

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА I

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

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року) : Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. I. – 153 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 (АНТИЧНІСТЬ, СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, ВІДРОДЖЕННЯ)"

*О.В. Александрова, проф., КНУТШ, Київ
lipki@ua.fm*

ПРИНЦИП КОРЕКТНОСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕСТУ

Припустимо, що історія філософії фізично існує у якості текстів і духовно (ідеально) – в якості станів мислі, в які ці тексти занурюються і котрі стають ключем для розкриття останніх. Сам по собі текст – то лише своєрідний зліпок "живої мислі", її зусилля до сутності. Адже відомо, що вербалізація "гасить" ідею межами опредметнення і так званою нестачею мови. Тому кожна наступна актуалізація тексту – обов'язковий історико-філософський процес – пробуджує закладену автором ідею для нового життя і залежить від майстерності розпредметнення читачем-дослідником. Останній відроджує авторський текст, з одного боку, вивільняючи його з-під нашарувань культурних інтерпретацій попередників, відкриваючи поки ще приховані смисли, а з іншого – знову занурюючи його в нові парадигмальні конструкції. Отож, філософський текст (окрім зафіксованої ним у віках мисленнєвої події) постає як інструмент і запропонована для осмислення ситуація, що сприяє формуванню в історії нового шансу для "зусилля мислі". Річ у тім, що "... посредством слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить в нем его собственную" [*Потебня А.А. Мысль и язык // Слово и миф. – М., 1989. – С. 167*]. Умовно кажучи, успадкований текст перед читачем постає як певна теоретична незрозумілість, тобто "хаос", з якого він сутнісним зусиллям думки рецепіює смисл, перетворюючи останній в новий "космос" ним впорядкованої мислі. Навіть найвідповідальніший читач, опановуючи філософський текст, неодмінно і мимоволі не стільки реконструює, скільки руйнує замислений автором смисловий космос-порядок. Тому відчуття розуміння прочитаного тексту як безумовно авторської позиції досить ілюзорне. І своїм "усвідомленням" новий дослідник насправді лише створює з тексту конструкцію "космосу" власного розуміння як різновид філософування, тобто здатності самостійно вилучати смисл, адекватній стану душі і духа самого конструктора. О.А. Потебня на прикладі витвору мистецтва також звертає на це увагу, говорячи, що зміст останнього (коли воно завершено) розвивається вже не в художнику, а в тих, хто розуміє [*Див. Там само*].

Якщо визнати неминучість численних прочитань і осмислень навіть одного філософського тексту, то виправданим буде питання їх історико-філософської коректності. Отже, як має співіснувати текст і його інтерпретація? Для з'ясування цього можна застосувати теоретичний досвід дослідження співвідношення і взаємозв'язку, з одного боку, "речі (предмету), або сутності", а з другого – "імені". "Я утверждаю, что имя вещи, или сущности, есть сама вещь, сущность, хотя и отлично от нее; что имя предмета неотделимо от самого предмета, хотя и отлично от него; что имя сущности есть смысловая энергия сущности" [Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. – М., 1993. – С. 157]. (Тут хотілося б додати кілька слів щодо творчої ролі інтерпретатора філософських текстів. Таке лосєвське діалектичне бачення взаємозв'язку речі, сутності і її ім'я, побудовано на усвідомленні автором платонізму через призму християнського досвіду ісіхазму. Більше того, Лосєв підкреслює обопільність впливу платонізму і ісіхазму: платонізм надає ісіхазму символіко-міфологічної інтерпретації, а енергетична доктрина ісіхазму дозволила прочитати Платона моністично, що не вдавалося багатьом попередникам). В теоретичному плані співвідношення імені і речі (предмету), або сутності – це розрізнення у тотожності: ім'я настільки тотожне з предметом, щоб не розчинитися в ньому, проте і настільки відмінно від нього, щоб предмет не втратив своєї визначеності. Ім'я, по-перше, цілком дорівнює сутності, по-друге, воно, дистанціюючись, оформлює його усвідомленням.

Характер стосунку, висвітлений між річчю і її ім'ям, спробуємо методологічно перенести на зв'язок оригінального тексту і його інтерпретації з метою встановлення вимог щодо відповідності останньої. Нехай текст є річ (предмет), або сутність, що підлягає новому філософському осмисленню. Його інтерпретацію можна позначити як ім'я, бо філософ-дослідник своїм прочитанням і розумінням тексту ніби наново іменує його. Коректність інтерпретації тільки тоді не буде викликати сумніву, коли іменування постане не простим смисловим відбитком оригіналу, а сама відпочаткова смислова сутність почне ніби енергійно еманувати з власних субстанційних надр своє нове іменування. Тільки за таких умов іменування (тобто філософська інтерпретація тексту) "есть энергия сущности, но – как инобытийная, уже не по естеству, но по благодати и по причастию" [Там само. – С. 439]. З цього можна зробити висновок, що реальність історії філософії – не в її об'єктивності. Історія філософії передбачує самостійне прочитання тексту, але таке, під час якого відбувається неповторне синергійне взаємопроникнення сутностей, взаємоспрямування мисленнєвих зусиль філософів різних епох.

Для усвідомлення плідності стосунку тексту і його інтерпретації можна залучити також метод використання значень "ідея" та "ейдос" в античній традиції високої класики. Назвемо нерухоме сутнісне зерно тексту, що замислено автором, говорячи платонівською мовою, ідеєю. Залишаючись самототожною собі вона розмножується в нескінченність ликів (ейдосів) її інтерпретації. "Всякая точка бурлит своими смысловыми энергиями, которые не могут не изливаться в окружающем ее фоне.<...> В ней есть свой неподвижный центр, но в ней есть также и тот круг, тот шар, который единообразно вокруг нее расположен. В ней бурлит управляемое ею круговращение всяко-

го бытия. <...> Она есть лик тайного всеединства и той явной целостности бытия, которое является результатом ее вечного смыслового бурления. Точка – прекрасна" [Лосев А.Ф. История античной эстетики в восьми томах. – М., 1994. – Т. VII, кн. 2. – С. 152]. Ейдос зберігає в собі і сутнісний вид, і живу єдність, і символічну суттєвість ідеї. Так і смисловий зміст тексту у кожному варіанті його усвідомлення має жити як ейдос, тобто своєю найсуттєвішою стороною, яка відкрилася допитливому запитувачу. Тому насправді виправданим існуванням філософського тексту в історії філософії є його ейдетична інтерпретація. Вона відбувається шляхом енергійного входження дослідника в енергію ідеї оригінала. Ім'я – це лик усвідомленої, осмисленої і вираженої в інтерпретації сутності відомого філософського тексту, тобто його ейдос. Отриманий "ім'я-ейдос" смисловим чином повинен бути пов'язаний з оригіналом, хоча він буде і відрізнитися як образ, який лише відтворює ідею. Повертаючись до питання коректності інтерпретації висловимо припущення, що показником її достовірності можна вважати її ейдетичну відповідність тексту як ідейному прообразу. Текст – ідеальна сутнісна єдність, що передбачує нескінченність ейдетичних інтерпретацій. Виписуючи діалектику ідейно-ейдетичного стосунку, Прокл зазначає наступне: "Истинно же сущее беспредельно как обладающее неугасимой жизнью, неистощимым наличным бытием и неуменьшающейся энергией, но не беспредельно, ни вследствие величин (ведь истинно сущее, будучи самобытным, лишено величины, так как все самобытное неделимо и просто), ни вследствие множественности (ведь оно в высшей степени едино по виду, поскольку ближе всего расположено к единому и в высшей степени сродни единому), а бесконечно по потенции" [Прокл. Первоосновы теологии / Перевод и примечания А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. История античной эстетики в восьми томах. – М., 1974. – Т. III. – С. 491]. Саме тому у власній сутності текст подібний до смислового зерна, що проростає в нових філософських прочитаннях, зберігаючи в своїх плодах "генетичну" пам'ять про свій виток.

О.І. Бойченко, доц., докторант, КНУТШ, Київ
istoria_philosof@univ.kiev.ua

СПІВВІДНОШЕННЯ ПРИНЦИПІВ НЕБЕСНОГО МАНДАТУ (ТЯНЬ МІН) ТА ВСЕЗАГАЛЬНОЇ ЛЮБОВІ (ЦЗЯНЬАЙ) ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА ПРОБЛЕМА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ В КОНФУЦІАНСТВІ ТА МОЇЗМІ

Концепція небесного мандату (тянь мін) виникає за життя перших двох поколінь правителів династії Чжоу. Її творцями різні дослідники вважають або Вень Вана (засновника династії), або ж Чжоу Гуна – одного з найвидатніших міністрів за всю історію Китаю, політика і мислителя, котрий зумів зупинити процес дестабілізації новонародженої династії. Центральним божеством чжоусців якраз і було Небо, тоді як династія Шан розглядала в якості основного божества Ді, або ж Шан Ді (легендарного першопредка).

Учення про Небесний мандат було створене чжоуськими правителями задля упокорення жителів Шан (населення попередньої династії), котрі сприй-

мали чжоусців як зовнішніх загарбників і чужинців. Переїнявши без особливих змін соціальні норми й систему законів більш розвинених попередників і сусідів, варвари-чжоусці (надзвичайно помірковані й розумні) зробили лише кілька, але суттєвих змін. Однією з них і було впровадження концепції Небесного мандату. Це дозволило не тільки примирити жителів Шан з їх долею, але й легітимізувати процес утворення нової династії та заміни нею попередньої.

Конфуцій запозичує концепцію Небесного мандату від перших правителів Чжоу разом з деякими іншими елементами свого вчення. І з часом саме конфуціанство стає правонаступником Чжоу в сприйнятті концепції Небесного мандату. У висловах Конфуція вчення про Небо і його волю має радше прихований характер. Загалом, таких висловів доволі небагато. Але в працях його послідовників і коментаторів учення про Небесний мандат і веління Неба займають уже відверто центральне місце. В чому ж тут справа? Річ у тім, що Конфуцій відомий, насамперед, як упорядник і коментатор більшості класичних канонів Давнього Китаю, таких, наприклад, як "Книга пісень", "Книга Історії" та "Книга змін". А як автор він принципово зробив не так багато. Вчені й зараз сперечаються: праця "Чунь цю" належить саме йому чи ні. Пам'ятаймо, – головне для нього, – передати, а не створити. Саме тому в усіх канонах, оброблених Конфуцієм, якраз і простежується розуміння Неба як вищої сили, котра безмовно керує світом.

Більш того, фрагмент "Лунь Юя" (праці, в якій збереглися вислови самого Конфуція та його найближчих учнів) "Учитель сказав: "Хіба Небо говорить?" призвів до витлумачення подальшим конфуціанством поняття мін (наказ, веління, напередвизначення, доля) як сакрального припису, що стосується життя та долі кожної людини.

Конфуцій загалом надзвичайно пильно ставився до речей, пов'язаних з храмовим ритуалом і сакральною поштивістю. Мовчазне веління Неба передбачало відсутність зайвих просторікувань щодо цього. Мовчало Небо, мовчав і Конфуцій. Проте учні й послідовники Конфуція не обмежували себе у висловах і припущеннях.

Якщо у конфуціанстві центральною для державотворення постає концепція Небесного мандату, тісно пов'язана з категоріями "гуманність" ("жень"), "культурність" ("вень") та "ритуал" ("лі"), то у Мо Цзи такою категорією виступає "всезагальна любов" ("цзяньай"). Слід зазначити, що всезагальна любов, окрім опозиційного навантаження щодо категорії "гуманність" конфуціанства, має стрижневе значення для філософії Мо Цзи, оскільки вона дала йому змогу обґрунтувати своє вчення. Сам Мо цзи називав конфуціанську гуманність "однобокою любов'ю", оскільки в її основі вбачав принцип синівської поштивості та любові до кривих родичів. Мо-цзи стверджував, що гуманність у конфуціанстві – це, передусім, "любов до своїх". Для конфуціанців було цілком природним те, що найбільшою любов має бути саме до найближчих родичів, потім до "братів", себто свого роду, й насамкінець до свого царства. Але Мо-цзи вважав, що саме ця ієрархізованість конфуціанської гуманності, така природна для них, і є тим чинником, що призводить до дисонансу суспільного ладу.

З'ясовуючи причини безладу в Піднебесній, Мо-цзи основною з них вважає те, що люди не люблять один одного. "Нині ж правителі царств знають

любов лише до свого царства та не люблять інші царства й тому намагаються всіма силами своєї держави завдати шкоди іншій державі. Нині ж батьки родів знають любов лише до своїх... Якщо відсутня взаємна любов поміж людьми, то між ними неодмінно з'являється взаємна ненависть...".

Саме Небо, на думку Мо-цзи, дотримується всезагальної любові й приносить усім користь. Воно всіх годує, не розрізняє великих і малих царств. Тому правити має лише той, хто притримується саме принципів усезагальної любові і всезагальної користі.

Вибір між принципом усезагальної любові Мо-цзи та концепцією Небесного мандату Конфуція був однією з складових розбудови державотворення Давнього Китаю.

*Г.В. Бокал, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
Xavron@ukr.net*

ПРИНЦИП НЕДІЯННЯ ТА ІДЕАЛ СУСПІЛЬНОГО УСТРОЮ У ВЧЕННІ ЛАО-ЦЗИ

"Коли в Піднебессі дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється і потворне", – у цьому вислові акумулюється специфіка міркувань Лао-цзи про те, як кожна визначеність обумовлює їй суперечне, тобто те чим не є визначене. Мусимо визнати, що автор цілком оригінально тлумачить роль людини в цьому процесі. Адже за його логікою думання, зміст висловлювань та знань людини неодмінно впливає на дійсність Піднебесся. Тобто природніша для нас, настанова розрізнити суб'єктивний та об'єктивний світи, для автора "Дао-де цзин" не мала жодної актуальності. Є підстави стверджувати, що його самосвідомості взагалі не було властиве чітке відокремлення індивідуального я, від надіндивідуального ми, яке вочевидь охоплювало не лише родинну спільноту людей але й Піднебесся в цілому. Крім того, погодившись із Е.А. Торчиновим, котрий вказав на домінування у культурі Стародавнього Китаю мислення корелятивного (кожна дія тлумачиться як така, що викликає відгук а не наслідок, і резонує на рівні всезагальності), ми отримуємо досить послідовне і несуперечливе пояснення способу міркування автора "Дао-де цзин". По-перше, автор, так само як і мислителі конфуціанці, визнавав людину гранично відповідальною не лише за перебіг тих подій у яких вона безпосередньо бере участь, адже кожен прояв її активності тлумачився як такий, що здатен мати непропорційно значний та не передбачуваний вплив на Піднебесну в цілому. По-друге, в даосизмі, так само як і в більшості інших філософських напрямів Стародавнього Китаю, людина визнається істотою не досконалою, не спроможною за власним розсудом уникати помилкових дій. По-третє, вже за цілком оригінального даоського переконання, суперечності обумовлюють одна одну, і лише Дао їх перевершує. Тому, єдине чого мусить прагнути мудра людина – це наслідувати Дао. Адже, прагнення котроїсь із визначеностей (наприклад: блага, справедливості, слави, користі) одночасно є прагненням того, що їй протистоїть як суперечне, або протилежне (відповідно: не блага, несправедливості, ганьби, шкоди). Людина не здатна цілком осягнути Дао, вона не спро-

можна збагнути чому і як здійснюється лад Піднебесся, але їй відомо, що завдяки Дао світ є, і є найліпшим з можливих. Звідси подібний до гіпократівського гасла "Не зашкодь", принцип недіяння (у вей).

Справжня мудрість, за Лао-цзи полягає у позиції невтручання. Наймудріший мусить віднайти Дао у безпосередній очевидності оточуючої дійсності та у власному єстві, й дозволити собі наслідувати його через відмову від цілеспрямованих дій та прагнень. Принцип недіяння не слід тлумачити як наказ до бездіяльності. Наймудріший не відмовляється від рухів, спілкування тощо, він поводить себе так само, як і решта людей, адже відмова від того, до чого спонукає тілесна природа та соціум – це і є одна з тих цілеспрямованих дій, від яких слід утримуватись. Тобто недіяння – утримання від наміру діяти так, аби досягти визначеної мети. Наймудріший має бажати лише наслідувати незбагненне Дао здійснюючи лише природні та спонтанні дії без намагання прорахувати їх наслідки та з'ясувати призначення, решта прагнень визнаються хибними. Бути природним, діяти спонтанно без зусилля, тобто перебувати у єднанні з де і Дао означає досягти незалежності від суперечностей. Наймудріший невразливий і всемогутній, вільний від прагнень та устремлінь перебуває у стані абсолютної рівноваги.

Ідеал суспільної організації викладений в "Дао-де цзин" здебільшого визначають утопією. Подібно до вчення конфуціанців, взірцем тут обрано спосіб життя далеких пращурів, головними чеснотами якого були гранична простота та природність. Зокрема у вісімдесятій главі "Дао-де цзин" стверджується, що царство з найкращим суспільним устроєм мусить бути маленьким з нечисельним населенням. Народ, який прагне найліпшого життя для усіх, має відмовитись: від застосування складних технічних приладів, що полегшують та пришвидшують виробничий процес, від засобів пересування для мандрів, що дозволяють легко долати значні відстані, від зброї яка надихає до протистояння, від писемності та освіченості, що провокує суперечки та невдоволеність. Прагнення знання породжує невігластво, досягнення справедливості обумовлює її втрату, культивування порядності викликає злочинність. Для щастя та злагоди люди мають повернутися до архаїчної невибагливості, мінімізувати контакти з іншими царствами. Отже, на противагу конфуціанцям Лао-цзи, негативно оцінює роль освіти у суспільстві, він вважає, що всі суспільні конфлікти утворюються через освіченість людей, їх прагнення кращого як в моральному так і в побутовому сенсі. В цілому, пропонується у "Дао-де цзин" модель суспільної організації нагадує "первісний комунізм", тобто лад головними ознаками якого є: спільність майна, відсутність товарообігу та грошей, найнижчий рівень розподілу праці.

Головним у формуванні ідеального суспільного ладу, є, на думку Лао-цзи, правитель, яким має бути наймудріший, що неухильно дотримується принципу недіяння. Усе, що мають знати про нього підлеглі – він існує. Правитель має діяти без наміру досягти певної мети, панувати без прагнення до лідерства, боронити справедливість без уявлення про неї та бажання її. Володарювання, що спирається на силу, примус та розрахунок приречене. Отже правитель має уподібнитись воді, м'якість якої перемагає найміцніше. Коли наймудріший очолює державу, у ній пануватиме природна рівновага означене

на ієрогліфом, що українською транслітерується Тай пін, а перекладається: Велика Рівновага, Велика Рівність та Велике Блаженство. Навіть побіжне ознайомлення з історією даосизму, засвідчує активну участь його представників у боротьбі за владу та вплив. Зокрема, як надзвичайно яскравий приклад можемо пригадати роль даоської секти "Тай пін Дао" у повстанні Жовтих пов'язок (184 р. н. е.). Ця обставина безперечно викликає подив, адже дотримання принципу недіяння, неодмінно мусило б обумовити нехтування даосами суспільної боротьби. Однак, нам слід пам'ятати, що, по-перше, протягом своєї тривалої та складної історії даосизм змінювався і виявляв себе у різний спосіб, тому вчення раннього даосизму набувало нового осмислення і тлумачення. І, по-друге, ще у "Дао-де цзин" ми віднаходимо критику наявного суспільного ладу, але доцільність його реформування обґрунтовувалось у даосизмі не свавільним прагненням людей досягти кращого життя, а природною необхідністю відновлення Великої рівноваги. Тобто, інакше кажучи, на думку представників даосизму, їх втручання до суспільно-політичних процесів – результат наслідування Дао, що скеровує мудрих, які дотримуються принципу недіяння. А реформування суспільства – природний процес від участі в якому наймудріший не має відмовлятися.

*Я.А. Бондарчук, ХНУ ім. В. Каразіна, Харків
fogetfull@rambler.ru*

ОППОЗИЦИЯ "УСТНОЕ И ПИСЬМЕННОЕ" В ТВОРЧЕСТВЕ ПЛАТОНА

Сегодня привычно, что философский язык резко и существенно отличается от повседневного. Необходимо специально обращать внимание на неустойчивость терминологического аппарата в античной философии. В момент формирования понятий слова выхватывались, словно из печи, из обычной речи, наполнялись новым смыслом (т.н. тропы), но продолжали употребляться и в первоначальном смысле. Такая путаница не способствует облегчению понимания античных авторов.

Но, разобравшись с живостью и подвижностью языка, следует обратить внимание на еще более тонкий момент: сейчас понимание неразрывно связано со зрительным восприятием текста, тогда как античная классика находится в русле устной традиции. Произнесение, исполнение (performance) произведения играло важную роль. Преобладающим был метод устного запоминания и передачи знаний. "Илиада" Гомера заучивалась наизусть, любой образованный человек мог цитировать ее во время разговора.

Так, Сократ в диалоге Платона "Ион" приводит примеры из текста "Илиады" ["Ион", 537 b, 539 b, c], но искажает содержание, говорит не совсем так, как нам известно по другим источникам. Тут мы наблюдаем последние устные преобразования текста традиционного эпоса. В диалоге же "Федр" Сократ предпочитает записанную речь Лисия, запрещает пересказывать Федру ту же речь, заявляя, что благодаря фиксированному тексту сам Лисий как бы присутствует с ними и говорит ["Федр", 228 e]. Важно, что в диалоге "Федр" сам Платон говорит о разнице между написанной и устной речью,

здесь встречаются две позиции отношения к письму, которые либо отражают мнение самого Платона, либо сталкивают позиции Сократа и Платона. Письмо двояко в том смысле, что, с одной стороны, оно четко запечатлевает речь и позволяет точно ее воспроизводить через время, но, с другой стороны, написанный текст в отсутствии автора беспомощен и с легкостью может быть проинтерпретирован различными способами. Платон считал, что текст недостаточен. Творец создает произведение в состоянии божественного безумия, чего текст никак не может отразить и передать.

Платон умело использовал очаровывающие способности литературного слога. Но все же он находился на грани устной и письменной традиции и поэтому, обращаясь к его творчеству, нельзя игнорировать, что диалоги Платона представляют собой динамическое единство устного и письменного подхода к организации текста.

Можно сколь угодно долго заниматься изучением платоновского наследия, но выводы, при этом полученные, будут необоснованными, если забывать об эпохе, об исторической среде, в которой находился Платон. Прямых доказательств присутствия неписьменной составляющей в творчестве Платона быть не может, но, подразумевая существование устной традиции, мы можем, в рамках жанрового подхода, пользоваться косвенными указаниями и подтверждениями того, что платоновское учение не замыкалось в текстах диалогов. Ценно более полное понимание творчества Платона, к чему можно прийти в результате исследования оппозиции "письменное-устное". Вопрос о взаимоотношении речи написанной и переданной устно является дискуссионным, т. к. не существует единого мнения по этому вопросу.

***Г.І. Будз, фахівець Центру соціальних досліджень,
ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ
budzhalya@mail.ru***

МІФОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР ІСТИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Античну грецьку філософську традицію прийнято вважати класичним зразком філософування, де започатковуються класичні методи пізнання проблемних філософських питань, зокрема раціоналізм. Античні натурфілософи ставлять питання можливості пізнання першопричин природи, що потребує раціоналістичного методу до їх пізнання, який полягає у довірі до можливостей самого розуму пізнання першооснови. Ставлячи питання першооснови буття, тим самим створюється своєрідне герменевтичне напередрозуміння, що така першооснова може бути досягнута людським розумом. Тобто герменевтичний горизонт можливості пізнання істини в античній натурфілософії є раціоналістичним, але, на наш погляд, вирішується міфологічним шляхом.

Істина у розумінні античних натурфілософів може бути досягнута людським розумом, але ще має міфологічні властивості. Такий міфологічний характер істини в античній натурфілософії проявляється перш за все в етимології поняття істини. Так поняття істини у старогрецькій філософії тлумачиться як "алетейя". З грецької мови ἀλήθεια – істина, правда, справедливість, дійс-

ність, істинний стан справ, істинний, правильний спосіб, правдивість, чесність [Греческо-русский словарь по Бензелеру. Издание Киевского Отдѣлення Общества Классической Филологии и Педагогики. – К., 1881. – С. 29]. Тобто, етимологічно істина є тотожною до дійсного стану справ, до дійсності, до правильної поведінки і справедливості. У цьому випадку в античній грецькій істині тісно поєднуються гносеологічний, онтологічний, логічний та етичний аспекти філософського самоусвідомлення.

З іншого боку λήθη – забуття [Там само. – С. 464], тому тлумачення істини в античній грецькій філософії як "алетей" – це фактично протиставлення двох світів, де один із них є світом забуття, інший – справжнім, дійсним світом буття. Цікаво, що Платон тлумачить шлях пізнання істини як пригадування (анамнезис), фактично – це пригадування істини необхідне у зв'язку із тим, що людська душа забуває під час процесу метемпсихозу справжній, дійсний світ ідей, який потрібно пригадати. Тому у гносеології Платона спостерігається міфологічний сюжет своєрідного повернення розуму із забуття, з вод забуття Лети, з земного речового світу до світу ідей.

Важливим поняттям для розуміння філософської системи Сократа є поняття "даймона" як основи для людської поведінки. Тут цікавою є спорідненість понять Δεῖμος – Жах, Страх [Там само. – С. 156], а також δαιμόνιον – 1) внутрішній божественний голос в людині, який керує нею при моральній оцінці дій; 2) божество, вища сутність, геній, дух. А також δαιμόνιος – 1) той, який іде безпосередньо від богів, призначений божеством, божественний, божественне визначення, неосягненні шляхи божі, закони природи; 2) той, який перевершує людські сили, надлюдський, незвичайний, божественний, чудесний, чарівний, все те, що свідчить про вплив або дію вищих сил, що навіює здивування і страх [Там само. – С. 152]. У цьому випадку сам Сократ у своїй поведінці, яка завжди є морально істинною і справедливою, керується скоріше не раціональними принципами, а ірраціональними, надлюдськими, божественними вказівками, надприродним страхом, який присутній у людській свідомості, яка, у цілому, має міфологічний зміст.

З іншого боку, якщо античні натурфілософи визначають першоосною буття конкретні матеріальні першопчатки, наприклад, воду (Фалес), повітря (Анаксимен), вогонь (Геракліт), вогонь, воду, повітря, землю (Емпедокл), то це також свідчить про міфологічний характер істини, яка повинна бути тотожною з першоосною буття, тобто ці першооснови є істинними, тотожні до істини, а сама істина має конкретну матеріальну природу у формі буття та його явищ, наприклад, так як в філософії елеатів, де буття і мислення є тотожними.

Саме в античній натурфілософії закладається міфологічна ідея ототожнення буття і мислення, матеріальної першооснови та істини, яка пізніше буде мати місце у класичних схемах філософування. У цьому контексті істина повинна бути конкретним елементом буття, хоча водночас його головним явищем.

Така логічна послідовність присутності істини у бутті спостерігається у філософських системах Геракліта та Анаксагора, у яких космічний розум, відповідно "λόγος" і "νóος" як раціональні першооснови буття водночас є відображенням істинного буття, власне істини. Тут буття та істина співпада-

ють, а сама істина – це не формально-логічна властивість людського розуму, а частина самого буття. Істина з точки зору Геракліта – це "...сам логос, сама сутність всього. Істина є те, що людина відкрила в результаті пізнання, або ж внаслідок "вслуховування в мову космосу", "приєднання" до нього. Саме в цьому плані вживає Геракліт відомий вислів "говорити істину" (Aleteian legein). (В 112). Що ж до самого джерела істини, то ним, зрозуміло, у філософа виступає сама дійсність, її внутрішній закон, логос світу, який людина відкриває в процесі пізнання космосу" [Кондзьолка В.В. Нариси історії античної філософії. – Львів, 1993. – С. 36].

У філософській системі Платона істина перебуває в світі ідей, який має онтологічний статус. Тут істина не має трансцендентного змісту, але є іманентною формою буття, наявна у ньому як його першооснова. Пізніше такий схематизм істини буде мати місце у теоцентричних системах Середньовіччя, де Бог як істинне буття є тотожним до самої істини, тобто у Богові існування та його сутність як істина – співпадають.

В античній філософії розуміння істини є онтологічним, а не гносеологічним як, наприклад, у філософії Нового часу. Навіть аристотелівська логіка має онтологічний вимір, де фактично формально-логічний закон тотожності, є скоріше основним онтологічним законом, відповідно до якого одна і та ж сам річ не може мати в один і той самий час однакових властивостей. Якщо б формально-логічний закон тотожності не мав онтологічних витоків, то він мав би як формальний, тобто, той? який схоплює тільки схематизм людського мислення, не брати до уваги фактор часу. Проте формально-логічні закони аристотелівської логіки якраз і ґрунтуються на своєрідному "схематизмі" часу, (як сказав би І. Кант), бо завжди йде мова про часовість (онтологічний вимір) тих чи інших властивостей речей, які обумовлюють істинність формально-логічного судження.

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

РЕАКТУАЛІЗАЦІЯ "ДАО-ДЕ ЦЗИН": АЛЬТЕРНАТИВА ФІЛОСОФСЬКО-ПОЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

Підтримання рівнорозподілених сфер буття здійснюється Порожнечею. Ця порожнеча є всесвітнім наповненням живильними ритмами, котрі пронизують собою видимі форми снів-посеред-життя.

Опредметнена "дійсність" коливається між полюсами сприймань, і серцю світу залишається лише пасивність стороннього спостерігача, котрий, перебуваючи ув'язненим серед сірих стін кожного самовільно відокремленого "я", чекає на світанок відкритих очей.

Але бездонна Порожнеча здійснює себе безупинно через власний всезнаючий Спокій. Його таємниця–таємниця води, котра непоміченою омиває узбережжя реальності на планеті Земля, заглиблюючись у найпотемніші її

* Рецензент – Г.В. Бокал, канд. філос. наук.

глибини і, у собі самій відроджуючись, новими хвилями виливає себе в океан Всесвіту.

Самонаповнення істиною, Шлях без дороги, але з всеприсутністю...Це тільки відображення Дао. Воно не має імені, бо самодостатнє, бо тотожне самому собі, і містить у своєму безмежжі тишу гармонії зірок, що падають вгору.

Так і людина може падати, перехилиючись за край думок, щоразу злітаючи все вище і вище, не покладаючись на крихку реальність часу-і-простору, а надихаючи свободою кожну клітинку Піднебесної, котру Небо дбайливо тримає на кінчиках своїх сприймань.

Не називати і не діяти, а Бути. Адже діяти можна тільки *всупереч*, спираючись на підступну конструкцію "его". В назвах же немає необхідності, адже всі вже мають свої *істинні* імена.

Не-діяння—це легкий у своїй невимушеності політ, гармонійна співзвучність з космічним ритмом Довершеності. Коли ж ця співзвучність порушується, протиріччя грають у війну, розриваючи небесні подихи на дні людської, відкинутої як непотріб, душі. І остання перестає бути тотожною Дао, бо прототи, що сполучають Небо і Землю, перекиваються байдужістю.

Але можна спробувати зробити перший і єдиний крок (на всі можливі і неможливі шляхи одночасно) і опинитись в іншому вимірі (або вже не-вимірі), одним порухом того неба, яке кожен носить в собі, перенестись до невичерпного джерела Де, в якому речі обирають собі нові ролі та нові імена, в якому перемішується початок з кінцем, і нитки життя з усіма нескінченними кадрами-голограмами згортаються в єдину Краплю, в Дао.

Із неї, із цієї доведеної таємниці, на якій тримається Всесвітній океан, проростає дерево смислів. Воно укорінюється на ґрунті особистісного пошуку кожного носія Духу-Світла. Це втілення взаємопроникнення розрізнених коливань, що притаманні паралелям Землі, розквітає вже на паралелях Неба.

Дао заповнює собою всі етапи нескінченного світостворення. І там, де в серці кожного перетнуться лінії двох горизонтів, утвориться Крапля. У кожного своя, але єдина за своїм призначенням і витоком. Залежно від того, під яким кутом на неї падатимуть промені відродженого дива, вона буде відображати цілу палітру усміхнених реальностей, із яких кожен має право обирати свою.

Дао породжує, не породжуючи. Де не порушує, сповнюючи Порожнечу. Все змінюється за обертами колеса, в котрому—форма вищого Закону.

Не припиняючи видозмінюватись, світ доходить до свого кінця, щоб обрати собі нове прозоре завдання. Сні змінюють одне одного, але протилежності припиняють своє самозамінення і розчищають шлях для Шляху, яким пройде новонароджений, котрий не виявив себе у світі, але котрий прийшов *задля* світу.

Прямуючи за повітрям, не торкаючись хвиль, крокує його тінь. Сам же він — на дні тієї краплі, котра вміщує в себе веселку-міст між двома можливостями бути.

Дао розтікається там, де полотно душі плавно покривається всезнаючою тишею. І не можна пояснити те, що дає, але ніколи не вимагає нічого натомість. Це живий принцип вічного горіння у власному сенсі. Його іскри розлі-

таються світами, доносячи биття серця Океану у найчорніші діри свідомості Космосу.

Віддзеркалення тимчасових "істин" можуть розбиватись під тягарем сумнівів та зневіри. І лише одне залишається незмінним – те, що проходить ніким не поміченим силуетом повз життєві прояви, зазираючи в очі неба та землі, і перебуває вічно усміхненим.

Бо тільки серед лабіринту снів зароджується жага пробудження. Але навіть цей вибір не порушить величі прозорості маленької краплі, в котрій хвилі поза часом і простором накочуються на серця і камені, урівноважуючи узбережжя Землі.

...І тоді у Небі розквітають душі.

*К.С. Гончаренко, студ., КНУТШ, Київ**
agneshka13@yandex.ru

"СВОЄ-ВОЛІННЯ" – ГЕНЕТИЧНА МОДИФІКАЦІЯ ПОНЯТТЯ "СВОБОДА" (LIBERTAS)

В пустыню тянутся безмолвные и холодные.
Тот, кто однажды потерял то, что ты потерял,
все еще нигде не стоит...
Горе тому, у кого нет дома.

Ф. Ніцше

Свобода – це ідея, що відображає відношення суб'єкта до своїх актів причиною яких є він сам. В загальному розумінні "свобода" – це відсутність будь-яких обмежень і примусу, а в залежності від ідеї волі – можливість чинити в міру свого бажання. Для пояснення поняття "libertas", що означає "свобода", "свободолюбство" – досить важливим є розуміння волі. Воля – це самість і тому розглядаючи епоху середньовічної філософії та філософії доби Відродження свободу слід сприймати, як "само-воління" (на термінологічному рівні вживаються терміни: auctoritas – свобода дії, eleutheria, intermissa (libertas) наділена свобода), а в подальших філософських системах можна побачити яскраву картину "своє-воління", тобто це проявляється у вигляді "свободи від" – від чогось чи від когось (immunitas – "освобожденность"). Не менш важливу роль для визначення свободи людини буде відігравати – свободний вибір (liberum arbitrium), такий вибір, що є реальним лише за наявності альтернатив доступних пізнанню. Також складовими цілісної структурної одиниці, якою постає свобода є – інтелект, як розумово-пізнавальна здатність та Вище Благо (Щастя = Бог).

Встановлюючи рамки "процесу свободи" у вигляді "само-воління" в першу чергу варто згадати "Філософа", який запропонував розглядати людину не лише, як тварину, яка має розум, але і як вищого роду істоту, яка наділена духовними якостями. Виокремивши духовність, Арістотель в її межах вказує на чільне місце свободи, як "произвольности" – (ekousion, "licentia" – "произ-

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

вол-вольность") "должное произволение", що спрямоване на вище благо. Наступним мислителем, який задав параметри вирішення питання свободи (особистості) був Св. Августин. Але єдиним недоліком в його напрацюваннях в даному напрямку була відірваність тілесного від духовного – свобода особистості проявляється в незалежності людини від тілесного і звернення до Бога, як до вищої духовної істоти. Філософська система Фоми Аквінського вносить деякі корективи, повноту, чіткість і ясність у "процес свободи", чи "само-воління". Вирішення попередніх суперечностей Августина розпочинається з гармонічного підходу до тілесності і духовності людини та з повернення до аристотелівських основ. Аквінатівська концепція за відправну точку бере августинівське поняття особистості та аристотелівське розуміння свободи волі, що є фундаментальною проблемою для розуміння духовного світу в якому знаходиться людина (на відміну від тварини) і Бог. У Аквіната божественне провидіння творить внутрішній світ особистості. Свобода поряд з цим набуває цілком автономного статусу і постає, як дійсність випадковості. Оскільки особистість найбільш наближена до Бога – у Бога воля максимально свободна, пізнання є максимально повним, ясным, все, що чиниться Богом, чиниться вільно безвідносно до необхідності, дії ж, що здійснюються зовні жодним чином не зачіпають внутрішньої божественної сутності – свобода кожної, конкретної особистості є тісно пов'язана з Богом. Та мова, в даному випадку, не йде про залежність свободи одного від свободи іншого. Свободний вибір проявляється вже тоді, коли людина відмежовується від тварини. Особистість має інтелект і волю вона гармонійна у проявах тілесності і духовності. Духовність розпочинається на межі: завершення пристрастей, а точніше їх сублімації (надія-відчай, відвага-страх, гнів – пристрасті з роду "пылкости" і любов-ненависть, бажання-відраза, радість-пригніченість – пристрасті з роду "вожделения" – повністю підкоряються зовнішнім цілям) і з початком вільного вибору. Свободний вибір головною мірою буде проявлятися в ситуації вибору між здатністю формувати власну долю, чи повністю підкоритися божественному провидінню. Фактично свобода особистості – це не одноразовий дар (в сенсі – не отриманий цілком і повністю), це той привілей, який людина поступово здобуває протягом усього життя. Завдяки свободі людина не лише постійно наближається до Бога, але й формує себе.

Фома наголошує на свободній волі, як на єдиному можливому джерелі розкриття сфери свободи. Свобода проявляє себе у все більшому і досконалішому одухотворенні. Людині завжди притаманне прагнення наближеної рівноваги між інтелектом та волею. Чим більше наша воля звільняється від пристрастей, чим більше вона визначається інтелектом – тим вищий відсотковий еквівалент свободи (формула автодетермінізму – воля більш свободніша чим більше нею керує розум, її ж головна місія – необхідне, постійне, бажання щастя – несвідомий пошук Бога). Таким чином свобода є не тим, "що хочу те й роблю", а тим щоб постійно спрямовувати волю в напрямку її гармонії з інтелектом. (Я сам скеровую свою волю і не підпорядковую її ratio, а намагаюся досягти узгодження між ними). Зачіпаючи сферу інтелекту можна побажити, що все ж хоча він і знаходиться над волею "...ібо природа воли следует непосредственно из наличия ума..." [Фома Аквінський. Сумма теології. – Ч. II.

– Р. 1. – С. 243] (спершу Слово, а не діло) то в ланцюжку якого прикуто до привілею свободи займає серединну позицію: спершу акти нашої волі, надалі інтелектуальне пізнання слідує якому воля стає в більшою мірою свободною. На даному етапі, мабуть варто ще раз показати те, що свобода вносить не лише гармонію між цими духовними сутностями людини – між інтелектом та волею, але й дає змогу показати їх рівноправність. Фома Аквінський виносить на перше місце інтелект, адже на його думку первинність проявляється у спроможності досягнення пізнання, але по силі ці здатності рівні.

Зачіпаючи проблему необхідності прагнення до щастя варто наголосити на вищезгаданому автодетермінізмі, адже у Фоми необхідність проявляється лише так і в жодному випадку не у вигляді детермінізму, як волі визначеної попередньо. Свобода певним чином залежить від волі. Воля свободна за сутністю і лише на базі неї людина чинить власні вчинки (лише людина здійснює вчинки, тварина ж діє), лише людині властиво вирішувати моральні питання і нести відповідальність за них. Тварина діє на рівні пристрастей, що підкоряються інстинкту. Для людини природним інстинктом (єдиним), фактично постає бажання щастя. Відносно всього іншого: "...мы обладаем свободой воли относительно того, что желаем не в силу необходимости или природного инстинкта...", "...Он обладает свободой воли относительно того, что Он желает не необходимым образом" [Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. II. – Р. 1. – С. 270].

Таким чином розглядаючи "процес свободи", як свого роду цілісну структурну одиницю в складі якої можна виокремити такі підструктури: воля, інтелект, відсутність необхідності (часткове чи повне), вибір, відношення до Бога; можна прийти до висновку, що зміни в межах підструктур не будуть настільки відчутними, якщо вони стосуються перестановки складників. Однак зміни на рівні всієї системи приводять до модифікації всіх складових процесу і тому заміна "само-воління" на "своє-воління" дає не лише генетично модифіковані зміни, а й кардинально нове поняття свободи. Філософські школи Середньовіччя і доби Відродження дають можливість не лише формуванню всебічно вільної особистості, але й відкривають шлях для повного розуміння "libertas" по суті. Адже "само-воління" – є саме наша свобода, наша свобода, яка проявляється через подобу людини Абсолюту, яка потенційно знаходиться в людині. Християнська філософія утримує в собі єдність перерахованих підструктур та їх гармонійну урівноваженість, яка, на жаль, втрачається Новим часом, де "само-воління" вироджується у "своє-воління".

К.О. Гончарук, асп., КНУТШ, Київ*
katjagoncharuk@meta.ua

ДО ПИТАННЯ ПРО ОНТОЛОГІЮ ФІЛОСОФСЬКО-ХРИСТІЯНСЬКОГО ДІАЛОГУ (СОКРАТ/ПЛАТОН VS АБЕЛЯР)

Відомо, що справжнє мислення – діалог. Останній слід розуміти не просто як жанр для виразного артикулювання авторської думки, а скоріш як спосіб її

* Рецензент – О.В. Александрова, проф.

зародження в глибині мови. Бо навіть, *діалектика самості розігрується саме через діалог*. Загалом тенденція зародження філософсько-діалогічної свідомості наявна вже за часів Античності, з її діалектичністю, провокативністю, або свідомою авантюрою духу (якої прагнув Сократ на шляху осмислення Істини, Краси, Блага через маєвтику). Згодом вона парадигмально трансформується в "розум, що причащається" християнського Середньовіччя.

У філософії Сократа, в подальшому розробленою Платоном, ми вперше зустрічаємо зумисне розрізнення імені та речі, слова та предмету, звернення до проблеми всезагального і вибудову онто-гносеологічної схеми – "ідея-ейдос-морфа". Розмежування варіативності та багатоманітності "словесних маніфестацій" зі смыслом тим самим перетворює філософію мови на спосіб обґрунтування смислової онтології. В цьому бачимо, альтернативне протиставлення софістам, які у заклопотаності тренуванням мізків, забували про те, що щось має підважувати слова, а саме – об'єктивний характер Істини. За Сократом, бесіда-діалог повинна нести в собі здатність мислинневого сходження до вічного, до логосу, а тому – й до істинного. Але незмінне (сутність) не дається нам безпосередньо, тому виникає потреба (у формі запити) у виробленні особливого способу його осягнення: напрацювання "мовного словника", граматики, що синхронізує думки та вчинки, тощо. Це відповідно, вимагає особливої організації власного ества людини. Виокремивши сферу походження думки, тобто мову та функцію іменування через пуповинний зв'язок слів та предметів, Платон, звертається до онтологічності універсального слова-речі як джерела діяльності людини. Коли за багатозначністю слів та ейдосів, останні постають як "оформленість смислового лику", відкривається зрештою загальний смисл – ідея як інтегральна структура, де охоплюється уся можлива повнота даного буття. Лосев О.Ф. якомога детальніше в своїх дослідженнях античної філософії розкриває специфіку схоплення та розрізнення цих понять, виходячи саме з контексту живання. Не оминув Лосев також і дотичне питання – "концепцію людини". Антична спадщина свідчить, що остання розуміється лише в якості метафізичної даності. Але згодом така позиція зазнає змін шляхом перенесення акценту з загального поняття (як приналежність до родової сутності) на особливе загальне як одиничне (відхід від "спільності"). В якості підтвердження можна привести той факт, що поміж можливостями понятійного знання та "ідеально-речово-концептуальною єдністю" у вихованні самосвідомості, Сократ віддавав пріоритет останній. Втім, "схопленість, зібрання" (концептуальність замислу), що притаманне слову внутрішній людині як душі, яка містить образ Бога та звернена до Нього, цілковито реалізується тільки в християнстві. У Сократа ж мислення вибудовується переважно шляхом аподиктичного силлогізму, спираючись, здебільшого, на закон [див. *Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям.* – СПб., 2006].

Ідея концепту, що постає в пізньому Середньовіччі, у філософії схоласта Петра Абеляра, як відповідь на питання щодо природи універсалій, має надважливе значення для усвідомлення парадигмальних змін в розумінні онтології діалогу. Оскільки надає іншого забарвлення мовним структурам, а головне відкриває новий статус суб'єкта мовлення. Ще Боецій називає персоною будь-що одиничне, тоді як Абеляр вже визначає персону саме через

мовлення: універсальне – це повнота конкретності, якість суб'єкту, завдяки запитуванню котрого, можна змусити говорити одухотворене. Тобто, сутнісною основою становлення думки стає християнський діалог. "Мова людей, хоча і прилаштована до стану тварного світу, але самі слова необхідно перевищують їх власне значення, стаючи посередником Святого Духу, і навіть в переносному сенсі, але являють собою свідчення Бога" [Петр Абеляр. Логика "для начинающих" // Петр Абеляр. Теологические трактаты. – М., 1995. – С. 91, 92]. Варто також наголосити, що викристалізація, власне, Абельярівської теорії "conceptus mentis" відбувалась в силовому полі суперечки між номіналістами та реалістами. Категорично не погоджуючись з обома, все ж особливі претензії він мав зокрема до реалістів, оскільки вважав, що їх аргументованість, спираючись на ідейну спадщину Платона, була безпідставно "перекручена" (її займав та відстоював Бернард Шартрський) і немає жодних підстав претендувати на те, що природа універсалії має онтологічне підґрунтя. Вочевидь, навіть при деякій близькості до ідей Платона, в реалізмі наявність універсальної речі знецінює окремі, роблячи їх фікціями та випадковостями, вбиває сутність. На противагу, концептуалізм відстоює іншу тезу – кожна річ наділена особистою сутністю і не може перебувати в цей же час в іншій. І як раз під кутом зору такої оптики, поставлена проблема відповідності, співстосунку слова та природи речей, речі та дійсності, замислу та помислу, отримує об'єм і представляє ціле в його онтологічному аспекті.

Видається, Концепт, народжений в діалозі, як раз і є тим не пустим поняттям, а скоріше процесом "поєднання речі та імені", останнє виступає в якості унікальної ікони, що несе в собі слово-смысл. Таким чином, у людини з'являється лише один доступ до вічності – це перетворити своє слово-життя в "концепт" та повернути Богу Бонове, відроджуючи хрестну вертикаль, а отже і повноту людської свідомості, особистості та свободи.

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

КОМУНІКАТИВНО-МЕДІАТИВНІ АСПЕКТИ ВЧЕННЯ ПРО ЛОГОС У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

Філон Олександрійський робить важливу спробу теоретичного подолання розриву між змістом речей і вираженнями цього змісту, що постають в уявленнях людей про світ. Цей розрив долається, за Філоном, завдяки опосередковуючій (медіативній) діяльності Логосу, об'єктивним вираженням якої є як космічний світ речей, так і біблейський священний текст ("ieros logos", буквально: "святе слово").

У біблейському тексті акцент робиться на створенні світу, а не на його існуванні, й це дозволяє поєднувати речі між собою не за посередництва абстрактного буття, а за посередництва Творця світу, особистості, котра, згідно з інтерпретацією Філона, виражає свій задум опосередковано (сама осмисленість акту творіння означає, що він є опосередкований Логосом) – як у *мовному тексті*, так і в *космосі речей*. Слово (logos), так само, як і річ, є носієм смислу (logos) й формою (eidos), в якій виражений цей смисл. Сама структу-

ра смислового викладу (logos), тобто структура побудови слова й тексту, котра розкривається, за Філоном, при застосуванні алегоричного підходу, й є тим смыслом, що криється у цьому слові (тексті). Принципом створення смислу, представленим алегоричною конструкцією слова (тексту), є Логос, який пов'язує між собою всі створені сутності.

Створений смисл, тобто смисл, уречевлений у певній текстуальній (як і в тілесній) конструкції, – це логос, тобто *здійснене* слово. Тоді як Логос – це *дійсне* слово, слово як принцип дії, що дією своєю створює кожен конкретний логос і здійснюється у кожному з них; Логос – це слово, що створює дію, створює дійсність в акті створення-задуму-діяння-здійснення-у-здійсненому, змінює щось, впливає на щось. У свою чергу, логос не є *поза* подією свого створення, він іманентний їй як слово, яким *викликається* ця подія, він, як *конкретний* задум, *спрямовує* на себе дію Логосу.

Слово опосередковане висловлюванням: воно створюється в акті висловлювання, що є створенням смислу. Саме так у понятті логосу поєднуються значення: слово, висловлювання, смисл. Слово вказує на висловлювання і смисл; висловлювання складається зі слів і виражає смисл; смисл криється у слові, він складений, чи згорнутий у ньому, й розгортається у висловлюванні.

