові Ваттімо розробляє в понятті секуляризації. Воно займає провідне місце в працях Ваттіамо. Секуляризація як Християнство розглядається ним з ішої точки зору ніж традиційно. Обидві представляють для нього тріумф любові над законом, доброти над підкоренням – і в цьому є достеменність і щастя сучасної людини.

Ю.В. Федорович, студ., КНУТШ, Київ
Juliya_Fedorovich@i.ua

ІНТЕНЦІЙНЕ БУТТЯ СВІДОМОСТІ

Унікальною характеристикою свідомості є її інтенційний характер.

У праці "Основна ідея феноменології Гусерля: інтенційність" Сартр здійснив аналіз поняття "інтенційності" у вченні Гусерля. Сутність розуміння того значення, яке в нього вкладав Гусерль, Сартр зазначив наступним чином: "Необхідність для свідомості існувати як свідомість про будь-яку відмінну від неї самої речі, Гусерль і називає "інтенційністю", тобто, іншими словами, це є самостійний вихід свідомості за свої межі" [*Сартр Ж.-П.* Основна ідея феноменології Гусерля: інтенційність. – Париж, 1947. – С. 33].

Концепція інтенційності свідомості Сартра детально відображена у його творі "Буття і Ніщо". Головне завдання філософії полягає у тому, щоб вивести предмети зі свідомості. Будь-який інтенційний акт трансцендує свідомість, виводячи її до об'єктів світу. Таким чином, корелятами діяльності свідомості є об'єкти, що трансцендують свідомість.

Світ досвіду людини є корелятом її свідомості, тобто саме свідомість надає світу того вигляду та значення, якого він набуває "в очах" свідомості. Саме ця діяльність свідомості і є інтенційністю, тобто спрямованістю свідомості на свої переживання. Свідомість є завжди "свідомістю про щось". Тобто усі психічні акти завжди мають інтенційний характер, тобто завжди спрямовані на те, що в цих актах переживається.

Аналіз інтенційності свідомості пов'язаний із розумінням існування буття іншого.

Сформувати свідомість про певний об'єкт ми можемо не тільки за допомогою пізнання цього об'єкту або чистого уявлення, як стверджував Гусерль. Окрім цього, є самостійний вихід свідомості за свої межі, який виражається у тому, що я міг би також любити, ненавидіти або остерігатися цього предмету. Отже, інтенціональність ніби знову стверджує, "знаходить" себе у любові, ненависті, або жаху. Тобто, як стверджує Сартр, "ненавидіти іншого – це ще один спосіб прорватися до нього, раптово опинитися перед обличчям незнайомця, у якого ми з самого початку відчуваємо об'єктивну якість "бути неавтономним"".

Отже, таким чином, досягається фундаментальний і трансцендентний зв'язок з іншим, який би конституював кожну свідомість у самому її виникненні. Окрім цього, також зберігається твердження Сартра у праці "Буття і

ніщо", що "мій фундаментальний зв'язок з іншим здійснюється перш за все через пізнання". Проте, напевно також, що значення "інший" не може прийти з досвіду, але якраз навпаки, саме у світлі поняття іншого досвід себе інтерпретує, як це довів Сартр.

У своєму розгляді існування іншого Сартр приходять до висновку, що "інший є об'єктом порожніх інтенцій, інший в принципі відмовляється і втікає; отже, єдина реальність, що залишається, це реальність моєї інтенції: інший – це порожня ноєма, яка відповідає моїй спрямованості на іншого, тією мірою, якою він конкретно з'являється в моєму досвіді" [*Сартр Ж.-П.* Буття і Ніщо. – К.: Основи, 2001. – С. 337].

Надалі Сартр впроваджує модули свідомості, через які, окрім пізнання, можлива реалізація інтенціональності свідомості. Серед таких першим він виділяє сором. "Сором реалізує інтимний зв'язок мене зі мною: через сором я відкрив якийсь аспект свого буття. До того ж, сором за своєю первісною структурою є соромом за себе перед іншим" [Там само. – С. 327].

Отже, тільки через усвідомлення існування іншого, суб'єкт, за Сартром, приходять до усвідомлення існування самого себе, "через репрезентацію себе як заперечення мого досвіду, оскільки він є той, для кого я є не суб'єкт, а об'єкт". "Інший – це я, який не є мною".

О.В. Чаплінська, канд. філос. наук, ЖДУ ім.Івана Франка, Житомир
chaplinskay@meta.ua

КАТЕГОРІЯ "НАДІЇ" У ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

Соціально-історичний проект глобалізації постіндустріальної доби визначається такими процесами, як інформатизація, комп'ютеризація і подальша технологізація, всеохоплююча інтеграція і біфуркація, прискорення часу, віртуалізація дійсності. Така ситуація зумовлює конструювання нових філософських імперативів та сенсів повсякденного існування індивіда, пошук засад для людини нового "соціального" характеру, яка б відповідала вимогам доби чи могла їм протистояти. Потреба розв'язати це завдання назріла давно, про що йшлося, зокрема, у працях Ф. Ніцше, К. Маркса, Е. Фромма, Х. Ортеги-і-Гассета та інші.

Реальність буття духовного світу ґрунтується не на даних зовнішніх відчуттів, а на особливого роду чуттєвості. При цьому, надія є однією із "форм сприйняття майбутнього, де бажане і життєво необхідне в прийдешньому бачиться і очікується як реальність, що має напевно здійснюватись" [*Шинкарук В.Ф.* Віра, надія, любов // Віче. – 1994. – № 3. – С. 149].

На будь-яких історичних етапах фундаментальними підвалинами духовності і світогляду людини є віра, надія та любов. Констатуємо, що сучасній добі притаманна фундаментальна втрата життєстверджувальної культурної орієнтації, а як наслідок, проблеми у ставленні до майбутнього. Відчуття безперспективності доповнюється зневірою, безсенсовістю та безнадією щодо можливості будь-яких прийнятних варіантів розвитку подій. На екзистенціальному рівні це супроводжується такими переживаннями, як тривога –

страх – паніка (або жаж) чи спустошеність – аморфність – байдужість (апатія) [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_49/Romanko.htm].

Актуальними з цього приводу є думки французького філософа Г. Марселя, згідно яких антропологема "надії" має особливий статус у людському світо- й само спрямуванні. Вона виникає, коли відбувається процес усвідомлення, розмежування у свідомості людини того, що вона констатує, з одного боку, і того, чого вона хоче, з іншого. Як відомо, неприйняття даного реалізується у формі бунту чи надії. Проте якщо бунт є негативним неприйняттям даного, то надія – позитивне неприйняття. За Г. Марселем, вона є відкритістю, налаштованістю на майбутнє і готовністю до нього, здатністю переступати через установлене і нав'язане ззовні людині. Іншими словами, надія трактується як вивільнення із обмежень, здатність до повноти буття. Збереження та продукування її відбувається через формування у собі такого екзистенційного настрою-стану, який сприяє життю і зростанню, активному буттю. Зауважимо, надія є свого роду порятунком не лише "Я", але і світу, що досягається через їхнє спільне майбутнє, їхні перспективи.

У екзистенційному плані оберненими щодо надії формами є "нездатність", "капітуляція", "озлоблення", "бунт", "нігілізм", "деструктивність", "насилля". Втрата надії відбувається через брак "Я", що зумовлено неможливістю його самоактуалізації в акті трансцендування або ж внаслідок втрати нашим "Я" конструктивного і творчого комунікативного зв'язку зі світом. Г.Марсель такі ознаки безнадійності: 1) розгубленість і капітуляція переобставинами; 2) "нетерплячість"; 3) безвихідь і морок; 4) застиглість; 5) обмеженість конституційованого досвіду; 6) недовіра до життя та інших людей; 7) порушення комунікативних зв'язків з іншими; 8) самотність; 9) самоїдство; 10) бунт і нігілізм. Втрата і руйнування надії є загальною характеристикою сьогодення. А відтак, буття людини тлумачиться як "буття-між", "між" двох маргіналії виродженням, яке зумовлено уніфікацією, віртуалізацією, змасовленням, та зрадою через кризу самоідентифікацій, агресію, деструкцію.

Таким чином, надія є специфічним способом осягнення дійсності через своє ставлення до майбутнього. Відкритість особистості у надії – це відкритість у потоці світовідчування.

А.А. Шеститко, асп., ФФСН БГУ, Мінск, Беларусь
anna_sha@tut.by

ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПРОЕКЦИЯ "ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ" У. КУАЙНА

Аристотель в "Риторике" выделял такие структурные компоненты риторического действия, как Этос, Логос и Патос. Философия XX века стремилась по-своему преодолеть классику, что выражалось в различных моделях интерпретации все той же аристотелевской риторической структуры. И если экзистенциальное направление на первый план в диалоге выдвигало Этос или Патос, то герменевтика и аналитическая философия, в лице Х.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна, У.Куайна, соответственно, стремились возвратиться

к Логосу, обосновывая его как живое Слово, как слово подвижное, раскрывающее себя в речи говорящего.