Вказування на висловлювання як на дію є дією – дією складання різних аспектів смислу в смислову єдність, смисловий склад (logos). Ця дія підкорена Логосу як загальному принципу здійснення будь-якого конкретного логосу й є символічною за своєю природою. Тобто на шляху складання смислу різні смислові за своєю суттю аспекти утягуються у певну сукупність, створюючи разом певну смислову єдність. Через них різні контексти, з яких вони походять й які вони собою втілюють, символічно поєднуються між собою у складеному таким чином слові (logos). Слово у такий спосіб утягує в себе певний сукупний символічний смисл розмаїття задіяних при його створенні смислових контекстів, які, в свою чергу, набувають додаткового смислу від смислу, створеного в даному слові як *спільному* для них смисловому контексті, котрий становить *сферу* їх смислової комунікації, в якій вони один для одного й усі разом виступають як *середовище* смислової комунікації.

Дія логосу відбувається в акті складання смислу, в створенні складу (певної складеної з символічних смислів форми), в акті ви-слов-лювання, тобто в акті складання смислу в слові як тій формі, якою, власне, і є цей смисл.

Склад *висловлений*, тобто виражений у певній формі (складений у певну форму), є логос, тобто – смисл, що накладає свій відбиток на того, хто його *сприймає* й покладає на нього відповідальність сприйняття. (Актом свого сприйняття той, хто сприймає, *відегується* на спрямоване до нього в акті висловлювання слово, створюючи, таким чином, слово-відповідь, або відповідне слово.) Це – *певний* логос. За ним стоїть Логос як *принцип (arche) утворення складу* як такого. Кожен логос має походження (genesis) від Логосу (тобто породжується чи створюється одним і тим самим принципом складання), або, інакше кажучи, є носієм природи (physis) Логосу. (Позаяк кожна річ є носієм природи Логосу, її також, нарівні зі словом, можна й потрібно розглядати як певний логос.) Кожен логос походить із одного й того самого начала (arche), котре відображається у його вигляді (eidos). Кожен логос як смислова цілісність складений за одним і

тим самим *принципом складання* (Logos). Тож кожен логос є відповідним Логосу, і, в цьому контексті, відповідальним і підзвітним перед ним.

В усіх текстах Філона представлено єдиний принцип складання: результат (плід) створюється з істинного поєднання ("сполучення"; хибне ж, ненадійне поєднання – це "мішування") – поєднання розуму (noys) і добродетності (arete). Від того, створюється певне конкретне відношення в розумний чи в не розумний (пристрасний) спосіб, залежить те, чи буде плід істинним (доброчинним), ефективним, дійсним, чи, навпаки, хибним (не добродетельним), не ефективним, не дійсним.

Таким є, за Філоном, комунікативний механізм розповсюдження смислової інформації (тобто механізм створення-формування різних видів сутностей-логосів): це відбувається за принципом медіації, через ключові слова, котрі складають ключовий для розуміння Логосу текст ("ієрос логос"), побудований як система символів. За допомогою алегоричного методу інтерпретації ключових символів цього тексту розкриваються смислові зв'язки між текстом і основними етичними поняттями, символічно включеними у цей текст, такими як добродетельність і порочність, праведний учинок і гріховний учинок. У цьому смислово-м зв'язку кожен задіяний елемент є символом, в якому дієво (у вигляді певних історичних подій, виклад (logos) яких містить біблейський текст) розкривається драма протистояння добродетельності й порочності, добра і зла. Саме у такий, символічно-образний (алегоричний) спосіб окреслюються межі добродетельності (котрі, за Філоном, співпадають із межами філософії).

М.В. Дойчик, доц., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ

ПРОБЛЕМА ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

В умовах перманентних криз, що супроводжують становлення громадянського суспільства в Україні питання людської гідності набуває неабиякої ваги. Розгляд базисних підстав гідності людини як одного з центральних понять філософії, є суттєвим, оскільки має істотну світоглядну дію та обумовлює шляхи можливого подолання тих проблем, які гальмують цивілізаційний поступ сучасної України.

Розуміння проблеми гідності, значущості людини в контексті суспільного буття, має глибинну історико-філософську традицію, пов'язану, насамперед, з античністю.

Зазвичай, дана тема постає як етична, і тут відомі роботи В.А. Малахова, Г.Д. Бандзеладзе, Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова, Е.В. Золотухиной-Аболиной та ін. Разом з тим, соціально-філософський аналіз даної категорії є досить фрагментарним. Філософська рефлексія античності щодо значення поняття "гідність" виявляє його складність і багатозначність.

Вже у грецькій міфології, творах Гесіода і героїчному епосі Гомера підкреслюється значущість поняття "гідності", а настання хаосу пов'язується, насамперед, із втратою людьми цієї якості.

Класична антична філософія змістовно наповнила і визначила поняття "гідність". На думку Сократа, гідність людини полягає у здатності розумно і

морально керувати своїм життям. Гідна та справедлива людина більш щаслива у житті порівняно з негідною і несправедливою. Здатність розпізнати праведне, справедливе з необхідністю веде до гідного життя, що відповідає моральному закону. Допомогаючи людині пізнати саму себе, навчаючи її розрізняти добро і зло, можна допомогти їй реалізувати власну гідність.

За Арістотелем, гідність людини визначають її душевні, розумові здатності, правильні вчинки, а також істинна цінність людини, що співвідноситься з її соціальною значущістю. Людині, що володіє гідністю, притаманна помірність, розважливість, добродесність, справедливість, свобода та незалежність. Гідність передбачає свідомий вибір, уміння підкорювати пристрасті і є рисою стриманої, розсудливої та мужньої людини. Арістотель заперечує випадковість гідності. Гідність, на його думку, це бажана якість, тобто якість, що прагнуть відкрити у собі, віднайти. Гідність – це якість, що похідна від самої людини, а не просто природний дар обраних. Домогтися гідного життя можуть лише добродесні люди. Нестача або надлишок лише гублять чесноту, тому необхідною особливістю гідності постає міра в усьому. Гідність виявляється як певна безпристрасність. Бути гідним значить триматися середини у кожному окремому випадку, зробити пошук середини метою, відійти від крайнощів.

У Арістотеля простежується смислова визначеність поняття "гідність". На його думку, почуття власної гідності є суб'єктивною складовою щастя, яке він називає головною і самодостатньою метою життя. У Арістотеля можна віднайти і ті думки, що асоціюють гідність з так званими зовнішніми благами. Найбільшими з таких, визнається честь і шана – як важливі якості політичного (суспільного) способу життя. Для Арістотеля, людина прагне того, що для неї гідне, чого вона сама варта. Нездатність бути гідним, володіти гідністю є свого роду виявом власної соціальної неспроможності та невідповідності. Арістотелівське розуміння гідності стало основою для подальших розмислів над цією проблемою за еліністично-римської доби у філософії стоїцизму.

Відомий піонер стоїцизму Зенон з Кітіону був автором політичного трактату "Держава". Часи тривалих суспільних криз та нестабільності схилили мудрих греків до розмислів над утопіями. Мудрий Зенон зауважував, що гідним людям з ними жити набагато легше, хоч у відповідності з ними жити неможливо. Ті ж, хто намагаються знищити утопії або втілити їх в життя, завдаючи, з часом, втрачають свою гідність.

Філософ середньої Стої Посідоній, що жив у I ст. до н.е. на о. Родосі, серед усіх наук висунув на перший план науку про людську душу та гідність. Проблема гідності людини перебувала в центрі уваги видатного римського філософа, письменника, оратора і політичного діяча Марка Туллія Цицерона, вбитого під час репресій у 43 р. до н.е. Ідеї Посідонія та Цицерона захоплювали найбільш відомого римського стоїка I ст. н.е. Луція Аннея Сенеку, вихователя Нерона. У 65 р. н.е. Сенека гідно, відповідно до принципів стоїцизму, прийняв і заперечив неминуче. Вищезгаданим вчителям середньої Стої були зобов'язані своїм авторитетом стоїки II ст. н.е. – раб Епиктет та імператор Марк Аврелій.

Філософія стоїцизму запропонувала соціально орієнтоване уявлення про гідність як "мистецтво життя" у пристрасному світі людей, у згоді із розумною природою і схильностями, а також як кристалізацію переконань, з урахуванням етично належного, в умовах суперечливої соціальної реальності.

Стоїки прагнули популяризувати свою філософію гідного життя, її основні ідеї і принципи серед різних верств римського суспільства у формі різноманітних популярних жанрів філософування: повчань, бесід, листувань. Це – свого роду способи навчання розумному, осмисленому реагуванню на життєві перешкоди та труднощі. У такому вихованні і повчанні центральною є постать мудреця, що вміє гідно переносити всі труднощі життя, при всіх життєвих обставинах: невдачах, хворобах і навіть смерті. Образ мудреця в стоїцизмі постає еталоном гідності і основною моделлю моральної поведінки. Байдушність мудреця до мінливих і нетривких зовнішніх благ (влади, слави, багатство, здоров'я, і навіть життя), їх ігнорування, дозволяє йому бути реально стійким, вільним та незалежним.

Почуття гідності тісно пов'язане із прагненням до мудрості, шляхетністю душі та самоповагою; воно синонімічне розумності і самодостатності ("автаркії"). Людині належить по-мудрому облаштовувати своє життя згідно розумної природи, первинних природних схильностей. Вона повинна навчитись долати душевні хвилювання, пристрасті, бажання, страхи та смуток. Це уможливить досягнення душевного спокою, стану "апатії" як байдужості до неминучого. Такий стан надає людині внутрішню моральну силу, стійкість і почуття власної гідності.

Отже, антична філософія запропонувала модель гідної поведінки в умовах, коли людина втратила владу над обставинами свого життя. Вона спробувала дати відповідь на питання, що робити людині, коли вона нічого не може зробити? Суть цієї відповіді полягає в наступному: підкоритися долі, протиставивши їй стійкість, непохитність духу; прославити силу внутрішньої людини над слабкістю зовнішньої; не ідентифікувати свою гідність з наочною стороною подій буття, а, навпаки, вилучити її з сфери необхідності, замкнути у собі; не зв'язувати щастя ні з чим, окрім чесноти; добровільно і незворушно приймати будь-який, навіть непередбачуваний поворот життєвих ситуацій. Якщо людина нічого не може зробити з долею, то і доля не може нічого зробити з її гідністю – не може підпорядкувати собі, зламати, розчавити. В людині завжди достатньо сили, щоб гідно нести свою долю, а якщо того вимагатиме чеснота, то стоїчно піти з життя. Стоїчний образ гідності в античній філософії постає однією з найбільш оптимальних моделей поведінки в умовах безвихідних людських криз і крайніх ступенів соціального відчуження.

С.П. Дронь, студ., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ІЛЮЗІЯ ЧАСУ: БОЖЕСТВЕННА ТРИЦЯ ТА ТРИЦЯ ЛЮДСЬКОЇ ДУШІ

Прирік Ти дні мої на старіння, і вони проходять, а як я не знаю.
Аврелій Августин

Проблема часу – цікава, містично спрямована проблема, в якій дивним чином відбувається взаємопроникнення свідомого і несвідомого, як нерозривної єдності "Я" та Абсолюту. Августин Аврелій неординарно вирішує цю

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

проблему, спрямовуючи нашу думку на пошуки відповіді на питання: "Чим є час?";- він приводить нас до скриньки, яка утримує в собі онтологічні скарби. Будучи надзвичайно віруючою людиною, але розгортаючи свої думки в просторі християнської філософії, він пов'язує час та людську душу з Вічністю – трансцендентним Богом.

Отже, головним предметом дослідження для Августина є Бог і людська душа. Душа – те найдосконаліше в людині, що подаровано Творцем, це розумна сила, яка наповнює життям тіло, це зв'язок між двома світами. Все, що було в душі – зберігається в пам'яті. Тут і "живе" Господь.

Бог – це Вічність, він поза часом. Час же є початком становлення, час має протяжність. З одного боку, час, як безперервна зміна – протилежний незмінній і постійній вічності, в якій немає нічого окрім теперішнього. Але час, в якому є елемент теперішнього, є відблиском вічності, бо все минуле і майбутнє виходить з нього. Бог промовляючи, творить споконвічно і одночасно. Інакше існувала б змінність – несправжня вічність і несправжнє безсмертя. Тривалий час робить тривалими безліч плінних моментів, які не можуть не змінювати один одного, у вічності ж все нерухомо перебуває як теперішнє.

Для людини час, у своїх трьох вимірах, ніби нагадує про її зникаюче існування. Людина не живе в минулому, бо його вже немає, не живе в майбутньому, бо його ще немає, і в теперішньому не живе, бо воно немає тривалості. Августин тут зводить все до троїстості теперішнього: оскільки немає ніяких трьох часів, є теперішнє минулого, теперішнє теперішнього і теперішнє майбутнього. Час – це певна протяжність, протяжність особистої душі. Саме в індивідуальній душі Августин шукає міру часу і спосіб його вимірювання.

Отже, час, як "растяжение" душі має троїсту структуру: 1) пам'ять (минуле); 2) споглядання (теперішнє); 3) очікування (майбутнє). Минулого ніхто не бачить, адже того, що відбулося вже не існує. Побачити можна тільки образи пережитих подій, які збереглися в душі, звернувшись до пам'яті. Майбутнього, яке ще не існує, теж ніхто не бачить. Побачити можна лише його причини і ознаки. Майбутнє переходить в минуле, за допомогою уваги, яка існує в теперішньому. І все це відбувається в душі, яка чекає, сприймає і пам'ятає. Те, чого вона чекає, проходить через те, що вона сприймає і зникає там, про що вона згадує. Майбутнього ще немає, але в душі живе тривале очікування майбутнього, і минулого вже немає, а в душі триває пам'ять про нього. А увага перетворює миттєве теперішнє у тривалість, обдумуючи його. Саме увага є тою синтезуючою ланкою між минулим і майбутнім. Тому людська душа – це здійснення подій, яка зводить час до трістого теперішнього, що розгортається в увагу.

Все, що як нам здається відбувається у часі, насправді є діями нашої душі. Душа вміщує пам'ять, яка зберігає сприйняті душею образи і в потрібний момент при певному зусиллі розуму надає їх людині. Саме в людському розумі відбувається зведення воєдино всіх фактів, які надає пам'ять, і відбувається процес обдумування. Тільки розуму під силу розкласти минуле на ряд послідовних подій і "схопити" всі ці події, зосереджуючи на них увагу у теперішній момент. Позбавлені можливості реального існування у дійсності вони стійко і надійно живуть у нашому розумі. Однак, на відміну від розуму, пам'ять має здатність забувати – назавжди, чи на деякий час те, що вона вміщує.

Їй властиво звільнятися від того, що в даний момент не має суттєвого значення. Але є ще і інша дивовижна здатність людської душі – пригадування. Все, що коли-небудь переживала душа зберігає пам'ять, бо вона не має дна.

Отже, мислення нерозривно пов'язане з пам'яттю. Людський розум "за-тримує" безперервну плінність дійсності, тому розумна людська душа і є єдиним місцем для існування часу. Тому прослідкувавши ланцюжок взаємозв'язку людської душі, яка утримує в собі пам'ять, та яка настільки глибока, що не має дна, скерована нашим розумом, приводить нас до особливого розуміння душі та часу. Душа особистості постає як вікно думки, що дає людині можливість вийти та доторкнутись до Божественної Вічності. Троїстість часу є троїстість божественної Трійці душі (яка уособлює в собі пам'ять, увагу та інтуїцію), що являє собою шлях виходу у вічність. Тому Августин Аврелій через християнську філософію відкриває можливості пізнання людської душі, яка утримує в собі троїсту єдність божественної вічності модусів часу.

**В.В. Жуковський, магістр богослов'я, викл.,
Український католицький університет, Львів**
vzhukovskyy@yahoo.com

ПОНЯТТЯ *dynamis* І ПРОБЛЕМА ОСМИСЛЕННЯ ПРИСУТНОСТІ БОЖЕСТВЕННОГО БУТТЯ У СВІТІ У ФІЛОСОФІЇ ДОСОКРАТИКІВ

Вперше, в грецькій літературі, поняття *dynamis* зустрічаємо у Гомера, який його використовує чотири рази в Іліаді і п'ять разів в Одисеї, переважно у сенсі тілесної, фізичної чи взагалі матеріальної сили і потуги [Див.: *Souilhé J. Etude sur le terme ΔYNAMIS dans les Dialogues de Platon.* – Paris, 1919. – P. 1–3]. Таке саме застосування терміну *dynamis*, за деякими винятками, які стосуються сили політичної, економічної, військової; є близьким також для інших грецьких філософів і поетів досократиків, а саме: Геродота, Аристофана, Ксенофона, Демосфена [Див.: *Diès A. Autour de Platon, Essai de Critique et D'histoire.* – Paris, 1972. – P. 367–368]. До нечисельних винятків слід віднести деякі місця у текстах Ксенофона, який послуговується терміном *dynamis* для означення різноманітних характеристик, чи якостей індивідууму, які творять індивідуальну природу. У цьому випадку *dynamis* перекладається, як природа. Деколи використання терміну *dynamis* є пов'язане з окремими значеннями таких понять, як чесноти, якості, властивості і т. п. [Див.: *Souilhé J. Etude sur le terme ΔYNAMIS dans les Dialogues de Platon.* – P. 9–15]. Цей термін інтенсивно використовувався першими математиками, для яких *dynamis* стала основоположною і визначальною характеристикою, а софісти продовжили розвиток філософського значення цього поняття.

У досократиків і в медиків (*Corpus hippocraticum*) *dynamis* є конкретною силою, такою, як стародавнє медичне лікування. Здоров'я залежить від темпераменту і від різних *dynamis*, які є також елементами органічних метаболізмів. Як підкреслює Ж. Сула, "термін *dynamis* описує характерну властивість тіл, їхнього зовнішнього стану і чутливості, те, що дозволяє визначати, показуючи специфіку певної сутності. Завдяки *dynamis*, *fisic* є таїнственною, [...] дає себе

пізнати через свою дію" [Див.: Ibid. – P. 368]. Можна зауважити певну еволюцію поняття *dynamis* у досократиків. По-перше – це згадуване вище найпримітивніше значення фізичної сили, яка дуже часто визначає різні види вищості і панування одних над іншими: фізичного, державного, військового чи урядового. По-друге – це застосування цього терміну до таких феноменів людського життя, як: хвороба, гроші, промова, закон і т.п. Останнє значення *dynamis* видно у використанні таких зворотів, як: *kata dynamin* і *eis dynamin* – які означають дію, силу до дії; а також – продуктивну здатність [Див.: Ibid. – P. 22].

Поряд з широким використанням поняття *dynamis*, у філософії досократиків також присутнє глибоке усвідомлення взаємозв'язку божества з матеріальним світом, що є важливим для осмислення питання відношення між божественною і світовою реальностями. Так, Фалес наголошує на очевидності того, що всі ества у світі, навіть неживі речі, є "живими." Він намагається висловити динамізм між трансцендентним божественним світом та іманентним світом речей, через відоме його твердження про те, що у всьому є розлита душа і все є "наповнене богами" [Аристотель. О душе. // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 391]. Коментуючи цю відому тезу Фалеса, Аецій зазначає: "Згідно з Фалесом, ум є божество світобудови, все є одушевлене і наповнене демонами." Ціцерон згадує цю думку пише: "За словами Фалеса, люди вважають, що все, що споглядається, з необхідністю наповнене богами [Там же. – С. 501]. Можна припустити, що Фалес, наголошуючи на одушевленості світу, натякає на тому, що цілий світ перебуваючи у русі, є живим. У такий спосіб він поєднує богоприсутність у світі з одушевленістю всіх речей, і самого світу. Згідно з космологією Фалеса є певний принцип руху всього фізичного світу (живого і неживого), який "перший філософ" називає то "душею" то "богом," то "богами." [Algra K. The beginnings of cosmology // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. – Cambridge, 1999. – P. 52–53]. Саме в такий спосіб, вся світобудова у філософії Фалеса, не є відірваною від божественного виміру, а має онтологічний зв'язок з оживляючою і одушевляючою божественною присутністю. Ксенофан, критикуючи антропоморфічний підхід Гомера і Гесіода у розумінні божественної природи, наголошує на абсолютній неподібності божественного і людського виміру буття, як стосовно тілесності, так і розуму. Ксенофан висловлюється апофатично, коли говорить про силу, як про возвишеність, величність, верховну владу і славу бога, яка перевершує будь-які інші сили і слави богів і людей, саме своєю всемогутністю і всевидючістю. Хоч у Ксенофана, з огляду на полеміку з натуралістичним поглядом на природу бога (богів), проглядається схильність до іншої крайності, а саме до категоричного твердження абсолютної віддаленості бога від людських справ [Mogyoródi E. Xenophanes as a Philosopher: Theology and Theodicy // Qu'est-ce que La Philosophie Présocratique? – Presses Universitaires du Septentrion, 2002. – P. 272–277], проте все-таки у своїй *Апології* він говорить про силу богів (*theon dynamin*), під дією яких можна з більшою правдивістю і святістю говорити про майбутнє [Див.: Souilhé J. Etude sur le terme ΔΙΝΑΜΙΣ dans les Dialogues de Platon. – P. 16]. У філософії Анаксімена ми знаходимо спробу пояснити, за допомогою яких "посередників" божественна, оживляюча і дина-

мічна діяльність проникає і наповнює цілий світ. Він твердить, що повітря є богом, або точніше – це повітря наповнюють сили (*dynameis*) божі, які "проникають елементи чи тіла" [The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts / Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. – Cambridge, 1983. – P. 151].

Підсумовуючи, відзначимо два головні моменти, які наявні у філософії досократиків стосовно нашого питання. Перш за все, у їхній філософії немає чітко вираженої і систематичної концепції, яка б обґрунтовувала відношення між трансцендентним божественним та іманентним матеріальним реальностями. Водночас у ранніх грецьких філософів не можна також знайти радикального розділення між світом божественним і світом "одушевленим" і "наповненим богами." Космологічна картина світобудови не була "секуляризованим" портретом, де головними рисами є обездуховлені матеріальні начала. Поступово відбувався процес деперсоналізації і деприродизації божественної реальності [Algra K. The beginnings of cosmology. – P. 53], із все більшим наголосом на парадоксальності божественної іншості і "силової" присутності у світі. Саме у цьому контексті поняття *dynamis* поступово входить в інтенсивне філософське використання, як найадекватніший термін для опису богоприсутності у світі.

**Ю.Ю. Завгородній, канд. філос. наук, докторант,
ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ
zavhorodniy@ukr.net**

ІНДІЙСЬКА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ У СТАТТЯХ П.Г. РІТТЕРА (1872–1939) В "ЕНЦИКЛОПЕДИЧНОМУ СЛОВНИКУ ГРАНАТ"

Харківський професор Павло Григорович Ріттер належить до засновників української індології.

Дослідникам інтелектуальної спадщини він більше знаний як блискучий перекладач українською давньоіндійських текстів із санскриту, палі, поезії Р. Тагора з бенгальської мови, а також як знавець літературної творчості давньоіндійського поета і драматурга Калідаси.

Проте Павло Ріттер професійно цікавився не тільки індійською літературою, а й виявляв зацікавлення індійською релігійно-філософською думкою, яке, зокрема, простежується в його статтях, написаних для "Енциклопедичного словника Гранат", і виданих у період із 1911 по 1936 рр. Наскільки нам відомо, ці статті ще не ставали предметом спеціального наукового аналізу ні в Україні, ні за її межами.

Нам вдалося встановити, що всього Павло Ріттер написав до "Енциклопедичного словника Гранат" 77 статей, з яких індійська релігійно-філософська тематика присутня, щонайменше у таких 40 статтях: "Брахманізм, Браhma-самадж, Буддизм, Веданта, Джайнізм, Джаядева, Дгаммапада, Дурґа, Дгарма, Йоґа, Кабір, Кама, Лінґа, Ману, Магабгарата, Міманса, Мюллер, Овсяніко-Куликовський, Патанджалі, Пундіт, Пурана, Радда-Бай (Блаватська), Рамакрішна, Рамананда, Рамануджа, Рамааяна, Риші, Санкх'я, Санскрит, Санскритська література, Тагор, Тантра, Тримурті, Тулсі-Дас, Упанішади, Чайтанья, Шакта, Шива, Шанкара, Щербатської".

Зазначені статті Павла Ріттера вирізняють такі особливості:

- ✓ прагнення спиратися на джерельну базу індійської релігійно-філософської думки (як оригінальні, так і перекладені тексти);
- ✓ залучення широкого кола досліджень європейських, російських та індійських учених (до більшості статей, як правило, додається бібліографія);
- ✓ наведення паралелей між індійською релігійно-філософською думкою й історією та європейською;
- ✓ панорамність поданого матеріалу, який включає період: від становлення індійської філософії до поч. ХХ ст. включно;
- ✓ деякі з названих статей, а саме: "Брахманізм", "Браhma-самадж", "Джайнізм", "Дгарма", "Магабгарата", "Рамакрішна", "Тагор", і "Щербатської" були написані уперше як у Російській імперії, так і у Радянському Союзі.

До "слабких" місць зазначених статей можна віднести, зокрема, упереджене ставлення до тантризму в цілому, не збалансовано поданий матеріал на рівні наявних статей (наприклад, з 6 хрестоматійних даршан, подані лише чотири).

Після "Філософського лексикону" київського історика філософії С.С. Гогоцького (1813-1889) [*Загородній Ю.Ю.* Індійська філософія у творчості С.С. Гогоцького (як приклад професійної відкритості) // Наук. записки Національного університету "Києво-Могилянська Академія". – К., 2005. – Т. 37. Філософія та релігієзнавство. – С. 54–61], енциклопедичні статті П.Г. Ріттера – другий досвід в історії української науки (історії філософії, релігієзнавства, індології) концептуального представлення індійської релігійно-філософської традиції.

В.В. Загороднюк, студ., КНУТШ, Київ*
Hidden1g@yahoo.com

СКЕПТИЦИЗМ СЕКСТА ЕМПІРИКА ТА ДЕВІДА Г'ЮМА

Скептицизм на сьогоднішній день стає дуже актуальною проблемою, адже все більше людей в сучасну непросту епоху позиціонують себе як скептики. У сучасному українському суспільстві здебільшого панують скептичні погляди щодо таких питань, як політика, релігія, мораль та філософія. У цих тезах поданий невеликий порівняльний розгляд скептичних поглядів таких філософів, як Секст Емпірик та Девід Г'юм.

Для початку наведу одне з багатьох існуючих визначень поняття скептицизм: "гносеологічна позиція, яка полягає в сумніві щодо існування істини і надійних критеріїв її становлення, в недовірі до певних поглядів і уявлень" [Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. – С. 585]. Свою традицію це вчення веде з Древньої Греції, а його батьком прийнято вважати Пірона з Еліди.

Надвизначною фігурою у античній традиції скептичного філософування став Секст Емпірик. Він є єдиним із скептиків, від якого до нас дійшли досить значні твори. До того ж, Секст є одним із останніх скептиків античності, своєрідним систематизатором надбань попередників. Отже, розглянемо деякі

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

положення його концепції. На відміну від усіх своїх попередників, він піддав критиці і власне вчення, аргументуючи це тим, що будь-яке судження лише претендує на істину, але не є самою істиною. Так пізнаючи зовнішній світ, ми також маємо справу лише зі сприйняттям, яке викликає цей світ: "Можливо, зовнішній світ володіє лише тими якостями, які ми відчуваємо; можливо, цих якостей у нього немає, можливо в нього є такі якості, які ми не сприймаємо" [Секст Емпірик. Сочинения: в 2 т. – М., 1996. – Т. 2. – С. 208]. Сутність скептицизму полягає не в тому щоб вважати все хибним і, звичайно, не у тому, щоб вважати все істинним – для скептицизму будь-що однаково істинне і однаково хибне. Справжній скептик здатен сумніватися не тільки у правильності свого вчення, але й у існуванні своєї особистості, свого мислення. Наприклад, Секст Емпірик досить цікаво сформулював свою теорію щодо існування Бога: він стверджував, що жодні докази щодо його існування не можуть бути об'єктивними і жодне уявлення не буде звільнене від упередженості.

Відмінність між вченням Секста Емпірика та інших тогочасних філософів полягала у тому, що останні були впевнені у тому, що знайшли істину, прийнявши на віру щось неочевидне, Секст же продовжував пошуки. Таким чином, теоретичні розмісли для нього були безплідними, адже аргументи за і проти однаково переконливі. Отже досліджуючи усі існуючі вчення, скептик приходив до рівності протилежних ідей. Єдине правильне рішення у цьому питанні – утриматись від судження у контексті даного питання. Секст вважав, що метою людського існування є досягнення стану блаженства – атараксії, а для цього потрібно позбавитись усіх суджень. Також, на його думку, скепсису можна піддати будь-яке явище, яке відчуваємо у даний момент. Явищем можуть бути об'єкти думки, розуму, навіть скептичні твердження: "не більш ніж", "стримуємось від судження". До усіх цих явищ скептик ставиться, як статист, без емоцій виказуючи те, що в даний момент йому здається. На думку Секста, явище – це і є уявлення, яке у свою чергу є тим, що єдино доступно людині і є критерієм її існування. Також він вживає термін "афекція", що також позначає явище, але у тій площині, що явище ми помічаємо, як деяке наше відчуття. Явище у Секста має не лише філософський, а й психологічний термін, воно є основою способу життя людини, її поведінки, також як і скепсис – це не теорія, а здатність людини.

Щастя, за його вченням, можна здобути лише повністю втративши здатність робити певні судження, адже без них не існує причини для страждань та сумнівів. Він відмовляється робити будь-який вибір, у тому числі вибір способу життя. Скептичний шлях полягає у відмові від усіх догматів і слідуванню у житті явищам, без надання їм певних оцінок.

Між Секстом та видатним вченим-скептиком Девідом Г'юмом, через п'ятнадцять сторіч, відбулася певна заочна полеміка: Г'юм був переконаний, що жоден пірроніст не притримувався своєї думки послідовно і щиро. Г'юм закидав Сексту те, що дотримуючись його погляду, люди зупинили би всі розмови і перебували б у повній летаргії, аж до своєї жалюгідної смерті. Секст же на це питання мав таку думку: "той, що говорить так, радше за все не розуміє, що скептик живе не за філософськими роздумами (в цій суті він бездіяльний), а по нефілософському спостереженню одного бажати, іншого уникати" [Там же. – С. 214].

Зрозуміло, що за такий проміжок часу, який лежав між дослідниками, філософські погляди дещо змінилися, проте у обох можна знайти дещо спільне, але спочатку треба розглянути погляди Девіда Г'юма. Він виділяв чотири основні ланки у скептицизмі: методологічний скептицизм, що передусім будь-якому філософуванню, яке оцінює позитивно, вбачаючи у ньому спосіб звільнення розуму від упереджених суджень, також існує "повний" скептицизм, до якого він відносить Секста Емпірика і піроністів, його він оцінює як надмірний, такий, який штучно нагромаджує сумніви та коливання, що загрожують зруйнувати весь устрій людського буття. Третім видом є так званий "пом'якшений" скептицизм, що полягає у слідуванні здоровому глузду, і, нарешті, він розглядає таку функцію пом'якшеного скептицизму, як "обмеження", що виконує функцію обмеження дослідження предметами, які найбільш відповідають розумовим здатностям людини. Останнє він вважає необхідним: "вихований філософський розум відзначений схильністю до чогось на кшталт інтелектуального аскетизму: він невідступно та методично стримує пристрасну по природі уяву, відсікаючи спроби заглибитись у дослідження «віддалених і високих предметів»" [Юм Д. Сочинения: в 2 т. – М., 1994. – Т. 1. – С. 141]. Своє скептичне вчення Г'юм протиставляв догматизму, вважаючи його антиподом крайнього скептицизму, але у свою чергу ці позиції не витримують практичної перевірки, тому є фіктивними.

Питання ж про те, чи існують фізичні об'єкти незалежно від нас Г'юм вважав таким, що не піддається вирішенню, але припускав, що ці об'єкти є причиною виникнення у людини вірувань і ідей. Вчення про причинність він вважав низкою вражень з яких одне виступає причиною, друге наслідком, але насправді вони тільки певні асоціації уявлень, що виникли у суб'єкта, який і сам є лише сукупністю вражень. Ця думка була направлена проти розуміння душі, як особливої, дарованої Богом сутності.

Девід Г'юм вважав, що основними напрямками, де скептицизм проявляється найбільше, є розум і відчуття. Скептицизм, згідно його концепції, виявляє нездатність розуму до самостійного пізнання та його обмеженість. Розум постає у Г'юма як причина, як джерело істини і саме проти такого розуму він спрямовує свій скепсис: його точка зору полягає у тому, що беручи розум, як критерій істини, ми повинні постійно брати до уваги наші ідеї щодо них і наше до них ставлення, а також ідеї цих ідей і т.д. Також ми не маємо гарантії істинності ні цих ідей, ні ставлення до них. Таким чином, втрачається будь-яка об'єктивність і британський філософ робить висновок про те, що розум – причина не існує. Скептицизм щодо відчуттів не заперечує їх, але зазначає, що відчуття не дають нам сприймати об'єктивну існуючу реальність, а віра у неї є лише продукт нашої фантазії. Але без віри у існування зовнішнього світу неможливо існування будь-якої науки, навіть догматичної філософії, яка її спростовує. На основі поняття віри ґрунтується і уявлення Г'юма про Бога – він стверджував, що це лише ідея, яка складається згідно до уявлень людини про цю субстанцію.

Отже, коротко оглянувши погляди обох філософів, можна дійти до досить цікавих висновків. На мою думку, не зважаючи на критику Юмом піроністів, простежується чітка лінія, що сполучає цих двох видатних вчених. По-перше – це те, що обидва філософа перебували у постійному пошуку прийнятних

для них ідей, вдосконалюючи свої концепції, для цього вони проектували скепсис на свої погляди і таким чином намагалися знайти прийнятні для них думки. По-друге, це ідея щодо невизначеності зовнішнього світу, яку висунув Секст і над якою так плідно працював Г'юм, це також невизначеність існування Бога, яка існує у обох мислителів, хоча й по різному обґрунтована. Проте є і суттєві відмінності: якщо для Секста скептицизм був способом життя, то для Г'юма він поставав філософсько-теоретичною дисципліною, для нього далеко не все було можливо піддати скептичним поглядам. Цікавим і є відношення філософів до догматизму: Девід Г'юм вів справжню війну з його adeptами, у той час, як Секст Емпірик виявив себе справжнім нігілістом, заперечуючи навіть свої докази проти догматизму, вважаючи їх такими, що не підлягають доказу. Схожими і водночас протилежними виступають поняття уявлення і почуття, щодо проблеми існування реальності. Але незважаючи на усі розбіжності, можна з впевненістю констатувати, що обидва мислителі зробили свій унікальний та неоціненний внесок у філософію.

*Л.П. Ляшко, студ., КНУТШ, Київ**
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ. "ФІЛОСОФІЯ ХРИСТА"

У другій половині XIV ст. безсумнівним *"володарем дум"* гуманістично мислячої європейської інтелігенції стає нідерландський мислитель Еразм Роттердамський. Своє *кредо*, яке повністю втілилось у його життя, він висловив так: *"Хочу быть гражданином мира, принадлежащим всем, или путником повсюду"* [Савицкая Л. Еразм Роттердамский: никому не уступлю! // Управление компанией. – 2007. – № 5. -С. 13].

Еразм Роттердамський у своїх творах відстоює нову гуманістичну культуру від нападів теологів, пропонуючи свою систему моральності, яку називає *"філософією Христа"*.

У *"Керівництві християнському воїну"* філософ – поборник чистоти первісних християнських ідей, він виступає проти язичницького поклоніння святим, проти будь-яких проявів "зовнішнього християнства", тобто всього того, що складало основу величі католицької церкви. Саме тому філософія Еразма Роттердамського перебуває у непримиренному суперництві з середньовічною релігійною традицією. Філософ у своїх творах викриває це *"болото Камаринське"*: за допомогою сатири показує, якими є насправді представники релігійного духовенства. Через це безліч його робіт було заборонено ортодоксальною церквою.

Еразм із Роттердама виражає своє невдоволення поведінкою людей, які вважали, що можна відкупитись за усі свої мерзенні вчинки однією мідною монетою. Але ж чистота духовна полягає не в цьому! Безглузді ритуали, купівля індульгенцій та пишна обрядовість – все це не приводить людину до істинних християнських ідей. У такому випадку людина залишається лише в площині примітивної віри. Адже *смысл християнства* для Еразма Роттер-

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

дамського – не в сліпій вірі та суто формальному виконанні зовнішніх обрядів, а у глибокому філософському осмисленні християнства, що ґрунтується на законах любові та взаємоповаги. Адже для чого вся ця надмірна пафосність, коли вона спотворює суть християнської філософії.

"Філософія Христа" має особливе наповнення: він пропонує інший погляд на античну культуру, яку заперечували представники ортодоксії, доводячи її близькість до єдиного правильного розуміння християнства. "Все, що було язичниками мужественно содеяно, мудро изречено, талантливо измышлено, изобретательно передано – все это приуготовил Христос для грядущей своей Республики" [Еразм Роттердамский. Разговоры за просто. – М., 1969. – С. 97–98], – писав Еразм Роттердамський, представляючи християнство як напрямок, що переосмислив античну духовну традицію. Для філософа "філософія Христа" – це система моральності, що ввібрала в себе класичну античність і, яка перебуває у відповідності з природою. "Как знать, быть может, дух Христов разлит шире, чем судим и толкуем мы, и к лику святых принадлежат многие, кто в наших святцах не обозначен" [Там же].

За Еразмом Роттердамським, світ створений благим і прекрасним, людина створена довершеною і милосердною, але ці якості приховані, і подвиг Христа полягає в пробудженні та становленні цієї першопочатково благої природи в людині.

Не заперечуючи традиційних форм християнського культу, але не надаючи їм суттєвого значення, філософ бачить в християнстві перш за все потреби людської моральності, що визначаються дійсним дотриманням моральних заповідей Христа. При цьому для Еразма Роттердамського людське в християнстві важить більше, ніж божественне, адже природа божественного непізнана, пізнати непізнане не можливо! Тому людина повинна проникнутись любов'ю не тільки до Бога, а й до інших людей. Кожна особистість, прагнучи до пізнання божественного, починає пізнавати та творити прекрасне.

Еразм із Роттердама ототожнює два аспекти: бути філософом і бути християнином, тобто сповідувати християнство і проповідувати "філософію Христа". Отже, він християнський філософ, який розмірковуючи над християнською релігією, мислить як неортодоксальний християнський мислитель та виводить антропологічну рису на перше місце.

Сам образ *Христа* в трактуванні Еразма Роттердамського набуває особливого забарвлення: "Грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и будто бы он призывал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием" [Там же. – С. 633]. Тут філософ перекликається думками з Мішелем Монтенем у розумінні філософії. У Еразма із Роттердама не має субординації між ликами Трійці, хоча він і характеризує окремо Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Святого Духа. Проте цей поділ потрібен автору для пояснення суті Бога. Адже мислитель наголошує на визначальній ролі Христа. Христос, хоч в ньому і втілена мудрість Отця, є начебто менш мудрим, за для того, щоб допомогти людям, він начебто уподібнюється їм. Саме тому Христос і є головним для людства. Шукаючи Христа, людина знаходить Бога – це пошук істини – це головне завдання філософа.

"Керівництво християнському воїну" висувало тезу про те, що сучасну Церкву можна реформувати колективним поверненням до Святого Писання і спадщини Отців Церкви. Завдяки осмисленому читанню Писання та його філософському переосмисленню, людина самостійно зможе зробити вибір між добром і злом. "Все Священное писание вдохновлено Богом и исходит от Бога-Творца" [Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1987. – С. 99]. Тому тлумачити божественні книги потрібно лише з чистою душею, щоб ліки, яким є Святе Писання, не перетворились на отруту.

Еразм із Роттердама наголошує на тому, що духовенство та всі інші люди рівні. Філософ робить сильний акцент на "внутрішню релігію", на внутрішній діалог Бог-людина, який приводить до розуміння християнства та пізнання Бога, не залежного від Церкви, – її обрядів, священників та інститутів. "Зачем исповедоваться в своих грехах другому человеку, лишь потому, что он священник, когда можно исповедаться Самому Богу? *Религия* – это дело сердца и ума каждого отдельного человека, это внутреннее состояние" [Там же. – С. 161]. Тому мислитель переводить мислення людини з площини релігії в площину філософського онто-діалогічного осмислення християнських ідей.

Людина, на думку філософа, від народження не досконала, бо має наступні вади: *сліпота незнання* (затьмарила розум і закрила світло від божественного образу), *плоть* (підштовхує людину до різних пристрастей) і *немічність* (людина, подолана відразу чи спокусою, відмовляється від доброчесності). Сліпота шкодить судженню (міркуванню), *плоть* спотворює бажання, а *немічність* розбиває стійкість християнина. Тому християнин для подолання цих трьох вад повинен бути озброєним *молитвою* і *знанням*. "Чистая молитва ведет чувство на небо, словно в крепость, неприступную для врагов; знание укрепляет ум спасительными помыслами, так, что не следует лишаться ни того ни другого" [Там же. – С. 99–100]. Адже головне не кількість сказаних слів у молитві, а їх зміст та щирість почуттів.

Розуміння Еразмом Роттердамським християнських ідей суперечило поглядам релігійних фанатиків. Тому "християнський гуманізм" Еразма із Роттердама викликав осуд як з боку прибічників традиційного католицизму, так і послідовників Лютера і Кальвіна. Філософ в межах християнського вчення проголошує гуманістичні ідеї: хід людського життя залежить все-таки від людини та її вільного вибору, але в розгорнутому Богом світі. Філософ-гуманіст відстоює вчення про свободу і гідність людини у поєднанні з ідеєю "філософії Христа", при цьому відкидаючи релігійні забобони.

*I.I. Мухайлова, асп., КНУТШ, Київ**
goldenlights@mail.ru

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ХРИСТІЯНСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЗМУ НІКОЛАЯ КУЗАНСЬКОГО ТА ДЖОВАННІ ПІКО ДЕЛЛА МІРАНДОЛА

Спрямованість Ренесансу на дослідження людини та можливостей її творчого потенціалу ми знаходимо вже у вченні Ніколая Кузанського. Якщо його

* Рецензент – О.В. Александрова, проф.

онтологічні міркування ще перебувають у площині середньовічного мислення, то антропологічні ідеї вже мають нову, гуманістичну забарвленість. Основні положення та принципи його вчення інтерпретувалися представниками Платонівської Академії у Флоренції, хоча це і не можна назвати прямим наслідуванням. Один із варіантів такої інтерпретації ми знаходимо у Джованні Піко делла Мірандола, формування філософських ідей якого відбувалося у векторі, який був заданий гуманістичними ідеями Ніколая Кузанського. У вченнях обох мислителів ми знаходимо ідеї *coincidentia oppositorum* та *docta ignorantia*, які, власне, стають центральними в їх філософських системах, втілюючись, зокрема і антропологічному аспекті вчень Кузанця та Джованні Піко. Кассіпер вважає, що принципова різниця між Піко і Кузанцем полягає в тому, що ті принципи, які Кузанець застосовував до природи, Піко застосовує до специфічно людського світу – світу історії [див. *Кассіпер Э. Избранное: Индивид и космос – М.; СПб., 2000. – С. 247*].

Метою майже всіх умоглядних побудов Кузанця було не що інше як створення нового образу людської особистості на ґрунті нових уявлень про Бога та світ. Ракурс погляду на стосунки Бога, світу та людини змінюється. Можливості Бога – безмежні, його природа – досконала, він – Абсолют, і це не потребує доведення. Але... ким поряд із цим Богом є людина? Які її можливості і яка її природа? Кузанець проголошує те, що згодом стане гаслом всієї культури Відродження: "В жодному індивіді начала індивідуації не можуть поєднуватися в тій же гармонійній пропорції, як в іншому: кожен в собі єдиний і в можливій для нього мірі досконалий" [*Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. – М., 1979. – Т. 1. – С. 146*]. Людина "володіє силою" розгортати з себе все в колі своєї області, все створювати з власної потенції, створювати, як говорить мислитель "з потенції свого центру". На думку німецького дослідника спадщини Ніколая Кузанського К. Флаша, саме уявлення Кузанця про переваги людини над іншими істотами, про її богоподібність мали найбільш важливі наслідки в майбутньому. Говорячи це, дослідник має на увазі твір Джованні Піко делла Мірандола "Про достоїнство людини", про який він пише: "В цьому творі багато істориків бачать найкраще теоретичне вираження самовпевненості Ренесансу. Тут оспівується людина: вона як особливе створіння не отримала ніякої фіксованої сутності; вона сама може сформулювати свою сутність: вона може бути Богом, ангелом чи дияволом" [*Kurt Flasch. Nikolaus von Kues in seiner Zeit: Ein Essay. – Stuttgart, 2007. – S. 47*]. Джованні Піко делла Мірандола виражає своє погодження із існуючими уявленнями на користь переваги людської природи над іншими створіннями. Він вільно інтерпретує будь-які релігійні та філософські вчення, які попадають в його поле зору, шукає єдине джерело їх походження. Він намагається довести всім, що людина здатна творити навіть неможливе і поєднувати те, що поєднати вона нібито не здатна. Творчі можливості людини, на його думку, є безмежними. Як зазначає Лосев, "Під всім цим крилося у Піко достатньо розширене уявлення про людську особистість, без чого, звичайно, важко було і уявити собі доступність людині всіх подібного роду всесвітньо-історичних узагальнень" [*Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения – М., 1978. – С. 345*]. Лосев порівнює позиції Ніколая Кузанського та Джованні Піко в аспекті їх

тлумачення значущості людської особистості та її творчих можливостей. Теорії обох мислителів мають спільне джерело – біблейське уявлення про творіння людини "за образом та подобою" Бога. Але вони по-різному бачать, що саме і в якому ступені подібно Богу. Кузанець зберіг вірність церковному вченню і стверджував, що людина все ж таки обмежена в своїй творчості, але це не її недолік, це – отриманий дар від Творця, який в можливостях не обмежений. Дійсно, Кузанець не міг наділити людину такою ж безмежною творчою потенцією, якою володіє Бог. В трактуванні же Джованні Піко відбувається зміщення від розуміння людської творчості як подоби творчості Бога до уявлення про зрівняння в певному сенсі творчості людини та Бога. Людина переносить на себе ознаки божественної творчості, а система цінностей Середньовіччя відсувається на другий план. На думку Кассірера, Джованні Піко не шукає подоби людини та світу. Навпаки, він, в межах цієї подоби, поза будь-якими упередженнями, намагається показати *розрізнення*. Це розрізнення і є тим, що забезпечує людині таке особливе, привілейоване становище в матеріальному та духовному світі. На відміну від інших створінь, своїм моральним станом людина зобов'язана лише самій собі. Це фундаментальна ідея антропології Піко. На прикладі цього порівняння стає зрозумілим, що гуманістичні ідеї Джованні Піко є суттєво радикальніші, ніж уявлення Кузанця. Тим не менш, саме Кузанець стояв у витоків антропологічних ідей Ренесансу, і, зокрема, ренесансного неоплатонізму.

Є.В. Сідоріна, студ., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

СПАДЩИНА ІСІХАЗМУ: ПЛАТОНІЗМ ЧИ АНТИПЛАТОНІЗМ

Питання стосовно теоретичного підґрунтя ісіхазму завжди викликало жваві дискусії. Ісіхазм – це особлива містико-аскетична практика православного подвижництва, основу якої складає "умное деланье", що включає в себе два елемента – увагу, або "трезвение" та безперестанну молитву. В російській філософії виникали і виникають суперечки стосовно зв'язку вчення ісіхазму та (нео)платонізму. Відповідно до цього існують дві протилежні точки зору:

- ✓ перші вважають, що ісіхазм та паламізм протистоять філософії платонізму, заперечують її (Лосський В.Н., Хоружий С.С. та ін);
- ✓ другі, навпаки, мислять ісіхазм (паламізм) як продовженням платонічної філософії, але на новому рівні. Вони вважають, що ісіхазм належить до візантійського напрямку християнського платонізму (Лосєв А.Ф., Флоренський П., та ін).

Філософи і богослови, яких умовно віднесено до першого напрямку, вважають, що платонізм в основі своїй є дуалістичним вченням, і таким чином він протистоїть християнству як монізму. Тому християнство є антиплатонічним вченням, яке намагається подолати дуалізм платонізму, що і демонструє ісіхастська практика. "Богословие св. Григория Паламы, увенчало

* Рецензент – О.В. Александрова, проф.

длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновско-го дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом" [Лосский В.Н. Боговидение].

Хоружий звинувачує Московського Школу християнського неоплатонізму (до якої він відносить Флоренського, Лосева, Булгакова та ін.) у тому, що вони намагалися в християнстві побачити неоплатонізм там, де його насправді ніколи не було. В 1911-14 роках в православному християнстві виникає рух ім'яславців, які були активно підтримані деякими російськими філософами (в т.ч. і вищезгаданими). Задля обґрунтування своєї позиції цими філософами були створені концепції, які повинні були спиратися на ісихаську традицію (особливого значення набувало ісихаське вчення про Божественну сутність та енергії). Але на думку Хоружого, насправді ці концепції спиралися саме на неоплатонічний дискурс енергій, а не на паламітський (ісихаський), адже "паламитское богословие, в отличие от неоплатонической онтологии, не может служить обоснованием для имяславческих тезисов" [Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебрянного Века: феномен Московской Школы христианского неоплатонизма]. Будь-який акт висловлення імені Бога повинен призводити до синергії (з'єднання) людської та Божественної енергій. Але, в такому випадку, таке поєднання Бога і людини може відбуватися завжди, коли людина цього забажає (вимовить, чи напише Боже ім'я), воно є стійким і тут присутнім. Це можливо лише за умови неоплатонічного тлумачення співвідношення між людськими сутністю та енергією (онтологічно рівносильні). Паламітський же дискурс енергій передбачає наступне: по-перше, з'єднання людини та Бога відбувається по благодаті (за енергіями), а не сутнісно, по-друге, в процесі цього з'єднання, енергії людини перетворюються під дією Божественних енергій таким чином, що перша поступово, проходячи певні сходинки в ісихастській практиці, звільняється від своєї тварної "падшої" сутності, відбувається поступова деесенціалізація людських енергій. Т.ч., якщо у Бога постулюється нероздільність енергії та сутності, то у людини передбачається зовсім інше співвідношення, між ними (поступова деесенціалізація енергій). І тоді, за Хоружим, ми приходимо до висновку про онтологічну відмінність між тварним та Божественним буттям, що "не имеет аналога ни в неоплатонизме, ни во всем античном мирозозерцании" [Там же].