В современном социокультурном пространстве идеи плюрализма, толерантности, признания Другого в качестве равноценного и полноценного участника диалогического взаимодействия приобретают всю большую популярность. Однако не менее острыми остаются вопросы, каким образом и в силу чего возможно достижение понимания в диалоге.

В статье "Онтологическая относительность" У. Куйан обосновывает тезис, согласно которому теория как таковая не может быть "дедуктивно замкнутым множеством" или "множеством полностью проинтерпретированных предложений" [Куйан У. Онтологическая относительность // Современная философия науки. – М., 1996. – С. 54]. Отсюда закономерно следует и утверждение об "онтологической относительности", а именно, о невозможности осуществления процедуры окончательной и полной интерпретации в силу отсутствия единого и единственного референта, соответствующего тому или иному интерпретируемому предмету.

Для диалогического взаимодействия одним из принципиальных был и остается вопрос достижения понимания, которое в различных историко-философских программах, экзистенциальной, феноменологической, социально-критической, прагматической, герменевтической, аналитической, всякий раз определялось по-своему: от понимания как со-гласия, единения душ до понимания как соглашения, связанного с прагматическим соотношением интересов отдельных субъектов или социальных групп.

При осмыслении проблемы понимания в рамках диалогического взаимодействия, весьма продуктивной оказывается методология языкового исследования, обоснованная У. Куйаном. Так как любое диалогическое взаимодействие, прежде всего, является языковым, следовательно, оно погружено в определенный семантический контекст, где субъекты диалогического взаимодействия неизбежно сталкиваются с проблемой интерпретации знаков, передаваемых от Я к Другому и наоборот.

Стремясь к пониманию, участники диалога находятся в поиске *единого и общего для них семантического пространства*, где каждый участник может рассчитывать на то, что его "знаки" будут проинтерпретированы так же, т.е. тем же способом, правилом, руководствуясь которым, он интерпретирует знаки Другого.

Иными словами, всякий раз вступая в языковое диалогическое взаимодействие с другим человеком, преследуя цель "понять" не столько его самого, сколько "предмет его речи", как говорящий, так и слушающий погружены в процесс непрерывной и принципиально незаконченной интерпретации. Это означает, что участникам диалога не стоит рассчитывать на то, чтобы найти некий единый формально-логический референт того или иного высказывания собеседника, но следует стремиться к тому, чтобы обозначить границы того смыслового пространства, в рамках которого действуют общие для них правила интерпретации.

Знаменитый пример У. Куйана с "гавагайскими" кроликами [Куйан У. Слово и объект. – М.: Логос, 2000. – С. 240] ярко иллюстрирует не только

отсутствие самой возможности нахождения единственного и однозначного референта при переводе с одного языка на другой, но так же инициирует тезис, согласно которому "референциальная относительность" есть неотъемлемая часть коммуникативного взаимодействия и в рамках одного языка.

Вступая в диалог, каждый из его субъектов погружен в свой особый семантический мир, а помимо этого еще обладает уникальным и неповторимым "прагматическим" опытом, т.е. опытом действия в тех или иных обстоятельствах именно так, а не иначе. В этом плане, у каждого из нас своя игра. В XX веке, преимущественно, языковая. Но вступая в диалог, мы стремимся (в идеале) к конструированию общей "языковой игры", весьма далекой в своих основаниях от тотализирующей авторитарной всеобщности, и тем не менее, позволяющей сохранить единство универсального и уникального. Теоретическим основанием такого рода "языковой игры" и может служить предложенная У. Куайном "онтологическая относительность".

Ю.В. Шичанина, д-р филос. наук, ЮРГИ, Ростов-на-Дону, Россия
shichanina-yul@yandex.ru

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ЛИЧНОСТИ ФИЛОСОФА КАК ПРОБЛЕМА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИДАКТИКИ

История философии нередко ассоциируется с историографией, а процесс ее преподавания с наименее проблемным процессом, ибо содержание учений известно, если и меняется, то меняется медленно и т.д. Однако данный процесс не только трудоемок и кропотлив, но имеет проблемный характер. На одну из таких проблем, а именно проблему презентации личности философа как проблема историко-философской дидактики необходимо обратить внимание. Поскольку данная проблема возникает как задача презентации перед студенческой аудиторией не только идейного содержания учения, но его автора, личности философа, она предполагает, аккумулирует в себе целый ряд теоретико-дидактических проблем.

1. Проблема адекватной интерпретации учения. Профессиональный преподаватель, специалист должен владеть материалом, иметь опыт личного прочтения и интерпретации текстов презентуемого философа, составить мнение о взаимосвязи истории идей и истории жизни в контексте эпохи. Соответственно возникает проблема интерпретации, которая подразумевает и проблему герменевтического круга, и анализ собственных предрассудков (в гадамеровском смысле), предустановки и опасность модернизации, проблему перевода с языка на язык, транспозиции жанра и т.д. Но допустим, личная интерпретация текстов завершена. Есть личное мнение и резюме.

2. Возникает проблема объективной оценки учения. Данная задача подразумевает проработку иных точек зрения. Философ-преподаватель неизбежно сопоставляет собственное мнение с мнением других специалистов по презентуемому учению и автору, соответственно он читает учебники, монографии, периодические издания, материалы конференций на заданную тему. Однако однозначной точки зрения нет, опираемся ли мы на мнение

маститых современников или уважаемых историков философии прошлого. Оценка зависит от личной философской ориентации эксперта (не только материалистической или идеалистической, но и религиозного/безрелигиозного его мировоззрения, вероисповедания, возраста, пола и национальности), нередко даже личной приязни или неприязни. Так, например, Фома Аквинский почитается за Философа историками-неотомистами, подчеркивается его теоретический ум, и наследие оценивается как удачный и своевременный синтез Аристотеля и христианства, а у Бертрана Рассела в "Истории философии" наследие Фомы вообще отказывается в самостоятельности и собственно философском содержании. Имеет место так же факт, что в учебниках, издаваемых в небольших национальных государствах "местные" философы наделяются гипертрофированным значением. Несвободны, к сожалению, учебники по философии и от искажений учений и фактов биографий в угоду той или иной господствующей идеологии. Существенной представляется проблема нравственной оценки личности того или иного философа, творческой личности философа и реальной личности человека. Не секрет, что многие обязательные к изучению философы были личностями неординарными, вели столь же неординарный образ жизни. Так, например, как оценить Керкьегора или Ницше: как городских сумасшедших или пророков и провидцев? Кто такой Сартр: закомплексованный юноша или второй Вольтер? Не менее проблематичным представляется и презентация личности философа посредством сообщения фактов биографии. Опирались ли в своих оценках на самооценку автора (сведения из автобиографий, исповедей, "физических" и "метафизических" дневников, которые по сути своей являются апологиями и исполнены субъективизма) или на свидетельства современников автора и интерпретаторов. Историческая правда требует многостороннего освещения. Но преподаватель хочет сделать свой предмет привлекательным, вовлечь студентов в изучение наследия, вызвать определенное доверие к изучаемому автору. Поскольку философия носит мировоззренческий характер, философия не может быть отделена непроходимой пропастью от процесса философствования. Нравственная проповедь в устах безнравственного теоретика выглядит нелепо. Однако в одних учебниках мы читаем о кристальной честности и сообразной образу жизни нравственности Спинозы. Автор "Этики" зарабатывал гроши и избегал излишеств, жил так как думал. А в других: автор "Этики" оказался предприимчивым евреем, который точил оптические стекла, получая немалый доход. В литературе встречаются сведения, что почитаемый как классик философский антрополог и этик Макс Шелер вел антисанитарный образ жизни, а святой Августин на старости лет сожигельствовал с некой юной особой. Бэкон, возможно, был взяточником и заговорщиком (и это не считая версии о его тайном масонстве и авторстве текстов Шекспира), а Лейбниц плагиатором, "укравшим" интегральное исчисление у Ньютона. Даже биографии героев и "мучеников от философии" несвободны от "сомнительной интерпретации). Например, есть версия, что, попавший под семантическое обаяние тестов Пико дела Мирандоллы Дж. Бруно, выдавал часть его трактата за собственное сочинение. История философии, как и любая другая история, изобилует