Другий напрямок висуває ґрунтовні аргументи на захист своєї позиції. Треба наголосити на тому, що деякі дослідники не вважають платонізм дуалізмом, а навпаки, вважають, що ідея та матерія – це просто різні рівні в межах одного буття ("платонизм есть абсолютный монизм чувственного и сверхчувственного", "абсолютный взаимманентизм"). Тому в цьому аспекті він не протистіє християнству. Але виникає проблема співвідношення Бога і світу, Бога і людини. Тут Бог завжди є абсолютно іманентним світу, а людина є однією субстанцією з Ним. Лосєв, Флоренський та ін. дійсно пов'язують свою філософію з (нео)платонізмом, але саме з християнським неоплатонізмом, який багато чим відрізняється від язичницького. На їхню думку не потрібно вважати платонізм лише язичницькою теорією, спираючись на яку повинно обов'язково приводити до ересі. "Ведь настолько тонко разработанная философия, каковой является неоплатоническая философия, могла привле-

катся для логического оформления любого мировоззрения, особенно религиозного. И каждый раз новая религия, использовавшая неоплатонизм, конечно, прежде всего отбрасывала его языческую сторону, и в частности античную мифологию, а пользовалась только тончайшими философскими методами неоплатонизма" [*Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения*. – М., 1982. – С. 27]. Це і було зроблено ще патристикою, яка спиралася на здобутки античності. "Базой для теологических конструкций греческой патристики была непосредственно воспринятая традиция платонизма и неоплатонизма..." [*Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью*]. На думку Флоровського, "еллінізм" в Церкві не є тільки історичним етапом. Коли богослову починає здаватися, що "грецькі категорії" застаріли, це свідчить тільки про його власне випадіння із ритму соборності. І що б не говорили про загрозу "гострої еллінізації" християнства, ніхто не може сперечатись з тим, що християнське богослов'я з самого початку було закріплено саме в еллініських категоріях. "Эллинизм был воцерковлен. В этом исторический смысл патристики" [*Флоровский Георгий. Пути русского богословия*. – Минск, 2006. – С. 201].

Щодо ім'яслав'я, то, на мою думку, позиція Хоружого не є беззаперечною. Так само спираючись на онтологічну прірву між Творцем і твар'ю, і погоджуючись з догматом про те, що енергія Бога є Сам Бог, але Бог не є лише енергія, ім'яславці стверджують, що в Імені Бога перебуває енергія Бога, тому воно не може бути створеним. Воно може бути лише сприйнятим людиною, яка готова Його почути. Ім'я Боже – це Сам Бог, проте Бог не є Ім'ям (Флоренський, Лосев). Також у Лосева синергія не відбувається завжди, коли це Ім'я проголошується, чи пишеться, адже "подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно" [*Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность*. – М., 1994. – С. 230]. Тому ім'яслав'я не перекреслює досвід "умної" молитви та духовного сходження. Ім'я Боже є ніби іконою, через яку ми здатні приєднатися до Бога (енергійно, а не сутнісно). І стверджувати, що ім'яславці поклоняються Імені, це все одно, що стверджувати ніби іконославці моляться іконам, а не Богу.

Напевно, питання співвідношення (нео)платонізму та ісіхазму (паламізму) є доволі дискусійним, але, на мій погляд, безперечно правий був піфагорієць Нуменій, який сказав: "Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?" [Цит. за *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. – СПб., 2003. – С. 35].

Х.В. Стародубець, студ., КНУТШ, Київ*
lifeghost@rambler.ru

БОЕЦІЙ ТА АБЕЛЯР: ДВА ПОГЛЯДИ НА ПРОБЛЕМУ УНІВЕРСАЛІЙ

Дискусію про універсалії розпочав С. Боецій у своїй праці "Коментар до Порфірія". Першим це питання почав розглядати Аристотель, який визначив 10 родів, серед яких: одна субстанція і 9 акциденцій (якість, кількість, відношення,

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

місце, час, положення, володіння, дія і страждання). Саме ці категорії Боецій і називає універсаліями. Визначну роль у вченні про універсалії слід надати логіці. Боецій наголошує на тому, що логіка "упорядочивает способы рассуждения и умозаключения, а также пути различения с тем, чтобы можно было узнавать, какое рассуждение будет в данном случае ложно, а какое верно; а также какое всегда будет ложно, и какое – никогда" [Бозций С. Комментарий к Порфирию // Бозций. "Утешение философией" и другие трактаты – М., 1990].

Рушійною силою філософських розмислів є душа, яка наділяє тіло жителям і здатністю розрізняти відчуття. Розумна душа прагне отримати знання природи всіх речей і потім зробити його надбанням все, що формулює і затверджує моральний закон. Тому, говорячи про універсалії, необхідно визначити основні поняття: рід, вид, власна і змінна ознаки. Родом Боецій називає саму універсалію, говорячи про те, що саме рід об'єднує всі види. Не повинно існувати жодного виду поза родом – кожен вид повинен підпорядкуватися певній категорії. Боецій пропонує два пояснення роду. З одного боку, необхідно розуміти під родом множину, а з іншої – родоначальника. Роди і види існують виключно в одиничних речах, але мисляться вони лише у загальному вигляді. Отже, вид і рід для Боеція – це думки, виведені із загальної схожості інших видів чи родів відповідно.

Продовжив проблему універсалій П'єр Абеляр. Він займався вирішенням питання з приводу того, чи існує певна універсальна форма, яка б об'єднувала всі слова, і якщо така існує, то яким чином вона існує у дійсності. П'єра Абеляра можна вважати помірним реалістом у цьому питанні, оскільки він спростовує положення ультрареалістів та номіналістів.

Ультрареалісти стверджували, що універсалія позначає індивідуальну річ, тобто універсалій існує у світі стільки, скільки конкретних речей. П'єр Абеляр переконаний, що універсалія повинна бути єдиною. Також він критикував тлумачення універсалії як субстанції, що позначає кожну річ, яка існує в дійсності. Номіналісти вважали, що універсалії формуються виключно у ході діяльності людини і не мають ніякого прототипу у дійсності, вони є безтілесними. П'єр Абеляр з такою позицією не погоджується, натомість пропонує тлумачення універсалій як значення слова. Він стверджує, що будь – яке поняття повинно існувати у формі образу в нашій уяві, тому що лише коли у нас буде концепт певної речі, тоді ця річ може існувати у реалізованому, "опредметненому" вигляді: "Роды и виды – это, разумеется, то, что [лишь] кажется, они не могут определяться словами, либо обозначающими [реальные] вещи, либо [составляющими о них] понятие" [Абеляр П. Логика "Для начинающих" // Абеляр П. Теологические трактаты. – М., 1995. – С. 94].

Загальні імена не можуть існувати ніяк, оскільки тоді, коли зникають речі, які позначає певна універсалія, зникне і сама універсалія. Тобто існування імен залежить від існування тих універсалій, які вони називають, а не навпаки: "Нарицательное имя "роза" не обозначает какой-то универсальной вещи, какой-то "розности"; оно обозначает индивидуальные розы" [Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. – М., 2001. – С. 88]. Саме тому, для збереження речей повинен зберегтися концепт цих речей. Під концептом розуміється часткове

піднесення поняття до рівня ідеї, певний сутнісний зміст поняття, майже досконала сутність, яка є досить наближеною до Бога. Поняття зберігається доти, доки у свідомості має місце подоба речі, тобто її образ, певне уявлення.

П'єр Абеляр вважає, що об'єктом пізнання є образи. Універсалії мають справу з неконкретними образами, натомість через одиничні речі можна пізнати чіткі образи. Тому досконале знання може бути досягнуте лише пізнанням одиничних речей. Якщо ототожнювати універсалію з ім'ям, тоді ми матимемо універсалію в якості форми, що існує у божественному розумі, а отже, незалежними від створених субстанцій.

Поняття універсалії виникає внаслідок абстрагування від індивідів однакового статусу, але, з іншої сторони, Абеляр стверджує, що універсалії є субстанціями, які існують незалежно від чуттєвих речей. Ототожнення універсалій як субстанцій з божественним розумом і передбачає множинність, оскільки універсалією позначається певний клас речей, кожній з яких належить якась спільна ознака. Якщо не існує одної речі певного статусу, універсалія не позначає ніякої речі. Таким чином слово може володіти значенням, але в той же час не належати предмету. Тому, П'єр Абеляр для розгляду універсалій вводить поняття статусу (схожості речей). Він вважає, що універсалія повинна бути не субстанційною, але водночас вона повинна об'єднувати певну множину індивідуальних речей (субстанцій). Таке поєднання характеризується певною схожістю, спільною причиною, яка не може бути річчю, але стосується кожної речі, яка підпорядковується універсалії. Саме таку причину Абеляр називає статусом. Отже, статус речі – це схожість індивідуальних субстанцій, але не субстанція; причина речей, але не річ; це основна характеристика, за якою формується універсалія. Статусом людини є саме буття людини.

Причину статусу він позначає форму, що створена в розумі творця (божественну форму), оскільки тільки майстер може визначити статус речі та її причину найкраще. Тому, якщо людина не є творцем, то їй доступною є лише думка, враження про цю річ, аж ніяк не знання про неї. Людина не може пізнати універсальність речі, оскільки вона має справу лише з акцидентальною формою, яка є далекою від природи самої речі, від її статусу (хоча вона може наблизитись до цього пізнання через концепт – процес схоплення божественних ідей). Людині доступна лише думка про універсалії. Богу, як творцю, властиве знання про них.

Л.В. Терехова, студ., КНУТШ, [kuiv](mailto:kuiv@istoria_philosoph@univ.kiev.ua)
istoria_philosoph@univ.kiev.ua*

ТРИ ІПОСТАСІ ЖІНОЧОГО ВЕКТОРА

Епоха, що вже минула, залишається у пам'яті людства завдяки звершенням у сферах мистецтва, науки, філософії. Твори мистецтва, наукові відкриття є своєрідним паспортом свого часу, та на межі зміни епох виникає інтерес ще до однієї сфери діяльності людського духу – містики. Містика – це

* Рецензент – О.В. Александрова, проф.

своєрідна результуюча епохи. Століття, в які спостерігався найбільший розквіт містики в Європі (III, XIV і XVII) завершили періоди Античності, Середньовіччя і Відродження [Андерхилл Э. Мистицизм. – К., 2000]. В містичній літературі всіх згаданих епох можна прослідкувати інтерес до суті й символізму жіночого начала, своєрідного жіночого вектора філософування.

Жіночий вектор у свідомості Античності – це шанування жіночого начала в образі древніх богинь і жриць, яке стало складовою міфів та містерійних дійств. Жіночий вектор філософування мав дещо прихований, імпліцитний характер, подібно до символізму містерій, де з'являється ототожнення міфічних образів (Персефони та Евридіки) із образом душі-полонянки матеріального, яка прагне звільнення [Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – М., 2004. – С. 52]. Інколи філософська спадщина Античності підкидає нам приклади жінок-напутниць чоловічої інтелектуальної насаги (жриця Діотима у Платона, мати Орфея в Орфічних містеріях), а самі вони постають ніби втіленою душею чоловічих розмислів. Надалі душа постає транслятором жіночого вектора і в гностицизмі, і в філософських ученнях Середньовіччя. Вчення Симона Мага про Єлену-Епіною, думку, ув'язнену недосконалістю світу, відкріє шлях культу Прекрасної Дами і як теологічному, так і філософському шануванню Діви Марії. Жіночий вектор неодмінно пов'язаний із дечим сакральним – знання містерій – це таємне знання, так само і гностицизм – це справа обраних, у Середньовіччі ж жіночий вектор виявляється у містиці: містичній поезії трубадурів, "містиці любові", та спекулятивній рейнській містиці. Жіночий вектор передає традицію особливого пізнання, що вимагає з'єднання із трансцендентним.

Жіночий вектор, що вийшов із Античності та виявився у Середньовічній філософії, набув кількох іпостасей. За однією із них жіноче начало розумілося як дещо низьке, приземлене, пізніше гріховне – таке розуміння, зазвичай знаходило соціальне вираження – катар, наприклад, нізащо не сів би на лавку, із якої щойно встала жінка. В той же час, жінка розумілася й у цілком протилежний спосіб, коли вона ставала символом пізнаючого начала. У цьому плані можна виокремити кілька пластів. По-перше, жінка – *стимул до пізнання сакрального*, поштовх до містичного сходження. Її роль – це духовне материнство для начала чоловічого, такими є символічні образи Евридіки в Орфічних містеріях та Діотими для Сократа.

По-друге, жіноче начало постає як *хибно пізнаюче*, таке, що бере на себе функції Творця, не володіючи для цього достатніми потенціями. Результатом такого творіння стають поява зла та потворності, як у випадку із гностичною Софією, падіння в матерію та приниження божественної природи – у варіанті із Єленою-Епіноюю Симона Мага, або поява гріха після "відступництва" Єви. Але цей "хибний" шлях по суті є позитивним, оскільки, вказує на початок всього пізнання – здивування, допитливість, цікавість. Софія творить не через прагнення перевершити Творця, а із цікавості до його досконалості. Так само і Єва, прагнучи пізнати, "щоб стати як Бог", прагне досягнути Його досконалості через ту ж "жіночу" цікавість [Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: Філософ. Екзегеза і текстологія з вид. грец. Тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1. – К., 2000. – С. 49].

Третій пласт, через який виявляється жіночий вектор – жіноче начало, яке *лише і є здатним пізнати Бога*, такий підхід є характерним для "містики любові" із її символікою душі як нареченої для Небесного Нареченого. Він виявляється у розумінні Діви Марії як Анти-Єви, що духовно пізнала Бога в момент зачаття Нею Сина Божого. Марія у момент Благовіщення прилучається до містичного знання гнозису, причому особливістю її пізнання є повне "не відання" про зло. Такий спосіб пізнання закладено у подальшій містиці Мейстера Екхарта. Рейнський містик наполягає на тому, що самої лише чесноти для пізнання Бога недостатньо, навіть більше, чесноту треба подолати, досягнувши стану відстороненості. Ця відстороненість і необхідна для того, щоб не розрізняти добра і зла, набути стану, подібного до того, в якому перебувала Марія в момент Благовіщення. У Мейстера Екхарта народження Ісуса – це подія не історична, а вічна. Не було моменту народження, а є лише вічний процес, коли кожна окрема душа стає спочатку "Дівою", а потім "Жінкою", народжуючи Бога [*Мейстер Екхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – Репринтное издание 1912 г. – М., 1991. – XLVII, 190 [2]. – С. 40–47*]. Це дуже нагадує платонівське визначення любові як прагнення народити у прекрасному, коли "душа вагітніє чеснотами", бо це є єдиним способом вивільнення безсмертного начала у смертній істоті.

Своєрідним синтезом попередніх концепцій є образ Сестри Катрей, створений Мейстром Екхартом. Сестра Катрей розпочинає із "хибного" шляху цікавості й горячкової нетерплячості, притаманної Єві, коли вимагає від духовного Отця дати їй швидкий спосіб прозріння. Вона набуває просвітлення: "Привітайте мене, я стала Богом", пройшовши шлях Діви Марії, народивши Бога в своїй душі. В той же час вона стає, як не парадоксально це звучить, духовною матір'ю для свого духовного отця [Там же. – С. XLIV].

Інший підхід до жіночого вектора вийшов із куртуазної поезії, де жіноче начало досягло межі ідеалізації і само стало предметом пізнання. Прекрасна Дама може розумітися і як Церква катарів, і як віра, і як персоніфікація Діви Марії, але точно не як реальна жінка із крові та плоті [*Ружмон Дені де. Любов і Західна культура. – Львів, 2000. – С. 155*]. У Відродженні поети Сицилійської школи, відрефлексувавши образ Прекрасної Дами, усвідомлюють його як символічний, перетворивши на символ філософії.

Т.В. Труш, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ПРОБЛЕМА ЧАСУ. ВІД АВГУСТИНА ДО ДЕКАРТА?

Коли ми звертаємося до творів мислителів Нового часу, то ми одразу зустрічаємося з непримиримими опонентами середньовічної схоластики. В їх творах ми бачимо критику не тільки середньовічного способу мислення, а й навіть вчення Арістотеля – визнаного вчителя схоластів. Та не дивлячись на таку критику, і Спіноза, і Ляйбниц і Декарт – усі вони багато чого наслідують як із Середньовічного способу мислення, так і з Античного. При цьому вражає надзвичайне прагнення позбутися всього, що було напрацьовано до Нового часу, до повного

спустошення власного розуму. Для цих мислителів – це єдиний шлях, який може привести до відкриття істинних законів природи. Наскільки такі прагнення були плідними, пропоную розглянути це на розумінні природи часу через невеличке співставлення поглядів Декарта та Августина Аврелія.

Рене Декарт говорить про те, що скінченні речі мають скінчену протяжність, а атрибутом божественного буття є нескінченна протяжність, яку Декарт називає вічністю, яка "неподільна, постійна та одночасно цілісна". Тому поділ часу на теперішнє, минуле та майбутнє – це "недосконалість нашого інтелекту", бо час даний тільки в нашому мисленні. Отже, для філософа час не існує реально, для нього час – це небуття, а лише відношення протяжності до суб'єкта. Тому за Декартом час – є модусом мислення, а протяжність є – модус або атрибут самого буття речі. І тут Рене Декарт, який постійно намагається позбавитись поглядів середньовічних мислителів, на них же і посилається, а саме на Августина Аврелія: "...як часто вказує Августин... у Бога не має ні минулого, ні майбутнього буття, а лише буття вічне..." [Декарт Р. Первоначала філософії // Декарт Р. Сочинення: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 166–167]. Та для Декарта "вічне буття" та "нескінченна протяжність" – синоніми, для нього не має принципового розрізнення між "вічним буттям" як атрибутом Бога й протяжністю як атрибутом створених, але безсмертних субстанцій.

При цьому для Декарта частини часу не залежать одна від одної, вони розділені, отже вони потребують якоїсь причини – саме Божественної всемогутності, яка неприривно творить речі, зберігаючи їх у бутті. Отже, в раціоналізмі XVII ст., так як і у Августина, Платона, неоплатоніків – Божественна вічність є умова існування часу, а значить Єдине – умова можливості неперервного. Тому картезіанська концепція часу вибудовується на теологічному фундаменті точно так же як і метафізика і вся натурфілософія Декарта. Своєю неперервністю час зобов'язаний Богу, тому наука, теологія та філософія, при всьому прагненні Декарта розмежувати їх, залишаються тісно пов'язані між собою.

Якщо ми історично повернемося до Августина Аврелія, того "ортодоксального мислителя" яким так нерозсудливо називають деякі дослідники, то ми побачимо надзвичайно цілісну та неперевершену концепцію часу, яку мислителі новочасної філософії навіть не змогли чітко усвідомити. Найважливішу роль у розумінні часу відіграв християнський догмат про боговтілення, який дозволив по іншому поглянути на людину – як на потенційного носія божественного початку, яка вище всього космічного буття, та яка невидимими ниточками пов'язана з трансцендентним Богом. При цьому виникає особлива глибина, глибина "внутрішньої людини", яка повністю не відкрита навіть для самої людини, бо вона не може бути досягнута силами природного розуму, повністю відкрита вона може бути лише Богу.

Тому аналіз часу у Акінатина нерозривно пов'язаний з життям особистої душі людини, філософ хоче пізнати лише "Бога та душу". Для Августина Бог – це вічність, він є "Творець всіх віків та часів". З одного боку, час для філософа протилежний вічності, бо він постійно змінюється, тоді як вічність незмінна та постійна. Але з іншого боку, час причасний вічності, бо в ньому є момент теперішнього, який є відблиском вічності. Головне, що відрізняє час від вічності – це його постійна плінність та змінність, тому час можна назва-

ти існуванням, що зникає. Та час на думку мислителя існує в людській душі, тому час – це особливого роду протяжність – "протяжність людської душі". Саме в особистій людській душі, в нашому Я, за Августином вимірюється час. Тільки в душі існують всі три часи через трійсту узгодженість очікування, уваги та пам'яті. Синтез модусів часу відбувається через увагу людської душі – онтологічного "вікна у вічність". При цьому Августин приділяє особливу увагу людському уму, про якого він говорить як про образ Божий у людині, який забезпечує можливість перетворення часу, який щезає та прагне до небуття часу в безперервну протяжність. Тому людська душа – це місце існування часу. Августин через християнську філософію, яка ґрунтується на християнській теології визначає онтологічний горизонт, через який тільки й можна зрозуміти августинівську концепцію часу та вічності. Саме через зв'язок особистої душі з Богом (вічністю) відкриваються гносеологічні та онтологічні горизонти. Декарт, а з ним і Новий час, втрачають єдність людської особистості та Божественної вічності, при цьому переходячи з простору філософії до суцільної теології.

Г.В. Хлебников, канд. филос. наук, ИНИОН РАН, Москва

МИСТИЦИЗМ АНТИЧНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КАК ФОКАЛЬНАЯ ТОЧКА ФИЛОСОФИИ

Мистика, от тшв: "закрывать", в т.ч., "закрывать глаза", подразумевается – на внешний мир, чтобы предаться внутреннему созерцанию потусторонних тайн; и тшw: "посвящаю", "обучаю", имеется в виду, как в сокровенные ритуалы, церемонии и действия, так и особые (тайные, сакральные) знания. тшtка в древней Греции, – это все, что связано и относится, в основном, к религиям Деметры, Диониса (считавшимся мистическими) и другим мистериальным культам (напр., Кибеллы), главным образом, сакральные обряды, наставления и поучения.

Прежде всего, под мистическим понимаются трудно познаваемые аспекты Божества (тайны Божии), разных форм божественного, Его атрибутов, а также вообще все, относящееся в сверхъестественному миру и трансцендентному. Затем, прямая и косвенная, живая и непосредственная коммуникация, опыт соприкосновения с Богом и Его действиями, трансцендентным, духовным и идеальным миром вообще. Мистицизм – учение(-я), основывающееся(-иесья) на возможности прямой коммуникации познающего с Богом или божественными силами как наиболее адекватном способе познания истины (ибо ее транслирует Божество), а также методах слияния с Богом, души с Абсолютом.

Философская теология античности, центрирующаяся на богопознании и посредством различных психотехник достигающая перфекции ума и пурификации души и тела своих адептов, инициирует прямой опытный контакт с Трансцендентным, – и таким образом раскрывая себя как высокую мистику, – становится одним из основных инструментов постижения Абсолюта всей полнотой человеческих способностей: от когнитивных до непосредственного переживания просветленных и экстатических состояний. При этом сам кон-

такт не является окончательной целью занятий философии – после коммуникации с Трансцендентным мутировавший субъект продолжает свою обычную земную деятельность, но осуществляет ее уже с гораздо большей эффективностью и результативностью, чем раньше, и, -может быть основное, – уже имея метасмысл, осознавая финальную цель и внутреннюю необходимость своей земной активности: выполнять, словами русского философа В.С. Соловьева, "работу Господню", которую, надо заметить, сознательно делал еще Сократ, учивший соотечественников видеть свои поступки в перспективе истины и добродетели, являющимися частью божественного Блага.

Тем самым мистика оказывается внутренней осью как религии, так и когнитивного познания реальности, Мультиверса, важнейшей составляющей культурного и цивилизационного процесса. Как этот процесс в своих узловых моментах осуществлялся в истории представляется целесообразным рассмотреть следующим образом.

Тем самым, вероятно, становится явным значение для античных мыслителей наряду с их философско-теологической рефлексией и психотехнической деятельностью также религиозно-мистического элемента. Он оказывается не исторически обусловленным и случайным, а имманентно необходимым, центральным и наиболее глубоким компонентом всех систем, имеющих своей конечной целью развитие и сложную трансформацию личности из человеческого в онтологически более высокое состояние с последующей деификацией и соединением с Богом. Это – первое отличие мистицизма античных мыслителей. Второе – он всегда существенно основан на опытном переживании личного (либо авторитетного) контакта с супранатуральной реальностью. Другие особенности целесообразно рассмотреть через его типологию.

Типы мистического в античности: 1) через прямой контакт со сверхъестественными сущностями в "реальном мире" (Гесиод); 2) во сне (Асклепий); 3) в "духе"; 4) в процессе творческой работы (написания текстов, Филон); 5) во время философского рассуждения (Сократ в "Федре") или 6) созерцания или медитации (Плотин); 7) в виде "голоса", непосредственно обращающегося к субъекту мистического опыта (даймон Сократа); 8) через один из аспектов Абсолюта – "Прекрасное" (в "Пире"); 9) через явное или скрытое воздействие на сознание человека сверхъестественных сущностей, которые, таким образом, осуществляют полный или частичный контроль над личностью этого субъекта (у Гомера); 10) "Поссессивное" воздействие, когда сверхъестественная сущность "входит" в человека и пребывает в нем, осуществляя тотальный контроль над всем его поведением (Филон, феномен одержимости бесами); 11) греческие "шаманы"; 12) онтологический мистицизм Аристотеля; 13) коммуникация, реализуемая через использование специальных приемов (включая ментальные): элементоз культowych и/или ритуальных действий (молитвы богу у пифагорейцев, алтари и жертвенники богам в Академии и Ликее), а также психотехник. 14) Проникновение души в Абсолют, то или иное соединение с Богом, присутствующее в религиях и мистицизме. 15) И, возможно, высший – полное "растворение", исчезновение любого различия между "я" и Богом.

Структура мистического феномена состоит из: 1) субъекта мистического опыта, и 2) воздействующего на него высшего агента, являющегося онтологи-

ческим основанием и в этом смысле "объективной" стороной мистического переживания. Неотделимым и важнейшим компонентом последнего является и 3) следствия этой коммуникации, проявляющееся в обретении субъектом а) "знания" в той или иной форме о высшей реальности контакта и б) "просветлении" субъекта; в) могут проявиться способности и таланты, которыми ранее субъект не обладал, а также д) наблюдаться явления излечения болезней (напр, в храме Асклепия).

Несомненны также формальные сближения между многими положениями античной философской теологии и мистики с христианством, при принципиальном субстанциальном различии обоих. А именно: через концепцию божественного Единого; одного и единого Бога; Его атрибутов благодати, всезнания, всемогущества, бесконечности; учение о душе, как пришельце, не из этого, а высшего, божественного мира, к которому она сама принадлежит; учение о бессмертии души; человеке как существе двух миров, носящего в себе бессмертную божественную часть и смертное тело. Концепция теозиса, которая не только является осевой для большинства систем античных мыслителей (по схеме: следование Богу – уподобление Богу – деификация), но и стала, *mutatis mutandis*, высшей целью Восточного христианства, Православия. Доктрина о континуальном вмешательстве божественных сил в историю и дела людей с целью достижения как своих, божественных целей, труднодостижимых для человечества, так и относящихся к отдельным индивидам и всей совокупности людей вместе. Развитие философской теологии и мистики, в которых главным элементом была именно последняя, ибо вокруг высшего, божественного мира центрировались все другие уровни бытия мира, завися от него. Ультимативная важность, в связи с этим, непосредственного духовного опыта, который субъективно убедительно свидетельствовал об истинности бытия божественных уровней и имеющихся учений о них. Онтологическое разделение низшего материального, имманентного мира и высшего трансцендентного, божественно-идеального у Платона также стало парадигмой для будущей христианской теологии и религиозной философии. Пейоративное отношение большинства философов к собственности, всем видам имущества; равнодушие к удовольствиям и наслаждениям (см., напр., Федон, 64d-65c). Особый интерес к феномену смерти в философии, мистике и религии; проблема существования души после смерти и связь поступков в жизни с ее судьбой после разделения с телом; понимание ада как непрерывных и длительных страданий души после смерти (10-я книга *Государства* Платона), а рая – как ее пребывания в высшем божественном мире.

Все это не только создавало концептуальную матрицу для будущего христианского богословского мышления и различных аскетических практик, но и схему последующих религиозно-метафизических и мистических систем Средневековья и Возрождения. Эти формально общие элементы столетиями адаптировали античную культуру к будущим ценностям христианства и постепенно преформировали сознание человека к восприятию его положений. Христианство, таким образом, будучи качественно иным феноменом, возникло, тем не менее, и как естественное продолжение данной линии мышления и духовного

опыта на как бы предуготовленном для него месте, хотя ни одна, ни другая стороны не были согласны эксплицитно признать эту корреляцию.

Комплекс элевсинской философской мистики, основанный на семинальных идеях элевсинских и орфических верований, и развитый Пифагором, Гераклитом, пифагорейцами, Парменидом, Эмпедоклом, Платоном, Аристотелем, Филоном Александрийским, неоплатониками и гностиками, оказал затемкумулятивное воздействие на западно- и восточно-христианскую мистико-аскетическую традицию.

А. Цвібель, студ., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ЛЮДСЬКА ОСОБИСТІТЬ ЯК УНІКАЛЬНА ЄДНІСТЬ НЕРОЗТЛУМАЧЕНИХ ІСТИН ФІЛОСОФІВ "ДЗЕРКАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ"

Дедалі частіше виявляється зацікавленість до пізнання інтригуючої доби – Відродження, ставлення до якої є доволі неоднозначним. Серед інших таємниць Ренесансу, особливо яскраво вирізняється одна із найважливіших його рис – антропоцентризм. Адаже навіть у межах самої доби це поняття набуває різного ґатунку: від поміркованого до максимілізованого.

Микола Кузанський пропонує подивитися на Землю як на "проекцію" Неба, а на людину, як на Людський мікрокосм – своєрідне віддзеркалення Вселенського макрокосму, у значній мірі демонструє поступовий перехід у Відродженні від теоцентризму до антропоцентризму. На підтвердження цього – традиція тлумачення Божественного числа. Оскільки все у світі існує як "єдність множинного" ("...число возникает из множественности единства"), Розум теж сприймається як певне число. "Величина", "закладена" у Розум Богом від початку у процесі пізнання має здатність, як і будь-яке число, ділитись та множитись. Оскільки саме Бог наділяє людський розум певною "величиною", у Людині саме від початку закладено Божественне число. Звідси і Розум стає "Божественним". То яким постає антропоцентризм Ніколи Кузанського?

З одного боку він руйнує християнські традиції, бо починає говорити про можливість існування знань про Бога як таких. Але використовуючи платонізм, Кузанець, створює свою особливу форму неоплатонізму, в межах християнської традиції, нову конструкцію – неоплатонічний антропоцентризм. Зберігаючи "принцип триєдності", він інтерпретує його по-новому, більш того – "троїчність" приписується не лише Богові, а й людині, тим самим надаючи та розкриваючи божественні риси особистості. У творі Кузанця "Простець про розум" прослідковується вірність ідеї триєдності. Микола Кузанський надає людській Особистості функції Творця, називаючи її "людським богом" (*humanus deus*), а віру людини у Бога трансформує і перетворює у віру в свій людський з одного боку, з іншого божественний творчий потенціал. При чому людина здатна до самопізнання не тільки через одкровення Бога, а через власну душу та свій розум.

* Рецензент – Т.В. Труш, канд. філос. наук.

Тлумачення поняття "розуму" у Кузанського є доволі специфічним, наприклад, він виводить його (mens) зі слова "mensura", дефініцією якого є "межа" або "міра" усіх речей, тобто "вимірювання". Таким чином, розум стає "мірилом" світу, який, досягаючи відповідного рівня досконалості, віддзеркалює оточуючу реальність, при чому саме наявне, а не ілюзорне, саме Цей світ, Поцейбіччя, а не Інший. Отже, розум як дзеркало. Дана ідея у Кузанця втілена у відточуванні людиною свого Я, на зразок вірізблення ложкарем своєї ідеальної "дзеркальної ложки". Адже сама дерев'яна ложка є лише формою, основою. Власне дзеркало, вибите максимально досконалим – то є рівень ідеальності розуму, здатного бачити світ. Дерев'яна основа – тілесна форма – необхідна розумові як "помічник" у "сприйнятті" світу – через перцепцію. Розум у "недосконалій людині" знаходиться ніби у стані сну. Пробудити його може здивування – тоді душа прокидається і розум себе виявляє максимально.

Значно радикальнішу концепцію антропоцентризму розгортає Шарль де Бовель. Його Особистість – обожнюється. Де Бовель сміливо підносить Людину до статусу "оглядача" на вершині трикутника так, щоб людська особистість як "Вселенське Дзеркало" могла пізнавати світ, розташований в основі цього ж трикутника: "...природа Человека та же, что и зеркала. Зеркалу свойственно быть расположенным вне всего напротив всего, ничего в себе не заключаая... Поместив зеркало среди видимых вещей, в их ряду, сразу же лишишь (его) возможности обозрения" [Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб., 2000. – С. 538]. Людина для Шарля де Бовеля, є апіорно, завдяки вродженому надбожественному потенціалу, вона є мікрокосмом, здатним до злиття з усіма елементами макрокосму, оскільки "Мудра Особистість" існує водночас і у світі, і трансцендентально від Землі та Неба.

У "Книзі про мудреця" Шарль де Бовель як і Микола Кузанський теж наполягає на трійчності Розумної Душі, але тут проявляється максимізований антропоцентризм: по-перше, автор не просто розкриває Душу як єдність освіченості, реалізованості і досконалості, а зухвало проводить паралелі: Мислення – Пам'ять – Споглядання, Людина – Ангел – Бог та Адам – Єва – Авель. Таким чином, Бог залишається "Всевишнім на Небесах", але тепер ще вище, над Небесами, царює Людина. Адам – "людина від "самої себе"", що отримує знання – це "одинична людина". Єва – "людина від людини", що зберігає знання і є "двоєю людиною". Авель – поєднання Адама та Єви – "людина від людей", що може спостерігати і бачити світ – "троїчна – досконала – людина". Троїстість Особистості мусить бути "єдністю множинності" – кожна частина аж ніяк не ізольована, але і не "розчиняється" у іншій. Людська душа постає у вигляді Дерева, в якому із спільного стовбура виростають три рівновеликі гілки з листям, квітами та плодами. Це може символізувати трибичний розвиток особистості: фізичний, розумовий і найголовніший – духовний.

Отже, Особистість у добі Відродження – складний триєдиний суб'єкт. Не зважаючи на те, у Відродженні існує антропоцентризм різного ґатунку: від поміркованого Миколи Кузанця та Мішеля Монтеня, до занадто завищеного Шарля де Бовеля та ін., людина Відродження – самодостатня і незалежна, вона має право вибору і можливість споглядання. Самореалізація Особистості проходить через непрості відносини Людини зі світом: вона проникає у

світ, але не розчиняється у ньому, вона впускає світ у себе, але лишається поза його межами. У цьому є неповторність антропоцентризму Відродження – унікальна єдність полярностей, цілісність граней і загадковість ще не розтлумачених істин філософів "дзеркального світосприйняття".

В.Д. Хавроненко, доц., КНУБА, Київ
Xavron@ukr.net

ТЕОРІЯ УМОВИВODУ У ДАРШАНАХ ЧАРВАКА, ЛОКАЯТА ТА ДЖАЙНІЗМУ

Історико-філософське дослідження даршан чарвака і локаята є надзвичайно складним завданням. Відомості про їх вчення суперечливі й є достовірними лише умовно. Адже твори представників цих даршан не збереглися і деякі дослідники припускають, що їх взагалі ніколи не було записано. Отже, про погляди мислителів чарвака і локаята, ми можемо судити лише зі слів їх опонентів. Загальноновизнана толерантність культурного середовища Стародавньої Індії не мала актуальності у контексті ставлення до прихильників чарваки і локаяти. Означену специфіку ми можемо пояснити тим, що у цих даршанах відбулася відмова від тих принципів засад ставлення до світу, які й уможливлювали мирне співіснування інших релігійних та філософських учень Стародавньої Індії. Попри те, що чарвака і локаята на мали статусу класичних даршан, як першочерговий об'єкт критики вони справили істотний вплив на історію індійської філософської думки.

Тілесні відчуття тлумачились у чарваці і локаяті єдиним і безпосереднім джерелом сприйняття дійсності. Умовивід не визнавався у цих даршанах, як прамана, тобто достовірне джерело пізнання, через те, що судження висновку вони визнавали необґрунтованим припущенням. Адже із судження засновку де описано наявне у сприйнятті, ми за допомогою судження (вьяпті) про необхідний причинно-наслідковий зв'язок намагаємось щось стверджувати, про те, що у сприйнятті не є наявним. Наводився такий приклад: "Якщо ми спостерігаємо як на горі здіймається дим, то можемо зробити висновок, що там палає вогнище". Але цей висновок не є достовірним і безсумнівним. Адже, по-перше, для того аби вьяпті ("причиною диму завжди є вогонь") було визнане цілком достовірним ми мусили б: відстежити абсолютно усі події займання і задимлення у часі (минулому, теперішньому і майбутньому) та просторі, констатувати що вони завжди сліднують одна за одною і друга не відбувається без першої. Але виконати такі вимоги не можливо, отже жодне судження про універсальний і необхідний причинно-наслідковий зв'язок не є достовірним. Тому будь-яке узагальнення є лише припущенням, і відповідно жоден умовивід не може претендувати на статус надійного джерела істинного знання, тобто прамани. Достовірними чарваки і локаятики визнавали лише описові судження, тобто ті де висловлюється наявне у сприйнятті.

Критика поглядів даршан чарвака і локаята переважно ґрунтується на виявленні суперечності в їх тлумаченні статусу умовиводу. Зокрема джайністи наводять таке міркування: "Якби ми попросили представника даршани чарвака довести, що сприйняття не можна відкинути як недостовірне джере-

ло пізнання, то він був би вимушений або промовчати (визнавши власну не здатність відстояти свої погляди), або сказати що сприйняття є достовірним через те, що ніколи не призводить до помилок". Перший варіант відповіді перетворює позицію чарвака на нічим не аргументоване припущення, а другий варіант виявить апеляцію до умовиводу, який як відомо в даршанах чарвака і локаята категорично відкидається. Для того аби стверджувати, що сприйняття завжди є джерелом достовірного знання, потрібно визнати обґрунтованість такого ж висновку і щодо умовиводу та авторитетного свідчення, адже так само не можливо довести, що отримване з цих джерел знання призводить до помилкових і оманливих висновків. Розмірковуючи про абсолютно усі події сприйняття які відбулися в просторі й часі, чарваки суперечать самі собі, бо не дотримуються вимоги відкидати судження про те, що не є поданим у безпосередньому сприйнятті. За такого підходу, зникають підстави заперечувати потойбіччя, дгарму, Брахман тощо, адже вони так само не досяжні для засвідчення у сприйнятті як і події сприйняття зокрема у майбутньому.

Одним із головних здобутків філософської думки джайнізму є сьядвада, або теорія відносності змісту кожного судження. Жодне опосередковане тілом сприйняття не здатне унаочнити суб'єктові усі можливі стани, властивості та особливості предмета. Лише по досягненню кевали-джняни можливе вичерпне осягнення дійсності будь-якого предмета. Щодо одного і того самого предмета може бути висловлено безліч суджень, в яких буде описано різні його стани і предикати у різний час та за різних умов. Кожне таке судження є частково істинним через свою адекватність лише конкретній ситуації часу і простору. Але жодне судження не може містити вичерпного наведення усього про предмет. Наприклад безглуздим є судження: "глек є коричневим, червоним і чорним", попри те, що один і той самий глек у різний час дійсно мав різне забарвлення. Одночасно судження: "глек є червоним" є істинним лише за певних конкретних умов. Тому джайністи вимагають, аби кожне судження про конкретний предмет завжди містило вказівку на обмеженість його адекватності. Наприклад: "певним чином А є В", або "певним чином А не є В". Єдиною виправданою формою судження про предмет, що має описати його за будь-яких умов та у будь-якій ситуації, є: "Певним чином А не може бути описаним". На думку джайністів, наші судження про об'єктивну дійсність відносні не через специфіку людської суб'єктивності, а через адекватність відносності багатоманіття об'єктивної реальності.

Кожен предмет має незліченну кількість ознак: позитивних та негативних. Позитивні – ті, що властиві предметові протягом часу його існування (наприклад: "певним чином глек є червоним"). Негативні – ті, що йому не притаманні й відрізняють його від інших (наприклад: "певним чином глек не є розумним" або "певним чином глек не є комахою"). Кількість негативних ознак одного предмету дорівнює незліченній кількості позитивних ознак усіх інших предметів об'єктивної реальності. Тому, джайни стверджували, що той, хто цілковито пізнає щось одне, насправді пізнає увесь Всесвіт. Але лише кеваліни спроможні до такого досконалого осягнення, тобто до справжнього абсолютно безпосереднього пізнання.

**ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ РАННЕПИФАГОРЕЙСКОЙ ТЕОРИИ
МЕТЕМПСИХОЗА И БАЗОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ БА:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

Количество дошедших до нас достоверных свидетельств о раннепифагорейской доктрине крайне невелико. Объясняется это тем, что пифагореизм не имел действительно фундаментальных основ учения, благодаря чему каждый "доксограф" мог вкладывать в уста мыслителей данной школы то, что было близко ему самому. Жизнеописания же Пифагора, дошедшие в работах Диогена Лаэртия, Порфирия, Ямвлиха и некоторых других, являются, по выражению Апполония, во многом "чудесными рассказами" [*Аристотель. О пифагорейцах*, фр. 1]. Вкупе с тем, что сам Пифагор не оставил после себя никаких сочинений, это не позволяет делать какие-либо категоричные выводы об учении в целом.

Тем не менее, сомнений практически не вызывает факт наличия в раннепифагорейской доктрине учения о метемпсихозе – о чем, по мнению известного отечественного исследователя пифагореизма Л.Я. Жмудя [*Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме – М., 1994*] свидетельствуют источники V–IV вв. до н.э. (Аристотель и др.) В соответствии с пифагорейским учением, душа (*ψυχή*) каждого живого существа после его физической смерти не умирает, а переселяется в родившееся одновременно со смертью предыдущего носителя существо – человека или животное. Указанное учение выглядит незатейливым и вполне отвечающим мифологическому дискурсу архаической Греции VI в. до н.э. Однако, здесь следует отметить несколько существенных моментов. Во-первых, учение Пифагора о переселении душ не имеет сколько-нибудь явного мифологического контекста – даже бог, к которому, по некоторым свидетельствам, отправлялась душа умершего, на поверку оказался бывшим рабом самого Пифагора [*Геродот, IV, 95*]. Во-вторых, абсолютное большинство источников (исключение составляет, пожалуй, один лишь Цицерон) не отмечает наличия в системе перерождений элемента морали – т.е. в перерождения души в неблагоприятной форме (как, например, *ичхантики* в раннебуддийской доктрине) в будущей жизни как воздаяния за грехи в настоящей. В-третьих, ни одно свидетельство не сообщает о наличии некоей окончательной формы перерождения, к которой стремится каждая душа и которой заканчивает цикл. Этот признак, а также некоторые другие позволяют заключить, что метемпсихоз в раннем пифагореизме представляет собой не религиозно-мифологическую догму, а важнейшую философскую категорию, становящуюся одним из наиболее ранних отражений идей о цикличности бытия, о неизбежном возвращении. Именно это составляет важнейшее отличие метемпсихоза в пифагореизме от сходного по содержанию учения в более раннем направлении предфилософии – орфизме, где метемпсихоз предстал как необходимая часть религиозного, по своей сути, учения, в которое включались понятия "первородного" греха человека и закон посмертного воздаяния.

* Рецензент – М.А. Гарнцев, доц.

Интересен вопрос об источниках данного учения в пифагореизме. Историки философии традиционно связывают его с орфизмом. И действительно, влияние орфической традиции на ранний пифагореизм выглядит вполне достоверным фактом – это подтверждают и древнейшие источники, порой даже соединяющие оба учения в единое целое (это слияние, в действительности, крайне маловероятно). Однако, с нашей точки зрения, очевидно влияние орфиков в первую очередь на космологическую концепцию пифагореизма (здесь речь идет о нумерологии, астрономии и теогонии [Burkert W. *Babylon Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. – Harvard, 2004. – P. 97]); а вот в антропологии Пифагора (в т.ч. учении о метемпсихозе) гораздо более ощутимо, по нашему мнению, влияние древнеегипетской предфилософской традиции – особенно сложившегося в осирической религиозной антропологии Древнего и Среднего царств учения об основных элементах природы человека. Наиболее оправданным с историко-философских позиций нам представляется сопоставление учения Пифагора о метемпсихозе с древнеегипетской концепцией Ба. Ранние биографы Пифагора подтверждают данную мысль: после бегства из Самоса ему приписываются посещения Египта и даже учеба у жрецов главного религиозного центра этого государства – Гелиополя. Разумеется, нельзя полностью доверять подобным свидетельствам; однако ранние источники хотя бы не имеют тех смехотворных напластований, в которых Пифагору приписывается посещение Заратуштры.

Несмотря на прочную связь с египетской религиозной системой, концепция Ба в мифологии и осирических верованиях имела весьма широкий спектр трактовок, которые могли оказать непосредственное влияние на формирование учения о душе и ее бессмертии. Не останавливаясь подробно на характеристике религиозных аспектов Ба, необходимо обратить внимание на параллели между Ба и ψυχή. Заключаются они в следующем:

1. "Ба" и пифагорейская "душа" находятся в тесной связи с понятиями могущества, силы.

2. Они имеют ярко выраженный индивидуальный характер для каждого человека.

3. Они абсолютно "мобильны" по отношению к другим субстанциям своего обладателя.

4. Воплощение Ба умершего, равно как и перерождение души человека в раннепифагорейском метемпсихозе, могли выполнять самые разнообразные физические функции умершего носителя.

Выдвигая эту точку зрения, мы ни в коем случае не стремимся поколебать установившееся в современной историографии мнение о первоочередном влиянии орфической традиции на формирование антропологии пифагореизма; но, вместе с тем, учитывая крайне дискуссионный исторический статус основных представителей данных традиций, вполне допустим факт египетских заимствований, характерных как для пифагорейцев, так и для орфических авторов. Таким образом, можно говорить о двух путях заимствований в пифагорейской антропологии: через непосредственное пребывание Пифагора в Египте (при условии исторической достоверности данного факта), и посредством рецепции некоторых положений древнеегипетской антропологии через орфическую традицию, в первую очередь, через Мусея и Лина.

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

А.П. Беседин, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
artbesedin@gmail.com

**ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ:
БЕРКЛИ ИЛИ ДЬЮИ?**

Классическая наука, наука Нового времени, появилась в 17 веке. Наша современная наука является её прямой наследницей. Наука появилась вместе с новым взглядом на мир, с новой теорией познания, которая быстро заняла лидирующее положение в гносеологии. Основные принципы научного познания были манифестированы Галилеем. Взгляд Галилея на науку можно охарактеризовать как эссенциалистский, т.е. он признавал результаты своего открытия относящимися к чему-то реально существующему, хотя и не данному нам непосредственно в опыте. Наука описывает действительное положение вещей, и наше знание может адекватно соответствовать ему. В этом смысле в эссенциалистском понимании научного знания трактуется истина: она может быть окончательно познана нашим разумом, единственным адекватным и приемлемым инструментом познания. Необходимо подчеркнуть, что эссенциалистский взгляд на науку естественен для учёных, особенно не занимающихся проблемами философии науки. Такой подход позволяет по умолчанию принять достаточно мощную онтологическую позицию.

Появление науки в 17 веке было воспринято как угроза господствовавшим тогда религиозным представлениям о мире. Но не замечать научных открытий было не возможно. Очевидна была практическая польза от них, а так же ясность и логическая обоснованность. Противники науки были вынуждены это признать и сформулировать собственный взгляд на науку. Они не выступают против науки как таковой, они оспаривают эссенциалистскую трактовку научного знания. В первую очередь критике подвергалось положение о реальном существовании объектов, не данных нам в опыте, но выводимых из него логически. Противники эссенциалистской трактовки встали на позицию инструментализма: наука является лишь средством, позволяющим нам упростить расчёты и совершать достоверные предсказания относительно нашего будущего опыта, она ничего не может сказать относительно реального положения вещей, а лишь выдвигает гипотезы. Одним из первых инструменталистов был кардинал Беллармино, участвовавший в процессе Галилея. Он предложил считать его открытие гипотезой, упрощавшей астрономические расчёты. Изначально инструменталистский подход использовался противниками науки и служил для ослабления её позиций.