історическими сплетнями і неперверенними фактами. В біографії філософів вносять свій вклад не тільки поклонники, положивши на изучение того или иного автора жизнь, но и недоброжелатели, идеологические конъюнктуристки и политические интриги. Чем очевиднее теоретические заслуги философа, тем больший интерес и доверие вызывает его личность. Однако тем больше вопросов и претензий у современников и потомков. Интерес вызывают ведь не только идеи, но и их источник (добыты ли они в результате рационального поиска или мистического экстаза, вызваны принятием хлорала (как например, у Ницше) или опытом потери близкого родственника (смертью сына, например, работа Мигеля де Унамуно "О трагическом чувстве жизни"). Ницше упрекал Шопенгауэра за неподкрепленный образом жизни пессимизм ("Хорош пессимист, который играет после трапезы на флейте"), а самого Ницше обвиняли в безбожности и сумасшествии. Принимая все это во внимание, преподавателю истории философии необходимо поддерживать постоянный баланс между объективными фактами и субъективной оценкой теоретических заслуг и личностных качеств изучаемого и презентуемого философа, подчеркивая не только вероятностный характер презентуемых событий, но и открытость в каждом конкретном случае для новых интерпретаций.

Л.Л. Шкіль, асп., КНУТШ, Київ
shkill@bk.ru

КОНЦЕПЦІЯ ДИСЦИПЛІНАРНОГО СУСПІЛЬСТВА У ФІЛОСОФІЇ М. ФУКО

Проблема "влади", мабуть, виявилася найважливішою для представників деконструктивізму й постструктуралізму, які особливо гостро відчували незадоволеність безсумнівною тенденцією до деполітизації, що й знайшло свій прояв в роботах французького філософа М. Фуко.

Після читання міркувань Фуко про владу з'являється враження, що чим докладніше він пояснює механізми її дії, малюючи ефективну картину її всевладдя, тим нав'язливішим стає відчуття її якоїсь безцільності й ірраціональності, замкнутості на собі. Таким чином, влада, будучи в системі вченого вищим принципом реальності, фактично існує сама заради себе.

Дослідження французького філософа М. Фуко містять чимало цікавих теоретичних і методологічних ідей, які характеризують постструктуралістський підхід до соціальної сфери. Фуко займався емпіричними дослідженнями божевільня й "психіатричного притулку", питаннями медицини й історії клінічної практики, проблемами злочинності й ув'язнення, вивчав відношення до сексуальності у різних суспільствах та пов'язані з ними проблеми контролю над особою.

Фуко відмовляється від пошуків джерел влади, від роботи з поняттям влади на рівні соціального наміру її застосувати й концентрує свою увагу на механізмах її зовнішнього прояву й внутрішнього самоконтролю, на формуванні суб'єкта як результату її впливу.

У своїх історичних дослідженнях Фуко будує методологічні підстави для того, що він назвав "дисциплінарним інститутом" (в'язниця, школа, армія, лікарня та ін.). У подібних закладах реалізується певна "дисциплінарна тех-

нологія" влади. У ряді досліджень життя й наукової діяльності Мішеля Фуко можна зустріти думку про те, що філософ був антигуманістом. Фуко не заперечує гуманізм, він інтерпретує існуючі гуманістичні концепції з позицій історизму. Його концепція розвитку гуманітарних наук тісно пов'язана зі змінами, що відбуваються в процесі розвитку людства, і, особливо, з проблемою влади.

На думку М. Фуко, природу влади можна зрозуміти лише в контексті історично визначених тілесних практик. Археологічний пошук Фуко відкриває перед нами історію тіл: психіатризованих, еротичних, покараних та ув'язнених, слухняних та бунтівних, точніше не стільки самих тіл, скільки історії певного виду тілесних практик. Згідно з Фуко, європейська індивідуальність була б неможлива без різноманітних технологій нагляду, тренування, навчання, іспиту, сфокусованих на людському тілі починаючи з XVII ст. Індивід – це, безперечно, уявний атом ідеологічного зображення суспільства, але, крім того, він є й реальністю, створеною тією специфічною технологією влади, яку називають "дисципліною". За визначенням Фуко, "дисципліну" не можна отожнювати ні з якоюсь інституцією, ні з якимсь апаратом; дисципліна – це тип влади, спосіб її здійснення, пов'язаний з цілим набором інструментів, методів, технік. Не слід робити висновок, що дисциплінарний різновид влади заступив решту різновидів, – він просто інфільтрувався в них і водночас дав змогу доводити вплив влади аж до найвіддаленіших, найменших елементів.

Дисциплінарне суспільство ретельно готує індивіда, дотримуючись тактики формування потрібних сил і тіл. Дисциплінарна влада виявляє власну могутність здебільшого через упорядкування об'єктів. Тому тих, на кого вона діє, намагається якомога дужче індивідуалізувати – через нагляд, спостереження, порівняльні заходи, коли за вихідний пункт править "норма".

Підсумовуючи короткий виклад концепції дисциплінарного суспільства М. Фуко слід сказати наступне: Фуко датує походження дисциплінарних суспільств XVII і XIX сторіччям. Вони досягли свого розквіту у XX. Вони приступили до організації гігантських "просторів ув'язнення". Індивідуум відтепер лише безупинно переходив від одного простору ув'язнення до іншого, кожне з яких мало свій власний закон: спочатку закон родини, потім школи ("ти більше не у себе вдома, у родині"), потім фабрика, час від часу госпіталь, можливо, в'язниця, як найдовершеніша форма поневолення.

Фуко прекрасно проаналізував ідеальний проект цих "просторів ув'язнення", особливо помітний на заводах; його завдання – концентрувати, розставляти в просторі, упорядковувати в часі, розташовувати продуктивні сили у просторово-тимчасовому континуумі таким чином, щоб отриманий ефект перевищував підсумований результат усіх компонентів, узятих по окремоті. Але сам же Фуко і визнав проміжний характер цієї моделі. Дисциплінарні суспільства замінили собою владні суспільства, мета і зміст яких були зовсім іншими (вони орієнтувалися на збір податків, а не на організацію виробництва, на володарювання над смертю, а не на адміністрування життя і т.д.). Перехідний період між цими двома типами суспільств був розтягнутий, і тільки за часів Наполеона відбулося масштабне і закінчене встановлення дисциплінарного суспільства. Але і дисциплінарні суспільства, у свою чергу, ввійшли в стадію кризи, поступаючись новим силам, що особливо розвинулися і посилилися після Другої світової війни.

ЗМІСТ

Секція "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Підсекція "ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Аль-Фарадж Е.А.

Свобода воли. Узловые моменты истории проблемы.

От Августина к Паскалю 3

Андрусишин О.О.

Гуманістичні інтенції Е. Фромма..... 5

Бархатков А.И.

Философия И. Канта и логический психологизм..... 6

Берестов И.В.

Представление концепции сущего Парменида
как логически возможного ответа на решение "Проблемы начала"

у Анаксимандра в проблемном подходе к истории философии 7

Бобошко Н.М.

Роль мистецтва в філософії історії Ф.В.Й. Шеллінга..... 9

Василенко Ю.В.

Парменідова форма абсолютизованої самоприналежності буття 11

Вольф М.Н.

Понятия noos и xupnesis в эпистемологии Гераклита Эфесского 12

Галазюк О.Д.

Иррациональная парадигма философии Платона..... 14

Гетман І.І. Контраверсійна постать Льва Толстого у творах Льва Шестова	16
Гончаренко К.С. "Темне Середньовіччя" як крок вперед по відношенню до "Золотої Античності"	18
Гончарук К.О. "Роз'єданне єднання" як особливий момент філософського діалогу	19
Горин А.А. метаморфозы онтологического аргумента в европейской философии	21
Гоян І.М. Роль Й.Ф. Гербарта у формуванні філософського психологізму ХІХ ст.	23
Димерець Р.Й. Вчення І. Канта про трансцендентальне опосередкування	24
Дудчик А.Ю. О возможностях современной интерпретации понятия гегелевской политической философии	26
Кириченко М.С. Історико-філософське знання в ракурсі зміни методологій	28
Кітов М.Г. Співвідношення понять "філософія в Росії", "російська філософія" і "руська національна філософія"	29
Красноярова Н.Г. Античная философия в контексте философии культуры (культурфилософский подход).....	31

Кузьминська М.С.

Образ філософії у давньоболгарській книжності
(Св. Кирило-Костянтин Філософ, цар Симеон, Йоан Екзарх Болгарський)..... 32

Культенко В.П.

Особливості тематизації проблеми свободи
у російській релігійній філософії початку ХХ століття 34

Михайлова І.І.

Розум та пізнання у вченні Ніколая Кузанського (Лосєв vs. Касієр) 36

Нємцова О.А.

Методологічні орієнтири філософії Нового Часу 38

Нікітіна З.І.