Наиболее последовательную версию инструментализма (как реакции на экспансию науки) можно найти у Дж. Беркли. Беркли, как и Беллармино, ви-

дел в науке серьёзную угрозу господствовавшим религиозным взглядам. Но он не мог согласиться полностью с позицией Беллармино, т.к. тот сделал свои выводы из ложных посылок: он, как и Галилей, признавал существование материальной субстанции. Беркли видел, что это необходимо ведёт к утверждению агрессивного по отношению ко всем альтернативным концепциям эссенциалистского взгляда на науку. Отказываясь от понятия материи, не допуская выхода за пределы эмпирической данности, Беркли делает инструментализм единственно возможной трактовкой научного знания. Инструментализм Беркли полностью подходит под определение, данное Р. Карнапом: "Согласно этому взгляду [инструментализм], теории ничего не говорят о "реальности". Они представляют просто языковое средство для упорядочения наблюдаемых в эксперименте явлений в определённого рода схему, которая будет эффективно функционировать при предсказании новых наблюдаемых" [*Карнап Р. Философские основания физики.* – М., 2007. – С. 337]. Инструментализм Беркли основан на его онтологии и философии языка. Онтология Беркли носит эпистемологический характер. Т.к. он не признаёт возможность выхода за пределы опыта в процессе познания, за опытом ничего не стоит, никакой "реальности", а значит, мы не можем её описывать. Наука призвана упорядочивать повторяющиеся явления, и на основе этого делать предсказания о будущих явлениях. Беркли считает, что учёных вводит в заблуждение используемый ими язык: он устроен так, что приводит человека к мысли о существовании абстрактных общих понятий. Беркли это отрицал. Наука впадает в заблуждение, признавая объекты, которым они соответствуют, реально существующими. Но учёные вынуждены работать именно с такими понятиями. Беркли подчёркивает, что это есть лишь языковые конструкции, позволяющие более эффективно выполнять науке её основную функцию – предсказание. Таким образом наука у Беркли выполняет практическую функцию, "даёт нам роль предвидения, которое делает нас способными управлять нашими действиями для пользы жизни" [*Беркли Дж. Сочинения.* – М., 2000. – С. 150].

Если инструментализм Беркли носит онтологический характер, то у Дьюи в основе его концепции лежит его учение о ценностях. Наука является средством достижения целей, поставленных в соответствии с аксиологической установкой исследователя. В этой концепции на первый план выдвигается присутствовавший уже у Беллармино и Беркли прагматизм. Но если у Беркли наука ещё сохраняет за собой познание как самоцель (пусть и не абсолютной истины), то у Дьюи вся деятельность науки сводится к решению практических задач, приспособлению человека к окружающей среде. Важной частью научного познания у Беркли является анализ языка. У Дьюи он теряет смысл, т.к. язык сам является инструментом нашего приспособления. Важной частью как Галилеевской науки, так и интерпретации Беркли является данность человеку внешнего мира как объекта познания. В трактовке Дьюи человек не стоит в жёсткой оппозиции к миру, а просто выбирает более выгодное положение для себя. Наука становится субъективной.

Такова последовательная позиция инструментализма, доведённого до логического конца. Очевидно, что учёный, принимая такую точку зрения,

признаєт собственную слабость и зависимость от различных субъективных факторов. В 17 веке Галилей, чтобы избежать осуждения, формально занял инструменталистскую позицию. Он был вынужден это сделать по причинам, не имеющим отношения непосредственно к науке. Но в 20 веке наблюдается совершенно другая ситуация. "В наши дни понимание физической науки, выдвинутое Оскаротом, кардиналом Беллармино и епископом Беркли, одержало неожиданную победу без всякого сопротивления с другой стороны. Без каких-либо дальнейших философских споров, не выдвинув никаких аргументов, инструменталистская точка зрения вдруг стала общепризнанной догмой" [Поплер К. Логика и рост научного знания – М., 1983. – С. 293–294]. Современная наука, пытающаяся подвести эссенциалистское объяснение под собственные теории, неминуемо впадает в массу противоречий. Принцип дополнительности Бора провозгласил отказ науки от попыток объяснения как описания мира. Как никогда актуальным в этом свете становится инструментализм Беркли, легший в основу позитивной эпистемологии. Именно версия инструментализма Беркли позволяет науке выполнять функцию познания, а не решения практических задач.

Н.М. Бобошко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ІСТОРИЧНЕ VS ЛОГІЧНЕ В ФІЛОСОФІЇ Ф. ШЕЛЛІНГА

Відомий німецький мислитель Ф. Шеллінг в історико-філософській науці посідає досить суперечливу позицію. Його філософське вчення досить часто трактувалось як безсистемне та недовершене. Втім ця недовершеність лише позірна.

Причиною всіх непорозумінь щодо доконаності Шеллінгової думки є радикальний його поворот від класичних до некласичних засад філософування. Теоретичне обґрунтування такого повороту філософ дає в курсі лекцій, що був прочитаний в Мюнхенському університеті в 1827–28 рр. і носив назву "Система світових епох". Основна мета такої зміни, за Шеллінгом, полягає в спробі втілення іншого, більш конструктивного способу філософування. Попередню філософію, в тому числі й свою, мислитель характеризує як логічну або негативну. Альтернативою тут може стати історична або позитивна філософія. Необхідність такого повороту Шеллінг вбачає в протистоянні засиллю раціоналізму та панлогізму, які по суті лишують філософську систему без життєвого простору, через відмову в значущості філософському емпіризму та філософії віри.

Утім позитивну філософію Шеллінг розробляє з метою не просто за-тьмарити панлогізм Г. Гегеля, але й подолати всі недоліки гегелівської філософії. Полеміка, якою Шеллінг відкрив свою позитивну філософію, була спрямована проти онтології Гегеля як лише негативної, яка розуміє лише можливе буття, а не дійсно суще, що передусє мисленню. "В логічній онтології Гегеля Шеллінг помічає відсутність обґрунтування діалектичного прогресу і переходу від ідеї до природи. Чисте мислення не може привести до істинного руху і до живого розуміння дійсності, тому що в необхідній перед-

умовності його іманентного руху відсутній емпіризм" [Лёвум К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века (Маркс и Кьеркегор). – СПб., 2002. – С. 240]. Гегелівська філософія розуму вимагає буття без сущого, її ідеалізм є абсолютним.

Втім причина переходу Шеллінга до позитивної філософії полягала не тільки в одному протистоянні Гегелю: суб'єктивному, коли Шеллінг хоче за-тмарити його як мислитель, та об'єктивному, коли Шеллінг намагається подолати обмеженість гегелівського панлогізму. Передовсім причина була іманентна самому Шеллінгу, який доходить висновку, що вирішення деяких проблем в парадигмі ранньої філософії є неможливим, оскільки для окреслення дійсності лише логічних засобів недостатньо, адже вони не лишають альтернативи і тим самим заперечують можливість розвитку.

Сам мислитель вважав, що філософія Гегеля є необхідною ланкою негативною філософії при переході до позитивної. Тогочасний стан розвитку філософії можна охарактеризувати наступним чином. Школа Гегеля замикала світ в логічну форму, а життя абстрактної ідеї вона назвала життям світу. В цьому й була помилка. Світ, здавалось, прояснився в строгому логічному розвитку. Так все це було завершено, що навіть вже і в історії нічого було додати. Бог був логічним буттям, яке перейшло в інше – в природу, і поверталось до себе в людській свідомості. Людина вела свідомість Бога і не існувала сама по собі. Панувала логічна необхідність, зникала людська свобода. Це був пантеїзм. Шеллінг назвав це явище негативною філософією. Негативною тому, що буття лише абстрактне, логічне, а не позитивне, не історичне. Цим Шеллінг не сказав нічого нового, чого б вже не існувало в запитах новітнього покоління. "Всім стало задушно в окресленій системі, вихід з якої здавався злочином; формалізм ставав важким. Але багато чого розробилось, метода прояснилась. Гегелізм зробив свою справу, приніс плоди" [Огарев Н.П. Из письма Н.М. Сатину // Фридрих Шеллинг: pro et contra. – СПб., 2001 – С. 136]. Тому Шеллінг розпочинає перехід від негативною філософії до позитивної. Він вважає, що розум не може ні до чого дійти, крім самого себе, тобто лише до буття логічного, абстрактного, негативною. Щоб дійти до буття історичного, позитивного, дійсного, йому потрібно виступити з себе, піднятися до споглядання дійсного буття, дійсного Бога, як наслідок мислитель починає застосовувати поняття філософської віри, до якого він прийшов унаслідок трансформації поняття віри Ф. Якобі, з приводу якого раніше досить часто полемізував.

Осмислюючи значення здійсненого перевороту в історії філософії Шеллінг наголошує на низці ключових моментів. По-перше, історична філософія на відміну від логічної є більш динамічною, завжди лишає простір для розвитку. По-друге, вона є більш плюралістичною щодо застосування засобів та методів у вирішенні досить проблематичних питань. По-третє, історична філософія – більш гнучка щодо гносеологічних пріоритетів.

Фактично розробляючи модель історичної філософії Ф. Шеллінг створив прообраз неklasичного філософування, яке змогло значною мірою реалізуватись в XIX та XX ст.

ТИПОЛОГІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ (В. ВІНДЕЛЬБАНД)

Проблема свободи є майже співвічною самій філософії. З поставанням таких тем філософування як буття одразу ж виникало питання: яке місце та роль людини в ньому? Ця проблема стала однією з центральних ще за часів Сократа, коли філософія грецького просвітництва ступила на шлях перетворення філософії в науку про життя. Одним з перших прикладів розвитку такої проблематики є Сократове питання щодо добровільності несправедливого вчинку. Сама ж проблема свободи перебувала постійно в полі зору філософів, від Демокріта і до Канта, який змістив акцент її розв'язання з царини онтологічної в етичну та зауважив на суперечливості поняття свободи як об'єкту пізнання. Втім і по нині ця проблема лишається невичерпною.

Серед мислителів ХХ ст., що звертались до питання свободи, особливе місце посідає засновник Баденської школи неокантіанства Вільгельм Віндельбанд, який спробував підійти до цієї проблеми еkleктично. Зважаючи на основні її проєкції в реальність він не дає ні ствердної ні заперечної відповіді на запитання чи існує свобода волі? "Только детское невежество или грубая полемика может ответить всегда и повсюду простым да или нет" [Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: дух и история. – М., 1995. – С. 652].

В філософському предметному полі, за Віндельбандом, проблема розділяється на три основні частини: проблему свободи дії, проблему свободи вибору, проблему свободи волі. Особливо актуальною є тема моральної свободи.

Свобода дії (в загальному – свобода людського тіла) не вичерпується фізичною свободою. Адже при свободі дії людина може залишатись невільною при свободі вибору, і навпаки. Найдетальніший аналіз не приводить до хоча б одного логічного завершення, адже і при самому коливанні в виборі можна побачити певний момент відчуття свободи і в той же час саме обирання стає невільним. Тут у пошуку переходимо до ядра проблеми свободи. "Чи є підвладними людині її первинні воління?" При цьому важливо зазначити походження та характер мотивів. І самі зовнішні фактори, і особистісні внутрішні особливості характеру, і усвідомлення відповідальності, наслідків є невичерпними питаннями.

Важливо, що почуття свободи, яке наявне завдяки потребі відповідальності носить метафізичний характер. Свобода в метафізичному розумінні означає свободу без будь-якої причинної залежності.

Далі натрапляємо ще на одну проблему – проблему закономірності. Адже сам факт закономірності не допускає свободи волі. Але сама ця закономірність, особливо в якості статистики, не може мати характер природного закону, бути причиною кожного окремо взятого випадку. Свобода та закономірність перебувають в постійній діалектиці. Адже свобода заключає в собі необхідність. І в той же момент необхідність передбачає інваріантне, статичне, тоді як свобода є явищем динамічним.

* Рецензент – Н.М. Бобошко, канд. філос. наук.

Якщо говорити, що свобода рівна безпричинності, то емпірична теорія не допускає безпричинності воління. Тут можливо лише частково обґрунтувати безпричинність воління за принципом розумного судження.

Також важливим аспектом є відповідальність. При правовій відповідальності право бачить людину останньою в ланцюжку причинно наслідкових взаємодій. Якщо ж говорити про моральну відповідальність, то тут зустрічаємо поняття благородної вищої форми відповідальності, такої, яка часто може вступати в протиріччя з правовою. Але всі види відповідальності передбачають свободу волі (психофізичну та психологічну). Віндельбанд критично поставився до вислову, який ми часто чуємо "міг би діяти інакше". А чи могла людина бути іншою? Адже вона діє так, якою вона є. Якщо відповідаємо так, то визнаємо за людиною свободу волі, інтелігібельну свободу, самовизначення. Якщо ж заперечно, то людина стає результатом "світового життя", його частиною, а тоді не варто навіть говорити про відповідальність.

Навіть в XXI ст. питання свободи волі не втратило своєї актуальності. З поняттям свободи волі все частіше пов'язують поняття відповідальності. Питання свободи волі, фаталізму, детермінізму лишаються наріжним каменем у філософії та історії. Чимало відповідей нам може дати науковий поступ. На нас чекає ще чимало відкриттів навіть у власному світогляді, в залежності від подальшого розвитку генія людського розуму. Питання свободи волі є порогом до вирішення проблем наперед визначеності світу, місця людини, існування рушія історичного процесу (пасивної чи активної ролі людської істоти в ньому).

*І.М. Гоян, доц., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ
ivi1970@mail.ru*

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В НІМЕЦЬКОМУ ПРОСВІТНИЦТВІ XVIII СТОЛІТТЯ

Питання співвідношення філософії і психології, яке набуло в XIX ст. (особливо у його другій половині) досить проблемного характеру у зв'язку з конституюванням психології як окремої наукової дисципліни, має свої глибокі коріння в історії європейської філософії. Особливе місце в цій історії посідає XVIII століття, яке інколи називають "століттям психології". Відповідно, Німецьке Просвітництво відіграє тут дуже важливу роль, оскільки саме в ньому в цей час фактично відбувається обґрунтування необхідності психології як науки. До початку XVIII ст. психологія не була конституювана як окрема наука, навіть у складі філософсько-метафізичного знання. Вчення про душу було змішане з фізіологічними і теологічними теоріями. Християн Вольф здійснив важливі зміни в цьому питанні: він відокремив психологію від чужих для неї елементів і поділив її на дві частини – раціональну та емпіричну. Емпірична повинна класифікувати душевні здібності і виявляти закони їх дії, а головним завданням раціональної виявляється зведення багатоманітності душевних здібностей до однієї основної сили душі. Конкретний варіант подібної редукції, запропонований Вольфом, зіштовхнувся з критикою і внутрішніми суперечностями, хоча в подальшому його й намагалися вдосконалити послідовники Вольфа, зокрема Й. Ебергард.

Розрізнення Хр. Вольфом двох наук про душу було обумовлено розрізненням чуттєвого і раціонального пізнання. Одну й ту саму річ – у даному випадку душу – можна досліджувати як за допомогою досвіду, так і за допомогою розуму. Крім того, кожний предмет, зокрема й душа, може розглядатися як з боку його зовнішніх властивостей, так і з боку його сутності. Відповідно, проникнення у сутність душі забезпечує розум, і душа як явище пізнається у внутрішньому досвіді. При цьому емпірична психологія виявляється у Вольфа більш достовірною наукою порівняно з раціональною, яка має всі ознаки гіпотетичності. Крім того, вона є й більш корисною – вона корисна таким "прагматичним" наукам, як мораль і політика, адже саме з досвіду ми знаємо "важливі істини" про душу, якими людина керується не тільки в пізнанні істини, але і в правилах моралі.

Головним досягненням Вольфа в галузі емпіричної психології можна вважати тематизацію психологічних здібностей, перетворення їх на предмет окремої науки та їх визначення. Були зроблені також перші кроки в напрямку проведення конкретних експериментальних досліджень психічних явищ і математизації їх опису, хоча вони ще, звичайно не мали систематичного характеру, і скоріше були декларуванням намірів (що само по собі було важливо, і було виконано вже в ХІХ столітті).

Німецьке Просвітництво надзвичайно багато іменами і проблематикою філософських досліджень. У цей період виникає кілька цікавих систем, присвячених дослідженню людської природи взагалі, і людської свідомості зокрема, причому здобутки цих систем ще недостатньо оцінені до сьогодні. Поруч з Хр. Вольфом і вольфіанською школою, одним з найбільш оригінальних мислителів філософсько-психологічного спрямування, безпосереднім попередником І. Канта, був Йоганн Ніколас Тетенс.

Багато в чому наслідуючи Д. Гюма, Тетенс пропонує поєднати переваги британської і німецької філософії, розбудувавши систематичне інтроспективне вчення про душу. Він висловлює й іншу принципову думку: онтологія має будуватися на основі філософської психології, вчення про душу повинно стати фундаментом метафізики. У праці "Про загальну спекулятивну філософію" він пише: "Трансцендентна філософія, або основна наука, має піддаватися розробці в першу чергу як частина спостерігаючої філософії про людський розсудок і його способи мислення, його поняття і способи їх виникнення, перш ніж вона зможе стати певною загальною наукою розуму про предмети поза нашим розсудком" [*Тетенс І.Н.* Из сочинения "О всеобщей спекулятивной философии" // Вопросы философии. – 2002. – № 12; 2003. – № 7. – С. 161].

Тетенс є яскравим прикладом філософа, якого відносили до психологістів (про це писали, наприклад, М. Дессуар, А. Ріль та ін.) переважно на підставі того, що він займався психологією, а не на підставі власне його філософсько-психологічної позиції. Насправді позиція Тетенса цілком недвозначна. Він писав, зокрема, про недостатність суто психологічних досліджень, розглядаючи питання про встановлення "перших загальних основоположень". Ці основоположення встановлюються силою людського розсудку, і ця "сила розсудку, як і сила розсудку також і в інших істотах, навіть в безкінечному розсудку, оскільки ми можемо мати про нього поняття, повинна судити вказаним

способом" [Тетенс И.Н. Из сочинения "О всеобщей спекулятивной философии" // Вопросы философии. – 2002. – № 12; 2003. – № 7. – С.154]. Такий підхід справедливо порівнюється дослідниками (А. Круглов) з позицією Е. Гуссерля в "Логічних дослідженнях". Тетенс показує, що із суб'єктивного переконання в істинності логічних законів має випливати віра в їх об'єктивність. Тому психологізм непослідовний. Але і антипсихологісти не мають великих підстав радіти, оскільки думка про об'єктивність цих законів ґрунтується все ж на суб'єктивному переконанні. Тому можна сказати, що реальним результатом дослідження Тетенса є вказівка на те, що саме питання про психологізм містить у собі псевдопроблему. Отже, проблема психологізму була частково розв'язана Тетенсом ще до її "офіційної" постановки у XIX столітті.

*Р.М. Гречкосій, студ., КНУТШ, Київ**
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ФРІДРІХ НІЦШЕ ПРО ПРОЕКТ ВИЗВОЛЕННЯ

Як і націонал-соціалізм, так і ніцшеанство жились одними і теми дже-релами: бунт як наслідок смерті Бога, переоцінка старих цінностей, ставка на волю до влади. В них – загальні вороги: нігілізм і ресентимент. Але якщо для тоталітарних мас і їх вождів йдеться про звільненні від цих соціальних хвороб за будь-яку ціну (у тому числі через експансію мести), то для Ніцше це звільнення не стільки "від", скільки "для" – для прориву до надлюдини.

Центральний пункт ніцшеанської програми – звільнення і піднесення індивіда, возз'єднання його з природою, завоювання ним максимальної здібності до творчості і обдаровування. На відміну від націонал-соціалізму і раннього комунізму, мета Ніцше – не розчинення індивіда в масі, а демасифікація індивіда. Але він лише на перший погляд прихильник індивідуалізму. Він прагне подолати індивідуалізм. Але не через регресію й розчинення в стаді, а напроти, шляхом максимального особистісного росту людини. Завдання Ніцше в тому, щоб людина виросла до масштабів Космосу. Ось його антропологічна революція та його проект майбутнього.

Жагучий заклик Ніцше до звільнення дотепер зачаровує лівих теоретиків і робить ніцшеанство цілком конкурентоспроможним стосовно марксизму. Але зачарування триває доти, поки не стає ясно, що ніцшеанський проект визволення гранично елітарний: прорватися на рівень надлюдини можуть лише "групи одинаків", тому що звільнення лежить у сфері духовного зусилля.

Виникає питання, хто така над людина? Заратустру, дає чітку відповідь: надлюдина – це та, чия воля повністю очистилася від ресентимента й духу помсти. Це той, хто могутній волею настільки, щоб не мстити.

Визвольної стратегії Ніцше жорстокість і насильство відіграють вторинну роль: не важливо, чи діє людина жорстоко чи ні. Головне, щоб вона не діяла з помсти.

Усі свої основні ідеї – воля до влади, вічне повернення, надлюдина, – складають свого роду триаду, Ніцше розвивав прийняття духовного звільнен-

* Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

ня, призначене для обраної меншини. Ніцше стає немов поводитирем, котрий веде нас до духовних висот, завдяки своєю свободою допомагаючи нам розширити границі власного існування.

Секрети парадокса Ніцше в тім, що він послідовно здійснює деконструкцію метафізики як мислення: побудованого на подвоєнні світу (ідеальний і реальний); пронизаного ресентиментом; коштовного, тобто оцінюючого увесь світ по шкалі добро – зло; діалектичного, тобто, що оперує протилежностями й протиріччями. І, нарешті, він викриває метафізику як суб'єктне мислення. У своїх останніх текстах він ніби виходить за межі власного "Я", демонструючи нам де-індивідуалізоване мислення. Ніцше показує, що можливі істоти, яким "суб'єктивність" буде заважати більш глибоко розуміти світ і більш досконало взаємодіяти один з одним.

Тоді зі всього сказаного може виникнути питання про нижчий та вищий клас людини. А якщо це питання постає тоді виникає питання нерівність життя.

Ніцше виходить із того, що нерівність закладена в наш вид біологічно, як необхідний фактор його розвитку. Він уважає, що повстання нижчих класів неминуче загрожує самим основам існування людства, оскільки ієрархічна організація суспільства (при якій більшість зазнає гнобленню й експлуатації) є оптимальною і єдино можливою формою культури й взаємодії виду *homo sapiens* із природою. Тому він несамовито громить демократію, рівність і соціалізм як "спускові курки" цього повстання. Увесь антифашистський по суті пафос ніцшеанства був зігнорований саме через його послідовно антидемократичну спрямованість. Демократія – помилкова, по Ніцше, лікування ресентимента, тому що чревата тоталітаризмом. Вона нівелює й стандартизує людей. З цього тільки один крок до деградації індивіда і його розчинення в "великому родовому народному тілі" тоталітарної держави.

М.С. Кириченко, доц., КНУТШ, Київ
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ДЕЯКІ СИНГУЛЯРНІСТІ "ВИЗНАЧЕНОСТІ" ІДЕЙ В РАКУРСІ "РОЗУМІННЯ" (ДЖ. ЛОКК)

Актуалізація проблеми розбіжності між розуміннями наявна в Досвіді про людське розуміння". Зокрема, наприклад, навіть смаки людей не менш відмінні, ніж *розуміння*, розбіжності між ними (*розуміннями*), можливо, навіть більш різноманітні, ніж смаки.

Також, проблема полягає в розбіжності між *розумінням* і *ідеєю*, як об'єктом розуміння, що створює ситуацію *нелевності* в отриманому знанні. Нелевність, в свою чергу, означає недостатність повноти знання, оскільки зміст, отриманий розумом в якості ідеї не є підтвердженим відповідним – поперше, очевидним обґрунтуванням, і, по-друге, можливим відчуттям певності, хоч, в даному випадку, мова скоріше йде про перший випадок.

Ще один ракурс – співвідношення *розуміння-ідея-ім'я*, – питання про наявність знання, принаймні, ідеї, ще до визначення її відповідника з "сфери" імен. Так як імена в якості позначок мають довільний характер, тоді визначе-

не знання є довільним, а до невизначеного належить *поза-іменне*, трансцендентне мові. При цьому, очевидно, що "дискурсивність" знання, перш за все, уможливується мовою, яка виходить за межі дійсних речей і відповідних ідей.

Наступне відношення – *розуміння-ідея-ім'я-річ*, де проблема полягає в посередництві "довільних" імен між розумінням і річчю. Під розумінням, в даному випадку, будемо мати на увазі впевненість як таку та впевненість в зрозумілості. Не уточнюючи питання *множини "зрозумілостей"*, коли зрозумілим може бути те, що при наступному погляді буде видаватися зрозумілим по-іншому з певною очевидністю. Відповідно, попереднє розуміння може видатись не тільки хибним, але й абсурдним, що, в свою чергу, не знімає питання щодо теперішнього і подальших розумінь, які, так само, маючи статус розуміння не можуть не бути підданими сумніву за тією самою процедурою, що була здійснена з попереднім розумінням.

У вищенаведених відношеннях розуміння розглядалося як впевненість. Ця впевненість у Р. Декарта поняттєво відображена в якості образності (ясність і чіткість), індивідуалізованого, суб'єктивованого знання. Альтернативою аналогічності чуттєвій "видимості" у Локка виявляється "визначеність", що передбачає універсалізацію знання і його інтерсуб'єктивність. "Ясные и отчетливые идеи" – это термины, которые, несмотря на их обычность и частоту употребления в живой речи, я имею основание считать не вполне понятными для всякого, кто их употребляет" [Локк Дж. Сочинения: в 3 т. – М., 1985. – Т. 1. – С. 88].

Відкидаючи зайві, невласливі ідеям характеристики щодо їх сприйняття в розумі Дж. Локк намагається наблизитися до співмірності того, як ідея є в розумі і того, як адекватно цей стан визначити. Для того, щоб мати предикат визначеності, ідея також має бути узгодженою з певним поняттям, іменем, знаком, позначкою. При цьому, другорядною є ступінь відношення ідея-ім'я, оскільки "*визначеність*" ідеї стає підставою її позначення.

"Об'єктивне" перебування ідеї в розумі відповідає її наявності "в даний час", відповідно потребує пояснення і проблема визначеності у відношенні *необхідності наявності ідеї*, а не її *фактичної наявності*. Тобто, необхідність наявності визначеної ідеї в розумі ще не означає її фактичну наявність, однак висловлювання може начебто вказувати на наявність визначеної ідеї, коли постає потреба підтвердження висловленого іншою людиною. В разі відсутності (при з'ясуванні) визначеної ідеї, за наявності висловлювання, яке б вказувало на уявну присутність визначеної ідеї – слід встановити причину появи знаків, імен ідеї, які не є співвіднесеними з відповідною ідеєю в розумі. Адже сумнівне і неточне вживання слів є тим самим, що і вживання "невизначених ідей".

Тому, "визначеність" ідеї має полягати не в ясності і чіткості висловленого і співвіднесеного з ідеями того, хто їх висловлює, але й у співвіднесеності ідеї з загальноприйнятим способом її висловлювання. Така постановка питання передбачає спільність ідей для всіх людей, навіть поза людським розумінням. Але про ідеї людина знає через розуміння, і чи знає тоді людина ідеї, а не палітру розумінь. Яким чином, в такому разі, дістатися первинного змісту ідеї, якщо такий взагалі існує.

Ідея, за Локком, відмінна від звуку як позначки, але через звук виражається слово, без вживання слова, – лише інтуїтивно можливо мати уявлення про ідею,

або саму ідею. Ідея, крім того, відмінна і від звука і від об'єкта, а звук чомусь позначає лише об'єкт без ідеї об'єкта. Сам "об'єкт розуму" тепер ще слід відрізнити від об'єкта зовнішнього світу, як джерела ідеї розуму, належної до внутрішнього світу. Визначена ідея є також ідеєю, яку "розум має, знає та бачить в собі". Чим, в такому разі, відрізняється те, що "розум має" і "розум бачить", і чи може розум мати, але не бачити, або навпаки. Якщо розум "має", але не "бачить", тоді невідомо, яким чином можливо дізнатися про наявність ідеї. Що ж до бачення, тоді належність видимого може бути безвідносною, такою, що не обов'язкова в якості належної розумові. Знання ідеї, таким чином, відрізняється від її бачення і наявності, а також має бути співприсутнім – чи то в якості розуміння, чи то в якості співприсутнього ідеї – "відчуття" її знання розумом.

Р.П. Мельничук, ст. викл., НУХТ, Київ
info@nuft.edu.ua

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ І. КАНТА: ДО ПИТАННЯ МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Можна як завгодно ставитись до думки відомого російського сучасного історика філософії Еріха Соловйова: "Ми вперше помітили, що в Канта є своя (нехай ескізна) філософія історії [...] [Соловьев З.Ю. И.Кант: взаимодополнительность морали и права. – М., 1992. – С.14]; проте методики дослідження, – яка, як загалом відомо, є переднім краєм науки, – і, як наслідку, критичного аналізу філософії історії І. Канта в історико-філософському ракурсі ще немає.

Правда, зовсім недавно вийшла в світ під скромною назвою "Навчальний посібник для студентів філософських факультетів" надзвичайно глибоке, фундаментальне, наукове дослідження маститого українського історика філософії професора Ю.В. Кушакова, де пару сторінок присвячено саме питанням реконструкції філософії історії І. Канта [Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навчальний посібник. – К., 2006. – С. 150–152].

Квінтесенцією ж нашої розвідки історіософії І. Канта є робоча гіпотеза, згідно з якою потрібно розробити спеціальний метод дослідження; поки що я би умовно свій метод назвав методом внутрішньої іманенції (МВІ). Я навмисно вживаю плеоназм, тому що вся його суть, з моєї точки зору, полягає в наступних трьох тезах, які дозволяють аутентично викристалізувати філософію історії І. Канта з урахуванням досягнень модерної філософії (в широкому розумінні цього слова).

Теза перша: аналізуються всі історіософські роботи Канта, тільки – історіософські (але так, ніби ми інтуїтивно і в системі Канта, – і антиномічно абсолютно поза нею).

Поясню. В сучасному Калінінградському університеті професор Л. Калініков в свій час, будучи Головою Кантівського товариства, видав цікаву монографію: "Проблеми філософії історії в системі Канта" (курсив мій. – Р.М.). Отже, з одного боку при аналізі історіософії Канта аналіз відбувається, само собою зрозуміло, з обов'язковим врахуванням самого духу Кантової філософії. Але одночасно всі інші роботи Канта безпосередньому аналізу не піддаються (підкреслюю: безпосередньому). Наприклад, я зовсім поки що абст-

рагують від "Критики чистого розуму" тощо (зрозуміло – для цілей нашого дослідження).

Теза друга: аналіз самих філософсько-історичних робіт І. Канта – це на-самперед, звичайне для істориків філософії, відтворення, і відтворення зі смаком, поглядів автора (тут – філософсько-історичної концепції І. Канта).

Теза третя: можливо, і навіть неминуче щось втрачається, але далі – це аналіз аналізу того виключно в історіософських роботах І. Канта, що: а) са-мим І. Кантом; б) нами нібито не досліджується і не мало би взагалі дослі-джуватись (бо до філософії історії не відноситься – з першого погляду). В результаті – при всій герменевтичній невичерпності тексту – рефлексія в цьому напрямку може дати неочікувану новизну.

Практично ж метод внутрішньої іманенції (МВІ) щодо філософії історії І. Канта можна, з мого погляду, конкретизувати так:

1. Відтворення основного змісту історіософії І. Канта.

2. Новизна філософсько-історичної концепції І. Канта на фоні її кореляції з філософією історії Платона і особливо в рамках німецької філософії Нового часу (зокрема, Кант – і безпосередні посередники К. Маркса: Фіхте і Гегель).

3. І насамкінець, це лінії: І. Кант – сучасна Західна філософія (І. Кант – Ф. Ніцше, О. Шпенглер, А. Тойнбі, К. Ясперс).

О.А. Нємцова, здобувач, КНУТШ, Київ

"МОНАРХІЧНИЙ ЗАКОН" І КОЛІЗІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ ДЖ. ЛОККА

Локк заперечує хибні засновки філософсько-правових пошуків "сера Роберта Філмера". На думку Локка, хибною є теза про те, що *жодна людина не народжується вільною* (зазначене Локком на початку праці "Два трактати про врядування"). Актуальним є і висловлювання Локка про появу "людей нового штибу, які залюбки льстять царям", начебто вони (монархи) мають божественне право на абсолютну владу. "Проте, коли вони нам кажуть, що всі ми природжені раби, і нам судилося лишатися у цьому рабському стані, і з цим нічого не вдієш, – нам доводиться вірити їм тільки на слово. Ми входимо в життя і одразу ж попадаємо в рабство і вже ніколи не можемо вивільнитися з одного, доки не позбудемося іншого" [Лок Дж. Два трактати про врядування. – К., 2001. – С. 11]. Таким чином, Локк не погоджується з поняттям монархії як *jure divino*.

В основі критикованої концепції монархічної влади Роберта Філмера лежить теза: "Люди за природою не є вільні", що асоціюється у Локка з *carpi inter nubila*. Також "природна" влада монарха хибно асоціюється з батьківською владою, від якої не є вільною жодна людина від народження.

Крім того, батьківська влада є безмежною, що є *arguata impregii*, оскільки ця влада бере свій початок від Бога і природи. Батьківська влада є саме владою батька, в асоціації ідей "Батько-Монарх", а не владою батьків (ба-тько-матір), що вказує на невідповідність звернення до тези з Святого Письма про наказ шанувати батька та матір. Проблемним, менше з тим, лишається обґрунтування саме "юридичної влади батьків і царів". Наскіль-

ки і в якому розумінні буде виправданою теза Гроція "Generazione jus acquiritur parentibus in liberis".

Тези про батьківську і монархічну владу, тим самим, асоціюються через тези "Батько родини керується одним лиш законом – своєю власною волею" – "Право державців стоїть над законами" – "Царі вище законів". Апеляція здійснюється і до природи "адамової влади" (влада, якою наділяє Бог), яка начебто була монархічною. Звернення до божественної влади приводить до порівняння цієї влади з владою монарха як "володаря світу".

На думку Локка, Бог не наділяв Адама абсолютною владою; Адаму було надане право тожне праву будь-якої людини. Весь людський рід наділений правом володарювати над природою, питання лише в тому, яким чином має бути розподілена ця влада, і якою мірою людина, як частина природи володіє цим правом володарювання. І коли мова йде про право в державі про закони, це має таку конкретизацію, що передбачає звернення до записаних законів, що гарантують право, але до яких записів можна звернутися за підтвердженням тієї чи іншої концепції права як такого.

Окреме питання в філософсько-правовій концепції Локка займає питання відношень власності, і хоч філософ визнає право власності, все ж, заперечує його зв'язок із владою над особистістю. "І яким чином можна пояснити, що власність на землю дає одній людині владу над життям іншої? Або яким чином володіння навіть усією землею дає кому-небудь верховну деспотичну владу над людською особистістю?" [Там само. – С. 37]. Мова йде про те, що для будь-якої заможної людини завжди буде гріхом не завадити, щоб його брат загинув через те, що він не допоміг йому, вділивши рятівну дециму із свого достатку. Адже так само, як законність дає кожній людині право власності на здобутки його чесної праці і добропрстойно надбані статки його предків, які перейшли йому у спадок, так і добродійство дає кожній людині право власності на таку частину достатку іншої, яка вбереже її від голодних злиднів, якщо в неї немає інших засобів до існування.

Локк вбачає в прихильності до монархічної концепції влади бажання користі, а не бажання справедливості, реалізація якого виявляється у визнанні "природної свободи людей".

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

ЕМБЛЕМАТИЗМ У ФІЛОСОФІЇ ДЖ. БЕРКЛІ

Емблематизм як особливість відтворення ставлення людини до світу має в основі своїй символ, який є значенням емблематичного елемента, елемента певної символічної системи. А поєднання кількох таких елементів, що утворюють певну символічну фразу, і утворює емблему. Емблема має характер інформаційного висловлювання, основне завдання якого, донести закладене у нього значення. Особливістю емблематичних творів завжди була

* Рецензент – Т.П. Кононенко, доц.

ступінь їх складності, вони не могли бути ні надто складними та незрозумілими, ні занадто простими та беззмістовними. Емблема мусила передавати зміст, який втілював у ній автор, вона ставала певним містком, між двома світами: творцем та тим, хто сприймає, глядачем. Характерною рисою емблематизму була його динамічність та здатність пристосовуватися до змінних умов навколишнього світу. Так, залежно від епохи, змінювалися і самі емблеми і їх значення. Тому, досліджуючи проблему емблематичності у творах будь-якого періоду, не можна залишати поза увагою і сам історико-філософський контекст епохи. Проте, не залежно від часо-просторових рамок емблематизм у мистецтві мав одну ціль – донести за допомогою певної знакової системи ту чи іншу інформацію, згодом він набрав дещо іншого відтінку і перетворився на потлумачення символічних зображень, які вже компонувалися навмисне і розраховувалися на певне коло "обізнаних". Тому варто зауважити, що від свого зародження і до моменту найбільшої популярності, емблематизм зазнав певного переходу від елементарної позірності, яка полягала у безпосередньому відтворенні реальних зображень та їхніх значень до більш складної форми, яка вимагала знання та вміння тлумачити ті чи інші знаки у відповідності до їх загальноновизнаного значення. Емблематизм як особливість філософування, основною своєю ознакою має контекстуальність та приналежність до тієї чи іншої системи вираження. З'явився і у філософії як спроба нової форми побудови вчень, що базувалася на тлумаченні основоположних емблем, як підвалин всієї системи. Подібні елементи філософського емблематизму можна виокремити й у філософії Берклі.

Проте, не слід сприймати концепцію Берклі надто буквально, оскільки вона не є емблемою у класичному розумінні. Коли ми говоримо про дану філософську побудову, то її, радше, варто аналізувати як приклад інтелектуального емблематизму. Який позбавлений, притаманної стандартним емблематичним творам, позірності та, навіть, деякої поверховості, його не вдасться побачити, переглядаючи праці Берклі "по діагоналі", він є дуже майстерно вплетеним у філософську концепцію і досліджувати його варто, зважаючи на цю особливість.

Так можна знайти згадки про те, що система Берклі є всезагальною концепцією символізму природи, проте, визначивши відмінність між емблемою та символом, можна побачити, що у даній системі наявний саме емблематизм і його роль у концептуальності побудови даного вчення беззаперечна. У Берклі Дух постає символом світу, тобто всього, що має буття, всього, що людина здатна сприйняти, універсальною сприймаючою сутністю, яка надає буттєвість всьому світові, оскільки здатна сприймати все, навіть те, що є поза межами сприйняття людини, являється як універсальна дієва, рухаюча та спонукаюча сила, яка відповідає за весь світоустрій: "Дух есть простое, нераздельное, существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними – волей" [Джордж Беркли. Сочинения. – М., 1978. – С. 183]. Природа, яку людина сприймає, як світ довкола себе, виявляється емблематичним відображенням Вічного духу, проте, його не можна "прочитати" як звичайну емблему, Берклі не наводить традиційних пояснень чи тлумачень. Емблематизм проявляє себе у тонко сконструйованій інтелектуальній структурі, яка вимагає особли-

вого підходу. Філософ не говорить прямо про дану систему. Але не побачити її не можна, ретельніше простеживши хід його думок. Так ми можемо бачити, що основною дієюю та породжуючою силою у світі визначається дух: "... активність, которую мы испытываем как принцип движения в нас самих. Это мы называем *душой, мыслью или духом*" [Там же. – С. 371], поглянувши далі, приходимо до висновку, що все, що здатна сприйняти людина, все, що її оточує є природою, більше того, все відбувається, власне, виключно, за законами природи, які визначають все існуюче: "твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются *законами природы*" [Там же. – С. 184]. Провівши логічні паралелі, приходимо до того, що закони природи є нічим іншим, як законами вічного духу, а сама природа – це лише форма його прояву, найбільш прийнятна для людського сприйняття. Тому, стає зрозумілим, що емблематизм має місце у філософській спадщині Берклі і це є питання, яке потребує подальшого детального вивчення.

В.Г. Половников, асп., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ПОДОЛАННЯ СКЕПТИЦИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ БЕРКЛІ

Філософська доктрина Джорджа Берклі залишається одним з найбільш оригінальних та сміливих проєктів усього західного модерного філософування. Берклі був найяскравішим філософом ранньомодерної доби, який наслідився заперечувати саме по собі існування "матеріальній субстанції" – чим кинув виклик практично усій попередній європейській філософській традиції.

Отже та ситуація, що склалася на той момент у новітній філософії того періоду непокоїла Берклі. Його попередники загнали себе у, так би мовити, глухий кут скептицизму, і це виявилось для них проблемою, яку, ламаючи усі канони та стереотипи, і визвався розв'язати відчайдушний ірландський філософ. Олексій Панич у своїй праці "Розвідка з історії скептицизму в Британії – Американській епістемології" зазначає, що головна спрямованість усієї, запропонованої Берклі філософської системи виходила з бажання подолати цю кризу скептицизму, сформовану його попередниками, власне кажучи, навіть і "іматеріалізмом" ця система виявилася тому, що її головним призначенням було за будь-яку ціну стати найефективнішою у світі філософією "антискептицизму".

Берклі намагається довести, що скептицизм таким же чином як і його інший ідеологічний ворог атеїзм походить саме від нашого розуму, від переконання в тому, що існують самостійні тілесні, незалежні від будь якого сприйняття і духу об'єкти, тобто як це називають філософи, матеріальна субстанція. Берклі наголошує на тому, що коли саме ця хибна впевненість у дійсне, незалежне не від чого існування матеріальної субстанції, буде обґрунтовано знищена, тоді і атеїзм і скептицизм будуть подолані, бо саме на безкритичній вірі в матеріальну субстанцію і базуються доктрини атеїзму і скептицизму.

* Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

Берклі занурюється у пошуки джерела матеріалізму, адже саме з виникнення матеріалістичних поглядів можна віднайти ту саму помилку, яка призвела до появи матеріалізму, а потім, як наслідків, атеїзму і скептицизму. Отже ірландський філософ знаходить таку помилку саме в невірному розумінні своєї перцепції. У боротьбі із скептицизмом проти ключового поняття "матерія" Берклі застосовує метод, що зветься "Бритва Оккама" і підводить поняття матерії до змістовного самознищення, через позбавленість будь-якого позитивного змісту. Причому Берклі стверджує, що руйнація поняття матерія ніяким чином не загрожує самим почуттєвим речам, та нашому сприйняттю їх та пізнанню. Чуттєві речі залишаються тими самими та відкритими до нашого сприйняття. Берклі стверджує, що зі знищення поняття матерія, як філософського поняття та матеріалізму, як філософської течії зовсім не впливає, що ми повинні сумніватися в своїх чуттях. Ірландський філософ безперечно залишає чуттєві речі поза усіляких сумнівів. Він стверджує, що навпаки відкинувши сумнівне поняття матерії, яке містить в собі велику кількість протиріч, що складається з одних непевностей, ми якраз позбавляємо чуттєві речі всіляких сумнівів. Цим доводом, на наш погляд, Берклі повністю спростовує усі звинувачення його в скептицизмі. Ми вважаємо, що тут ми можемо побачити те, як через скептицизм і тотальний сумнів з середини, а не ззовні Берклі переборює скептицизм. Тобто через сумнів у існування матерії філософ приходить до звільнення від сумніву, а отже і від скептичного погляду залишаючи чуттєві речі певними і чіткими як ніколи. Він розумів, що людям буде дуже нелегко перейти з одного світогляду, який вже досить сильно вріс коріннями в людську свідомість, до іншого не звичного, нового, і тому він зробив спробу знайти найбільш зручний шлях до заміни світоглядної позиції, який на його думку мав би показати людям, що усунення "матерії" як філософського поняття аж ніяк не тягне за собою ніяких злих наслідків. Він спробував довести, що без цього поняття все може бути зрозумілим так само як і з ним, і навіть все виявиться набагато простішим. Він хотів довести до людей абсурдність поняття "матерія", тим самим довести і хибність переконань матеріалістів, скептиків та атеїстів, а натомість дати людям впевненість в тому, що на світі існують тільки душі, ідеї та величний, вічний всеохоплюючий дух, який і дарує духам індивідуальним ідеї зовнішніх речей.

Сер Берклі прагнув показати філософам та звичайним пересічним людям, що жити з такою світоглядною позицією, яку він пропонує, легше, та на жаль цьому не судилося статися. Та наприкінці слід все ж таки зазначити, що як позитивна, так і негативна програма Берклі виявляються складнішими, ніж вони видавалися автору. Сама негативна програма, тобто програма доведення скептицизму до повного самознищення містить в собі так би мовити проблему принципової амбівалентності такого "стверджуючого заперечення" скептичної філософії. Тут можна зауважити автору, що сама його програма знищення скептицизму виявляється, певним чином, оригінальною скептичною філософією. Іншими словами, Берклі, сам того не помічаючи, в цьому двобої із скептицизмом стає певною мірою на бік скептичного погляду, немов, шукаючи протиотруту скептицизму, сам отруюється ним. Він використовує скептицизм як шлях його подолання та фундамент для побудови антискептичного філо-

софського іматеріалізму. Але ніби занурений повністю у цей процес Берклі не помічає, що такий фундамент виявляється неадекватним завданню будівництва антискептичної філософії іматеріалізму. Перейшовши до розгляду позитивної програми, яку запропонував Берклі можна зауважити, що і тут не пройшло все гладко, як хотівся автору. Берклі намагався, розгромивши скептицизм та матеріалізм, натомість надати людям інший, безпечний світогляд. Він намагався зробити якомога більш плавний перехід, що не буде "болючим" для людей. Берклі сподівався, що зможе зробити свою філософську систему та запропонувати новий світогляд таким, що не тільки буде істинним та позбавленим протиріч, а ще буде таким, що не несе за собою жодних втрат. Але мабуть цей метод позбавлення скептицизму, та запропонований філософом, новий світогляд все ж таки виявився занадто радикальним для його прийняття. Не зважаючи на запропонований достатньо безпечний онтологічний фундамент, суспільство просто відмовилось прийняти такі зміни, через неготовність позбутися своїх певних звичок. І навіть якщо вважати, що Берклі переміг скептицизм, не можна не помічати, що така перемога виявляється пірровою.

*Д.Є. Прокопов, доц., КНУТШ, Київ
istoria_philosoph@univ.kiev.ua*

ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ ДУШІ І ТІЛА В СВІТЛІ ПОНЯТТЯ "PASSION" В ФІЛОСОФІЇ Р. ДЕКАРТА

В процесі дослідження філософської спадщини Рене Декарта значний інтерес становить праця "Les passions de l'âme" (1649, латинський переклад – 1650 р.), замисел якої виник у її автора ще під час листування з принцесою Єлизаветою, і яка стала останньою працею, виданою за його життя. Фактично вже на самому початку свого дослідження Р. Декарт вказує на певну дво-значність поняття "passion", яке передбачає не лише певний психічний стан, але й дію. Причому сама ця дія може бути описана не тільки як дія певного суб'єкта (той, хто вчиняє), але й як дія, що спрямована на певний об'єкт. В цьому сенсі пристрасть це завжди зазнавання на собі впливу або наслідків тієї чи іншої діяльності. На перший погляд, подібне акцентування на двохспрямованому характері "passion", яка є заподіянням і зазнаванням одночасно, не несе в собі будь-якої специфіки, оскільки вказує лише на можливість поєднання в полі одного дослідження двох (або більше) поглядів на одне й те саме явище. Однак насправді Р. Декарт вказує на те, що це поняття дозволяє нам краще зрозуміти не лише взаємодію між суб'єктом та об'єктом, але й те, що сьогодні описується поняттям "між-суб'єктної взаємодії". При цьому характерною властивістю розмислів Р. Декарта є те, що він застосовує модель взаємодії двох суб'єктів по відношенню до тих елементів, які традиційно вважаються конститутивними по відношенню для людини. Йдеться про те, що модель суб'єкт-суб'єктної взаємодії використовується ним в процесі пояснення взаємозв'язку між тілом і душею.