Абсолютна особистість як прототип людської особистості..... 39

Онїпко Ю.Д.

Філософський аналіз поняття "пристрасть" в етико-науковій складовій
вчення Р. Декарта 40

Павленко І.А.

Історико-філософський аналіз витоків лібералізму 42

Петрушов В.М.

Креативні інтенції адогматизму Л. Шестова 43

Прокопов Д.Є.

Феномен "немислення" в контексті проблеми раціональної мотивації волі
(Г.В. Ляйбниць)..... 44

Рудь Б.Ю.

Взаємовідношення людини і держави у філософському вченні
Бенедикта Спінози 47

Сідоріна Є.В. Феномен тіла у концептуальному просторі християнського Середньовіччя	48
Смогоржевська О.М. Джерела і характер пантеїзму Бенедикта Спінози	50
Сушко О.А. Філософія Фрідріха Ніцше	51
Терехова Л.В. Специфіка містичного досвіду духовного сходження Рейнських містиків	53
Титаренко В.А. До питання про співвідношення моралі та релігії в філософії І. Канта	55
Угляр Я.Ю. Інтуїтивізм А. Бергсона	56
Чайка Я.М. Від натурфілософії до філософії природи: історико-філософський аналіз ...	58
Черная А. Генезис концепции духа в истории европейской философии	59
Шапошникова Ю.В. Учение о ценностях Р.Г. Лотце в контексте философии XIX века	61
Якоб М.М. Деякі концептуальні складові епістемології Дж. Локка	62
Ярошовець В.І. Постметафізичні інтенції Дж. Ваттімо	64

Підсекція "СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

Абабурко В.И.

Употребление перформативов как проблема самоотчуждения человека
в теории речевых актов Дж. Остина 66

Адаменко Н.Б.

Викладання філософії: історичний досвід і сучасний стан 67

Алімова І.С.

Свобода як творення власної долі у Жака Марітена 69

Бокал Г.В.

Деякі зауваження щодо актуальних проблем історико-
філософської методології 71

Бугров В.А.

До обґрунтування поняття "Метаметодологія" 72

Варениця О.П.

Класичний університет в умовах глобалізації 74

Веремійчук І.П.

Іронія як форма вираження свободи в романтизмі 75

Воротова А.В.

Проблемы перевода через призму философско-герменевтической традиции 77

Галико Д.І.

Дзен-будизм як практичний екзистенціалізм 78

Гапченко О.В.

Метафізичні засади Віденського гуртка 79

Гейко С.М.	
Дискурс речей в постмодерністській концепції Жана Бодріяра	81
Даниленко О.О.	
Трансформація наративно-текстуальних стратегій філософії постструктурлізму: від смерті автора до герменевтики ідентичності	83
Даренський В.М.	
Феномен М. Гайдеггера у контексті типів філософування	84
Донська А.Г.	
Особливості синергетичної дослідницької традиції.....	86
Заболотских К.И.	
Особенности современной испанской религиозной философии	87
Калінін В.Ю.	
Деякі прояви антифашизму у філософських поглядах Сартра та Камю.....	89
Канівець Б.А.	
Історіософія А. Тойнбі в системі історико-філософського знання.....	91
Кобрин Д.І.	
Дискурс мови у філософії Жака Дерріда і Дональда Девідсона.....	92
Колісник О.В.	
Концепція ідентичності у філософському просторі Чарльза Тейлора	93
Назарова О.А.	
Идейные истоки логического позитивизма.....	95

Легкун Т.В.

Екзистенційна категорія "мужність бути" у філософському вченні Пауля Тілліха..... 97

Михайлов К.А.

К вопросу о решении "фаталистического парадокса": Стоики – Кант – Камю98

Самчук Р.В.

Особливості екзистенціального підходу гуманістичної психології до проблем людського буття..... 100

Соболевський Я.А.

Розуміння особистості в філософській спадщині папи Івана Павла II 102

Старокожева М.С.

"Слабка філософія" Дж. Ваттімо 103

Федорович Ю.В.

Інтенційне буття свідомості 105

Чаплінська О.В.

Категорія "надії" у філософії Г. Марселя..... 106

Шеститко А.А.

Диалогическая проекция "онтологической относительности" У. Куайна 107

Шичанина Ю.В.

Презентация личности философа как проблема историко-философской дидактики 109

Шкіль Л.Л.

Концепція дисциплінарного суспільства у філософії М. Фуко..... 111