Відомо, що усталена історико-філософська реконструкція психофізичної проблематики в філософії Р. Декарта спирається на загальновідому тезу про

специфічну залозу, яка знаходиться в людському мозку. В такому випадку душа, як правило, описується виключно як суб'єкт, а тіло – як об'єкт, що взаємодіють і утворюють той психофізичний зв'язок, який дозволяє трансформувати дії душі в безпосередні фізичні реакції. Однак у разі звернення до поняття "passion" одразу ж впадає в око те, що ним описується геть інший тип взаємозв'язку. Недарма ще на початку свого дослідження Р. Декарт вказує, що у душі є два типи функцій: а) дії душі, б) пристрасті. При цьому він наголошує, що специфіка останніх проявляється як раз в тому, що їх джерелом і причиною не є сама по собі душа. Навпаки – визнання факту існування пристрастей з необхідністю тягне за собою висновок про те, що зазнаючи зовнішнього впливу душа стає його об'єктом. Якщо припустити існування цілком незалежної і самостійної душі, яка б могла за певних умов вивільнитись від впливу тіла і безпосередньо взаємодіяти з предметами, то ідея тимчасового перетворення душу на об'єкт зовнішнього впливу могла б пояснити цілий ряд гносеологічних явищ. Але, як відзначає Р. Декарт, навіть у тих випадках, коли душа є об'єктом зовнішнього впливу вона ніколи не перестає бути частиною суб'єкта. А отже навіть максимально наближаючись до стану об'єкта, вона все одно залишається суб'єктивно рівно настільки, наскільки вона залишається вмістилищем нематеріальних думок. Щоправда, навіть сам факт "вивільнення душі" з під впливу тіла, на думку Р. Декарта, є гранично складною в методологічному та практичному сенсі процедурою. В результаті чого модель взаємодії душі і зовнішнього світу розбудовується Р. Декартом не стільки як двохчленна ("речі – душа"), скільки як трьохчленна модель, в якій медитативним елементом між душею і речами виступає тіло: "речі – тіло – душа". Сама ця ідея, звісно ж, не відрізняється в історико-філософському контексті будь-якою істотною новизною (навіть для XVII століття). Але, якщо ми спробуємо більш докладно проаналізувати два останні елементи цієї моделі (душа і тіло), то виявляється, що вони взаємодіють за принципом суб'єкт-суб'єктної взаємодії. Тобто в самій людині відбувається певне подвоєння, коли дві її конституанти приходять у взаємодію і можуть рівною мірою впливати одна на одну, обмінюючись своєрідними "імпульсами", коли душа спричиняє вплив на тіло, а тіло – такий же вплив на саму душу. Більше того, Р. Декарт навіть зазначає, що з погляду зазнавання зовнішнього впливу як тіло, так і душа є рівними в частині того, що вони набувають пристрасті. І навіть з урахуванням того, що "пристрасті" у вузькому значенні повинні відноситися виключно до станів душі (а не до станів тіла), все одно сприйняття, які їх супроводжують, є практично однаковими за своєю сутністю як по відношенню до тіла, так і по відношенню до душі. В цьому сенсі, використовуючи ту матрицю взаємодії, яку надає картезіанське поняття "passion", можна говорити про те, що між тілом і душею відбувається надзвичайний цікавий процес взаємообміну, який в силу того, що ці два елементи є рівною мірою як об'єктами, так і суб'єктами, може бути описаний в термінах між-суб'єктної комунікації. Утім, чи справді ми маємо підстави робити припущення про появу суб'єкт-суб'єктного зв'язку між душею та тілом в філософії Р. Декарта? Чи не виходить так, що аналізуючи кожний конкретний акт психофізичної взаємодії ми маємо справу чи з парою "тіло-суб'єкт – душа-об'єкт", чи з парою "тіло-об'єкт – душа-суб'єкт"? Якщо все обстоїть саме так, то

тоді, очевидно, словосполучення "між-суб'єктна взаємодія" може застосовуватись лише умовно, в тому значенні що як душа, так і тіло можуть потенційно виступати суб'єктом впливу одне на одного, але в ході своєї актуальної взаємодії ми завжди маємо справу з такими елементарними інтеракціями, в яких тільки один з зазначених елементів може бути суб'єктом. Як нам видається, поява словосполучення "між-суб'єктна взаємодія" для опису взаємодії душі і тіла у філософії Р. Декарта все ж таки не є випадковою. По-перше, сама душа ніколи не може остаточно перетворитись на об'єкт впливу, оскільки поряд з кожним враженням, що виникає від нервів, виникатиме й інше враження – від руху духів. Інакше кажучи, елемент спонтанного відображення впливу тіла на рівні думок ніколи не припиняється в душі людини, що робить її таким дивним об'єктом впливу, який ніколи до кінця не об'єктивізується і завжди зберігає себе як осередок суб'єктивності. По-друге, вступаючи у взаємодію з душею саме тіло вже не є простим "ретранслятором" тих зовнішніх імпульсів, що йдуть від зовнішніх предметів і речей. Воно саме породжує і зберігає в собі сприйняття, які активно впливають на душу. Тобто тіло є таким же джерелом активності по відношенню до душі як і зовнішні предмети, які впливають на нього. Значущість цієї активності жодним чином не знижується навіть у тому випадку, якщо ми вважатимемо, що її наслідком є поява хибних уявлень або хибних ідей.

Таким чином, досліджуючи специфіку взаємодії тіла і душі під кутом зору поняття "passion", ми доходимо дещо несподіваного, але надзвичайно цікавого в теоретико-методологічному плані висновку. Справа у тому, що розв'язуючи психофізичну проблему, Р. Декарт значною мірою відступає від моделі односпрямованого періодично змінюваного впливу душі і тіла (як вона часто представляється у стандартизованих та спрощених викладах картезіанської філософії), пропонуючи замість цього іншу, більш складну, модель в якій ми маємо справу не з простими актами одностороннього впливу душі на тіло і навпаки, а з постійною двосторонньою детермінацією, де як душа, так і тіло виступають самостійним джерелом активності і породжують гносеологічно значущі сприйняття.

Б.Ю. Рудь, асп., КНУТШ, Київ*
boris.rud@gmail.com

МАКІАВЕЛЛІЗМ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

Макіавеллізм – соціально-політичне вчення флорентійського філософа Ніколо Макіавеллі, для якого характерний суто раціоналістичний підхід до держави, етичний релятивізм у вирішенні питань управління державою. Філософські погляди Н. Макіавеллі вплинули на формування соціально-політичної концепції філософа Бенедикта Спінози. Останній в своїх працях декілька раз посилається на Н. Макіавеллі. Це дало підставу вважати Спінозу ще одним провідником макіавеллізму в тому розумінні, яке можна зустріти в багатьох тлумачних словниках, зокрема як "використання підступності та дволичності в мистецтві керування державою або у загальному керівництві" [Оксфордський тлу-

* Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

мачний словник // <http://dictionary.oed.com>]. Подібного значення термін "макіавеллізм" набув і у соціальній психології, де під макіавеллізмом розумілася схильність людини обманювати та маніпулювати іншими заради власної мети.

Відтак в історії філософії під макіавеллізмом розумівся і як безпристрасний підхід до дослідження політики, так і як використання будь-яких засобів, переважно аморальних, для досягнення власної політичної мети. Така двозначність призводила до того, що подекуди пропонувалося розглядати творчість Н. Макіавеллі і "макіавеллізм" окремо, як це робить Олексій Лосєв у своїй "Естетиці Відродження".

Сам Б. Спіноза вбачав єдиною метою Н.Макіавеллі показати, як нерозсудливо чинять ті, хто, маючи на меті приборати тирана, в той час, коли не можуть бути приборані причини, внаслідок яких князь перетворюється на тирана, але, навпаки, більше підсилюється, чим більша причина страху вважається князеві: це буває тоді, коли народ розправився з князем, бажаючи показати приклад іншим, і хизується царевбивством як славним ділом [*Спіноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. – М., 1957. – Т. 2. – С. 313*]. Н. Макіавеллі виступає у Б. Спінози як філософ, якому притаманний раціоналістичний підхід до вивчення предмету дослідження, яким у Н. Макіавеллі виступає держава.

Б. Спіноза був одним із представників філософії раціоналізму, для якої характерним є те, що суб'єкт пізнання конституюється поза "етичною" субстанцією. В такому контексті Б. Спіноза і створює свої філософські трактати. Так, мету свого "Політичного трактату", в якому висвітлена соціально-політична концепція Б. Спінози, він визначає як доведення вірними засобами із самого устрою людської природи, що найкращим чином співвідносяться в політиці з практикою. "Для цього, щоби те, що відноситься до цієї науки, дослідити з тією ж свободою духу, з якою ми ставимось до математики, я намагався не проклинати людські вчинки..., а розуміти їх" [Там же. – С. 288–289]. Такий підхід співпадає з макіавеллістським підходом до вивчення політики.

З урахуванням всього вищезазначеного можна заключити, що мета політичної філософії Б. Спінози може сприйматися як макіавеллістська, а саме – вказати не на те, якою має бути абстрактна ідеальна держава, а дослідити підвалини будь-якої держави і причини, згідно з якими держава або може підсилитися, або, навпаки, розпастися. Макіавеллізм Спінози не є проповіддю досягнення політичної мети будь-якими засобами, а є макіавеллізмом у його чистому розумінні як раціоналістичної політичної філософії.

О.А. Сушко, асп., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

НІГІЛІЗМ У ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ

"Нігілізм" – це переконання в тому, що всі колишні цілі суцього втратили свою силу. Однак, змінюючи колишнє відношення до провідних цінностей,

* Рецензент – І.В. Бичко, проф.

нігілізм дозріває для вільного та діючого завдання утвердження нових цінностей. Нігілізм, що досяг свого завершення і визначає міру майбутньому, можна назвати "класичним нігілізмом". Ніцше характеризує цим найменуванням свою власну "метафізику" і розуміє її як "протирух" (Gegenbewegung) всієї попередньої. Тим самим термін "нігілізм" втрачає одне лише нігілістичне значення в змісті руйнування й знищення колишніх цінностей, простої незначущості суцього і безперспективності людської історії. Нігілізм у його класичному варіанті тепер означає звільнення від колишніх цінностей як свободу для їхньої переоцінки. Поряд із провідним словом "нігілізм" фраза про "переоцінку всіх колишніх цінностей" є для Ніцше ще одним основним положенням, через яке його основна метафізична позиція одержує своє місце й визначення в історії західної метафізики.

Говорячи про "переоцінку цінностей", ми маємо на увазі, що місце колишніх цінностей займають якісь інші, однак для Ніцше "переоцінка" означає, що не тільки колишні цінності втрачають силу, але й саме "місце" для них зникає. Це значить, що змінюються вид і напрямок твердження нових цінностей, а також визначення їхньої сутності. Вперше в питанні про переоцінку мова заходить про буття як істинність, і разом з тим метафізика стає міркуванням про неї. Ця зміна крім іншого означає, що не тільки знецінюються колишні цінності, але й, насамперед, викорінюється потреба в цінностях колишнього виду, що перебувають на колишньому місці, а саме в області надчуттєвого. Надійніше всього викорінювання колишніх потреб досягається вихованням, що змушує все сильніше забувати колишні цінності, а також скасуванням колишньої історії шляхом переписування її основних рис. "Переоцінка колишніх цінностей" – це насамперед зміна колишнього принципу твердження цих цінностей та "виросування" потреб у нових цінностях.

Ніцше осягає й переживає нігілізм, тому що сам мислить нігілістично. Незважаючи на всі свої прозріння він не може осягнути потаємну сутність нігілізму, тому що із самого початку розуміє його тільки в ракурсі думки про цінності – як процес знецінення вищих цінностей.

Нігілізм як психологічний стан повинен наступити після пошуків "змісту". Цей зміст міг би полягати в наступному: "здійснення" якогось вищого морального канону у всьому що відбувається; або ріст любові й гармонії в спілкуванні живих істот; або наближення до стану загального щастя; або хоча б устремління до стану загального "ніщо" – ціль сама по собі усе ще є деякий зміст. Але от настає усвідомлення, що становлення нічого не досягається, нічого не знаходиться... Отже, розчарування в уявній меті становлення як причина нігілізму: розчарування стосовно цілком певної мети або взагалі усвідомлення неспроможності всіх донині існуючих гіпотез мети, що вирають у себе весь шлях "розвитку" (людина більше не співробітник, не говорячи вже про те, щоб вона була осередком усякого становлення). Яка-небудь єдність, або форма "монізму": і як наслідок цієї віри – людина, що почуває себе в тісному зв'язку й глибокій залежності від якогось нескінченно перевищуючого її цілого, ніби *modus* божества... "Благо цілого вимагає самопожертви окремого" ... і раптом такого "цілого" немає! У сутності людина зневіряється у своїй цінності, якщо через неї не діє нескінченно коштовне ціле: ін-

акше кажучи, вона створила таке ціле, щоб мати можливість вірувати у свою власну цінність. Якщо прийняти ті два положення, що шляхом становлення нічого не досягається і що під всім становленням не панує така велика єдність, у якій індивід міг би остаточно потонути, як у стихії вищої цінності, то єдиним результатом залишається можливість засудити весь цей світ становлення як марево і вигадати як щирий світ новий світ, потойбічний нашому. Але як тільки людина розпізнає, що цей новий світ вона спорудила лише із психологічних потреб і що вона на це не мала рішуче ніякого права, виникає остання форма нігілізму, що містить у собі невір'я в метафізичний світ, що забороняє собі віру в дійсний світ. Із цього погляду реальність становлення знімається єдиною реальністю й забороняються всякого роду манівці до схованих світів і помилкових божеств, але, з іншого боку, цей світ, заперечувати який вже більше не хочуть, стає нестерпним... Що ж у сутності відбулося? Усвідомлення відсутності всякої цінності було досягнуто, коли стало ясно, що ні поняттям "мети", ні поняттям "єдності", ні поняттям "істини" не може бути витлумачений загальний характер буття. Нічого цим не досягається і не здобувається; бракує всеосяжної єдності в безкраї що відбувається: характер буття не "дійсний", а помилковий... Зрештою немає більше підстав переконувати себе в бутті істинного світу... Коротше кажучи: категорії "мети", "єдності", "буття", за допомогою яких ми повідомили світу цінність, знову вилучаються нами – і світ здається знеціненим...

Нігілізм як знецінення вищих цінностей є падіння космологічних цінностей. Сам космос при цьому не валиться: він тільки звільняється від оцінки себе самого через колишні цінності і стає доступним для твердження нових цінностей. Тому нігілізм у жодному разі не веде в ніщо. Падіння цінностей не є сама лише катастрофа.

Нігілізм являє собою процес знецінення колишніх вищих цінностей. Коли ці вищі цінності, що наділяють цінністю все суще, знецінюються, тоді знецінюється й засноване на них суще. Виникає відчуття відсутності всякої цінності, відчуття незначності всього сущого. Нігілізм як падіння космологічних цінностей одночасно стає відчуттям того, що все втратило свою цінність, стає "психологічним станом". Але за яких умов виникає цей стан? По-перше, нігілізм "повинен буде наступити" "після пошуків "змісту" у всьому що відбувається, котрого в ньому немає". Таким чином, передмовою для виникнення нігілізму є той факт, що "у всьому дійсному", тобто в сущому в цілому ми шукаємо якийсь "сенса". Але що Ніцше розуміє під "змістом"? Відповідь на це питання залежить від розуміння сутності нігілізму, оскільки нерідко Ніцше ототожнює його з пануванням "відсутності сенсу". "Сенс" означає те ж саме, що й цінність, поряд з "відсутністю сенсу" Ніцше говорить також про "відсутність цінності". Проте немає достатнього визначення сутності "сенсу". Можна сказати, що насправді кожен розуміє, що таке "сенс", і в сфері повсякденного мислення так воно і є. Однак як тільки ми звертаємо увагу на той факт, що у всьому людина шукає "сенса", як тільки Ніцше вказує нам на те, що ці пошуки "сенсу" розчаровують, ми вже не можемо обійти стороною питання про те, що ж тут мається на увазі під сенсом, якою мірою і від чого людина шукає його, чому до розчарування, що при цьому може виникнути, вона не має сил

поставитися байдуже, чому, нарешті, воно зачіпає самі його підвалини, загрожує йому, просто потрясає його.

Тут "сенс" для Ніцше означає те ж саме, що й "ціль", і під цим ми маємо на увазі "до чого" й "заради чого" для всякої дії, відносини й події. Ніцше перераховує, яким міг би бути очікуваний "сенс", тобто яким він був в історичному його осмисленні і яким ще залишається, зазнавши дивних перетворень. Це "моральний світопорядок", "ріст любові й гармонії в спілкуванні живих істот", пацифізм, вічний мир, "наближення до стану загального щастя" як найвищого щастя для максимального числа людей, "або хоча б устремління до стану загального "ніщо", тому що навіть це устремління до такої мети все-таки має якийсь "сенс", тому що "ціль сама по собі все ще є деякий зміст".

Людська воля вимагає якоїсь мети, і вона скоріше зволіє мати ніщо, чим взагалі не мати. Волю страшить не ніщо, а невоління, знищення своєї власної сутнісної можливості. Страх перед порожнечою невоління, цей "horror vacui" є "основний факт" людської волі, і саме із цього "основного факту", відповідно до якого воля скоріше стане волею до нічого, аніж перетвориться в невоління, Ніцше й запозичить аргумент для своєї тези, що говорить, що по своїй суті воля є воля до влади. "Сенс", "ціль", і "цілеспрямованість" суть того, що дозволяє волі бути волею, дає їй таку можливість. Там, де воля, там не тільки шлях, але колись ціль для шляху, навіть якщо ця ціль лише сама воля.

Але виходить, що ті безумовні "цілі" в історії людини так і не були досягнуті. Усяке зусилля й старання, усяке починання й дія, усяке перебування на шляху, здійснюване життям, усяке просування, всі "процеси" – одним словом, все "становлення" нічого не досягає, ні до чого не приходять у змісті чистого здійснення згаданих безумовних цілей. Очікування розчаровує, будь-яке зусилля здається позбавленим цінності. Виникає сумнів, чи треба взагалі мати якусь мету для суцього в цілому, чи треба шукати сенс. Як бути, якщо не тільки зусилля, спрямовані на досягнення мети й здійснення змісту, але, може, і саме це шукання й покладання мети й змісту обертаються оманомо? У результаті сама вища цінність починається коливатися, втрачає незаперечний характер цінності, "знецінюється". "Ціль", тобто те, на чому все тримається, що насамперед і для всього безумовно значиме в собі, вища цінність, валиться. Думка про примарність вищих цінностей потрапляє у свідомість, і в цій новій свідомості змінюється ставлення людини до суцього в цілому й до себе самої.

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

ТО ЧИ МОЖЛИВО ДОВЕСТИ БУТТЯ БОГА? (ПОЛЕМІКА ГЕГЕЛЯ З КАНТОМ)

Проблему доведення буття Бога, навіть для теїзму та атеїзму (радикальні та альтернативні позиції) не можна вважати остаточно вирішеною. Проте, для її вирішення (якщо це взагалі можливо) стартовим майданчиком є її

* Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

"вирішення" тими видатними філософами минулого, для яких вона мала вирішальне значення. Йдеться, насамперед, звісно, про Канта й Гегеля.

За часів Канта у філософсько-теологічній традиції існувало три основних доведення існування Бога: космологічне, фізико-теологічне (телеологічне) та онтологічне. Останнє було, як відомо, розроблено Ансельмом Кентерберійським та удосконалено Декартом. Їх обстоює Ляйбніцівсько-Вольфівська школа, з якої виходив і ранній Кант. Вже в праці "Єдина можлива підстава для демонстраційного доведення буття Божого" Кант наполягає на тому, що космологічне і фізико-теологічне доведення зводяться до онтологічного і вважає його єдино можливим. Але позиція Канта щодо останнього радикально змінюється в критичний період. Кант заперечує можливість онтологічного доведення буття Бога, і тим самим руйнує підвалини так званої "раціональної теології" – однієї з трьох так званих наук докантивської класичної метафізики.

Результатом першої його "Критики" постає необхідність чіткого розрізнення наукового (чуттєвість та розсудок) та метафізичного (розум) типів пізнання. Об'єкти наукового пізнання – це всі предмети, явища сфери досвіду. Наукове знання постає у вигляді понять, які є поєднанням чистих розсудкових категорій та багатоманітності споглядання. Метафізика ж, – це сфера діяльності розуму, який на відміну від розсудку "злітає" над досвідом, і оперує гіпостазованими трансцендентальними ідеями (душа, світ в цілому, Бог). Ідея Бога, яка в докантивській догматичній метафізиці поставала предметом раціонального дослідження, після кантівської критики розуму опиняється поза межами науковості і будь-якої можливості раціонального її доведення. Доведення існування Бога проголошується неможливим, оскільки подібне уявлення постає як внутрішньо суперечливе. Кант, відкривши антиномічну природу розуму, демонструє, що одночасно із доведенням можна з тією ж самою умоглядною достовірністю повністю спростувати буття Бога. Раціональна теологія проголошується мислителем наслідком некритичного застосування розсудку до предметів, що виходять за межу можливості його застосування взагалі. Спростувавши можливість розглядати Бога як предмет пізнання, Кант, все ж знаходить місце для нього в гносеології, але не у вигляді конститутивного поняття, а у вигляді трансцендентальної ідеї, від якої, залежить можливість пізнання взагалі. Бог в теоретичній філософії – це ідеал чистого розуму, регулятивна ідея, яка дає уявлення про абсолютне завершене пізнання сфери можливого досвіду і тим самим скеровує нас у пізнанні та спонукає до нього.

В практичній філософії Кант відводить для Бога іншу, але надзвичайно вагомую роль. Трансцендентальна ідея теоретичного розуму перетворюється в постулат розуму практичного. Бог проголошується умовою можливості моралі. Існування Бога є недоказовим, але без припущення його існування не видається можливим дослідити людину у її цілісності у поєднанні феноменальної та ноуменальної її сутності. Свідченням існування ноуменального світу є свобода, яка протистоїть причинності феноменального світу. Моральна філософія Канта є цариною, в якій на перший план постає не знання, а віра розуму, яка необхідно приймає постулат Бога, задля можливості розуміння природи моралі. Висновок мислителя полягає в тому, що ідея Бога – ніколи не зможе постати у вигляді розсудкового поняття і слід назавжди полишити

спроби раціонального осягнення його сутності. Та існування Бога й не треба доводити, у Бога треба вірити.

Принципово інших поглядів щодо можливості і необхідності доведення буття Бога дотримується Г.В.Ф. Гегель. Свої аргументи у полеміці з Кантом він засновує на: позиції абсолютної пізнаваності, ґрунтованої принципом тотожності мислення та буття (абсолютний когнітивізм); на принципово відмінному від кантівського розумінні природи суперечності; на вперше здійсненому ним принциповому розрізненні моралі та звичаєвості.

Антиномічне спростування Кантом онтологічного доведення буття Бога не влаштовує Гегеля, хоча він і вважав Кантове вчення про антиномії однією з його "безсмертних заслуг". Та Гегель не зупиняється на антиномізмі у розумінні суперечності. В останній він вбачає не ознаки хибності, а критерій істинності. Вже в своїй дисертації "Про орбіти планет" він проголосить тезу: "Суперечність – є критерій істини, відсутність суперечності – критерій омани". Суперечність, пізніше скаже Гегель, – ось що насправді рухає світом, і безглуздо стверджувати, що ми не в змозі її мислити. У "Феноменології духу" Гегель намагається довести принцип тотожності найзагальніших протилежностей, якими є мислення і буття (принцип тотожності мислення і буття) і на цьому принципі побудувати всю свою філософську систему. Розгорнута, ця тотожність є зображенням Абсолюту ("Логіка"). Логіка, стверджує Гегель, є зображення Бога у своїй чистоті, до створення природи і скінченного духу. Ототожнення Гегелем мислення і Бога призвело до того, що його позиція не могла бути витлумачена однозначно і викликала шквал критики як з боку атеїстів так і з боку теїстів. Й обидві сторони, як каже мій науковий керівник, були праві.

Альтернативність позицій І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля є очевидною. Але одразу стає зрозумілим, що вони, у всій своїй величчї лишаяються однобічними. Примирення їх видається неможливим, але оглядаючи ці філософські системи здається слухним згадати проникливого Л. Шестова: існують такі питання, на які ризиковано давати відповідь, бо відповіді вбивають питання. Достатнім внеском в історію філософії є те що ці питання були взагалі поставлені. Суперечність між Кантом і Гегелем не може бути подолана без схиляння до чиєїсь позиції, але спроби вирішення проблеми можливості доведення буття Бога, стали визначальними для таких фундаментальних здобутків історії філософії, як Кантове вчення про антиномії, імперативна етика, чи гегелівський принцип тотожності мислення та буття і діалектичне розуміння природи суперечності.

О.В. Хорошаєвін, асп., КНУТШ, Київ^{*}
khoroshavin@mail.ru

ПРИХОВАНІ ВЛАСТИВОСТІ ЛЮДСЬКОЇ ДУШІ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ПСИХОЛОГІЇ ПЕТРА АВСЕНЄВА

Земне життя нашої *душі* є перша, основна і тому для всієї вічності вирішальна форма буття. І в цій формі можливо розрізнати: як ідею, оскільки

^{*} Рецензент – І.В. Бичко, проф.

вона в ній розкривається, так і ті приватні види і зміни, в яких вона відкривається. І ось різноманітні видозміни і стани, які відчуває наша *душа* протягом життя, під впливом тіла, і суть у тих формах, в яких в більшій або меншій мірі, спеціально або випадково, відчиняється сама її сутність.

Так як в різноманітних формах і станах відчиняється сама ж сутність *душі* або її ідея: то явно, що ряд форм, в яких воно відчиняється на протязі земного життя, якщо об'єднати їх разом, повинно рівнятись до самої її сутності; в ньому відкривається окремо і відривчасто те, що в цілості закріплюється в ній самій. Різноманітні зміни, які відчуває *душа* протягом життя, більшою або меншою мірою видозмінена, з розбудованим в ній зімкнутим організмом сили, тим самим відкриває в ній начебто деякі отвори, через які ми здатні проникати до її нутра, спостерігати властивості, дієвість її сил окремо, розглянути умови її існування, і таким чином осягнути тимчасову, а частково і вічну її природу.

Тому від споглядання життєвих видозмін *душі*, можна очікувати нових свідчень про її сутність. Психологія заснована на самопізнанні, стверджує, що вона нездатна безпосередньо споглядати віддалене у часі майбутнє, проникнути у внутрішній стан інших *душ*, чітко бачити глибину власної сутності, але "провидиця дивує нас провидінням, відкриває перед нами наші думки і внутрішні стани *душі* і тіла. Виходячи з цього в нашій *душі* є ті властивості, в яких звичайна психологія їй відмовляє; тальки вони відкриваються в ній при особливих, виключних обставинах" [Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К., 1869. – С. 56]. Крім того звичайна, заснована на самопізнанні, психологія стверджує, що *душа* спілкується з навколишнім світом за допомогою почуттів і пізнає речі самосвідомим розумом. Авсенев наводить, як приклад сновиду: "... з закритими очима, ходить по кривлі, розмовляє, пише, читає, виконує інші прості життєві справи, без всілякої згадки про них по закінченню припадку" [Там же. – С. 57]. Це факт, виходячи з якого в нашій *душі* є можливість спілкуватись з довколишнім світом безпосередньо і знати багато що не-свідомо. Психологія заснована на самопізнанні стверджує, що приватна свідомість *душі* одинична і тотожна; деякі експерименти свідчать, що одна людина протягом життя усвідомлює себе один раз одним, а потім іншим лицем попеременно. Виходячи з цього тотожність земного нашого самопізнання не безумовна. Психологія допускає зазвичай, що всі *душевні сили* людини і її вчинки мають свій субстрат в нервовій системі; але трапляються випадки коли іноді, в момент смерті, коли всі ниті цієї системи знищуються, для неї зникають кордони простору і часу, і вона духовним зором бачить світ майбутнього.

Необхідно зазначити, що в цих станах відкриваються ті ж властивості і сили *душі*, які входять до звичайного її організму, який складає її земну сутність, в звичайному стані окремі з них малопомітні, тому що зв'язані іншими її силами. Можливість бачити майбутнє є не тільки в провидців, провидіння існує в кожній *душі* в звичайному її стані. Явище роздвоєної свідомості також властиве для *душі*, деякою мірою, і в звичайному її стані. Тому як ми всі відчуваємо, що вона, як і тіло, бачить своїм оком одну лише сторону своєї сутності, і що в ній, крім цієї видимої сторони, існують інші, куди стікаються всі наші думки, відчуття і прагнення, і звідки виникають в нас незрозумілі деякі

ідеї і прагнення. Всі сили, властивості і можливості *душі* відкриваються в незвичайних її станах, знаходяться постійно в її організмі; але в незвичайних її станах вони діють вільніше, а тому природно, що відкриваються ясніше. Тому недивно, а навпаки природно, що в дослідженні цих станів, психолог може знайти і дійсно знаходить більш виразні прояви самостійності людської *душі*, її суто духовного характеру, безсмертної і богоподібної сутності, ніж ті які описує звичайна, заснована на одній самосвідомості психологія.

В.М. Цуба, асп., НаУКМА, Київ*
quid@ukr.net

КРИТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ КАНТОВОГО ПОНЯТТЯ АПІОРІ У РАСЕЛА І ВІТГЕНШТАЙНА

Філософія Канта визначила панораму філософських течій сучасності, зокрема аналітичної традиції. Метою доповіді є з'ясування місця апіорного знання в контексті формування аналітичного руху на прикладі концепцій Расела і Вітгенштайна.

Раселове звернення до Канта пояснюється намаганням обґрунтувати необхідність логічних засад пізнавальної активності, а також узгодженості предметного досвіду та його нормативних передумов. Водночас, не поділяючи уявлення про необхідність для строгих наук містити в собі принципи апіорних синтетичних суджень, британський мислитель вказує на те, що розрізнення до-досвідного та власне досвідного рівнів пізнання як його необхідної умови та змісту має передбачати, що апіорне знання складає умови істинного судження про предмет тоді, коли воно пов'язане з досвідом певними принципами формальної спорідненості, тобто за умови, що ми могли б вказати, яким саме типам досвіду бути, а яким – ні в силу їх аподиктичної неможливості [*Russell B. The Problems of Knowledge. – London; New York; Toronto, 1951. – P. 83*]. Природа судження є завжди синтетичною, а апіорними є форми предикації. Аналітичні істини, якщо вони не мають відношення до досвіду, ведуть до логічної контрадикторності навіть не їхніх засновків, а суб'єктивної здатності конструювати поняття про феномени за певними категоріальними нормами [*Ibid. – P. 86*]. Расел показує, що закон протиріччя, з якого виходить Кант при формулюванні поняття апіорного синтезу, є принципом впорядкування фактів, і не стосується чистого мислення, оскільки апіорі квантифікує предмети (змісти актів мислення), а не здатність помислити дещо взагалі. Крім того, нерозв'язною складністю в системі Канта іманентно виявляється й покладання "будь-якого можливого досвіду" в силу припущення про трансцендентність речей в собі: адже перспективний характер досвіду не може однозначно заперечувати можливість його об'єктів були пізнаваними за певних умов, так само, як не може він і покласти в основу розсудкового зв'язування неможливий тип досвіду. Справді, Расел не визнає логічної симетрії трансцендентальної та емпіричної суб'єктивності, проте, на

* Рецензент – М.А. Мінаков, д-р філос. наук.

його думку, ключовою категорією в термінах Канта є саме "я мислю", яка слугує фактором тотожності свідомості, утім, не як супроводжуюча категоріальний ряд синтезу, а як – первинна в досвіді, бо ж мислити ніщо неможливо [Ibid. – P. 107]. Расел кваліфікує як проблемне положення ідеалізму про категорію відношення, що нібито продукується в актах мислення, хоча відношення, модальність, класи варто було б віднести, як і числа, моральні та естетичні принципи, до окремої реальності ідеальних об'єктів, безвідносних щодо суб'єктивної здатності їх накладати на предметне поле. Зважаючи на те, що всі апіорні судження включають в себе універсалії відношення, функцію яких є саме визначення матерії досвіду, уявити позадосвідні істини математики чи природознавства марно. Інакше апіорне судження міститиме в собі апостеріорний компонент, який воно лише й повинно уможливити. Таке положення не відходить від настанови самого Канта, який наголошував на порожності думок без споглядань [*Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2-te Aufl.)* // Кант И. Сочинения на нем. и рус. яз.: в 4 т. – М., 2006. – Т. 2. – С. 138]. У цілому позиція, що її обстоює Расел, не відкидає необхідності апіорного знання (знання за описом), однак його генеральна теза постулює: згадані суперечності можуть бути зняті тільки за відмови від класу апіорних синтетичних суджень (апіорне й синтетичне відмінні, водночас апіорне й аналітичне тотожні).

Інший характер рецепції трансцендентального ідеалізму мали погляди Л. Вітгенштайна. Концепція "Логико-філософського Трактату" є трансцендентальним варіантом лінгвістичного ідеалізму, що передбачає залучення таких принципів: 1) основним питанням є питання про співвідношення мови і світу, експлікація якого закладена в логічній структурі субстанції; 2) світ є актуальною формою субстанції; 3) логічний аналіз значення може бути дано через прояснення граматичної основи пропозицій, в яких за посередництва образу в логічному просторі показує себе відношення світу і мови; 4) трансцендентальний характер логіки дає змогу описати *апіорні способи зображуваності* світу, і встановити способи неможливості його упорядкування в етиці; 5) необхідність проведення межі світу до межі мови (=суб'єкта) з метою упередження мислення, позбавленого смислу, вимагає розрізнення смислу і значення речення, а відтак протиставлення обіжно-метафізичного та наукового пізнання; 6) зі світу як ситуативності випливає неможливість аподиктичної достовірності, альтернативним означуванням якого постає і логічна необхідність, і логічна неможливість, тоді як скептичний аргумент втрачає силу зважаючи на нетотожність світу й субстанції; 7) границею можливого є не трансцендентальний ідея, а сам суб'єкт. З огляду на особливий статус логічного Вітгенштайн відмовляє у значимості апіорному знанню, натомість останнє не може бути покладене взагалі, оскільки онтологія Трактату заперечує позадосвідне знання про дійсне. Отож "апіорним" можна назвати хіба що зв'язок (ізоморфної) спорідненості між образом факту і осмисленим реченням [*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.* – М., 2008. – С. 46, 137, 202]. Поняття апіорного (у сенсі Канта) втрачає валідність на користь логічно необхідного, зокрема, у вигляді логічної форми зображування.

Отже, з погляду Расела і Вітгенштайна концепція апіорі має припускати узгодженість різних типів раціональності, а також можливість визначити як співмірні в них різні класи достовірності.

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В ТВОРЧЕСТВЕ И.В. КИРЕЕВСКОГО

Традиционно Ивана Киреевского относят к числу мыслителей – славянофилов. Решение им вопроса о смысле жизни проходит, в целом, в рамках славянофильской "парадигмы мышления", то есть в ходе постоянного сравнения духовного развития России и Запада. Однако собственное нежелание Киреевского считать себя "заклятым" славянофилом и некоторые "прозападные" идеи, высказываемые им, позволяют говорить о том, что он был наименее негативно настроен к западу по сравнению с другими мыслителями-славянофилами. Киреевский не ограничивается лишь критикой Запада, но и высоко оценивает те достижения, которых добились европейцы. Это достаточно отчетливо видно на примере решения мыслителем вопроса о смысле жизни.

Надо отметить, что проблема смысла жизни человека присутствует в творчестве Киреевского скорее неявным образом. У него нет отдельного произведения, посвященного этой теме, и ни в одном из его сочинений эта проблема не зафиксирована как основная тема для размышления. Мы, однако, можем судить о взглядах Киреевского на эту проблему по его дневниковым записям, по переписки с близкими ему людьми, по некоторым его философским произведениям. В них, размышляя о религии, о судьбах развития русского и европейских народов, он, так или иначе, пытается дать ответ на вопрос о смысле жизни человека и русского народа в целом.

Как и другие славянофилы, безусловное значение человеческой жизни Киреевский видел в ее причастности к Божественной жизни, к христианству в его чистом виде. Истина православия – это важнейшее основание духовной жизни и конечная цель духовных устремлений человека. Огромное преимущество русского народа перед народами европейскими в том, что он сумел сохранить чистоту христианства, верность традициям Восточной церкви. Православная вера стала для русского человека тем основанием, на котором строится вся его жизнь, которому подчинены все его устремления. Духом православия пронизано все существо русского человека. Это касается и общественного устройства: в России, как считает Киреевский, интересы отдельного человека согласуются с интересами всего общества. Описывая жизнь русского народа, Киреевский выделяет гармоничность как главную особенность русской жизни. Гармоничное сосуществование единичного и целого, временного и вечного – вот основное условие осмысленности человеческой жизни. Поэтому, признавая реальные проблемы, существовавшие в церкви того времени, осознавая "отклонение" русского народа от первичной религиозности, Киреевский, тем не менее, очень высоко ценил религиозные "заслуги" своего народа и считал необходимым, чтобы основания его веры были руководящим принципом в жизни каждого человека и народа в целом.

На Западе христианская вера получила совсем другое развитие. Западная церковь отошла от основ Восточной церкви, пошла по пути преобладания "внешней разумности над внутренним духовным разумом". Такова суть

католичества. Результатом такого развития религии в Европе стало постепенное восхождение разума на позиции всеобъемлющей истины. Господство рационалистического подхода к жизни стало уделом западного человека. Европа достигла больших успехов в том, что касается "удобств жизни", однако вместе с тем господство рационализма привело сознание западного человека к расколотому состоянию, поставило его перед необходимостью выбора: или разум, или вера. Самодовлеющее развитие разума уже показало свою несостоятельность. Однако полный отказ с позиций религии от всяких рационалистических поисков истины также ложен, по мнению Киреевского, ибо "что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?" [*Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Разум на пути к истине. – М., 2002*]. Таким образом, западный путь духовного развития оставляет вопрошания человека о смысле жизни без ответа.

Однако в решении вопроса о смысле жизни Киреевский, как уже было сказано, не останавливается на признании только отрицательных результатов развития Европы и огромной роли русского народа в сохранении духа Православия. Признавая Россию "избранным Богом сосудом Его Святой Церкви на земле", Киреевский, будучи высокообразованным человеком и желая для своего народа всестороннего развития, высоко ценил некоторые заслуги европейцев и считал необходимым наследовать эти достижения европейского просвещения, соединяя их с той благодатной основой, которая была сохранена в России.

К этим положительным достижениям европейского духа Киреевский относит, прежде всего, "участие" Европы во всемирном просвещении, впитавшей в себя все три начала этого просвещения. Россия же была лишена одного из этих начал – "классического древнего мира недоставало нашему развитию". Если в Европе, вследствие этого влияния древности, церковь обладала деятельной, политической силой, способствовала развитию образования и противостояла внешним врагам, то Россия была лишена деятельного начала церкви, что отразилось как на характере развития просвещения в России, так и ее неспособности стать силой, которая смогла объединить весь русский народ перед внешней угрозой.

Резюмируя, можно сказать, что вопрос о смысле жизни И.Киреевский решает, опираясь на анализ особенностей духовного развития России и Запада. Условием достижения смысла жизни можно считать, основываясь на его размышлениях, некоторый синтез достижений русского народа и Европы, такое устройство жизни, когда в человеке в гармоничном согласии существует все то, что жизнь требует от него как существа разумного и мыслящего, то есть всех положительных достижений западной цивилизации, с основами православной веры. Киреевский писал: "...необходимо связать направление своей жизни с коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели" [*Киреевский И.В. Отрывки // Разум на пути к истине. – С. 283*]. Идея Киреевского об извечной необходимости согласования временного и вечного и способ, которым он предлагает это осуществить, нашли отклик в творчестве многих русских мыслителей начала двадцатого века.

Підсекція
"ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

*I.C. Алімова, студ., КНУТШ, Київ**
malushka20@ukr.net

СВОБОДА ЧИ НЕОБХІДНІСТЬ: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Питання про сутність людини хвилює багатьох мислителів, але саме на долю філософії випадає головне завдання по її тлумаченню. Мудрість дає один із способів осягнення людини, а філософське пізнання, дає нам можливість розрізнити те, що відповідає нормі, як природі і раціональності, і те яким чином відбуваються відхилення у поведінці людей. По-іншому це можна проінтерпретувати так: потрібно розрізняти способи поведінки, які відповідають певним наративам і ті, які статистично зустрічаються частіше.

Однією з сутнісних характеристик людини (особистості) визнано свободу. Проблема її дослідження мала статус ключової для багатьох мислителів протягом усієї багатовікової історії людства. Кажучи про складність осмислення проблеми свободи у новочасній філософії Аверінцев наголосив, що: "про жодну ідею не можна з таким повним правом сказати, що вона є не визначеною, багатозначною і водночас найвеличнішим непорозумінням" [*Аверінцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью // Этьен Жильсон. Избранное. Том 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.: СПб., 1999. – С. 291*].

Для особистості модерного типу оволодіння свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості та поведінки, приниження людини до ролі простого "гвинтика" в соціальних і технологічних системах наносить шкоду, як особистості так і суспільству. Фактично, саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних обставин оточуючої дійсності, але і трансформувати їх відповідно до своїх цілей.

В історії філософської думки осмислення свободи традиційно розглядалося у співвідношенні з необхідністю. Остання розглядається, як легітимована трансцендентним задумом доля, пручання якій є безглуздом. Протиставлення понять "свобода" та "необхідність" як філософських антиномій, більш ніж два тисячоліття були нелегким завданням для мислителів, яке так і не було вирішене. Філософський розгляд проблеми свободи та необхідності, їх співвідношення в діяльності і поведінці особистості має велике практичне значення для оцінки вчинків людей. Оминуті розгляд цієї проблеми не можуть ні мораль, ні право, тому що без визнання свободи особистості не може йти мова про її моральність і юридичну відповідальність. Якщо люди не мають свободи, а діють тільки з необхідності, тоді питання про їх відповідаль-

* Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

ність за свою поведінку втрачає сенс, а гасло "отримати все по заслугі" перетворюється в лотерею. В онтології "свобода", як правило, протистоїть "необхідності", в етиці – "відповідальності". Значення цього поняття може асоціюватися як з повним свавіллям, так і з усвідомленою необхідністю. В кожну епоху проблема свободи постає і розв'язується по-різному, нерідко в протилежних значеннях, в залежності від характеру суспільних відносин, від рівня розвитку продуктивних сил, від потреб і історичних завдань. Філософія свободи стала предметом дослідження філософів, що спиралися на радикально відмінні методологічні принципи та наративи.

Діапазон розуміння свободи дуже широкий: від повного заперечення самої можливості вільного вибору до обґрунтування "втечі від свободи" в умовах сучасного цивілізованого суспільства. Так, наприклад, Шопенгауер розуміє свободу негативно, тобто на його думку виявити зміст свободи як поняття, можливо тільки вказуючи на перешкоди, які заважають людині реалізувати себе. Тобто про свободу говориться, як про подолання труднощів: зникла перешкода – народилася свобода. Вона завжди виникає як заперечення чогось. Визначити свободу через саму себе неможливо, тому треба вказувати на інші сторони та фактори, через які можна зрозуміти це поняття. Так, наприклад Бердяєв на противагу німецькому філософу підкреслює, що свобода – позитивна і змістовна, вона не є царством свавілля і випадку. Ніцше і К'єркегор звернули увагу на той факт, що більшість людей не здатні на "особистісний" вчинок, вони просто керуються стандартами. Відповідно до цього, свобода – це доля не багатьох. Ще до Ніцше, Шопенгауер сформулював тезу про те, що людина не володіє ідеальною і стійкою природою. Вона ще не є завершеною, тобто вона однаково є вільною і невільною. Ми часто, навіть не усвідомлюючи цього, стаємо рабами чужих думок і настроїв. Інакше кажучи, більшість надає перевагу невільності, несвободі.

Чи можна говорити про свідомий вибір з боку індивіда, якщо зокрема фрейдисти доводять, що поведінка людини "запрограмована" враженнями дитинства, пригніченими бажаннями. Виявляється, що будь-який вчинок, найбажаніший або стихійний, можна витлумачити як необхідний результат певної сукупності причин. Що ж тоді залишається від людської суб'єктивності? Згідно Камю, досвід людського існування завершується смертю і призводить мислячу людину до відкриття "абсурду" свого існування. Однак ця істина здатна, на думку мислителя, пробуджувати в душі мужність, гідність і прагнення продовжувати жити всупереч весвітньому "хаосу". Саме Камю розглядав "абсурдну свободу". За його словами, людина бунтівна, має свої межі, але заплющуючи очі на природу абсурду, шукає найлегший шлях – боротися з "стінами" навколо себе. Не ставлячи собі ніяких питань, завжди приймаючи привід за причину, не намагаючись побачити щось далі за свої "стіни". І саме тому Камю говорить про "стрибок", звичайно подібні ідеї ми знаходимо і у Баха, і у Бердяєва або К'єркегора. "Стрибок" – поняття, яке означає будь-який відхід від проблеми, ігнорування конфлікту. Проблема бунту веде нас до думки про відсутність "свободи взагалі". Абсурд нам пропонує наступну альтернативу: або ми не свободні, або цілком свободні. Єдине, що доступне моему розуму і серцю це свобода розуму і дії. А смерть – єдина реальність.

Прагнучи свободи людина потрапляє в бінарну ситуацію, замислюючись над тим від кого чи чого залежить її свобода: від Бога чи від інших людей. Але від кого в вона не залежала все ж свобода посідає чільне місце в житті людини: "свобода – це визначальний принцип людського буття" [Бичко І.В. Життєво-творчість людського буття: проблема свободи // Філософія: Підручник / Бичко І.В., Бойченко І.В., Табачковський В.Г. та інші. – 2-ге вид. – К., 2002. – С. 114].

Підсумовуючи різні аспекти свободи можна сказати, що сутнісні сили людини дають їй усі необхідні суб'єктивні можливості для того, щоб бути вільною, тобто діяти в світі на свій розсуд, дозволяючи ставити під розумний контроль себе і оточуючий світ, виділятися із цього світу і розширювати сферу власної діяльності. В цій можливості і кореняться витоки усіх триумфів і трагедій людини.

О.О. Андрусишин, асп., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ

ПРО ПРИЧИНИ, НАСЛІДКИ І ВАРІАНТИ "ТЕРАПІЇ" КРИЗИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ (ПЛОЩИНА ФІЛОСОФІЇ Е. ФРОММА)

Е. Фромм, в контексті радикалізації власної гуманістичної позиції, з абстрактно-гуманістичних позицій піддавав критиці капіталізм, висував утопічний проект створення "здорового суспільства" на основі психоаналітичної "соціальної і індивідуальної терапії".

Німецько-американський філософ виступав з жорсткою критикою сучасного суспільного ладу з боку необхідності поновлення гуманістичних цінностей. Справа в тому, що Е. Фромм називав світ, у якому жив, докапіталістичним, а іноді і просто середньовічним, якому, звичайно чужим було буржуазне суспільство. Фромм згадував, що приходив у подив, коли хто-небудь у його присутності визнавав, що є ділком, тобто витрачає своє життя на здобування грошей. Йому ставало за нього дуже соромно, адже кінцевою метою всякої праці, будь-якої діяльності має бути самовдосконалення, а найвірніший засіб для цього – господарська самостійність; тому власність може служити не метою, а лише засобом досягнення свободи заради задоволення духовних запитів. Сучасна людина має звернутись до початку історії, оскільки, як казав Е. Фромм, історія людства починається з акту неслухняності, що в той же час є початком його звільнення і інтелектуального розвитку. Пізніше цю ідею із ентузіазмом підхопило покоління молодих бунтарів шестидесятих ("Революція надії" (1968)).

В контексті неомарксизму (фройдо-марксизму), німецько-американський філософ жорсто критикував націонал-соціалізм, намагаючись встановити не тільки причини його появи, але й пропонуючи варіанти знищення цього ганебного явища. І не даремно Е. Фромм розумів право як "кристалізований мінімум етики будь-якого суспільства", оскільки право може запобігати свавілля можновладців, яке часом призводить до фашизму.

Народні маси не тільки не чинитимуть опору фашизму, що народжується, але і своїми руками приведуть його до влади. Пояснення цьому "іраціона-

льному" явищу Е. Фромм бачив у механізмі "втечі від свободи", коли народні маси, змучені національним приниженням, безробіттям, інфляцією охоче відмовляються від привілеїв, що даються свободою, і з готовністю жертвують ними в обмін на "порядок" і гарантовану "миску баланди". Він показав, що тоталітаризм, тобто придушення незалежної думки і свободи волі, – результат не тільки узурпації і терору влади, але і нездатності мільйонів людей цінувати і любити свободу і розум, що робить їх мовчазними співучасниками лиходійств, а то і катами.

Досліджуючи тоталітарні режими (головним чином – на прикладі нацистської Німеччини) Е. Фромм бачить в них механізм втечі від свободи у вигляді підкорення людиною своєї волі зовнішньому авторитету – партії, державі, "закону і порядку" як самоцінності. Це в рівній мірі відноситься і до мас, і до вождів, – Гітлер вважав себе знаряддям Долі, Нації і Природи; Сталін керувався інтересами Держави тощо (тим самим знімаючи з себе персональну відповідальність).

У демократичних *режимах* ХХ століття Фромм також спостерігає втечу від свободи, але його механізм дещо інший. Тут особа не підпорядковує себе зовнішній силі, а повністю інтегрується в неї. Людина начебто вдягає себе в барвисту обгортку, щоб якомога дорожче "продатися" на "ринку особистостей" – при влаштуванні на роботу, зав'язуванні ділових знайомств і т.п.

Фромм більш схильний, в смислі пошуків виходу з "кризової" ситуації до "терапевтичних" методів виховання, освіти, гуманізації на основі вічних етичних цінностей, які, зберігаючись у душі окремої людини, не зникнуть і в суспільстві. Людина може, а значить, і повинна, протиставити власні розум і волю як зовнішньому авторитету влади, так і анонімному авторитету громадської думки. Людині належить самостійно вибрати шлях між двох безодень – агресивності і покірності.

В основі інтенції Е. Фромма лежить прагнення відновити єдність людини з світом. На думку Е. Фромма, джерелом всіх рушійних сил людини, всіх її пристрастей, афектів, прагнень є необхідність постійного вирішення протиріч свого існування і пошуку все більш високих форм єдності з природою, з іншими людьми і самою собою.

Здійснюючи пошук нових альтернатив планетарній катастрофі, Е. Фромм дійшов думки про те, що обов'язковою умовою фізичного виживання роду людського є створення нової людини ("радикальної зміни людського серця") і нового суспільства, відповідного потребам "невідчуженого і орієнтованого на буття індивіда".

Фромм розробив досить докладну програму зміни людини і суспільства. Згідно даного проекту, у загальних рисах порятунку людства від психологічної і економічної катастрофи передбачає корінну зміну характеру людини, що виражається в переході від домінуючої установки на володіння та панування установкою на буття, а також перехід від індіферентного і патологічного споживання до здорового; максимальну децентралізацію промисловості і політики, здійснення індустріальної і політичної демократії співучасті і заміну бюрократичного способу управління гуманістичним.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС ("САМОПОЗНАНИЕ" Н.А. БЕРДЯЕВА)

Экзистенциальный дискурс – вид философской речи, характеризуемый живой личностной формой смыслопорождения, имеющей родственные черты с художественной прозой. Свое утверждение в качестве значимого явления духовной культуры он берет начало в романтическом и экзистенциалистском философствовании с их стремлением преодолеть анонимность и бесстрастность в выражении мысли ("не плакать, не смеяться, а понимать", наставлял философов Спиноза), наполнить его живым присутствием лица. Оппонируя гегелевскому панлогизму, Кьеркегор формулировал идею неполноты систематической формы истины, противопоставляя ей правду индивидуального существования. В романтическом движении набирают силу идеи синтеза философии и поэзии. Фридрих Шлегель требовал, чтобы прогрессивная универсальная поэзия с обеих сторон разрушала границы поэзии и философии, поэзия и философия должны объединиться. Ностальгически переживая бывшее единство поэзии и философии, Шеллинг задавался вопросом: "Действительно ли поэзия и философия существуют вне друг друга... нет ли между ними естественного родства и неизбежной силы притяжения? Ведь надо же понять, что от подлинно поэтических образов требуется не меньшая всеобщность и необходимость, нежели от философских понятий... В свою очередь философские понятия не должны быть просто всеобщими категориями, они должны быть настоящими, определенными сущностями, а чем больше они таковы, чем больше придает им философ реальную, особенную жизнь, тем больше, кажется, они сближаются с поэтическими образами" [*Шеллинг Ф.В.И.* Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 200].

Прорваться сквозь логические цепи равнодушной философской учености туда, где совершается бытие, к подлинной реальности – таково было творческое кредо выдающегося российского мыслителя-экзистенциалиста Н.А. Бердяева. По его глубокому убеждению такую составляет внутренняя жизнь личности, ее сокровенное "я". Философия, считал он, должна быть обнаружением этой первореальности: "Меня всегда интересовало не исследование мира, каков он есть, меня интересовала судьба мира и моя судьба, интересовал конец вещей" [*Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1990. – С. 86]. Свое философское творчество Бердяев понимал как "функцию жизни, как символику духовного опыта и духовного пути" [Там же. – С. 96]. Ярким проявлением этой особенности стала его идейная автобиография "Самопознание", рассказывающая историю пройденного пути как историю духа. Перед внутренним взором автора распростерлась сразу вся его жизнь: "Книга моя написана свободно, – читаем в предисловии, – она не связана систематическим планом. В ней есть воспоминания, но не это самое главное. В ней память о событиях и людях чередуется с размышлением, и размышления занимают больше места. Главы книги я распределил не строго хронологиче-

ски, как в обычных автобиографиях, а по темам и проблемам, мучившим меня всю жизнь" [Там же. – С. 9]. Особенность экзистенциального дискурса, отличающая его от традиционной прозы размышлений, в его более глубокой связи с внутренними состояниями автора: "Писание для меня духовная гигиена, медитация и концентрация, способ жить". Авторская мысль, неотделимая от своей эмоциональной мотивации, не уместается в линейную логическую форму спокойной рассуждающей речи, спрямляющей ее живые опробывающие ходы и игнорирующей за ненужностью интонационные нюансы. Живая, звучащая, интонированная, местами лирически "осердеченная" речь – это, своего рода, лирика мысли, в которой понятия и термины, наполняясь интимно-личными отношением и смыслом, становятся полноправным стилистическим материалом. Такую мысль нельзя вывести из уже существующих, она приходит "вдруг", как внезапно засиявший в душе свет, как уникальное событие внутренней жизни, порождающее себя всякий раз заново, в независимой и неповторимой единственности смысла и выражения. "Наиболее важные во мне мысли, – пишет Бердяев, – приходят мне в голову, как блеск молнии, как лучи внутреннего света. Когда я начинаю писать, я иногда чувствую настолько сильный подъем, что у меня кружится голова. Мысль моя протекает с такой быстротой, что я еле успеваю записывать. Я не кончаю слов, чтобы угнаться за своей мыслью. Я никогда не обдумываю формы, она сама собой выливается, моя мысль даже изначально связана с внутренним словом" [Там же. – С. 207]. Эмоциональность речи приводит к возрастанию ее ритмической упорядоченности, к появлению синтаксически параллельных конструкций и повторов. Непосредственная связь речемыслительного процесса с внутренними состояниями, с мотивирующей аффективно-волевой сферой придает дискурсу Бердяева некоторые архитектурно-конструктивные особенности внутренней речи. Согласно концепции Выготского внутренняя речь представляет собой "особый внутренний план речевого мышления, опосредующий динамическое отношение между мыслью и словом" [Выготский Л.С. Мышление и речь. Собрание трудов. – М., 2001. – С. 333]. Она возникает как субъективная трансформация внешней, коммуникативной по своей природе речи. При этом изменяется ее функция: от обслуживания коммуникативных практик, требующих формальной определенности значений и логически ясного синтаксиса, она переходит в распоряжение внутренней психологической жизни, где требования к речи совсем другие. Референтное поле внутренней речи не имеет строго очерченной предметности. Это события смысла, который возникает в сознании как нерасчлененная целостность. Отсюда принцип развертывания внутренней речи не от части к целому, не от слова к предложению, а от целого к части. Этот принцип опознается и в дискурсе Бердяева, о чем свидетельствуют его собственные признания.

Форма идейной автобиографии, избранная Бердяевым в "Самопознании", имела блестящий прецедент в русской литературе. Это "Былое и думы" Герцена. Книгу Бердяева можно рассматривать как экзистенциалистскую версию герценовской традиции. Если Герцен открывал свое жизнеописание для философско-публицистических проблем своего времени, то о произведении Бердяева можно сказать, что оно, наоборот, размыкало гра-

ницы его философского дискурса для живых реалий истории. "Более всего, – писал он, – меня интересует объяснить связь моего типа философского мирозерцания с типом моей духовной и душевной структуры. Именно в силу этой неразрывной связи философия моя всегда была экзистенциальной" [Бердяев Н.А. Самопознание. – С. 82].

В.В. Барта, асп., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ
bartavol@gmail.com

ГУМАНІСТИЧНІ МОТИВИ У ФІЛОСОФІЇ Л. ШЕСТОВА

Особливістю філософії Лева Шестова була її направленість не на пошуки істини, а на пошуки людини, її реальності, очищеної від будь-яких культурних нашарувань. Філософія Шестова – це "велика і остання боротьба за людину" [Шестов Л.И. Киркегад и экзистенциальная философия // Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. – М., 2000. – С. 767]. І головним ворогом людини є, на думку Шестова, розум. Саме в ставленні до розуму виявляється основна відмінність поглядів Шестова від гуманістичної традиції Відродження, для якої розум був основним знаряддя в боротьбі проти духовного деспотизму і самоутвердження людини. Шестов порівнює розум з біблійним змієм, який спокусив перших людей, прирікши їх на вічне страждання.

Шестов особливу увагу приділяє темі трагічності людського життя, вважаючи, що саме розум з його принципами породжує в людині безнадію. Раціональне мислення, з його орієнтацією на незмінне, стає, створює картину світу, де панує вічна і незмінна необхідність, де немає справжньої свободи, де людина перетворюється на звичайний предмет. Навіть Бога розум віддає у владу необхідності. Ідеалом для людини стає свідоме підкорення вічним істинам. Але така картина світу існує лише в межах раціонального мислення.

Але крім раціонального мислення існує ще один, вищий вимір свідомості – віра, віра в всемогутнього Бога, який необмежений жодними істинами, принципами, який може змінити навіть минуле. Для Шестова Бог виступає в ролі гаранта свободи та величі людини. І це досягається "вірою, тим виміром мислення, при якому істина радісно і безболісно віддається у вічне і безконтрольне розпорядження Творця: нехай буде воля Твоя. Воля того, Хто в свою чергу без страху і владно повертає віруючому втрачену ним силу: "все що будете просити в молитві, вірте, що отримаєте" (Марк. XI, 24) [Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. – Харьков, 2001. – С. 23].

Шестов один з перших в європейській філософії помітив тоталітарні інтенції розуму. Він вважав, що хоча ідеї приносять гармонію і спокій у душу людини, але водночас і поневолюють її, намагається втиснути життя людини в тісні рамки раціональних істин. Також негативний вплив на людину має мораль, яка, також, ґрунтується на необхідності, і вимагає від людини жертвувати собою та іншими заради ідеї (добра, справедливості, рівності). Людина стає тільки засобом для безликих ідей.

Призначення людини, вважає Шестов, жити в невідомому, самостійно розгадувати таємницю свого життя, не спираючись на жодні авторитети.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ ВЕРЫ И НОВАЯ ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ С. КЬЕРКЕГОРА

Поворот философии в сферу неклассического типа мышления во многом обусловлен творчеством С. Кьеркегора. С. Кьеркегор "открывает" новое, не свойственное объективному идеализму, понимание человека. Господствующая философия Гегеля о том, что человек – это самосознание, в философии С. Кьеркегора заменяется положением: человеческое я – есть отношение к самому себе, экзистенция или самобытие. "Человек есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда – что же такое Я? Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому" [*Кьеркегор С. Страх и трепет – М., 1993. – С. 255*]. Это сложное взаимодействие человеческой личности и ее Я, подразумевает бесконечную гирлянду индивидуальных, глубоко субъективных переживаний. Они подчас ускользают из языковых описаний, а тем более от философского анализа. "Известно, что целые рассуждения проходят иногда в наших головах мгновенно, в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык, тем более на литературный. Потому что ведь многие из ощущений наших, в переводе на обыкновенный язык, покажутся совершенно неправдоподобными. Вот почему они никогда и на свет не являются, а у всякого есть" [*Достоевский Ф.М. Скверный анекдот // Избранная проза. – СПб., 2007. – С. 244–245*]. Но именно внутри этой, потаенной от слов, тончайшей ткани переживаний и проявляется, в конечном итоге, подлинная реальность индивидуального человеческого бытия. Тонко ощущая этот внутренний мир, Кьеркегор всей силой своего яркого литературного таланта, раскрывает в человеке новую человечность – экзистенциальную, онтологически пронизанную верой.

Новая человечность – экзистенция, по его словам, – лишь аббревиатура, общепринятое сокращение, своего рода сжатая шифровка, не поддающаяся никакому раскрытию и объективации бытия человека, которое только сам он и может открыть изнутри, точнее – эмоционально пережить. Но это значит, что как раз экзистенция и оказывается той предельно универсальной формулой существования, которую мы можем только надеяться вывести. По словам Кьеркегора, существование не является каким-либо точным определением или предикатом – оно само есть наилучшая форма для всех определений и предикатов. Иначе говоря, экзистенция фиксирует лишь ускользающую данность, момент открытости человеку его бытия, она попросту обозначает тот уникальный факт, что в данное мгновение, я еще есть, осознанно существую, продолжаю жить, продолжаю смотреть на этот мир своими живыми глазами. Все прочие философские категории и обобщения просто "нанизываются" на это предельно острое ощущение собственного суще-

* Рецензент – П.И. Гнатенко, д-р филос. наук, проф.

ствования. Они как бы расшифровывают на все лады эту фундаментальную категорию, многообразно окрашивая ее, наполняя ее конкретным смыслом. Это открытие "экзистирующего человека" вылилось у Кьеркегора в создание новой онтологии – онтологии, которая детерминирована основополагающей, смысло-жизненной установкой – верой. Именно вера придает смысл глубинным переживаниям конечности, абсурдности и негарантированности лично-го существования человека.

Как возможно раскрыть мгновение, в котором я еще или уже живу? Как я существую? Своеобразие этих пограничных ситуаций "данности" состоит в том, что они не могут члениться дальше, а значит, не могут быть подвержены объективному анализу. Они каждый раз выдвинуты в ничто. Они укоренены в ничто. И вот здесь, в точке наивысшей неопределенности, беспочвенности, негарантированности и неподтвержденности человеческого существования, обретается известная ясность. Просветляется неведомый дом бытия. Человек живет в нише между реальным миром тотальной принужденности и миром чистой возможности, которые находятся в вечной борьбе между собою. "Философы утверждают, что реальное – это уничтоженное возможное, однако они не совсем правы, поскольку реальное – это удовлетворенное возможное, действующее возможное. Здесь же, напротив, реальное (то есть не быть отчаявшимся), следовательно, некое отрицание – это как раз неплодотворное и разрушенное возможное; обыкновенно реальное подтверждает возможное, здесь же оно отрицает возможное" [Кьеркегор С. Страх и трепет. – С. 257]. Но как можно найти в этом мучительном состоянии смысл существования моего я? Все дороги ведут к тому, что смысл человеческой экзистенции не в этом холодном мире, а где-то между мирами, не в горизонте видимого и обустройстве внешнего, а в странствии и становлении своего я.

В философии С. Кьеркегора, построенной на принципах экзистирующего человека, а не на трансцендентальной субъективности, человек предстает не в виде некой опытно-теоретической завершенности, но, скорее, в постоянной изменчивости и глубинной внутренней противоречивости. Но коль скоро внутреннее противоречие оказывается непреходящим свойством человеческой природы вообще, свойством, которое не может быть преодолено или как-то гармонизировано, снято, – сама эта человеческая сущность всегда остается глубоко трагичной. Другое дело, что на пути к Богу, на пути к истинной вере человек может проходить через разные дороги, на каждой из которых внутренняя трагедия его жизни разыгрывается по-своему.

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

ПОКЛИКАННЯ УНІВЕРСИТЕТУ І "УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ"

Роздуми про майбутнє університету є невід'ємною складовою філософського дискурсу сучасності, в контексті якого особливого значення набуває осмислення ролі та місця філософії в структурі університетської освіти. Відповідь на питання про те, чи варто викладати філософію в університеті, з необхідніс-

тю передбачає звернення до проблеми взаємозв'язку між філософією як дисципліною та університетом як інститутом науково-дослідної діяльності.

Становлення провідних європейських університетів припадає на добу високого Середньовіччя XII–XIII ст. Університет як феномен виникнув як автономна організація по відношенню до Церкви та міста. Обов'язковою умовою існування університетської спільноти завжди був певний ступінь свободи. Привілей університетської автономії – це "свобода, необхідна для, тих хто б хотів зберегти незалежність, не піддатись швидкоплинним суспільним та політичним настроям та модам. Право на таку автономію дає служіння правді, вільній від кон'юнктури" [Аксер Е. Действительно ли неизбежна провинциализация нашей университетской традиции? // Логос. – 2005. – № 6(51). – С. 270]. Реалізація власної свободи передбачала належне виконання викладачами своїх обов'язків, й водночас артикулювала саму Ідею університету. Наприкінці середньовіччя університети, зокрема найбільші, відігравали активну роль у міждержавних відносинах, з часом перетворюючись на впливовий політичний чинник у нових структурах національних держав. Еволюція університету в культурі середніх віків була також пов'язана із зародженням національного університету.

Модерний університет, призначення якого було окреслено понад 200 років тому, сформувався насамперед як освітня й наукова установа, що поєднувала практику викладання і практику наукової роботи. За влучним висловом К.Твардовського, завдання університету – знаходження наукових істин і пропагування майстерності їх досягання, ядро університетської роботи – наукова творчість [Твардовський К. Про гідність університету // Філософська думка. – 2006. – № 5. – С. 80–81].

Безпосередня участь у закладенні фундаменту споруди модерного університету належить філософії, яка здобула обґрунтоване й незалежне (а не службове) місце серед інших академічних дисциплін. Взаємозв'язок інституції модерного університету та філософії означав насамперед зв'язки знання і влади. Поступово утвердилось розуміння університетської освіти як важливого чинника навчання громадян національних держав та формування їхньої національної свідомості. Духовна освіченість людини формувалась через вивчення таких дисциплін, як історія, релігія, філософія, поезія, мистецтво.

На XIX ст. припадає становлення нової форми викладання філософії, яка сприяла подоланню властивого для XVIII ст. розподілу на книжну та університетську форму філософії, а філософи отримали можливість брати за основу викладацької діяльності власне вчення. Водночас професіоналізація філософії призвела до появи академічних (університетських) та "неакадемічних" ("неінституціональних") філософів.

Одним з перших університетську форму філософії піддав критиці А. Шопенгауер у своїй статті "Про університетську філософію" (1851), де вперше зустрічаємо термін "університетська філософія". Він вважав, що справжній філософ, який був би водночас і викладачем філософії, є винятковим явищем. Порівнюючи університетських професорів (яких він називав "філософами-ремісниками") із софістами, Шопенгауер наголошував, що для філософії було б корисніше, якби вона перестала бути ремеслом. Розуміючи фі-

лософію як вільний пошук істини, Шопенгауер вказував на залежність університетської філософії в німецьких університетах, від політики уряду. Щоправда, він був змушений визнати, що завдяки викладанню в університеті філософія отримала громадянські права, її існування стало помітним. Проте, найважливішим результатом, на його думку, стало те, що імпульс до вивчення філософії отримала молодь.

Питання про перспективи розвитку університетської освіти і статус філософії в університеті по-новому актуалізувалось у ХХ ст., ставши предметом зацікавленості плеяди видатних мислителів та науковців сучасності – М. Шелера, К. Ясперса, М. Гайдеггера, Х. Ортеги-і-Гасета, Г.-Г. Гадамера, Ж. Дерріда, В. Лепеніса та ін. Розповсюдження німецької моделі університету ХІХ ст. забезпечило вільний статус філософії в університеті та свободу у її викладанні.

В умовах глобалізації, коли суспільство змінює власні конфігурації, відбувається переформулювання цілей та завдань, що конструюють "університетський універсум". Дискусія щодо університету та його місії обумовлює зміну дискурсу як про освітні та наукові інституції, так і про цінність філософської освіти у сучасних умовах.

С.М. Гейко, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ
svetageiko@rambler.ru

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА КЛАСИФІКАЦІЯ ІСТОРИЧНИХ ФОРМ ІРОНІЇ ЗА Ж. ДЕЛЬЗОМ

Постмодерністську класифікацію історичних форм іронії розробляє французький філософ Жіль Дельоз у своєму головному творі "Логіка смислу", де розкривається його концепція поліваріантності розвитку. Як і у багатьох структуралістських та постмодерних працях, у "Логіці смислу" головна увага приділяється мовному тексту як культурному феномену, як об'єкту вивчення і як інструменту пізнання та утворення нових знань, де власне і розкриваються особливості історичних форм іронічного дискурсу.

Першою такою формою Ж. Дельоз називає сократичну іронію, яка має за мету: "відірвати індивідуальне від його безпосереднього існування; вийти за межі чуттєво-конкретного назустріч Ідеї; встановити закони мови у відповідності до ідеальної моделі" [Дел'єз Ж. Логика смысла: Пер. с фр. – М., 1995. – С. 169]. Вона являє собою мовний вияв суб'єктивності, де індивідуальне не тільки було відправною точкою й трампліном, але й знову з'являлося у кінці, що є можливим завдяки універсальності Ідеї, що опосередковує перехід між початком і кінцем.

Наступним кроком у становленні іронічного дискурсу є класична іронія, яка досягає досконалості, коли її об'єктом стає не просто вся реальність, але зрештою і все можливе як вища вихідна індивідуальність. Виявом класичної форми іронії Ж. Дельоз уважає позицію І. Канта, який критикував змістовий характер розуміння істинності, а, отже, докритичне розуміння співвідношення всезагального й одиничного. Автор "Логіки смислу" наводить таку дескрип-

цію цієї позиції: "Вона (ідея сукупності всього можливого), очищаючись, утворює повністю а пріорі визначене поняття і стає таким чином поняттям про одичну річ" [Там же. – С. 169].

Класична іронія передбачає зведення будь-якої індивідуальності до універсальної форми, що забезпечує відповідність буття та індивіда всередині світу уявлення. Критика І. Канта породила третю фігуру іронії – романтичну, яка "ґрунтується на скінченній синтетичній єдності особи, а не на аналітичній тожності індивідуального, і визначається відповідністю Я і уявлення" [Там же]. Ж. Дельоз зазначає, що це не просто трансформація термінології, а перш за все зміна статусу особи як первісної і нескінченної реальності, що відкидає будь-яку спробу субординації. Як доказ він наводить різницю між уже вписаними у класичний світ "Дослідами" М. Монтеня, в яких досліджуються найрізноманітніші фігури індивідуалізації, і сповіддю Ж.-Ж. Руссо, яка сповістила про прихід Романтизму і стала першою маніфестацією особи або Я. У результаті відкривається безмежна свобода для поета, що уможливило для себе безліч доль і позицій, проте не може зупинитися на жодній, оскільки будь-які скінченні форми приречені на вичерпання, а тому не можуть задовольнити "нескінченну негативність" (Ф. Шлегель) позиції романтика. У цьому описі романтичної іронії Ж. Дельоз наближається до к'єркегорівської критики романтизму.

Таким чином, загальним для всіх цих фігур іронії є те, що вони замикають сингулярність у межах індивідуального й особистого, вважає Ж. Дельоз. У кожному випадку, для кожного типу дискурсу потрібно розрізняти три мови: "По-перше, реальна мова, що задовольняє, цілком звичайні потреби того, хто говорить (індивідуальності, або, скоріше, особи). По-друге, ідеальна мова, що становить модель дискурсу в залежності від форми її носія (наприклад, модель божественної мови у Кратилі, що відповідає сократичній суб'єктивності; раціональна модель Г. Лейбніца, що відповідає класичній індивідуальності; еволюціоністська модель романтичної особистості). І, нарешті, езотерична мова, яка кожного разу призводить до падіння ідеальної мови в основі і до розпаду носія реальної мови" [Там же. – С. 171]. Отже, на питання: "Хто говорить?", вважає Ж. Дельоз, можна відповісти, що в одних випадках говорить індивідуальне, у других – особистість, у третіх – сама основа, яка зводить нанівець перші два. Укоріненість мови у бутті він підтверджує словами Ф. Ніцше: "А лірика звучить, таким чином, із безодні буття: його "суб'єктивність" у розумінні новітніх естетиків – лише уява" [Там же. – С. 172].

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

ВИЗНАЧЕННЯ КРИЗИ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Історія людства позначена переломними моментами, які іноді кардинально змінювали існуючий спосіб сприйняття світу та встановлювали новий характер міжособистісних відносин. Сьогодні, коли сучасна цивілізація знахо-

* Рецензент – О.П. Варениця, доц.

диться в полоні нової кризи, необхідно роз'яснити, що саме розуміється під поняттям "криза" і які існують шляхи її подолання.

Криза (з грец. *crisis* – рішення, переломний пункт) – "різкий, крутий перелом в чомусь, тяжкий, перехідний стан" [Большой энциклопедический словарь. – М.; СПб., 2004. – С. 593]. Кризи можуть бути різними: економічні, політичні, культурні, духовні, екологічні та інші. Переломні моменти спеціально вивчають як природничі, так і гуманітарні науки, а також різні міждисциплінарні напрямки (синергетика, теорія криз, теорія катастроф та інші). Особливе місце займає філософське осмислення феномену криз, яке дозволяє проаналізувати їх в загальнонауковому та загальнокультурному контексті суспільного розвитку. В філософській літературі переломні моменти часто також називають "межовими", "екзистенційними", "конфліктними", "революційними", але найчастіше "кризовими".

Зазвичай, кризи аналізують в рамках певної системи (соціальної, природної, фізичної та інших), в якій "при деякому значенні параметрів досягається поріг стійкості" [*Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986. – С. 216]. Точка біфуркації позначає перехід на якісно новий рівень розвитку. Після цього система може розвиватися прогресивним шляхом, коли вона значно ускладнює свою структуру, стає більш упорядкованою, стабільною. Цей процес можна назвати "порядок через флуктуації". Регресивний шлях є другою альтернативою розвитку системи, коли вона занепадає або повністю зникає. Таким чином, будь-яка криза є передумовою трансформацій у певній системі.

У теорії біфуркації виділяють кілька причин виникнення кризових станів. По-перше, це порушення стабільного стану простої системи на еволюційній основі, тобто коли основні її елементи не можуть більше гармонійно співіснувати. По-друге, вплив зовнішніх чинників, наприклад, інших систем, певних природних факторів. По-третє, випадковість, або ж флуктуація може стимулювати систему до оновлення. Іноді, незначна на перший погляд подія призводить до революцій в державі.

Терміни, в які відбувається криза, окреслити майже неможливо, адже постійно з'являються нові альтернативні шляхи розвитку ситуації. Межові ситуації проходять в три основних періоди: добіфуркаційний, точка біфуркації, післябіфуркаційний. Спочатку ентропія та нестабільність системи зростає, вирішальними стають найменші невпорядковані флуктуації. Протиріччя набувають максимального значення, стан відносної рівноваги зникає. Потім система переходить до нової структурної невизначеності. В цей час в ній переважає дія випадковості, яка може змінити вектори та інституційні форми всієї системи. В цей момент неможливо передбачити подальший розвиток системи, її існування є вкрай нестабільним, відбуваються кардинальні зміни. Але впливаючи на ключові параметри системи, підтримуючи певні тенденції розвитку, стає можливим сприяти більш швидкому досягненню порядку через хаос. Після того, як встановлюється домінування якоїсь певної тенденції розвитку, стан системи стабілізується, стає можливим спрогнозувати її розвиток на певний період.

До аналізу кризових явищ в різних сферах суспільно-політичного життя у ХХ ст. зверталися представники різних філософських шкіл і напрямків. Так,

наприклад, Т. Кун розглядає трансформацію певної парадигми як кризу в науці, яка спричинена неможливістю тих чи інших теорій вирішити актуальні проблеми, тоді "нова теорія постає як безпосередня реакція на кризу" [Кун Т. Структура научних революцій. – М., 1977. – С. 107]. Е. Мун'є наголошує на "кризі людини", тобто кризі її діяльнісних здатностей, занепаді духовності, який проявляється у зміні класичного уявлення про людину, деперсоніфікації особистості. К. Ясперс, в свою чергу, вказує на глибинну духовну, екзистенційну кризу всього людства, яка проявляється в духовному занепаді, втраті людьми сенсу життя, нехтуванні духовними авторитетами та ідеалами. Крім того, К. Поппер говорить про кризу лібералізму та перехід до нового відкритого суспільства. Отже, в філософській думці аналізуються кризи як в духовному житті окремого індивіда, так і в науковому, культурному, суспільному розвитку.

Таким чином, кризу будь-якого характеру можна трактувати як основний етап розвитку і трансформації різних матеріальних та абстрактних систем. Вона є явищем складним і непередбачуваним, яке потребує додаткового детального вивчення з точки зору філософії.

*К.И. Заболотских, асп., УГУ им. М. Горького, Екатеринбург
oksana20-l@yandex.ru*

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ БОГА И ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЭУХЕНИО ТРИАСА

Эухенио Триас (родился в 1942 г.), является сегодня одним из самых известных испанских философов. Он занимается проблемами эстетики, философии религии, теории познания, этики, философии музыки, и другими. Триас стремится создать цельную философскую концепцию, основанную на понятии "границы", которое может быть применимо к этике, эстетике, философии религии и теории познания. Граница, в понимании испанского философа, представляет собой онтологическую границу между разумом и его тенями, она разделяет, но не отделяет, она проницаема и позволяет разным сторонам бытия сообщаться друг с другом. Разум должен обратиться к своим собственным теням, к иррациональному. Он должен быть связан с другими сферами, которые могут обогащать его. Граница в этом случае оказывается областью действия философии, и может быть названа философией границы. Каждой философской системе, указывает Триас, которая господствует в настоящее время, противостоит некая анти-философия, ее противоположность, тень или обратная сторона. Человек оказывается тем, что определяет границу, поскольку его бытие – это и есть граница, тем самым он становится обитателем границы, ограничивает ее.

Философия в своей основе – это теория познания, понимание того, что представляет собой человеческий разум, полагает философ. Религия как граница разума связана с вопросами о судьбе человека, смыслом жизни, она связывает человека с Богом. Человек, по мнению Триаса, живет на границе, он связан с миром природы и областью божественного, но, в то же время, он не может быть полностью отождествлен с Богом или природой.

Таким образом, человеческое бытие представляется многогранным: первая сторона человека связана с тем, что находится по ту сторону мира, с божественным или абсолютным началом, третья сторона – связана с природой, вторая же оказывается посередине между первой и третьей и, соответственно, должна быть нечто средним между природным и божественным и осуществлять постоянную связь между ними. Это положение, по мнению философа, обуславливает всю жизнь человека, поскольку субъект должен оставаться в этом пограничном положении, стараться соответствовать ему. Эухению Триас исследует феномен священного, а также описывает развитие религии, или символического в различные эпохи. Он предлагает собственную концепцию религии, согласно которой все религии это фрагменты символического. Любая религия, понимаемая как символическое откровение, может дать человеку ответы на жизненные вопросы, посредством символов, полагает Триас. То, что находится по ту сторону границы, выражается через символы, так как Бог насыщает смыслом символические формы. Религия как исследование священного, должна объединять фрагменты символического, разделенные в разных религиозных откровениях. Разум стремится отыскать истину в символическом, которое наиболее полно отражается в сферах религии и искусства, отмечает Триас. Тем самым, разум становится ограничивающим, именно в диалоге с искусством и религией.

Таким образом, взаимодействие человека с Богом становится возможным благодаря особому "пограничному" положению индивида. Реальность, в которой живет человек, представляет собой некое проявление божественного – это не сам Бог и не мир, созданный им, это скорее действие Бога или "власть реального". Религия появляется вследствие требования самой этой границы, в качестве особой границы разума она связывает человека с Богом. Отношения Бога с человеком могут пониматься как обусловленные страстью. Триас полагает, что страсть является одним из главных аспектов, который составляет познание человека, он приходит к выводу, что страсть – это внутренняя сущность человека. В большинстве случаев, не творение направляется к Богу, а Бог направляет свою страсть на человека. Бог необходим человеку, ведь именно он делает человека тем, что он есть, на своем собственном примере он показывает, что возможно человеческое воплощение, жизнь на земле, а смерть неизбежна. Испанский философ указывает на то, что существует Бог-страсть, который наиболее проявлен в христианском Боге, который несет гуманизм, он является смертным по своей сути, претерпевает и страдает. Бог умер еще в эпоху Нового Времени, пишет Триас, поэтому сегодня не надо пытаться возродить религию прошлого, а надо принять как единое наличие всех богов, которые существуют в современном мире.

Таким образом, Триас полагает, что исследование религии является актуальным в современном мире, а разум может обрести свою полноту только в объединении со своими тенями, с иррациональным. Человек должен вернуться от власти реализма к религиозным основаниям. К религии можно приблизиться только с помощью свободы и философского разума, их соединения, отмечает философ. Необходимо возрождать религию в качестве основы духовной жизни, как свободный интерес человека к всемирному ду-

ховному насліду. Но релігія, повинна мати і практичне значення, вона повинна показувати цінність надії перед фактом смерті. Релігія призводить до пошуку сенсу існування, вказує шляхи розв'язання трагічної дилеми між сенсом і відсутністю сенсу. Бог представляється ісламському філософу, перш за все як особистий Бог, оскільки він може впливати на людину, це якийсь горизонт, який відкривається людям, коли вони прагнуть знайти істину. Між тим, сьогодні людина повинна повернутися до божественного, причому до тієї релігійності, яка міститься всередині неї самої, в її власній душі. Релігія, як і будь-яка інша сфера, згідно філософії Тріаса, потребує людини, причому, в людині як в обмежуючому існуванні, тобто є середньою межею світу, одночасно підпорядкованою дією самої цієї межі.

В.Ю. Калінін, студ., КНУТШ, Київ*
kvy2008@ukr.net

ПОНЯТТЯ "ЄВРОПЕЙСЬКА КУЛЬТУРА" У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Сьогодні у світі дискутують з приводу ідеї об'єднаної Європи. Дана проблема стосується сутності утворення, майбутнього націй у складі європейського співтовариства та багатьох інших не менш важливих питань. Проте, незважаючи на існування певної традиції, дослідження даної проблеми є недостатньо розробленими. Це, зокрема, стосується поняття "європейська культура", яке є базовим для визначення певного рівня "цивілізаційного розвитку". Усталена форма сприйняття без визначення змістовної частини спрощує розуміння цього терміну, тому виникає потреба розглянути це поняття у його розвитку. Велика кількість інтелектуалів (серед них Е. Гуссерль, Ю. Габермас, Іван Павло II, Дж. Ваттімо, Ж.-М. Доменак, А. Мушг та багато інших) намагалися пояснити, що таке Європа й європейська культура.

Деякі дослідники виводять генезу цього поняття з часів Античності й пов'язують з сьогоденням. Найбільш зрозумілим й поширеним способом визначення меж Європи, а отже й європейської культури, є географічний метод. Як зазначає німецький дослідник Йозеф Ізензее, Європа є політичною ідеєю, яка орієнтована на конкретний простір. Саме завдяки цій просторовій характеристиці визначаються кордони європейської культури. Європа простягається від... й до... Ось тут з'являються проблеми, оскільки протягом усієї історії змінювалися уявлення про кордони території, яка називає себе "Європою". В певні часи Європа обмежувалася площею від Ла-Маншу до Дону, в інші часи, від Ірландії до Уралу, крім того існував також поділ, який передбачав межі Європи до Польщі. Отже, за допомогою географічного методу доволі складно визначити сутність поняття "європейська культура".

Інший дуже популярний спосіб визначення європейської культури пов'язаний з релігійним фактором, на який звернули увагу в процесі формування

* Рецензент – О.П. Варениця, доц.

Європейської спільноти (50–60-ті рр. ХХ ст.). Оскільки населення країн-засновників було здебільшого католицьким, то відповідно знайшлися аргументи щодо християнських витоків західного типу європейської культури. Але з кожним наступним розширенням об'єднаної Європи завдання поступово ускладнювалося: через приєднання країн Скандинавії, які є протестантськими, країн Східної Європи, де провідне місце займає християнство східного обряду. А на сьогоднішній день на порядку денному приєднання мусульманських країн, зокрема Туреччини, Боснії й Герцеговини, Косова. Якщо витoki європейськості знаходяться в християнстві, то європейська культура є продуктом власне західної версії, звідси логічно виникає питання чи не призведе феномен євроісламу в сучасній Європі до конфліктної ситуації через об'єднання перелічених країн в одне ціле.

В сучасних умовах набуває актуальності політичний фактор визначення європейської культури. Європейський Союз монополізував право розпоряджатися й використовувати на власний розсуд визначення, того що є європейським. Відсутність чітко визначених категорій, які свідчать про належність до цієї уявної спільноти, призводить до відкритої дискримінації щодо інших країн, народів. В той час, як феномен європоцентризму розповсюдився по всьому світі, ми не маємо можливості визначити точне значення європейської культури як такої. Крім того, створення образу єдиної європейської культури є невірним, оскільки різниця між народами, які населяють Європу, є доволі великою. Як приклад, можна навести взаємовідносини португальців та фінів, ірландців та греків. Скоріше ми можемо говорити про сукупність культур, які проживають на географічній території Європи.

Детермінація європейських культур за єдиною характеристикою є заздалегідь хибною, оскільки існує ціла сукупність факторів, які її визначають. Звідси, можна зробити висновок, що використання в сучасних умовах терміну "європейська культура" є недоречним, тому що єдина Європа – це лише проєкт, який можливо буде реалізований, а поки що можна згадати приклад Радянського Союзу, який прагнув створити єдиний радянський народ.

Б.А. Канівець, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
KanivetsBA@gmail.com

ТЕОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТЬ "ВИКЛИК" І "ВІДПОВІДЬ" В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ А. ТОЙНБІ

Звертаючись до витоків понять "виклик" і "відповідь" слід в першу чергу згадати англійського філософа історії А. Тойнбі, який розробив філософсько-історичну концепцію "Виклику-і-Відповіді". Проте, ця визначна постать недостатньо досліджена не тільки в Україні, а й загалом на усьому пострадянському просторі. Бракує як ґрунтовних досліджень історіософської концепції англійського мислителя, так і перекладів його основних праць. До того ж в історіософії британського дослідника поняття "виклик" і "відповідь" постають не лише позначенням критичних ситуацій, а й спробою пояснення процесу історичного розвитку, і методом історіософського дослідження історичної

дійсності. Проте у дослідженнях, присвяченій проблематиці змісту понять "виклик" і "відповідь" в філософсько-історичній концепції англійського мислителя, розглядався переважно їх суспільно-історичний зміст, а теологічному контексту не приділялось достатньої уваги. Хоча теологічний зміст понять "виклик" і "відповідь" має велике значення для розуміння сутності цих понять та й загалом філософсько-історичної концепції А. Тойнбі.

Феномен "виклику" і "відповіді" в філософсько-історичній концепції А. Тойнбі розглядається як основа розвитку суспільств, як прогресивного, так і регресивного. Історичний розвиток – це завжди зміни і рух, тобто динамічний відрізок часу в житті суспільства. Проте суспільство, внаслідок іманентно притаманного йому потягу до стабільності, рівноваженості соціальної системи, не відчуває необхідності, без видимих на те причин, у змінах. Внаслідок цього потягу суспільство потребує певного стимулу для переходу від статичності до динаміки. Такий стимул А. Тойнбі називає "викликом". У суспільно-історичному контексті "виклик" розуміється як певна історична ситуація, яка ставить суспільство у кризову ситуацію. Завдяки "виклику" суспільство усвідомлює необхідність змін у способі свого існування, воно проводить певні зміни і цим надає "відповідь" на "виклик". Але, надавши "відповідь" на один "виклик", суспільство повинно отримати новий "виклик" і знов дати на нього "відповідь" і так доти, доки суспільство не зникне. Завдяки безперервному чергуванню "виклику" і "відповіді" на нього, суспільство перебуває у динамічному стані, воно розвивається, еволюціонує. Англійський мислитель вказує і на те, що "виклики" надходять усім суспільствам безперервно, а занепад і зникнення частини суспільств пояснюється тим, що воно не помічає чи не хоче помічати цих "викликів", або ж не в змозі дати адекватні "відповіді" на "виклики".

Логічно постає питання "Звідки надходять ці "виклики" і хто дає на них "відповіді"?". А. Тойнбі вказує на те, що можуть бути "виклики" природного і "виклики" соціального середовища. Проте, для нього (варто зазначити те, що він релігійний мислитель) це тільки зовнішня сторона "виклику". Глибинною, внутрішньою сутністю "виклику" є його божественне походження. "Виклик" – це акт божественного промислу, своєрідний посередник між Богом і людиною.

Натомість "відповідь" вже виключно людська прерогатива. Її надає суспільство, точніше "творча меншість", яка обдарована божественним "життєвим поривом", а "пасивна більшість" бере участь у розвитку суспільства посередництвом механізму мімізису, шляхом наслідування "творчої меншості". "Виклики" як носії божественного одкровення не можуть бути сприйняті індивідом, ненаділеним "життєвим поривом".

Процес історичного розвитку в такому контексті, стає постійним пошуком людства "відповіді" на божественний поклик, взаємодією Бога і людини. У цьому проявляється діалогічна (спілкування між Богом і людством) сутність історії. Це спілкування відбувається не шляхом безпосередньої, прямої взаємодії, а через механізм "Виклику-і-Відповіді" з одного боку і "творчої меншості" з іншого.

Доцільно зупинитись і на тому, що пошук "відповіді" – це постійне коливання між добром і злом, між ростом (розглядається А. Тойнбі, як прогресивний розвиток) і деградацією. Ріст в філософсько-історичній концепції англійського мислителя осмислюється як поступове наближення до "Граду Небесного", тобто в аксіологічному контексті безперечно добро.

В такому контексті реалізується одна з основних проблем філософії історії А. Тойнбі – свобода вибору. На думку англійського мислителя божественне втручання у людське буття обмежується "викликом", Бог лише намагається спрямувати суспільство або людину до свого "Граду". Вони вільні у своєму виборі. По-перше, людина знаходить "відповідь" самостійно, по-друге – вона може знайти декілька варіантів вирішення проблеми і обирати з-поміж них, по-третє, людина може просто проігнорувати "виклик". Таким чином А. Тойнбі долає наперед визначеність і фаталізм історії О. Шпенглера.

В цілому поняття "виклик" і "відповідь" в філософсько-історичній концепції А. Тойнбі відображаються у суспільно-історичному і теологічному контекстах. В суспільно-історичному розумінні "виклик" – це стимулююча конкретно-історична ситуація, котра призводить до виникнення кризових явищ і з якою зустрічається людство на протязі історичного розвитку. "Відповідь" є пошуком можливих варіантів подолання кризових явищ. У теологічному сенсі "виклик" – це стимул, наданий суспільству або людині Богом, який призводить до вияву іманентно притаманній людині "свободи вибору". Натомість, "відповідь" є реалізацією цієї свободи, а наслідком успішності такої реалізації повинно стати поступове сходження людини або суспільства від "Граду Земного" до "Граду Небесного". Історія, таким чином, є діалог Бога і людини, завдяки якому відбувається історичний розвиток.

О.О. Капустін, студ., КНУТШ, Київ^{}
vita_est_ars@mail.ru*

ТЛУМАЧЕННЯ Н. ЛОССЬКИМ ІНТУЇТИВНОГО МЕТОДУ А. БЕРГСОНА

Один з найвизначніших представників французького варіанту філософії життя А. Бергсон став справжньою знахідкою для російських мислителів початку ХХ ст. Особливо філософів зацікавили проблеми відношення інстинкту, інтелекту, інтуїції; концепція еволюції; теорія часу; концепція свободи волі та інші питання, які розробляв французький вчений. Про популярність А. Бергсона свідчить не лише переклад багатьох його творів майже одразу після їх виходу у Франції, а й доволі часте згадування ідей Бергсона та посилення на його теорію деяких російських дослідників (зокрема Н.О. Лосським, С.Л. Франком, Л.М. Лопатиним, Е.Л. Радловим, С.А. Аскольдовим, Б.П. Вишеславцевим, В.А. Базаровим, Б.Н. Бабиніним, Н.А. Бердяєвим та ін.). Найбільше філософію А. Бергсона досліджували російські інтуїтивісти Н.О. Лосський та С.Л. Франк. Лосський присвячує вченню французького філософа окрему працю "Інтуїтивна філософія Бергсона" (1914,1922), в якій аналізує основні теми бергсоніанської філософії, що були розроблені до того часу, маючи на меті своєю роботою якнайширше розкрити концепцію Бергсона, зацікавивши ним російську інтелектуальну еліту. Загалом високо оцінюючи свого французького колегу, Лосський, в останньому розділі, критикує деякі положення теорії Бергсона. По-перше, російський філософ акцентує увагу на

^{*} Рецензент – Г.Є. Аляєв, проф.

дихотомії інтелекту та інтуїції. "З ціллю очистити ґрунт для метафізики Бергсон розвиває теорію, яку можна охарактеризувати як гносеологічний дуалізм: він вириває прірву між розсудом та інтуїцією, між позитивними науками та метафізикою, між раціональним та ірраціональним змістом знання" [*Лосський Н.О. Интуитивная философия Бергсона.* – Пг., 1922. – С. 98]. Тут потрібно зазначити, що сам Бергсон відкидав будь-які закиди в ірраціоналізмі, зовсім не ставлячи собі за мету заперечити інтелект та встановити тотальне панування інтуїції. Зокрема, дослідник Бергсона Ш. Пегі, у своїй праці "Замітки про Бергсона та бергсоніанську філософію" (1914) писав, що французького філософа аж ніяк не можна назвати ірраціоналістом чи антираціоналістом, а скоріше новим раціоналістом. Інший дослідник, Е.Леруа, вважав, що проблеми виникли через два смисли інтелекту, які застосовував Бергсон у своїй філософії. "[...] в першому випадку це зв'язність, строга послідовність міркувань, яка використовується у процедурах аналізу та синтезу; у другому – розмах та гнучкість, які притаманні процесу відкриття, винаходу" [*Блауберг И.И. Анри Бергсон.* – М., 2003. – С. 458]. Критика Бергсона була направлена саме проти першого виду інтелекту, більше того, філософ не пропонував відкинути його, а лише прагнув визначити сферу діяльності цього виду пізнання. По-друге, Лосський вважає, що Бергсон занадто змішав психологічний та гносеологічний методи дослідження, що призвело до спотвореного аналізу фактичного матеріалу, а отже, й до невірних висновків в його теорії. Основні аргументи критики Лосського, в цьому пункті, стосуються змішання компонентів знання Бергсоном: акта знання, предмета знання та змісту знання, а також ігнорування суб'єктно-об'єктного відношення. "Цих аналізів й розрізень немає у Бергсона, й цією обставиною пояснюється те, що наприклад в його вченні про сприйняття суб'єктивні й трансуб'єктивні елементи свідомості змішуються й переплітаються..." [*Лосський Н.О. Интуитивная философия Бергсона.* – С. 94]. Безсумнівно, Бергсон намагався уникати поділу на об'єкт та суб'єкт, вважаючи його штучним, проте гносеологія Бергсона зовсім не зникає під тиском його значних психологічних та біологічних розвідок. Навпаки, він лише намагається підкріпити свої теоретичні міркування про інтуїцію емпіричними доказами, існуючими у природничих науках, таким чином виходячи за межі описової метафізики, й звертаючись до життєвого досвіду фактичності. По-третє, спираючись на опис розсуду у Бергсона, Лосський критикує його концепцію, згідно з якою, інтелектуальні поняття та категорії не можуть охопити істинну дійсність речей та світу. Тут виявляється саме платонічна налаштованість російського філософа, й відповідно, антиплатонізм Бергсона. Останній справді заперечує здатність понять містити в собі істинну сутність реальності, проте він зовсім не вважає за необхідне взагалі позбавитися категоріального апарату, а лише зробити його гнучким та рухливим, відповідно до інтуїтивно схоплених смислів, які постійно надають людині нову інформацію про світ. Висуваючи проект побудови інтуїтивної метафізики, де основним методом виступає саме інтелектуальне міркування, Бергсон вважає за доцільне співпрацю цієї сфери знання з природничими науками: "Наука, відкоректована метафізикою, краще зрозуміє свої задачі, а сама повідомить їй навички точності; посередником між двома

сферами знання стане конкретний досвід" [*Блауберг І.І.* Анри Бергсон. – С. 450]. З критики антиплатонізму Бергсона, Лосський виводить звинувачення свого французького колеги у невизнанні субстанції вічних ідей. Проте знову ж таки, з аналізу обмеження розсуду й встановлення кордонів його діяльності Бергсоном, Лосський зробив висновок, ніби-то французький філософ зовсім прагне позбавитись будь-яких понять та ідей. Бергсон же заперечує не самі поняття, а тільки субстанцію вічних понять, яка для Лосського була основою світобудови. Нарешті, останнім критичним зауваженням щодо філософії Бергсона, став той же платонізм, проте вже зі свого темпорального боку. Як й більшість дослідників французького філософа, Лосський вважає, що вчення Бергсона не має міцної основи, яку б могла забезпечити йому вічна надчасова реальність. Хоча філософ справді ніколи не визнавав надчасового світу де розташовані вічні й незмінні божественні сутності у вигляді ідей, бо будь-яка реальність для нього є тривалістю, тобто безперервним творчим рухом, але він ніколи й не заперечував вічних істин. Бергсон лише хотів показати наскільки людський інтелект обмежений у здатності охопити ці закони й адекватно описати їх. Бо ціль інтуїції, як раз й полягала в тому, щоб допомогти людині пізнати істинну природу світобудови. Що ж до постійних змін у дійсності, то вони стосуються лише зміни матеріальних форм. Каркас універсальних законів завжди залишається сталим. Інша справа, що людина ніколи не зможе пізнати який він насправді.

Отже, попри відмінності у тлумаченні інтуїції та інтелекту й платонічної приналежності, філософські системи А. Бергсона та Н.О. Лосського все ж мають багато спільного, що дозволяє віднести їх до єдиної течії інтуїтивізму.

Н.О. Кишка, викл., УМСА, Полтава

"СУСПІЛЬСТВО СПОЖИВАННЯ" ЗАМІСТЬ "СУСПІЛЬСТВА МЕНЕДЖЕРІВ"

Минуле століття характеризувалося величезною кількістю соціальних криз, що принесли людству втрату стабільності та впорядкованості життя, нівелювання цінностей та ідеалів, втрату довіри до соціальних міфологем та ідеологем, проблеми віднайдення ідентичності та самоідентичності. Людство опинилося поза межами звичних суспільних парадигм, втратило усталені моральні імперативи, під питанням опинилась сама можливість досягнення соціальної стабільності та рівноваги.

Неабияку роль у вищезазначених процесах відіграла науково-технічна революція, значення якої багатьма філософськими концепціями оцінюється по-різному. Так, наприклад, перша половина минулого століття пройшла під гаслами "технократичних концепцій", які пропонували власне бачення можливостей та шляхів розвитку людства, намагалися сформувати нову систему цінностей та імперативів, оголошуючи техніку новою основою соціальної стабільності та прогресивного розвитку. Західні інтелектуали багатоголосним хором оспівували перспективи та досягнення науково-технічної революції та науково-технічного прогресу, пророкували виникнення нового духовно здо-

рового соціального прошарку – технічної (інженерної) інтелігенції, доводили переваги технократичної форми державного правління.

Американський соціолог Дж. Бернхейм у своїй праці "Революція менеджерів" (1941) розвивав ідею "влади спеціалістів", доводячи, що технократія, уособлена менеджерами, вже стала політичною реальністю у багатьох країнах світу, а у перспективі, під впливом технократичної революції, капіталізм має змінитися не соціалізмом, як сподівалося населення однієї шостої частини Землі, а "суспільством тих, хто управляє", тобто менеджерів.

Пізніше ці ідеї були підкореговані та уточнені Дж. Гелбрейтом (концепція нового індустріального суспільства), З. Бжезінським (концепція технотронного суспільства), Д. Беллом (концепція постіндустріального суспільства). Тобто, досить тривалий період часу технократичні прогнози подальшого розвитку суспільства сприймалися як достатньо реальні та обґрунтовані.

Ситуація зазнає кардинальних змін з появою постмодерністської концепції, яку оцінюють по-різному: "історична епоха, що характеризується специфічним станом розуму та пізнання (Ж.-Ф. Ліотар), "аісторичне повстання героїв супротив сліпого інноваційного інформаційного суспільства" (Ч. Ньюмен) тощо.

У концепціях постмодерністів техніка поступається місцем техно-науці (Ж.-Ф. Ліотар), яка трансформує державу та економічне виробництво, змінює природу знання, перетворює реальність на "процесію симулякрів" (Ж. Бодрійяр). Техніка не позбавляється своєї чудотворної сили, проте вона нівелює у свідомості людини, споживача сам принцип соціальної дійсності, довгий та складний процес суспільного виробництва, який приводить до споживання образів. Людина починає очікувати дива від споживання, приводить у дію предмети-симулякри, які є характерними знаками щастя, а потім чекає, що щастя прийде само.

На думку Ж. Бодрійяра, характерною ознакою суспільства споживання стає перетворення носіїв системи масової інформації на привілейовані об'єкти споживання, досягнення такого стану речей, коли рекламне послання сприймається та всмоктується з захватом та насолодою. Суспільство споживання з'являється там, де не лише наявні предмети та товари, які бажають купити, а там, де само споживання вже спожито як у формі міфу.

У своїй книзі "Суспільство споживання" Ж. Бодрійяр критикує ідеологію валового економічного зростання, яка призводить до зміни конфігурації цінностей, що у свою чергу, призводить до того, що суспільство розвивається не діалектично, а катастрофічно, місце реальних речей та процесів посідають симулякри. Тому повсякденне спілкування людей полягає не у комунікації з собі подібними, а в отриманні благ та послань, у маніпулюванні ними, людина-споживач живе під німим поглядом предметів, які зачаровують її солодкою казочкою про людську могутність, про потенційний достаток. Людство переживає час речей, оскільки живе у їхньому ритмі та у відповідності з їхньою безперервною послідовністю. Сучасна людина бачить, як народжуються, покращуються та вмирають речі, тоді як у всіх попередніх цивілізаціях саме речі переживали людей.

Щира віра у дива споживання породжує новий соціальний феномен – нові покоління вважають себе спадкоємцями не лише природних та соціальних благ, а й права на достаток. Образи, знаки, послання, рекламні

повідомлення стають продуктами споживання і відповідають за наш душевний спокій, заколисують тривоги та проблеми, обіцяють нову дійсність, яка гарантує спокій та комфорт. Як зауважує Ж. Бодрійяр, суспільство споживання прагне бути захопленим у кільце на кшталт Ерусалиму, багатим та таким, що знаходиться під загрозою, саме у цьому й полягає його ідеологія.

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

ДИСКУРС МОВИ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ РОЗУМІННІ

Сучасний науковий підхід розглядає дискурс як найважливішу форму повсякденної життєвої практики людини і визначає його як складне комунікативне явище, що включає, окрім тексту, і екстралінгвістичні чинники (знання про світ, думки, установки, цілі адресата), необхідні для розуміння тексту.

Визначення поняття "дискурс" представляє значні складнощі внаслідок того, що воно виявилось на стику цілого ряду наукових дисциплін, таких як лінгвістика, антропологія, літературознавство, етнографія, соціологія, соціолінгвістика, філософія, психолінгвістика, когнітивна психологія і багато інших. Проте, можна говорити про те, що завдяки зусиллям вчених різних областей теорія дискурсу оформляється в даний час як самостійна міждисциплінарна область, що відображає загальну тенденцію до інтеграції в розвитку сучасної науки.

Сучасна теорія дискурсу, як і сам термін "дискурс", сходить до античної риторики, проте вона почала складатися в самостійну область лише в середині 60-х років XX століття в рамках багато чисельних досліджень, що отримали назву лінгвістики тексту. Це був період, коли лінгвістика вийшла за рамки дослідження ізольованого вислову (пропозиції) і перейшла до аналізу синтагматичеської ланцюга висловів, створюючи текст, конституюючи ми властивостями якого є завершеність, цілісність, зв'язність та ін.

Інтерес до вивчення тексту був обумовлений прагненням пояснити мову як цілісний засіб комунікації, глибше вивчити зв'язки мови з різними сторонами людської діяльності, що реалізуються через текст. Інтенсивний розвиток лінгвістики тексту як науки про суть, передумови і умови людської комунікації намітив поворот від лінгвістики мови до лінгвістики мови, посилення уваги до акту комунікації.

Із самого початку в лінгвістиці тексту позначилися і почали складатися напрями, що вивчають текст в трьох аспектах: а) синтаксичному або синтагматичному; б) семантичному; в) прагматичному, фокусуючо му свою увагу на психолінгвістичних і соціолінгвістичних моментах.

В рамках досліджень, що вивчають організацію тексту зв'язної мови, йшла полеміка, пов'язана з термінологічним визначенням об'єкту дослідження, а також самій області лінгвістики, що вивчає текст. Спочатку виниклий термін "лінгвістика тексту" багатьом ученим представляється не зовсім вдалим, і в деяких лінгвістичних роботах текст зв'язної мови називають дискурсом

* Рецензент – В.А. Бугров, проф.

Термін "дискурс" виявився багатозначним і уживався рядом авторів в значеннях майже омонімічних. Дискурс (франц. discours, англ. discourse) – це: 1) зв'язний текст; 2) усно-розмовна форма тексту; 3) діалог; 4) група висловів, зв'язаних між собою по сенсу; 5) мовний твір як даність – письмова або усна.

Виникнення теорії дискурсу ознаменувало якісний стрибок в розвитку науки про мову і висунуло складне завдання – завдання лінгвістичного опису дискурсу. Виникнувши в рамках лінгвістики тексту, теорія дискурсу ніколи не втрачала свого початкового зв'язку з нею, але послідовно йшла до диференціації предмету свого дослідження, до розмежування понять "текст" і "дискурс" з точки зору форм реалізації мови, відносної довжини синтагматичного ланцюга, формально-змістовних параметрів в тексті зв'язної мови.

Уточнюючи поняття тексту і дискурсу, сучасні дослідники підкреслюють, що текст як мовний матеріал не завжди є зв'язною мовою, тобто дискурс. Не всякий текст є дискурсом, але дискурс завжди є текстом, і зворотне невірно. Таким чином, текст є загальніше поняття, ніж дискурс; дискурс же, у свою чергу, є окремий випадок тексту. Оскільки всякий дискурс є текст, остільки теорія дискурсу розділила з лінгвістикою тексту всі питання, що стосуються сутнісних властивостей тексту як мовної одиниці вищого порядку (текст і дискурс характеризуються загальними властивостями завершеності, цілісності, зв'язності і ін.), а також питання, пов'язані з одиницями дискурсу, його структурою і способами сегментації. Прагнучи диференціювати поняття "дискурс" і поняття "текст", теорія дискурсу завжди підкреслювала діяльнісний, динамічний аспект мови: поняття "дискурс" відрізняється від тексту тим, що воно представляє мову як процес, що враховує дію екстралінгвістичних чинників в акті комунікації, і як результат, представлений у вигляді фіксованого тексту.

"Будь-яка послідовність пропозицій, – пише В.А. Кох, – що організується в часі і в просторі таким чином, що передбачає ціле, вважатиметься текстом". Діяльної, динамічний аспект дискурсу сходить до античної риторики, де термін "дискурс" означала "мова, що розглядається у дії, в реальному вживанні".

Н.М. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл., ЖДУ, Житомир

МЕТАФІЗИКА ЯК ОСНОВА КЛАСИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМ У ФІЛОСОФІЇ М. ЛОСЬКОГО

Звертаючись до філософії новітнього часу, людина не може знайти переконливих відповідей на більшість хвилюючих її питань. На протязі XIX – початку XX століття увага найталановитіших представників філософії була зосереджена на проблемах гносеології. Внаслідок цього, замкнувшись у спеціальній і досить далекій від життя сфері досліджень, філософія віддалилась від нагальних інтересів людини щодо пояснення картини світу. У новітні часи так і не було вироблено грандіозних концепцій світобудови, подібних філософії Аристотеля, Б. Спінози, Г. Лейбніца, Г. Гегеля. Більше того, опираючись на кантівську гносеологію, панівним стало заперечення навіть можливості їх створення. З огляду на це, важливим є дослідження різних підходів до класифікації філософських систем на основі аналізу метафізичних світоглядних позицій, запропоноване свого часу визначним російським мислителем Миколою Лоським.

Якщо виходити з визначення метафізики, як вчення про світ як ціле, вона постає необхідною частиною будь-якого напрямку філософії, окрім крайнього суб'єктивізму і скептицизму. Подібне визначення за М. Лоським не зумовлює наперед звуженого змісту поняття "метафізики" і не надає їй виключного становища. Суттєва різниця між метафізикою й іншими дисциплінами полягає у тому, що спеціальні науки під час аналізу буття досліджують його окремі сторони, натомість метафізика має за мету розкласти все буття на елементи, а згодом, системно проаналізувати найзагальніші його характеристики. Однак у межах метафізики так і не було вироблено загальновизнаної системи вчень про світ. А відтак вона постає ареною жорсткої дискусії між різними школами. Системно розглянути означену множинність підходів можна лише на основі класифікації реально існуючих і потенційно можливих типів метафізичних учень. Саме таке завдання ставить перед собою М. Лоський у праці "Чуттєва, інтелектуальна і містична інтуїція" (М., 1995). Метафізичні системи, на думку російського філософа, суттєво відрізняються ступенем єдності або роздробленості картини світу. Найочевиднішою формою, в якій втілюється дискретність світу, є просторовий порядок речей. Втім ця єдність має лише зовнішній характер, оскільки зміст кожного тіла залишається особливим. Ще глибша прірва між різними рівнями буття простежується у часовому порядку процесів. Якщо у просторі речі можуть бути певним чином наближені між собою, то те, що відійшло у минуле неначе провалюється у прірву, з якої немає повернення. Виходячи із вчення Платона, будь-яке надчасове і надпросторове буття М. Лоський визначає як ідеальне. На противагу цьому, просторово-часове буття визначається ним як реальне. Більше того, саме визнання або заперечення ідеального буття, на думку російського мислителя, є основою класифікації метафізичних систем.

Філософсько-світоглядну позицію, за якою припускається існування ідеального буття лише у формі субстанції, мислитель класифікує як субстанціоналізм. Подібний підхід може втілюватись у різних формах, залежно від того, які види субстанції визнаються філософом (душа, матерія), і чи поділяє він ідею множинності субстанції. Важливою рисою субстанціоналізму, згідно з М. Лоським, є ідея виняткової єдності окремої субстанції і в той же час надзвичайної самостійності окремих субстанцій. Втілення ідеї дискретності простежується у філософському розумінні субстанції Демокритом і Г. Лейбніцем. Натомість у філософії Б. Спінози постулюється існування єдиної неподільної субстанції – Бога. Розмежування різних типів субстанціоналізму можливе й на основі якісної характеристики субстанції. З огляду на це, можна виділяти матеріалістичний субстанціоналізм Демокрита, спиритуалістичний субстанціоналізм Г. Лейбніца і пантеїстичний субстанціоналізм Б. Спінози. Одночасно класифікація типів субстанціоналізму можлива й на підставі кількості субстанцій. Так можливим є моністичний, дуалістичний, плюралістичний субстанціоналізм.

Інший тип метафізичних систем формується за умови визнання існування, окрім субстанції, ще й інших видів ідеального буття. Так, наприклад, можна припускати, що всі види порядку, форми, відношень, мислим як зміст абстрактних понять, теж належать до сфери ідеального. Подібний характер мають, наприклад, математичні ідеї або числа. Оскільки вище зазначені ідеї

не мають самостійного буття, не володіють властивостями живої діяльнійсності істоти, а мають швидше формальний характер, М. Лоський називає їх відстороненими (рос. "отвлеченными". – К. Н.). Окрім згаданих, ідеальних, існують ще й матеріальні відсторонені ідеї. Вони позначають природу видів і родів речей, окремих якостей і властивостей. Подібний напрямок у метафізиці, за яким реальне буття існує на основі ідеального, М. Лоський класифікує як ідеал-реалізм. А відтак, якщо у метафізичній системі припускається існування лише відсторонених ідеальних начал, то такий підхід М. Лоський пропонує називати відстороненим ідеал-реалізмом. У випадку визнання існування ще й конкретно-ідеальних начал, такі системи постають як конкретний ідеал-реалізм. Його втіленням є вчення Аристотеля, Плотіна, Г. Гегеля, В. Соловйова.

Якщо в ідеал-реалістичних системах стверджується крайній ступінь єдності буття, в інших філософських підходах цілком заперечується існування будь-яких позачасових, ідеальних начал. Щоб уявити собі сутність такого світорозуміння, слід, на думку російського мислителя, вивести з духовного життя ідеальне начало з його процесами, бажаннями, душею, "Я". Відтак увесь зміст життя зведеться до невинного потоку подій. М. Лоський пропонує такі філософські системи класифікувати як актуалізм, маючи на увазі не активність, а актуальність всього сущого на окремому відрізьку часу. Актуалізм простежується у досить різноманітних формах, наприклад у філософських вченнях Геракліта, Д. Г'юма, Е. Маха, А. Бергсона. Слід наголосити, що в сучасній філософській традиції подібний підхід отримав назву феноменалізму. Однак за М. Лоським поняття "феноменалізм" доречно вживати для позначення одного з видів актуалізму, котрий завбачує протиставлення феноменів (явищ) ноуменам ("речам в собі").

В цілому, виходячи з відношення метафізичних систем до поняття "ідеального буття", М. Лоський виділяє три типи філософського світогляду – ідеал-реалізм, субстанціоналізм й актуалізм. Російський філософ не претендує на універсальність своєї класифікації, оскільки неможливо знайти серед філософських систем ті, котрі цілком відповідали б параметрам означеної схеми. З іншого боку, в будь-якій філософській системі елементи цієї класифікації неодмінно простежуються.

Ю.В. Ковтун, асп., ЖДУ, Житомир

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-МЕТАФІЗИЧНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ Р. ГЕНОНА

Становлення індустріального й постіндустріального суспільства, прискорення темпу життя, поширення глобальних систем зв'язку, загострення соціальних і міжетнічних конфліктів, тотальне зниження загального культурного рівня населення зумовили формування у першій чверті ХХ століття у середовищі європейської інтелектуальної еліти новітніх зразків філософського традиціоналізму. Традиціоналізм ХХ ст. формувався паралельно з вивченням архаїчних зразків культурної традиції у межах структуралізму, філософської антропології, філософії культури. У порівнянні з минулим сучасний стан західноєвропейської цивілізації уявлявся традиціоналістам абсолютно віді-

рваним від сакральної традиційної основи. Якщо традиціоналісти-класики (Е. Берк, Л. де Бональд, Ж. де Местр, Ф. Савіні) ще розраховували на реформування сучасного для них суспільства шляхом "реставації" й "реконструкції", то традиціоналісти ХХ ст. (Р. Генон, М. Еліаде, Ю. Евола, Ф. Шуон) виходили з ідеї цілковитого розриву з пануючими світоглядними тенденціями й суспільною ідеологією. Важливу роль в обґрунтуванні подібного підходу відіграла діяльність визначного французького мислителя Рене Генона.

За Р. Геноном головною ознакою сучасного світу є фальсифікація глибинних засад людської культури. Це простежується, насамперед, у неправильному використанні слів, коли цілеспрямовано спотворюється їх висхідний зміст з метою очікуваної зміни суспільної думки. Мова йде про вживання слів для позначення речей, котрі не мають до них жодного відношення. Французький філософ виходить з міркування, що на початковій стадії розвитку суспільства всі речі мали для людини традиційний характер. А тому "профанна" діяльність індивіда, спрямована на ігнорування або навіть свідоме порушення усталених норм, була неможливою у тій сфері людської діяльності, котру ми зараз називаємо повсякденністю. Тим більше вона була неможливою у сфері наук, мистецтв і ремесла, традиційний характер яких досить довго зберігався навіть у Європі. І якщо не брати до уваги часи "класичної" античності, то можна, на думку Р. Генона, цілком впевнено констатувати, що "профани" з'являються лише в сучасній цивілізації. Тотальна профанація, фальсифікація усього традиційного зумовила у свою чергу стагнацію й деградацію західної цивілізації у ХХ ст.

З огляду на це Р. Генон досить критично ставився до усталеного на той час розуміння поняття "традиція" і тим більше до похідного від нього поняття "традиціоналізм". Він зауважував, що занадто часто вживання вказаних понять зумовлює лише імітацію традиції сучасними людьми, котрі відійшли від реальної споконвічної Традиції як основи розвитку будь-якого суспільства. Так часто можна зустріти вживання поняття "традиція" у найрізноманітніших формулюваннях, наприклад традиційні вчення, традиційні концепції, навіть традиційні мови. За Р. Геноном, поняття "традиція" жодним чином не можна вживати у тому звуженому значенні, яке йому надається у межах західної парадигми філософування. А саме як позначення усного дописемного періоду розвитку культури, на противагу більш досконалому, цивілізованому, постписемному періоду. Для Р. Генона традиція може бути як усною, так і писемною. До того у зміст поняття "традиція" необхідно включати, хоча й у якості похідних характеристик, цілу низку інституцій й організацій, принцип існування яких перевірений століттями. На підставі цього зміст категорії "традиція" у Р. Генона багато в чому співпадає із змістом поняття "цивілізація". Власне визначення поняття "цивілізація" як сукупності технологій, організацій і вірувань, загальних для певної групи людей на протязі визначеного часу, французький мислитель критикує саме за відсутність у ньому інтелектуального елемента, котрий властивий будь-якій цивілізації, і його жодним чином не можна підвести під категорію "технологія". Ототожнення понять "традиція" й "цивілізація" обґрунтованим є лише тоді, коли мова йде про Схід, де будь-яка цивілізація розглядається як традиційна за своїм характером. Натомість цивілізація Заходу практично втратила будь-який зв'язок з

традицією, якщо не зважати на сферу релігії, котра є чи не останнім осередком традиційності у західному соціумі.

Традиційні суспільні інститути за Р. Геноном мають бути іманентно пов'язані самим принципом свого існування з окремими доктринами метафізичного або релігійного характеру. Так, в Ісламі традиція існує у двох різних аспектах, один з яких є релігійним за сутністю й визначальним для усіх інших суспільних інституцій. Інший аспект Р. Генон називає східним, властивим лише для східного ісламського суспільства стилем світовідчуття й світорозуміння, метафізичним за своїм характером. До якоїсь міри щось подібне існувало і в середньовічній схоластиці, однак в Європі метафізика ніколи не була чітко відокремлена від теології. Індійська традиція згідно з Р. Геноном суто метафізична за своєю суттю. З цим пов'язані різноманітні способи застосування метафізики у суспільному устрої, котрим керують опираючись безпосередньо на аналогію між космічним і людським рівнями існування. Більше того, в Індії відбувається абсолютне підкорення особистісного рівня дійсності метафізиці з її універсальними принципами. Натомість в Китаї, на думку французького мислителя, проходить чітка межа між метафізичною традицією, з однієї сторони, і з соціальною традицією – з іншої. На перший погляд, обидві тенденції начебто є цілком незалежними одна від одної, тим більше, що метафізична традиція, на відміну від соціальної, завжди залишається вибором лише інтелектуалів. Однак важливо пам'ятати, що й метафізична традиція у Китаї, репрезентована даосизмом, і соціальна традиція конфуціанства є розвитком єдиних принципів, викладених свого часу ще у книзі "І цзин" п'ять тисяч років тому.

Підсумовуючи слід зауважити, що трансцендентально-метафізичний традиціоналізм Р. Генона постає як реакція суспільства на руйнування традиційних цінностей у сучасному світі, а метафізика й релігія потрапляють ним як найбільш традиційні засади суспільного розвитку, структурні елементи яких відзначаються стабільністю й здатністю до самовідтворення.

А.В. Кузнецов, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва
Lfin86@rambler.ru*

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА В КНИГЕ В.С. РАМАЧАНДРАНА "РОЖДЕНИЕ РАЗУМА. ЗАГАДКИ НАШЕГО СОЗНАНИЯ"

В настоящее время мы являемся свидетелями, если так можно выразиться, обратного процесса. Ранее, у истоков научного знания о мире в эпоху, например, античности или Средних веков стояла философия, от которой постепенно отпочковывались фундаментальные научные дисциплины, со временем приобретающие не только чувство выделенности, но и противопоставления себя своей родительнице. Это противопоставление породило множество правомерных вопросов об отношении философии и её повзрослевшего ребёнка науки. Очень актуальны эти вопросы и сейчас, когда наука пытается штурмовать незыблемые ранее метафизические, в частности, и

* Рецензент – В.В. Васильев, проф.

вообще философские проблемы. Каково будущее философии? Для многих этот вопрос очень тревожен. Но, думаю, нет поводов для беспокойств. Выйдя к тому (как это произошло уже в физике и нейрофизиологии, по моему мнению) предельному, что будоражит человеческое сознание, наука возвращается в лоно, из которого проросла, точнее, в науке происходит рождение философии, а не её гибель. Книга профессора В.С. Рамачандрана "Рождение разума. Загадки нашего сознания." является в этом смысле своеобразной иллюстрацией этого процесса. Занимаясь изучением природы редких неврологических заболеваний, связанных с поражением и аномалиями узких зон мозга и нейронных связей между ними, как ученый-экспериментатор при помощи естественно-научной методологии (связанной с применением ЭЭГ, МЭГ, МРТ, фМРТ, КГР, позитронной томографии и других способов изучения мозга) он приходит к выводу о высочайшем уровне специализации различных разделов и зон, связи между которыми порождают невероятное количество и сложность состояний и примеров работы мозга. Это приводит его к концепции "перекрёста проводов", объясняющей многие явления нашего сознания, которые связываются с конкретными органическими состояниями мозга, а также определённой органической локализацией. И далее, опираясь на полученные выводы и постоянно апеллируя к экспериментам, В.С. Рамачандран подходит к святой святых – природе сознания, квалии, формируя собственную философскую позицию: материя и разум – два различных способа описания мира, каждый из которых самодостаточен. Сознание имеет свои эволюционные причины, поэтому функциональный взгляд на мозг и провозглашенная профессором теория тождества позволяют утверждать, что оно не является эпифеноменом, а каузально включается в работу организма: сложность среды тождественна сложности органического субстрата (в данном случае человеческого мозга), осуществляющего взаимодействие с ней и одновременно соформирующих друг друга. Этот органический субстрат представляет собой карту функционально значащих "городов" и управляющих (находящихся выше по рангу) пересечений между ними. А что такое сложность? Это количество видов информации (её дробления и дифференцировки) и этапов её переработки, которые зависят от первых. Невозможно представить, что мозг – это система, в которой действует суперпозиция информации, этому противоречат полученные экспериментальные данные, то есть мозг это не свалка электрохимических импульсов (чем является информация). Необходимо всё это разгрести. С этой целью появляются новые органически локализованные уровни, занимающиеся этой задачей, которые во время своей непосредственной активности, прибегая к иному уровню описания мира, можно назвать сознанием, посредством выработки квалии и метарепрезентаций создающее зыбкое единство "Я", которое, в сущности, и отождествляется с потоком этих квалии и метарепрезентаций, характеризующихся наличием новой черты, отличной от иных нервных процессов, – качеством переживания, которое тождественно первым и тоже может иметь свою органическую локализацию, например, в миндалине, ангулярной извилине, зоне Вернике и передней поясной извилине. Представленные идеи, на мой взгляд, невозможно считать нефилософскими,

наоборот они полны философского смысла и содержания. Тем более что к ним профессор пришел при помощи размышлений над уже полученными результатами его работы, применения мысленных экспериментов и аналогий, интуитивного наития. Важно заметить, что философия сознания во многом вырастает из осмысления результатов естественно-научной деятельности и проведения мысленных экспериментов. Таким образом, путь В.С. Рамачандрана в философию отличен тем, что часто он работает с результатами своих собственных исследований. Для сравнения можно взять знаменитую статью Дэвида Чалмерса "The facing up to the consciousness problem", где мы встретим почти точные копии вопросов, которыми задаётся В.С. Рамачандран. Но есть и разница: философы в своих рассуждениях очень абстрактны (см. статью Т. Нагеля "Каково быть летучей мышью"), в то время как автор "Рождения разума" стремится к предельной ясности и четкости своих аргументов, непосредственной привязке к фактам, что, в общем-то, скорее позволяет освободить философию от шелухи нежели быть ей угрозой. Тем более в нескольких частях своей книги В.С. Рамачандран упоминает имена многих современных философов, таких как Нэд Блок, Дэниел Деннет, Джон Сёрл, Дэвид Чалмерс, что говорит о его осведомленности в поле современной философии. Поэтому можно и нужно считать, что книга является своеобразным философским ответом, она буквально врывается в развернувшуюся острую философскую полемику вокруг проблем сознания.

В отношении вопроса о науке и философии можно сказать так: сейчас ученый стоит на такой ступени освоения раскрывающегося перед ним мира, где независимо от его желаний, он бросается в огонь философии; сейчас именно наука движет к философии, делает её содержательной, а не философия к философии (или, как в эпоху постмодерна, философия философии к философии).

И.Б. Кузнецова, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
kyznetcova_inga@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА У М. ХАЙДЕГГЕРА И Ж.-П. САРТРА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Хайдеггер занимается рассмотрением языка во многих своих работах. В ранний период это "Бытие и время", где язык рассматривается в связи с его отношением к присутствию и предстает как элемент "бытийного устройства присутствия" [Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб., 2006. – С. 166].

В более поздних своих работах, таких как "Путь к языку" 1959 г., доклад включен в сб. "На пути к языку" и "Язык", Хайдеггер отвергает традиционные трактовки языка как выражения внутреннего в человеке, языка как человеческой деятельности и языка как изображения действительного и недействительного. В частности он рассматривает позиции Аристотеля-язык как выражение претерпевания души, а также В. фон Гумбольдта-язык как деятельность, работа духа. Хайдеггер приходит к выводу о том, что такой путь

* Рецензент – Т.П. Покровская, доц.

не показывает нам сути языка. Хайдеггер пытается постичь сущность языка как языка. Для этого необходимо дать ему говорить. "Язык говорит" [Хайдеггер М. Язык. – СПб., 1991. – С. 5]. Язык в собственном смысле Хайдеггера определяется как Сказ. Язык говорит нам свой Сказ, а мы говорим на нем и от него. Сказ дарует нам речь. "Существо языка покоится в таком дарующем сказе" [Хайдеггер М. Время и бытие // Путь к языку. – М., 1993. – С. 266]. Язык как чистый разговор говорит в поэзии, но это не значит, что повседневный язык ниже поэзии, ибо в нем скрыто то, что использует поэзия. Язык смертных это говор. Человек говорит, потому что он слышит. Это есть соответствие. Человек слушает то, что ему говорит язык как Сказ и отвечает ему речью.

На основании рассуждений, изложенных в работах "Бытие и время", "Путь к языку" и "Язык", можно сделать вывод о том, что у Хайдеггера язык не является орудием отображения внутренних переживаний человека. Он обладает фундаментальным онтологическим статусом, постижение которого возможно лишь постольку, поскольку он говорит с нами через Сказ, а мы отвечаем ему с помощью речи, которая формируется событием.

Далее проанализируем положение языка у Сартра на примере его главного произведения "Бытие и ничто", а также работы "Что такое литература?".

В "Бытии и ничто" Сартр анализирует многообразие отношения Я и Другого и в связи с этим включает в свое рассмотрение язык. Язык это один из составляющих элементов отношения Я к Другому. На уровне телесности Сартр отмечает, что "действуя на определенные органы чувств, мы "вызываем изменение" в сознании Другого. Мы об этом узнали через язык, то есть посредством значимых и объективных реакций другого. Физический объект – раздражитель, физиологический объект – орган чувств, психический объект – Другой, объективные проявления значения – язык: таковы члены объективного отношения, которое мы хотели установить" [Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2004. – С. 331]. Я получает представление о своем теле посредством понятий Другого, которые он выражает через язык. Что касается конкретных отношений с Другим, то они не просто предполагают язык, но они и есть язык или "фундаментальный модус языка" [Там же. – С. 338]. Язык выступает в качестве бытия-для-другого в том смысле, что субъективность изначально воспринимается в качестве объекта для другого. Сартр также отвергает возможность изобретения языка, так как, когда мы вступаем в отношения с другим, язык нам изначально дается вместе с признанием другого. В смысле внешнего выражения действий и возможностей человека, Я есть язык. Здесь Сартр соглашается с Хайдеггером в том, что "я являюсь тем, что я говорю" [Там же]. Язык, в качестве части человеческого существования, является выражением его опыта. Когда Я сталкивается с Другим, появляется язык как согласие с существованием Другого и как условие бытия Я.

Под языком Сартр понимает все феномены выражения, а не только речь, тогда как Хайдеггер предметом своего исследования сделал именно членораздельную человеческую речь, как ответ на то, что говорит нам язык через Сказ. В работе "Что такое Литература?" Сартр на примере языков живописи, музыки и поэзии пытается показать единство языка и действия. По-

средством языка осуществляется общение, язык – это инструмент общения. "Он – развитие наших чувств. Мы находимся внутри нашего языка, как внутри нашего тела, мы его подсознательно ощущаем, покидая его границы для других целей, как пользуется своими руками и ногами" [*Сартр Ж.П.* Что такое литература? – СПб., 2000. – С. 20].

Итак, онтологически Сартр определяет язык как инструмент общения с Другим, тогда как Хайдеггер приписывает языку фундаментальный статус говорения с нами через Сказ.

Т.В. Легкун, студ., КНУТШ, Київ^{}*
lehkyn1@ukr.net

ДОЛЯ КУЛЬТУРИ В РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Нинішня зацікавленість спадщиною П. Тілліха, відомого західного мислителя ХХ ст., представника неортодоксальної теології, філософа культури, є актуальною не лише тому, що його вплив на світову культуру вважається дотиковим з впливом М. Бубера, К. Ясперса, П. Тейяра де Шардена, М. Шелера. Багато що в духовній спадщині Тілліха, не повністю сприйняте його сучасниками, стає доступним для вдумливого сприйняття лише зараз. Перш за все, це стосується універсалістської позиції у відношенні діалогу культур, або в термінології Тілліха, "зустріч світових релігій".

На початку своєї діяльності Тілліх був близьким до позиції діалектичної теології К. Барта, згодом він працює над розробкою широкої теологічної системи, яка б охоплювала сфери онтології, екзистенційної антропології, філософії історії та культури. Найбільш повно його вчення викладене в тритомній "Систематичній теології" (*Systematic Theology, 1951-63*), праці що охоплює всі основні фундаментальні теми християнської догматики: релігійну онтологію, гносеологію, христологію, екслезіологію й есхатологію. Тілліх прагне максимально виявити наступність своєї системи із традицією лютеранства й одночасно радикально переосмислити застарілі положення з урахуванням досягнень сучасної культури, перш за все екзистенціалізму й психоаналізу.

Шукаючи відповіді на питання, які виникли в результаті кризи західно-європейської культури і християнства, Тілліх працює над розробкою власної "мови", на основі якої він побудував свою апологетичну теологію – як спробу відповісти на всі актуальні питання свого часу. Так народжується його вчення про "кайрос", його теологія культури, уявлення про демонічне в людській душі і історії, – все те, що увійшло до його системи. Ситуацію, з якою має справу теолог, Тілліх визначає як "творчу інтерпретацію людського існування", тобто як інтелектуальну культуру, яка тлумачить своє соціальне середовище. Отже, теологія відповідає на питання, які ставляться культурою.

Тілліх є творцем оригінальної "теології культури". Її завданням він вважав виявлення конкретного релігійного досвіду, що знаходиться в основі культури та всіх її проявах. Тілліх аналізує культуру не просто як технологію, соціа-

^{*} Рецензент – О.П. Варениця, доц.

льну комунікацію, політичний символізм чи будь-яку іншу сторону суспільного буття, а як систему глибинних вимірів, яка здатна поєднати онтологію та персонологію. Сенси культури "знаходяться як глибинні, буттєвісні засновки технологічних, соціальних, політичних структур" [Тулліх П. Систематическое богословие. – СПб., 1998. – Т. 1–2. – С. 326]. Філософська теологія Тілліха прагне співвіднести між собою Одкровення і історичну ситуацію, християнську віру і світську культуру. "Релігія як "межова захопленість" є субстанція, яка надає смисл культурі, а культура – це сума форм, в яких відображається основоположна захопленість релігії" [Тулліх П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С. 266].

Проникливо і драматично Тілліх позначає долю ідеї Бога в сучасній культурі. Бог є буття, що проявляє себе у світі й розкриває себе в релігії й теології. Вчення про Бога повинно містити в собі онтологічний принцип. На думку Тілліха, не існує конкретної сфери життя, яку б неможливо було б співвіднести з Богом. Тому він прагнув наблизити Бога до людини, вивести його з антропологічної природи людини. Протестантський мислитель цілком усвідомлює, що ніяка теорія про бога не може бути переконливою, якщо вона не спирається на певний онтологічний фундамент. У своїй філософсько – теологічній системі Тілліх прагнув зробити всі сфери культури предметом християнської теології. Він вважав, що саме християнство, може оновити людину, забезпечити їй "нове буття", яке він тлумачить у дусі християнських заповідей. Подальший розвиток думки Тілліха показує, що його апологетична теологія "примирює" лібералізм та неоортодоксію.

Спроба Тілліха примирити релігію з сучасним світом стала доказом того, що релігія становить внутрішній смисл духовного життя. Релігія ніби-то внутрішньо пронизує і особисте, і суспільне життя людини. Проте, за умов земної історії або релігія зовнішнім чином підкоряє собі культуру, або культура відокремлюється і замикається в собі. В обох випадках у духовній історії починає діяти деструктивне начало. Ідеалом для Тілліха є принцип гармонії релігії і культури. На відміну від Барта, він не тільки не заперечує впливу християнства на світську культуру, а, навпаки, всіляко підкреслює цей вплив. З його точки зору, релігія є сутністю культури, а культура – вираженням релігії. Все те, що реалізується в досягненнях людської культури, за змістом є глибоко релігійним.

О.Г. Льовкіна, канд. філос. наук, доц.

ФІЛОСОФІЯ ДІЇ РАЛЬФА ЕМЕРСОНА

Американська філософська думка традиційно була орієнтована на вирішення практичних завдань суспільства. Тобто проголошувалося, що філософське мислення повинне розробити теорію перетворення реальних умов суспільного життя. Американські політичні діячі і просвітники, насамперед, "батьки-засновники" США – Дж. Вашингтон, Т. Джефферсон та їх ідейні наступники прагнули втілити в життя соціальне вчення Дж. Локка, Ш.Л. Монтеск'є та інших лібералів. Але, починаючи з 30-тих років XIX століття, у США поширюються ідеї західноєвропейського романтизму. Саме цей напрямок найбільшою мірою

вплинув на формування світогляду засновника американської філософії дії – Р. Емерсона. В його вченні у центрі уваги постає не суспільство, а окремих індивід з його реальними потребами та проблемами. Дж. Ройс, Ч. Пірс, У. Джеймс, Дж. Дьюї та інші видатні філософи США розвинули філософію дії, розробивши нову інтерпретацію процесу пізнання. Вони проголосили критерієм істини суспільну користь від практичної діяльності людини.

Перехід в США від просвітництва до романтизму у XIX столітті призвів до формування комплексу релігійних, літературних та філософських ідей, який отримав назву "філософії дії Нової Англії". Провідну роль в цій ідейній трансформації відіграв трансценденталізм Р. Емерсона, теоретичну основу якого він розробив у творі "Природа". Основною проблемою цього твору був аналіз умов, які роблять можливим розвиток свободи та вільнодумства. Р. Емерсон проголошував, що кожний громадянин має право відмовитись від теоретичного й релігійного догматизму та є вільним самостійно приймати будь-які рішення. Крім того американський мислитель розглянув співвідношення природного, надприродного і штучного в основах морального закону та обов'язку, яким людина керується у власних діях.

Р. Емерсон поставив вимоги, що висуваються до дій людини, в залежності від позаіндивідуальної та пантеїстично інтерпретованої сутності світу. Він чітко висловлював думку, що всі предмети, які сприймаються і мисляться індивідами є частинами прояву духовної єдності світу, оскільки знаходяться у необхідному взаємозв'язку та керуються єдиною Божественною силою. Цей взаємозв'язок, до якого органічно включена й людина, є всезагальним життям універсуму. Людина – це лише частина та втілення цього життя, проте вона єдина усвідомлює існування того, що її оточує, тобто світу предметів та явищ природи. Люди знаходяться у лоні Божественного Універсуму, тому саме через їх справедливі і правдиві дії проявляються Його мудрість та розумна діяльність. Явища вищого порядку ще не досліджені наукою, але існують поруч з нами та постійно нагадують про себе. Ми підкоряємося Вищій Силі лише реалізуючи її волю через себе. Інакше кажучи, ми є тими провідниками, через які Вона дає про себе знати.

Картина всесвіту не може бути результатом людської діяльності. Всесвіт створений Богом для осягнення його людською душею. Тому не практично-предметна діяльність, а активність душі є шляхом до істинного пізнання світу. Природа виступає в пропонованій інтерпретації буття самовизначеною божественною "духовною субстанцією", яка єдина є істинною основою всіх явищ. Таким чином, пантеїстична інтерпретація обґрунтування дій індивідів, насамперед, фіксує факт іманентної субстанційної єдності душі людини і Всесвіту. Лише довіра до Вищої Сили може стати основою життєдіяльності людини. Діяти відповідно вимогам вищого трансцендентного містичного духу, на думку Р. Емерсона, й означає наблизити людство до світлого та прекрасного майбутнього.

Дію трансценденталісти розглядали як процес реалізації особистого творчого пориву. А думку, у свою чергу, було оголошено іманентною сутністю дії. Індивідуальна свідомість слідує власним нормам-настановам, що свідчить про єдність думок та дій людини на шляху до усвідомлення її тотожності з універсумом. Це усвідомлення тотожності досягається внаслідок зв'язку

зовнішніх феноменів світу та явищ індивідуальної свідомості, що проявляються у наочних для самої цієї свідомості формах. Природу було проголошено Р. Емерсоном символом духу, за допомогою якого стає можливим розшифрувати цілі індивіда, які є співзвучними із загальними і божественними цілями. Тобто виявляється, що принципом всіх життєвих ситуацій є всезагальний образ світу, що інтерпретується Р. Емерсоном як релігійно-моральний універсум, який, власне, і виступає у ролі основи та, одночасно, втілення вищих цілей. Людина спроможна досягнути це значення універсуму лише інтуїтивно через свій особистий досвід, який інтерпретується як її практичний "космологічний контакт". Вектор пізнання та досягненню універсуму надають "просвітлення" душі які є результатами Божественного Одкровення, або Одкровення Надіндивідуальної душі. Інакше кажучи, результатом діяльної, практичної комунікації із Супердушею стає отримання знання на основі попереднього передчуття або просвітлення. Оскільки природа є символічною, то вона й спрямовує досвід, підкоряючи його принципам всезагальності й універсальності. Діяльність, таким чином, стає шляхом до усвідомлення того, що вже відбувалося і від самого початку містилося у душі; завдяки діяльності душа набуває свого істинного стану і стає готовою до злиття із Богом.

Трансценденталізм як першопочатковий етап американської філософії дії розробляв проблему неортодоксального релігійно-філософського досвіду заради об'єднання теоретичної думки і практичної дії. Прихильники цього напрямку прагнули визначити таке підґрунтя філософської оцінки фактів дійсності, що відкривало б шлях до самоактуалізації особистості й суспільних перетворень. Отже Р. Емерсон, по-перше, визнавав примат уяви над розумом, творчості над теорією, дії над міркуванням; по-друге, проголошував, що спосіб життя має засновуватися на морально-релігійних засадах, які узгоджуються із неспекулятивним а практично досяжним знанням; по-третє, визнавав, що досягнення знання можливе на основі вільнодумства, тобто відмови від ідейних та ідеологічних авторитетів. Р. Емерсон вважав, що будь-яка людина спроможна досягнути істину самостійно, на рівні індивідуальної свідомості, тобто без допомоги церкви або іншої організації. Адже кожна людина має право слідувати власним духовним схильностям, які не можуть бути обмежені ззовні.

*А.О. Мартюшева, студ., КНУТШ, Київ**
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ВЛАДА ЯК МІКРОВЛАДА У ФІЛОСОФІЇ М. ФУКО

Філософські пошуки відомого французького мислителя М.Фуко є напрочуд різноплановими. Багатосторонність філософських проблем творчості цього мислителя зумовлена перед усім його намаганням дослідити основні механізми існування соціальних структур. Масштаб пошуку таких структур задають ключові поняття, серед яких чи не головне місце посідає поняття влади.

* Рецензент – Н.М. Бобошко, канд. філос. наук.

Проте владу Фуко розуміє ширше, ніж традиційні політологи, які за неї мають лише державу, яка чатує закон. У даній доповіді я і хочу зупинитися на тому, як Фуко тлумачить поняття й історію влади.

Почнемо з того, що владу тут можна визначити як *мікровладу*. Таке отожднення відобразатиме радше не обсяг поняття, а підкреслюватиме його змістовну суть. Адже та влада, яку ми могли б назвати макровладою (наприклад, державна) ґрунтується, за Фуко, на мікровладі, розпорошеній безпосередньо у товщі суспільства, й інакше в нього бути не може.

За головну мету Фуко ставить дослідження технологій влади, яку він називає невидимою, що є тут синонімом мікровлади. Це способи упорядкування, яким слідує школа, лікарні, армія, в'язниці тощо. Варто підкреслити, що з-поміж множини технологій, які задіює влада, Фуко цікавиться переважно фізичними технологіями її провадження. Так, у "Наглядати і карати" він пише, що досліджує "мікрофізіологію" влади [Фуко М. Надзирать и наказывать. – М., 1999]. Це виявляється в аналізі просторових і часових факторів її здійснення. Зокрема, стосовно простору можна згадати як від монархічних темниць, принципом яких була непрозорість, разом із вигадкою "Паноптикону" Бенґама людство прийшло до принципу цілковитої видимості ув'язнених. Подібний перехід відбувається й у школах, де учням більше не можна сидіти великою юрбою, лише поодиночці чи по двоє, й у лікарнях, де хворих розділяють великою кількістю перегородок і огортають невсипущим контролем лікарів. Стосовно ж часу впадає у вічі перервність контролю з боку монарха (що компенсується жорстокістю покарань) і неперервність з боку республіки (за рухунок чого покарання стають набагато м'якшими).

Фуко вважає, що здійснення влади варто розглядати за аналогією з веденням війни. Це одна з причин, чому вдалим є поняття мікровлади натовмість. А саме, влада (як макровлада) передбачає центрованість здійснення, передбачає всеохопну ідеологію (бодай це був просвітницький ідеалізм розумного порядку), чого не може бути з мікровладою, бо вона багатоманітна і розпорошена. Це боротьба сил з метою захоплення влади, яка ведеться навколо таких незначних комірок, як, наприклад, редактори журналів, ватажки бандитів і батьки сімейств тощо. І постійне тертя всередині їх і поміж собою в ході історії створювало технологічні тенденції, які в подальшому впливали і на закон, який диктувався державним апаратом. Для більш яскравого протиставлення Фуко вдається до порівняння. У статті "Потрібно захищати суспільство" він згадує, що традиційні нормознавці, починаючи від Солона і до Канта, намагалися влаштуватися посередині між ворогуючими сторонами, звідки й судити їх [Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. – М., 2002]. Проте, таку позицію Фуко визнає докорінно хибною і шкідливою. Він пише, що "річ у тім, щоб встановлюється асиметричне право, що діє як привілей, який доводиться підтримувати і відновлювати".

Цікаво, що, прослідковуючи історію людства, Фуко зазначає кілька періодів наростання впливу певних технологічних тенденцій на державному рівні, яке змінюється спротивом. У статті "Влада й тіло" він зазначає, що влада, яка пригнічує, після спротиву змінюється владою, що нав'язує (з такими пе-

ріодами можна співставити монархію та демократію, між якими лежить спротив Французької республіки) [Фуко М. Интеллектуалы и власть. – М., 2004. – Ч. 2]. Дослідник також вказує на невдоволення 60-х рр. ХХ століття у Франції, яке він вважає новим спротивом, який веде до нового технологічного етапу в історії влади. Проте, сам філософ пише, що він не знає, яким може бути майбутнє обличчя влади. Якщо вірною є концепція мікровлади Фуко, то дати відповідь на це питання, а принципи, спроможні соціологи.

М. Фуко не був філософом-теоретиком у початковому смислі цього слова, для нього теорія-практика були єдиним сплетінням. Тому важливо, як діяв цей мислитель. На практичному рівні він допомагав говорити тим, кого деспотично-демократична влада видала з суспільного тіла (психам, злочинцям та іншим маргіналам) для того, щоб викрити несиметричність влади, що було для нього першим кроком боротьби проти неї, проти будь-якої влади, бо, якою б вона не була, вона має потребу в абсолютизації.

Є.А. Нагорянський, студ., КНУТШ, Київ*
jmen@inbox.ru

ФІЛОСОФІЯ АБСУРДУ АЛЬБЕРА КАМЮ

Альбер Камю є одним із найвизначніших представників французької літературно-філософської традиції ХХ ст., якому, подібно до Жан-Поль Сартра, вдалося органічно поєднати у своїй творчості філософську і літературну діяльність. Значна частина творчого доробку мислителя присвячена проблемі абсурдності нашого буденного життя. Камю намагається розвіяти усталені уявлення щодо власної свободи особистості й показати, що насправді ми не є вільними у своїй діяльності. Навпаки, було б неправильним вважати, що ми самі керуємо нашим життям. Воно ж, у свою чергу, сповнене абсурдом, який фактично перекреслює усі наші прагнення, бажання і сподівання.

Найбільш показовими щодо вирішення проблеми абсурду в філософії Камю є дві праці – "Міф про Сізіфа. Есе про абсурд" та "Сторонній". У першому творі Камю змальовує буденне життя. Люди живуть майбутнім, всі свої зусилля вони проєктують на нього. Всі ці "завтра", "потім", "коли у тебе буде статус", "з віком ти зрозумієш" наповнюють наше життя і кличуть нас уперед. Але у певний момент людина усвідомлює плинність часу. Вона співвідносить себе з ним і розуміє, що поступово наближається до смерті. Усвідомлення цього зумовлює те, що існування починає видаватися абсурдним. Світ втрачає свої барви. Схили, дерева, небо втрачають ілюзорний сенс. Надалі вони будуть віддалятися та утворювати певний образ загубленого раю. Людина починає розуміти, що сприймає у світі лише ті образи, які сама у нього вкладає. Світ наче починає тікати.

Інше контекстуальне забарвлення набуває поняття абсурду у "Міфі про Сізіфа". Абсурд із примари, абстракції перетворюється на конкретну дійсність. На прикладі Сізіфа, який приречений богами підіймати камінь на гору вічно, мислитель доводить, що фактично його праця не має сенсу і є абсурдною. Втім Камю

* Рецензент – Н.М. Бобошко, канд. філос. наук.

намагається показати парадоксальність абсурду. Абсурд і розуміння абсурду є діалектично пов'язані. Зокрема, Камю наочно демонструє, що після усвідомлення Сізіфом своєї приреченості, він не стає нещасним, а навіть навпаки. Розуміння того, що твоя робота абсолютно не потрібна, що ти фактично є рабом сповненої абсурдом долі стає початком реального звільнення. Все це дає поштовх до переосмислення існування, пошуку у ньому справжніх сенсів. Результатом має стати якісне поліпшення життя. У цьому камені для Сізіфа – весь світ. Боротьби за верхівку гори достатньо, щоб наповнити серце людини, щоб зробити її щасливою. Тому Сізіф, на думку Камю, і має уявлятися нами щасливим.

Ще одним варіантом вирішення цієї проблеми є акцентуація Камю на соціальному зрізі абсурду. На прикладі повісті "Сторонній", філософ показує, що може стати з людиною, принципи існування якої не вписуються в загальноприйняті рамки. Головний герой повісті – Мерсо був осуджений не стільки за вбивство, скільки за відмінність від більшості членів суспільства, його прагнення життя згідно власних переконань, а не суспільних норм. Мерсо усвідомлює абсурдність буття і саме тому не прагне витратити своє життя на досягнення ефемерних цілей, наприклад, на побудову кар'єри. Камю показує нам протест людини і проти абсурду, і проти нав'язаних суспільством норм. І те, до чого такий протест призводить – до зіткнення людини і системи. Адже суспільство пильнує за дотриманням створених ним норм та ідеалів і прагне позбутися тих, хто протестує проти них. Отже, автор звертає нашу увагу на те, що окрім того, що наше життя є абсурдним, суспільство ніяким чином не сприймає і не прислуховується до тих, хто цю абсурдність усвідомив. Йому значно легше просто знищити таких людей, як Мерсо, стратою якого і закінчується твір. У "Сторонньому" Камю на прикладі звичайної людини показує нам її протест проти абсурдності повсякденного буття.

Попри все це, погляди Камю на абсурд не є песимістичними. Абсурдна людина усвідомлює свою несвободу. В той же час вона розуміє, що свобода заважала їй, вона була певною мірою рабом свободи, адже відчувачи свободу людина будувала певні цілі на майбутнє і узгоджувала свою діяльність з ними. До того ж вона не могла діяти інакше, як виконавець певної соціальної ролі. Вона сама для себе будувала бар'єри, які заважали їй бути вільною. Але тепер абсурд розсіює ілюзії: завтрашнього дня немає. І це стає основою свободи. Таким чином Камю виводить свободу з усвідомлення несвободи.

Філософський доробок А.Камю досить важко поцінувати однозначно, йому вистачає й прихильників, й опонентів. Але безперечно одне: філософія Камю допомагає краще зрозуміти людини, пролити світло на аспекти, які досить часто лишаються поза полем зору.

С.М. Нефедев, доц., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь
sergnefsn@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ "ПРАКТИКА"

В эпоху постмодерна радикальному переосмыслению подвергаются взаимосвязанные классические концепты практики, реальности и истины.

Практика все чаще осмысливается не как следствие субъект-объектного конструирования, а как способ участия в процессуальности мира, реальность – не как объективная действительность, а как событийно-констеллятивный феномен, истина же понимается вне рамок логической формы тождества как результат сингулярно (ризоматически) организованной процедуры смыслопроизводства (смыслорождения) (Ж. Делез).

Практика есть способ участия в реальности. Существуют две традиционные концепции практики и, трактовки того, что можно считать "практическим" отношением:

1) *нетранзитивное отношение* – автономное, конструирующе-регулятивное понимание сферы практического, как находящегося в сфере законодательства субъекта;

2) *транзитивное отношение* – открытое, гетерогенное, диспозиционное, выходящее за пределы субъекта.

Формирование и противопоставление указанных концепций практики связано не столько с дуалистической оппозицией субъекта и объекта, сколько с общекультурной трансформацией понятия "воли".

1. В *нетранзитивной трактовке практики* воля понимается спиритуалистически, свобода же толкуется как *автономия* – самоопределение на основе априорной заданности. Свобода трактуется не как результат (освобождение), а как условие практики, свобода мыслится имплицитно присущей долгу.

2. В *транзитивном понимании практики* воля понимается диспозиционно, психически, как физическое начало, как сила, потенция ("дюнамис", "энергейя"). Свобода в рамках указанного подхода предстает не как условие, а как следствие реализации воли, как перманентный *процесс освобождения*. Т.о., *свобода в транзитивной трактовке практики* понимается не как автономия, а как *самообладание, суверенитет*, которые не являются данностью или заданностью, а есть *изобретение* человека. Свобода отождествляется с креативностью.

В постуниверсалистскую эпоху исчерпания метафизики Блага (самотождественного и "всеобщего"), воля обнаруживает себя не в исполнении должного, а во взаимодействии с сущим, в трансформации границ "свое-иное"; воля выступает как один из необходимых и значимых факторов констелляции/инсталляции реальности. Все практические взаимодействия, – эксплуатация, дарение, взаимность, освоение и продуцирование – несут транзитивный характер. Цели множатых человеческих практик все чаще выходят за пределы утверждения субъектом своей автономии и неприкосновенности Другого/иного, за пределы реализации просветительского проекта перековки себя/Другого или буржуазно-утилитарного отчуждения себя/Другого во имя общественного производства. Практика все чаще понимается либо как конфронтационное взаимодействие с окружающим в ситуации "вызов-ответ", либо как сотрудничество на путях *взаимного умножения возможностей агентов взаимодействия* (М. Эпштейн).

В качестве альтернативы традиционным способам теоретизации проблемы Фридрихом Ницше был предложен специфически транзитивный – *перспективистский подход* предполагающий устранение оппозиции свобо-

да/несвобода воли, требующий не системного разрешения, а *радикального преодоления проблемной ситуации*. Этот подход не связан с такими популярными в метафизике операциями как трансцендирование или редукция. Как отмечает А. Данто, Ницше всегда ведет речь об искоренении проблемы как таковой, вместе со всеми ее "решениями". Так называемые теоретические "решения" проблемы есть попытка ее сведения к системной модели, гомогенизации гетерогенного, спекулятивному снятию различия. Реальное же преодоление проблемы ведет к трансформации всего комплекса "деятель – ситуация" и подразумевает соответствующее *преодоление "человеческого"*.

В рамках прагматистского подхода ницшеанский перспективизм трансформируется в проективизм. Общей чертой реальности и практики, согласно Д. Дьюи, является *изменчивость*. Реконструкция опыта и трансформация реальности представляют собой две стороны одного процесса.

Конфликт воли (динамичного, жизненного) и структуры (статичного, институционального) оказался несводим к позитивно-диалектическим противоречиям частного и всеобщего, становления и ставшего. *Проблема конфликта воли и структуры* стала ключевой в социогуманитарном знании 19–20 вв. Отсутствие удовлетворительного ее разрешения в рамках классических методологий привело к появлению во второй половине XX века постструктурализма и постмодернизма как инновационных подходов осмысления реальности. Понимание "возможного" как явления событийного, положенного вне пределов оппозиции свобода/несвобода воли – один из центральных постулатов синергетики и постструктурализма.

Сфера воздействия человеческой воли теперь охватывает сферы реальности ранее считавшиеся неподвластными ей. К их числу относятся представления о неизменности человеческой природы в философской антропологии (трансперсональная психология, NLP-методики, сетевые технологии, нанотехнологии и методы геной инженерии); концепции истины и научного знания (концепция методологического анархизма П. Фейерабендта как адекватный подход в рамках "ситуации постмодерна" описанной Ж.-Ф. Лиотаром); феномен техники (М. Хайдеггер, В.И. Вернадский). Все вышеуказанное требует радикального переосмысления классических концепций человеческого праксиса не на путях консервативных апелляций к единству разума, личности, автономии субъекта, а на путях исследования процессов продуцирования и ассимиляции многообразия возможностей в рамках единства человеческой практики.

С.В. Олійник, студ., КНУТШ, Київ*
istoria_philosof@univ.kiev.ua

МОДЕЛЬ ПАНОПТИЧНОЇ СИСТЕМИ ВЛАДИ У ФІЛОСОФІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

Пошук найкращої моделі управління суспільством – це та проблема, яку людство намагалось розв'язати, починаючи з часу створення самого інституту держави. Розробити найкращу модель суспільного устрою намагались

* Рецензент – О.П. Варениця, доц.

різні мислителі: починаючи з античних філософів (Платон, Аристотель), пізніше цією проблематикою переймалися такі філософи як Макіавеллі, Сен-Сімон, Мор, Руссо, Маркс та інші. У ХХ столітті, зважаючи на появу нових форм суспільних відносин та їх ускладнення виникає потреба в принципово новій моделі взаємодії держави та суспільства. Враховуючи історичний досвід та реалії тогочасного суспільства, французький вчений Мішель Фуко пропонує власну модель суспільного ладу, яку він називає паноптизм.

"Паноптизм – це принцип влади, який полягає не так в особі, як у певному умисному розподілі тіл, наглядю; в системі чиї внутрішні механізми витворюють ті відносини, в сфері дії яких опиняються індивіди" [Фуко М. Наглядати та карати. – К., 1998. – С. 252–253].

Паноптизм передбачає закритий, поділений, спостережуваний простір, де індивіди мають зафіксоване місце, де контролюються їхні найменші рухи, де реєструють усі події, де центр тісно зв'язаний з периферією, де влада виявляється неподільною відповідно до цілісної ієрархічної структури, де кожного індивіда невинно реєструють вивчають і розподіляють – це все становить компактну модель дисциплінарного апарату. Основним елементом паноптизму, з точки зору Мішеля Фуко, є порядок, який визначає кожному індивіду його місце та функції, зрештою, остаточно визначає місце індивіда, вказуючи, що йому належить, а що не належить робити.

Водночас існувала й політична мрія про порядок, що мала протилежний характер: це суворий поділ, не переступлені закони, а пронизування суворою регламентацією навіть найжалюгіднішого життєвого дріб'язку, та й то лише через ієрархічну структуру, що забезпечує функціонування влади, приписування кожному його "справжнього тіла" і "справжньої хвороби".

За основу ідеального суспільного порядку Мішель Фуко взяв місто ХVІІ століття, яке охоплене чумою. Надзвичайна ситуація, до якої призвела хвороба, породила нові дисциплінарні схеми. Вона потребувала не бінарного поділу на здорових і хворих, а скоріше численних поділів, індивідуалізованого розподілу, організації всеосяжного нагляду та контролю, посилення та розгалуження влади. Вигнання прокажених та арешт зачумлених уособлюють дві різні політичні сили. Перша з них – мрія про чисту громаду, друга – мрія про дисциплінарне суспільство. Перед нами два способи здійснювати владу, контролювати їхні взаємини, розбивати їхні небезпечні скупчення. Надзвичайний стан у місті породжує пронизливу ієрархічну структуру, пильнування, нагляд, реєстрацію. Фуко зазначає, що психіатричний притулок, в'язниця, виправна в'язниця, навчальний заклад із суворим наглядом, загалом усі установи з індивідуальним наглядом, функціонували в подвійному режимі: бінарного поділу та таврування, диференційного поділу як здійснюваний за ним індивідуальний контроль.

Місто паралізоване внаслідок функціонування могутньої влади, що по-різному діє на кожного індивіда – це утопія міста з досконалим урядуванням. Постійний поділ на нормальних та ненормальних, якого не уникнув жоден індивід, за твердженням Фуко, зберігся до наших днів; функціонування дисциплінарних апаратів спричинило створення цілої низки методик та інституцій, чиє завдання – вимірювати виправляти і контролювати ненормальних.

Навіть усі теперішні механізми влади зосереджені навколо ненормального, щоб планувати його й потім виправляти, компонувати з цих двох форм, що колись і породили їх.

Звідси, найголовніший ефект паноптизму: навіювання людям думки ніби за ними постійно наглядають, що й забезпечує автономне функціонування влади.

Дієвість влади, її сила примусу певною мірою перейшли на інший бік застосування. Індивід, який знає, що за ним постійно спостерігають приймає на себе увесь тиск, що чинить на нього влада; він мимохідь дозволяє її діяти на себе, вкарбовує у своє ество владні відносини, відіграючи у них дві ролі одночасно: поневолений він водночас і причина свого поневолення.

Фуко визначає метою паноптизму створення такої влади поневолення, яка чинитиме постійний тиск, навіть, раніше ніж будуть скоєні помилки, похибки, злочини. За таких умов її сила полягає в тому, щоб ніколи не втручатись, діяти автономно й безшумно, вибудовувати механізми, наслідки дії якого мають ланцюгову природу. Паноптична схема може діяти за підсилювач будь-якої моделі влади і забезпечує економію (матеріалу, персоналу, часу), ефективність своїм превентивним характером, своїм неперервним функціонуванням, і автоматичними механізмами. Це спосіб перетворювати владу, "в нечуваних кількостях" на "новий інструмент врядування", його досконалість полягає у великій силі, яку він спромігся надати будь-які інституції, де його застосовують.

I.A. Павленко, асп., КНУТШ, Київ^{}
istoria_philosof@univ.kiev.ua*

ГЕНЕЗА ЛІБЕРАЛІЗМУ ВІД ПОЛІТИЧНОГО ДО ЕТИЧНОГО РОЗУМІННЯ СВОБОДИ

Сучасний стан українського суспільства характеризується різноманітними суперечностями, які більшою чи меншою мірою торкають фундаментальні підвалини його свідомості, самосвідомості і філософської рефлексії. Характеризуючи динаміку соціально-економічних, політичних і духовних змін, які відбуваються впродовж останніх п'ятнадцяти років в Україні, більшість дослідників згодні з тим, що криза охоплює все більше різні сфери життя.

Велике занепокоєння викликає політизація масової свідомості і процеси різновекторної переорієнтації українського суспільства на цінності західно-європейської цивілізації та російської. Слід звернути увагу й на поширення в політичному дискурсі світоглядних стереотипів, які дісталися нам у спадок від комуністичної ідеології, яка ділить світ на "своїх" і "чужих".

Концепція філософського лібералізму, сформована внаслідок поглибленого осмислення парадигми класової боротьби, демократії та соціальної справедливості, стала світоглядним чинником виходу з кризи, в якій у свій час опинилися США. Висвітлення ролі справедливості в суспільному житті в

^{*} Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

тих чи інших аспектах певною мірою традиційно було складовою історико-філософських досліджень. Питома вага ролі справедливості і лібералізму особливо зростає у XX ст., привертаючи увагу Ю. Габермаса, Дж. Роулза та інших дослідників. Актуальність визначеної теми зумовлена, зокрема, потребою істотної переоцінки ставлення вітчизняних політичних сил до проблеми справедливості і лібералізму, як її вирішив на теоретичному рівні Дж. Роулз.

Отже, політична філософія Дж. Локка з її концепцією природних прав людини, етика і правова філософія І. Канта і Г.-В.-Ф. Гегеля з їх ідеями морально вільної особи, захищеної від свавілля і насильства держави, та концепція А. Сміта про вільну взаємодію індивідів з їх правом на приватну власність і підприємницьку діяльність об'єдналися у новий світогляд, новий спосіб мислення і діяльності, умонастрій, для яких характерним є лібералізм, що визнає право на здатність до активного самовизначення людини у світі. В означеному варіанті лібералізм як історико-філософське вчення характеризується як альтернативне щодо традиційно-консервативного способу мислення і діяння.

Лібералізм не міг залишатися незмінним і потребував значної корекції. Це призвело до появи неолібералізму, в ідейному арсеналі якого зберігалися принципи вірності демократії, вільної конкуренції, з поширенням ідеї постійного регулювання з боку держави форм підприємницької діяльності та організації партій, внаслідок чого сформувалася концепція "держави загального добробуту".

Для адекватного розуміння неолібералізму важливе значення має усвідомлення історично виниклої кризи капіталізму, яка почалася в 1929 р. і досягла свого апогею в США у 1931 р. У такому конкретно-історичному контексті відбулася радикальна смислова переорієнтація в осмисленні політики монополістичного капіталу та державних інститутів.

Ми можемо побачити, що сучасний стан українського суспільства внаслідок недосконалості початих реформ стає малопродуктивним. Ця тенденція може бути подолана не монологічним запереченням супротивними партіями їх причетності до кризи, а продуктивним діалогом заради порозуміння на основі філософії лібералізму. Лібералізм як світоглядна складова відкриває можливість до діалогу і співтворення спів-буття та формує взаємність.

Дж. Роулз в лібералізації економіки і політики особливого значення надавав принципу соціальної справедливості. Зміст принципу справедливості, згідно з концепцією Дж. Роулза, полягає в тому, що лібералізм, орієнтований на першій стадії свого розвитку на політичну першосутність, на другому трансформується в економічну площину і, насамкінець, в концепції Дж. Роулза неолібералізм поєднує політику, право і економіку з моральною сферою людського життя, зокрема з принципом справедливості.

Етичні аспекти лібералізму набули найбільшої значущості для сучасного його ідейного змісту у концепції Дж. Роулза. Він акцентує увагу на справедливій рівності можливостей реалізації свободи. Водночас, Дж. Роулз мав рахуватись з тим фактом, що суспільство не є однорідним, а диференційованим.

Він прагне створити в межах лібералізму таку світоглядну модель справедливості, в якій всі смислові зв'язки та висновки дадуть універсальне розуміння колективної свободи в межах демократичного устрою держави. Найбільш істотною відмінністю його розуміння справедливості в контексті лібе-

ралізму є те, що принцип справедливості іманентно містить в собі принцип рівної свободи і принцип рівних прав на активність в політичному житті.

Особливого значення в концепції справедливості Дж. Роулза мають уявлення про суспільний договір, справедливість і свободу. Саме їх історико-філософське тлумачення є спадкоємним і модернізованим до сучасної історії. Метод Дж. Роулза реконструкції філософських концепцій суспільного договору, справедливості і свободи орієнтує сучасних філософів, політологів, юристів на аналіз специфічних історичних і сучасних форм взаємовідносин між суспільством і державою, суспільством і особою. Методом деконструкції філософських ідей справедливості він орієнтує ліберально-світоглядне бачення сучасних проблем суспільного життя.

Проблема справедливості, свободи, демократії, правової держави є однією з центральних у вітчизняній філософській думці. Саме тому філософія лібералізму може стати світоглядним дороговказом виходу українського суспільства з довготривалої кризи. З огляду на сказане, філософія лібералізму – це світоглядний і мисленнєвий конструкт соціальних пошуків суспільної злагоди, гармонії і справедливості.

К.В. Післар, студ., КНУТШ, Київ^{}
pislarka@gmail.com*

БЕРДЯЄВ VS НІЦШЕ: СТАТУС МОРАЛІ

Ф. Ніцше – не просто філософ; він являє собою цілий пласт філософії, яка не знайшла розуміння за життя автора, але зараз навряд чи знайдеться любитель мудрості, який не полюбляв би Ніцше. Сказати, що його думки зрозуміли і оцінили належним чином, не можна, оскільки це суперечить самій філософії Ніцше: вона належить небагатьом, жоден з яких ще, можливо, не існує. Але важливими є хоча б спроби, і якщо в цих спробах ми можемо лише наблизитися, доростати до Ніцше, але неможливо остаточно збагнути його ідеї, то в будь-якому випадку кожний може знайти в них щось для себе. Тільки треба пам'ятати, що в цьому процесі варто бути дуже обережним і не знайти чогось такого, що туди не було закладено, оскільки Ніцше, мабуть, більше ніж хто-небудь, страждав і досі страждає від таких "шукачів".

Філософія Ніцше, як і будь-яка філософія, є актуальною. Ніцше є цікавим для нас, по-перше, тому, що жив відносно нещодавно, а, по-друге, тому що його погляди випереджали свій час, і у нас є можливість перевірити, наскільки Ніцше зміг передбачити майбутні події.

Сподіваюсь, не буде помилкою сказати, що етична філософія є ядром всієї філософії Ніцше. Мислитель відомий для нас, в першу чергу, своєю критикою моралі, імморалізмом. Але, все ж таки, чим є для Ніцше мораль?

Феномен моралі в творчості Ніцше не має системного осмислення. По-перше, філософ виокремлює мораль, яку критикує, не заперечуючи при цьому мораль як явище. Тобто, умовно, можемо казати про "його" мораль

^{*} Рецензент – О.П. Варениця, доц.

(мораль панів) і "їхню" (мораль рабів). "Їхню" мораль він критикує в будь-якому вигляді за всезагальність і нормативізм. Мораль рабів протиставляє себе природі, на думку філософа. Вона є вигадкою, фантазією і не має нічого спільного з життєвим світом. По-друге, Ніцше визначає мораль як витлумачення феноменів, наголошуючи на тому, що не існує моральних явищ, існує тільки розуміння цих явищ, яке має ознаку моральності. Тобто, мораль у Ніцше має бути пов'язаною з життям, з природою, навіть з інстинктами (не розуміти буквально), але в житті не може бути моралі, не може бути моральних феноменів. Може бути тільки їх витлумачення, надання їм оцінки – таким чином з'являються поняття "добро" і "зло". Таким чином, філософія Ніцше не позбавлена протиріч: з одного боку, мораль займається витлумаченням феноменів і нібито протиставляє себе природі, але, з іншого боку, філософ розглядає мораль як частину природи.

Для Ніцше не існує добра і зла в моралі, вона має бути по той бік, де немає цих оціночних категорій. Але німецький мислитель сам користується оцінками. Варто зазначити, що поряд із поняттями "добро" і "зло" Ніцше використовує поняття "гарне" і "погане". Але це теж протилежності. Знову протиріччя: спочатку філософ вважає, що в моралі не має бути протилежностей на кшталт "добро" – "зло"; але протилежності дозволяють оцінювати, мораль без них неможлива. Таким чином, з'являється питання: як обґрунтувати мораль по той бік? І як туди потрапити людині, яка знаходиться на цьому боці?

На "допомогу" Ніцше приходять Бердяєв. Він використовує ідеї Ніцше і, певним чином, вирішує суперечність, але вже не стільки продовжуючи лінію Ніцше, скільки створюючи свою власну етику.

Етика у Бердяєва існує по обидва боки добра і зла. Але мораль – тільки по цей. Мораль пов'язана з оціночним ставленням людини до дійсності, але там, де немає протилежностей, не може бути і оцінки. Якщо для Ніцше "той бік" – це, скоріше, певна метафора, то для Бердяєва це Рай, і як в нього потрапити людині, всім приблизно відомо. На думку російського мислителя, проблемою Ніцше було те, що він намагався дійти до вищих цінностей, стати по той бік, і зробити все це без Бога. Але це є неможливим, як і ідея "надлюдини", оскільки низьке неспроможне породити вище, якщо первісно немає над-істоти, тобто Бога. Неможливо знаходитись в цьому світі і бути по той бік. Етика же займається цим питанням, але в метафізичному сенсі, оскільки вона має вирішувати проблему походження добра і зла.

Загалом, Бердяєв переробляє філософію Ніцше і налаштовує її на свій лад, при чому те, що суперечить поглядам російського мислителя, оголошується помилковим. Бердяєв приймає ідею щодо індивідуальної моралі і критикує моралі нормативної, а також запозичує феномен творчості в моралі. Але критикує Ніцше за неправильне розуміння християнства, і, як наслідок, за суперечність, до якої прийшов німецький іммораліст. Якщо бути справедливими, то відзначимо, що християнство російського філософа взагалі не зовсім християнство.

Таким чином, можна зробити наступні висновки. Ніцше не надав феномену моралі системного оформлення і не зміг обґрунтувати свою "потойбічну" мораль, що призвело до певних суперечностей, які згодом вирішив Бердяєв, правда, в своєму ключі.

СУТЬ ПОЛЕМИКИ К. ЛЕВИ-СТРОССА И В. ПРОППА

В деле становления структурализма стоит отметить выход в 1928 году "Морфологии сказки" Проппа, где автор выдвинул структурно-типологический метод анализа сказки. То есть исследовал морфологию сказки не только по отношению к жанровым разновидностям, но и по отношению ко всей мировой литературе сходного характера. Пропп считал, что методы плодотворны только там, где есть повторяемость в больших масштабах и предлагал использовать этнографические субстраты одних народов для заполнения пробелов в схожих субстратах других народов. То есть там, где было недостаточно, например, фольклорных материалов одного народа Пропп опирался на материалы других народов, что и помогло ему выявить генетику фольклорных произведений именно в масштабах их исторических сходств и закономерностей.

Следующим немаловажным вкладом в развитие структуралистского метода стали работы Леви-Стросса 1950-х годов. Леви-Стросс выдвигает идею "аутентичного структурализма", согласно которой необходимо осуществить перенос метода структурной лингвистики на культурологию, достигнув, тем самым, объективности и строгости на подобие той, что царствует в естественных науках. Данную задачу Леви-Стросс пытался осуществить на основе материалов по этнографии, опираясь на теорию родства у примитивных народов, а также на их ритуалы и мифы, рассматривая их в рамках коммуникации и в терминах оппозиции.

Как мы знаем Леви-Стросс занимался рассмотрением мифа посредством языковых структурных моделей, конечной целью чего, является выявление отношений изоморфизма между различными последовательностями мотивов мифа. Таким образом, Леви-Стросс не видит смысла в отдельных мотивах, ведь смысл, по Леви-Строссу существует только в процессе взаимодействия различных мотивов. То есть невозможно существование структурной схемы взаимодействия мотивов, которую как раз и пытается создать Пропп. Так, Леви-Стросс указывает на то, что книга Проппа – пример формализма, а не структурализма, потому как Пропп недооценивает семантику различных мелких и вспомогательных элементов сказки и тем самым создает лишь стержень сказки, упуская из виду ее каркас. Однако Пропп, отстаивая свою позицию, замечает, что примененный им метод в "Морфологии сказки" обусловлен особенностями именно волшебной сказки. Потому что в сказке, независимо от облика действующих лиц, можно выделить их одинаковые поступки и назвать их функциями, на повторяемости которых, в свою очередь, и основаны все сюжеты волшебной сказки. В сущности, все сказки однотипны по своему строению, поэтому Пропп и полагает возможным установление строго устойчивой структуры, лежащей в основе многообразия сказочных сюжетов. "Венец всякой науки есть раскрытие закономерностей... Я увидел закон на очень скромном участке – на одном из видов народной сказки", – писал Пропп.

Для того чтобы глубже проникнуть в суть спора между Проппом и Леви-Строссом, предлагаю обратиться к следующему вопросу: какие принципиальные сходства и различия находят оба исследователя между мифом и сказкой. Так, в статье "Структурное изучение мифа" Леви-Стросс исследует фольклор исходя из принципов структурной лингвистики, а также предлагает рассматривать миф на уровне языкового феномена. Или же вспомним, как Леви-Стросс исследует миф об Эдипе, а также мифы племени зуны в "Структурной антропологии": он разбивает миф на небольшие конститутивные единицы (мифемы) и разносит их по карточкам, вследствие чего обнаруживаются новые, ранее никем не выявленные комбинации отношений реализуемые в диахроническом и синхроническом измерениях. То есть в одном измерении происходит прочтение мифа, а в другом – его интерпретирование и понимание. А при сопоставлении всех вариантов одного мифа со всеми вариантами других мифов создается многомерная система, которая недвусмысленно указывает специфический интеллектуализм первобытного мышления. Обращу еще раз ваше внимание, что Леви-Стросс рассматривает миф как часть первобытной "логики", то есть изучает структуры первобытного мышления. Так, мифическая мысль – это, прежде всего, инструмент разрешения противоречий через их снятие путем подмены, например противоречие "жизнь/смерть" снимается путем замены на противоречие "растительное/животное", которое в свою очередь снимается путем подмены на противоречие "употребление растительной/животной пищи", что в итоге выводит нас к живому мифическому существу питающемуся мертвым (ворон, коюот). Схожим образом Леви-Стросс склонен толковать и сказку, не видя особой разницы между ней и мифом. Например, образ Золушки Леви-Стросс рассматривает как мифический медиатор, полагая, что в ней лежит двойственность мифологических героев. Иначе говоря, Леви-Стросс видит везде двойственность, медиацию, стремящиеся к замене эквивалентности "пучков отношений" и так далее. В последнем и кроется существенное различие между Леви-Строссом и Проппом. Ведь Пропп прежде всего, занимается выяснением повествовательной стороны сказки на основе ее мифологической генеалогии. Пытаясь обозначить жанровую специфику волшебной сказки, Пропп тщательно прослеживает ее развертывание во времени, то есть развертывает горизонтальный план и строит линейную структуру, что в корне отлично от Леви-Стросса, который преимущественно исследует вертикальные связи и строит нелинейную структурную модель. Поэтому неудивительно, что Леви-Стросс критикует сведение всех сказок к одной, то есть пропповское обрушение многомерности кажется ему не иначе как кощунством. Леви-Стросс предлагает Проппу рассматривать персонажей в качестве медиаторов, более обширно устанавливая многообразные связи между функциями, группировать их в "пучки отношений" на основе которых выявлять новые парадигмы, потому как сам Пропп, следуя своей морфологии, лишь занимается формализмом, отрывая форму от содержания и строя грамматику без лексики. На это Пропп возражает Леви-Строссу, что попытка сведения всех вариантов сказок к одной – единственный путь к объяснению специфики волшебной сказки и описанию ее структуры. По мнению Проппа,

правила поведення в сказке, да и сами сказочные образы гораздо условней чем в мифе. Другими словами, миф в сказке сильно ослаблен, так как правила игры устанавлюють меняючіся моральніе и естетическіе критеріи не поддаючіся той однозначной трактовке, которую применяет Леви-Стросс по отношению к интерпретациям окружающего мира связанным с этнографическими поведенческими моделями. Следовательно, Пропп считает абсолютно правомерными обращение к композиционному развертыванию сказки и к ее сюжетным мотивам.

*О.В. Ратнікова, асп., ІФ ім. Г. Сковороди НАНУ, Київ**

ОСОБЛИВОСТІ ТРАКТУВАННЯ ДОСВІДУ В ФІЛОСОФІЇ У. ДЖЕЙМСА

Серед ідей та концепцій, що часто обговорюються в сучасній філософії, значне місце займає концепція плюралізму. Особливо часто вона обговорюється у працях Р. Рорті, П. Фейєрабенда, Х. Шпінера та ін. Її історико-філософські корені багато в чому пов'язані з працями У. Джеймса, з його своєрідним трактуванням істини та досвіду.

Категорія "досвід" відноситься до числа найбільш складних у розумінні опису її змісту. В даному повідомленні ми спробуємо виявити деякі особливості трактування змісту цієї категорії У. Джеймсом. Річ у тому, що гіпотеза плюралізму цілком відповідає концепції досвіду в прагматизмі Джеймса. Для філософії прагматизму характерний розгляд будь-яких теоретичних ідей з точки зору їхнього практичного значення і можливих емпіричних наслідків, в якості планів можливих дій або інструментів, які дозволяють узгодити очікування з досвідом. З цією загальною орієнтацією тісно пов'язаний задум прагматизму як методу прояснення змісту наукових і філософських понять. Засновник прагматизму Ч.С. Пірс у своїй знаменитій праці "Як зробити наші ідеї зрозумілими" (1877) сформулював правило, згідно з яким для того, щоб досягнути дійсно ясного розуміння про деякий об'єкт, необхідно уявити, які суттєві з практичної точки зору наслідки може мати об'єкт даного поняття, и тоді уявлення про ці емпіричні наслідки складе весь зміст нашого поняття про об'єкт. Джеймс формулював свою філософську позицію багато в чому як дилему в галузі онтології (зокрема, як проблему співвідношення "єдиного і множинного", що одночасно торкалась теорії істини, теології та інших важливих аспектів його концепції. При цьому він намагався створити концепцію, ніби проміжну по відношенню до граничних форм монізму та плюралізму. Цей намір пов'язаний не лише із завданням примирення протилежних сторін у дискусії про "єдине і множинне", але також з тим, що прагматистський підхід породжує аргументи на користь обох гіпотез. Основне завдання філософії, на думку Джеймса, полягає у дослідженні проблем метафізики, теології та моралі. В його працях мова йде про пошук істини в цих галузях знання, і в зв'язку з цим поняття істини і проблема її природи займають в прагматизмі

* Рецензент – Я.В. Любимий, д-р філос. наук.

одне з центральних місць, а уявлення про неї визначаються, принаймні, двома принципами – інструменталізму та гуманізму.

Як відомо, Джеймс прийшов до своєї оригінальної філософії від психології (праці Фехнера, Вундта, Біне та ін.), від ідей Дарвіна і Т. Гекслі та відживаючись також на філософські погляди Маха, Авенаріуса та Бергсона. В результаті він створив оригінальне вчення про психічне. Згідно з цим вченням, свідомість – це поєднаний, недиференційований потік думок, безпосередніх відчуттів і вражень (*stream of thought*), що індукується неперервністю нервових збуджень. Цей нескінченний "вітальний потік" постачає матеріал "чистого досвіду" для наших рефлексій, які перетворюють його за допомогою органічних психічних структур, що відображають фізіологічні процеси і тілесні рухи. Єдиною "речовиною світу" і одночасно найвищою інстанцією пізнання виступає досвід – чуттєвий, емоціональний, релігійний і т.п., який визначає також всі думки і всі речі. Саме прагматизм, на думку Джеймса, виявляється найрадикальнішою формою емпіризму, що уникає "сухих" абстракцій, апіорних основ, фальшивих принципів, замкнених систем і неправдивих абсолютів, які відрізняють так звану "професійну філософію". Людина отримує з досвіду і комбінує групи чуттєвих елементів в залежності від своєї уваги та цікавості, тому необхідно звертатись до конкретної і доступної різноманітності живої природи, до адекватності фактів і вчинків, а не до штучних і умоглядних раціоналістичних конструкцій. Всесвіт, який безпосередньо спостерігається, не потребує ніяких позаемпіричних опор (*support*).

Істинні, згідно з Джеймсом, ті ідеї, віра в які корисна і вигідна для нашого життя. Отримані з досвіду ідеї стають істинами, коли вони демонструють свою оперативну здатність (*satisfactoriness*) спрощувати і економити наші зусилля, а їхні практичні наслідки відповідають нашим очікуванням. Істинність ідеї – це подія, процес її самоперевірки і підтвердження (*verification*). При цьому істина може ґрунтуватись на довірі ("кредитна система" істин) і повинна бути сумісна з іншими істинами і новими фактами. Оскільки пізнавати і діяти може лише людина, конкретний індивід, причому лише в світі власного відносного досвіду, то і світоглядів, і істин може бути багато. "Плюралістичний Всесвіт" Джеймса незамкнений й незакономірний, це "великий квітучий і галасливий безлад", де випадок постійно породжує нове. Різноманітність дійсності робить її податливою для людських зусиль, дозволяє створити велику кількість картин мира. Тим не менш, Джеймс підкреслював, що не існує такої точки, з якої можна було б охопити весь універсум так, щоб виразити його в одній світоглядній системі. При всій своїй універсальності сам по собі чуттєвий досвід, припускає Джеймс, не спроможний дати відповідь на питання моралі. Проблеми сенсу життя, свободи, моральних цінностей нерозв'язні за допомогою теорії, тому вони потребують прагматичного вибору. Факти самі по собі байдужі, ціннісно нейтральні – переваги надаються сприймаючим індивідом в залежності від його задоволеності або розчарування. Джеймс вважає гідними вибору ті цінності, які в процесі своєї реалізації здатні підкорити собі менше число інших і одночасно зберегти багатство можливостей універсума. Все багатство форм досвіду потребує осмислення, а релігійний досвід – особливо, оскільки містичне розширює, за Джеймсом,

область сприйманого, відкриває нові виміри і можливості, забезпечує контакт з невидимим. Будучи не менш реальним, ніж науковий, релігійний досвід, і не менш корисним, а значить – істинним. Принцип "потягу до віри" дозволяє людині здійснювати свій емоціональний вибір у тих випадках, коли раціональні підґрунтя відсутні. Віра в існування вищих сил, зайнятих спасінням світу в розумінні наших власних ідеалів, на думку Джеймса, дає надію на краще.

Таким чином, реальне багатство індивідуального досвіду і виступило для Джеймса тим підґрунтям, що було представлено в його концепції плюралізму. І кожен індивідуальний досвід набув статусу світового досвіду.

Л.В. Рябцева, НметАУ, Дніпропетровськ
dostaly@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ДОСВІДУ В ФІЛОСОФІЇ ОРГАНІЗМУ А.Н. УАЙТХЕДА

Одним із найважливіших понять, якими оперує філософія організму, є поняття досвід. Завданням цих тез буде виявити особливості змісту та значення досвіду в системі філософії організму у порівнянні із інтерпретацією досвіду в поглядах Дж. Локка. Можна припустити принаймні три аспекти значення цього поняття: досвід як активність, дія, процес; досвід як результат активності, як знання про дійсність, або уявлення про дійсність; досвід як сама дійсність, що представлена суб'єкту в чуттєвих формах пізнання.

На наш погляд неказані аспекти є саме аспектами одного і того ж самого явища, не лише несуперечливими, а навпаки, єдиними і взаємообумовленими. А від того, якому з аспектів надає більшого значення той чи інший філософ, в певному сенсі залежатиме побудова його онтології.

Позиція Дж. Локка щодо ролі та значення досвіду в людському пізнанні чітка, і ми, напевно, не відкриємо Америку, якщо скажемо, що Дж. Локк пов'язує з досвідом пізнавальну діяльність людини, наближаючи за значенням поняття досвід і сприйняття: "(душа) получает весь материал рассуждения и знания ... из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления" [Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1: Опыт о человеческом разуме. – М., 1960. – С.128]. Перше і доволі очевидне, на що хочемо звернути увагу читача, це поєднання під терміном "досвід" "спостережень" від двох джерел – зовнішнього відчуття та внутрішньої рефлексії. Таке поєднання дозволяє зробити, на наш погляд, так само очевидний, проте важливий для нашого дослідження висновок: досвід має бути усвідомленим, він по суті представляє собою *усвідомлення* сприйняття. Наприклад: "Таким образом, первая способность человеческого ума состоит в том, что душа может воспринимать впечатления, произведенные на неё или внешними объектами через посредство чувств, или её собственной деятельностью, когда она о ней размышляет... Вот эти впечатления и

являються источником всего нашего знания" [Там же. – С. 140]. Зазначимо, що Дж.Локк говорить про *наші* знання, про *нашу* душу, і врешті решт про *наш* досвід. Тобто для нього сам факт досвіду передбачає наявність *суб'єкта* досвіду і так само суб'єкта мислення – людини. З контексту наведених цитат, так само як з самого "духу" "Опыта о человеческом разумении" робимо висновок (очевидний ще спочатку), що в філософії Дж. Локка відбувається суто епістемологічна інтерпретація поняття "досвід".

На відміну від Дж. Локка А.Н. Уайтхед розглядає досвід не в контексті пізнавальної діяльності людини, а у зв'язку із тлумаченням основних елементів реальності, які він визначає терміном "актуальні сутності", або "актуальні події": "... an act of experience is the primary type of actual occasion" [*Whitehead A.N. Process and Reality*. – New York, 1967. – P. 116]; "...an actual entity is an act of experience" [ibid. – P. 105]. З наведених цитат очевидно, що А.Н. Уайтхед розглядає досвід як онтологічну категорію, пояснює через нього дійсність як таку. При цьому філософ розрізняє, розводять між собою досвід, і те, що в ньому сприймається, як самостійні об'єкти дослідження: "The point to be emphasized is the insistent particularity of things experienced and of the act of experiencing" [ibid. – P. 69]. Таке розрізнення випливає з особливості розуміння об'єктів самої дійсності – актуальних сутностей (про які ми писали раніше [*Рябцева Л.В. Некоторые принципы методологии естествознания А.Н. Уайтхеда // Філософія. Культура. Життя*. – 1999. – № 6. – С. 31-39]) "Each actual entity is conceived as an act of experience arising out of data. It is a process of 'feeling' the many data, so as to absorb them into the unity of one individual 'satisfaction'" [*Whitehead A.N. Process and Reality*. – P. 65]; "Its experience is its complete formal constitution" [ibid. – P. 83]. Наведена цитата дозволяє зробити висновок, що А.Н. Уайтхед тлумачить досвід способом становлення самої дійсності. Підсумуємо наші висновки: на противагу гносеологізації досвіду в поглядах Дж. Локка, у філософії організму А.Н. Уайтхеда відбувається послідовна і системна *онтологізація* цього поняття.

Звернемо також увагу читача на наш попередній висновок щодо імпліцитного передбачення наявності суб'єкта мислення в досвіді через розуміння досвіду як усвідомлення сприйняття в поглядах Дж. Локка. Філософія організму виходить зовсім з іншої точки зору – йдеться про дійсність як таку, *незалежну від сприйняття суб'єктом*, який мислить: "The principle that I am adopting is that consciousness presupposes experience, and not experience consciousness. It is a special element in the subjective forms of some feelings. Thus an actual entity may, or may not, be conscious of some part of its experience" [ibid. – P. 83]. Ця теза підкреслює не лише об'єктивний статус актуальної сутності, вона також беззаперечно свідчить про тлумачення поняття "досвід" в найширшому розумінні, яке поєднує в собі всі три запропоновані нами аспекти значення: процесуальний, епістемний та онтологічний. Тобто можемо говорити, що в філософії організму А.Н. Уайтхеда досвід інтерпретується як форма взаємодії елементів дійсності, *незалежна від наявності свідомого спостерігача*, як взаємосприйняття актуальних сутностей; так само можемо говорити, що досвід в цій системі виступає як спосіб становлення актуальних сутностей.

ФАКТ І РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА

Лев Шестов (Ієгуда Лейб Шварцман, 1866–1938) – один із найцікавіших і неординарних представників так званого Срібного віку російської культури. Його система поглядів не вкладається у жодну із тих філософських концепцій, які існували на початку ХХ століття. Сьогодні ми можемо констатувати, що Л. Шестов створив свій власний філософський стиль мислення, в якому йому вдалося поєднувати літературознавчі дослідження праць того чи іншого мислителя і авторські роздуми, які випливали із заданої тематики.

Оригінальний, неординарний, достатньо далекий від традиційних академічних канонів спосіб мислення чітко вирізняє Шестова із інтелектуального середовища свого часу і ставить поряд з такими мислителями як Д. Мережковський, М. Бердяєв, В. Розанов, С. Булгаков, В. Іванов. Серед сучасних дослідників, творчість яких містить спроби аналізу філософської спадщини Л.Шестова, необхідно відзначити праці Г. Аляєва, В. Огорокова, В. Петрушова, О. Марченко, Г. Коротіча, О. Рябоконе та інших.

Поняття "факту" у Шестова знаходиться в одній площині із знанням. Він досить критично ставиться до тих, хто у фактичності вбачає останню, вирішальну і прикінцеву інстанцію, після якої апелювати вже нікуди і нікому. Його позиція полягає у тому, що якщо вже нам доводиться відбирати факти із маси посередніх і безпосередніх даних нашої свідомості, то це має означати, що факт сам по собі не може бути вирішальною інстанцією, а в нашому розпорядженні ще є певна кількість готових норм або ж "теорій", які можуть виступати в якості можливості пошуку і віднайдення істини.

Іноді поняття факту і досвіду для Шестова теж вбачаються тотожними і він починає апелювати до тих мислителів, для яких фактичне являє собою лише своєрідний сирий матеріал, який підлягає обробці або ж навіть переробці, хоча сам по собі не дає а ні знання, а ні істини. Це, наприклад, Платон, який намагався розрізнити поняття "думки" від "знання"; Арістотель, для якого знання розуміється як знання всезагального; Декарт зі своєю *veritates aeternae* (вічною істиною). І сам зазначає, що досвід, людину схильний драгувати вже хоча б через те, що не може дати їй знання: те, що "досвід" і "факт" несуть у собі, не може вважатись знанням, так як знання є щось зовсім інше ніж досвід і факт; і тільки те знання, якого немає ні в досвіді, ні у фактах, може бути тим, до чого розум прагне всіма силами.

Протиставляючи еллінське та біблійне мислення Л.Шестов вказує саме на досвід біблійних псаломспівців, які, звертаючись до Господа з глибин своєї власної людської ніщості, усю свою свідомість спрямовують на щось таке, що при невідворотній даності залишається підпорядкованим чомусь вищому. Факт, даність чи досвід не можуть бути для них останнім критерієм, який здатен відрізнити істину від неправди. Факт для них є щось таке, що виникло одного разу, мало свій початок, а отже, повинно мати свій кінець. Тому, перебуваючи у безпосередньому спілкуванні з Господом, псаломспівець знаходиться у такому стані, коли він набуває справжнього знання, але не такого

знання, яке має початок і кінець, що здатне змінюватись чи переходити в інший стан, а знання того, що завжди не змінне: і тоді він підіймається до ступеню розуміння світобудови "під знаком вічності та необхідності".

Порівнюючи досвід і науку Шестов вказує на те, що наука може визнавати істинними лише такі судження, які можуть бути перевірені будь-ким і будь-коли. Але досвід ширший сам по собі і одиничні явища можуть сказати нам набагато більше на відміну від тих, що постійно повторюються. Звичайно, він визнає усю практичну користь науки, але вважає, що істин у неї ніколи не було і бути не може. Наука навіть не може знати, що собою являє істина, а всього тільки може накопичувати загальноприйняті судження. Але найважливішим у цьому є те, що за наукою і її прагненнями знаходиться сфера знання. І у всі часи люди, кожен з нас на свій лад, кожен по своєму, прагнуть увійти у цю таємницю.

Саме прагнення *зрозуміти* людей, зрозуміти життя і світ заважає нам по справжньому пізнати все це. Тому що "пізнати" і "зрозуміти" два абсолютно різних поняття. І ми помиляємось у розумінні певних явищ хоча б тому, що схильні включати їх у зв'язок із такими ж схожими явищами. Так як усі наші розумові прагнення спрямовані на те, щоб зрозуміти світ, то отже ми підсвідомо відмовляємось від пізнання багатьох таких речей, які не вкладаються у площину сучасного нам світогляду.

М.С. Старокожева, асп., КНУТШ, Київ^{}
styram@mail.ru*

РЕЛІГІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА ДЖ. ВАТТІМО

Дж. Ваттімо є одним з провідних сучасних мислителів Італії, чиї погляди на філософію настільки ж суперечливі як і постмодерні. І це можна одразу ж побачити в його намаганні поєднати одразу ж декілька філософських концепцій, основними з яких є герменевтична теорія і християнське вчення. Це поєднання Дж. Ваттімо робить через два вихідних принципи кожної теорії: інтерпретацію та заповідь любові.

Коли італійський філософ говорить про епоху інтерпретації, він має на увазі не привілеювання герменевтичної традиції, хоча безперечно вона відіграє провідну роль в сучасній постмодерній філософії. Мова йде про християнський зріз сучасної світової філософської думки. Постає питання чому християнський? Відповідь видається вкрай простою: по-перше основою формування всього історико-філософського знання та загального розуміння поняття істини походить, як він вважає, від Християнства. Як і більшість постмодерністів Дж. Ваттімо відкидає фундаменталізм, віру в остаточну і непохитну істину, і робить це навіть для герменевтичної теорії, не вирізняючи її з поміж інших. Головним гаслом його філософії є відомі слова Ф. Ніцше: "фактів немає, є лише інтерпретація". Саме з цього на думку італійського мислителя і починається істинне розуміння речей, чи правильніше буде сказати істинне ставлення до сприйняття і розуміння речей. Негативне ставлен-

^{*} Рецензент – В.І. Ярошовець, проф.

ня до релігійного знання, пов'язане, як говорить Ваттімо, з тим, що Християнство ніяк не хоче визнати, що знання і істини, якими воно оперує є лише вірування чи інтерпретації Св. Письма. Якщо сприймати Християнство дійсно як послання, то все стає на свої місця. Істина, яка, згідно Ісусу повинна визволити нас, – це не об'єктивна істина науки, чи навіть теології: так само Біблія не є космологічним трактатом чи підручником з антропології чи теології. Одкровення Писання не дало нам знання про те які ми є, на що схожий Бог, яка "природа" речей чи законів геометрії і т.п., так ніби ми могли б врятуватися завдяки "знанню" істини. Єдина істина, яку відкрило нам Писання і яка не може бути деміфологізована з часом, бо вона не є досвідним, логічним чи метафізичним твердженням, а являє собою заклик до практики – є істина любові. Насправді слова Дж. Ваттімо не так вже й далекі від реального розвитку речей. Бо ж той самий прагматизм Р. Рорті, чи герменевтика Г. Гадамера насправді також говорять про істину в суспільстві, в соціумі, і не завжди замкненому, чи про істину як "злиття горизонтів". Тож досвід істини, і не має значення в яку форма вона вбрана і якій філософській течії належить, – це завжди досвід прислухання і інтерпретації послання (навіть в науці існує досвід передрозуміння), і в цьому християнське одкровення зберігає своє достеменне значення, свій істинний сенс в сучасній культурній і філософській реальності.

Поняття релігійної герменевтики – це саме той сенс життєсвіту людини, який повинен врятувати пост-сучасну людину від безглуздості і поверховості життя. Це нововведення постмодерної філософії, але, на мою думку, виправдане і навіть необхідне в сучасній ситуації негативізму та песимізму. І тому стає абсолютно зрозумілим негласний заклик Дж. Ваттімо звернутися до християнської традиції, так само як повернутися до своєї власної історії, бо ж на його думку ми всі є християнами в тому значенні, яке мав на увазі М. Гайдеггер, коли казав, що: "Тільки Бог може нас врятувати", і в тому про яке говорив Б. Кроче: "Ми не можемо не називати себе християнами, тому що в світі де Бог помер, де розпались метанаративи, а всі авторитети, на щастя виявились деміфологізованими, включаючи авторитет "об'єктивного" знання, нашим єдиним шансом на виживання залишається християнська заповідь любові"

Н.М. Сухова, доц., НАУ, Kuif
n.s.nikas@meta.ua

СПОКУСА І ПРОБЛЕМАТИКА БАЖАННЯ У ФІЛОСОФІЇ Ж. БОДРІЙЯРА

Однією з найважливіших проблем для французької філософії за останнє століття є проблематика бажання. На відміну від інших французьких філософів, які виступали проти гегельянства і приходили до абсолютизації бажання, то Ж. Бодрійяр повертається до Гегеля і доводить протилежне.

Витоки бодрійярівської позиції про бажання чітко проглядаються у лекціях А. Кожева з гегельівської філософії [Кожев А. Введение в чтение Гегеля (Лекции о феноменологии Духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. В Высшей практической школе) / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб., 2003], який вплинув на всю французьку філософію після Другої світової війни.

Для Ж. Бодрійяра бажання – не є прагненням до насолоди, задоволення певної природної потреби, але це "спокуса", яку виробляє капіталістична система. Діючим механізмом такого бажання виявляється процес означування та фетишизація. Філософ піддає поняття "фетиш", за допомогою якого К. Маркс описував повсякденну діяльність капіталістичного суспільства, суттєвому переосмисленню [Бодрійяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. Д. Кралечкина. – М., 2003].

Критикуючи політичну економію за пристрасть до міфів і магічний спосіб опису світу, Бодрійяр вважає термін "фетиш" небезпечним для дослідження, оскільки він тягне за собою християнську і гуманістичну ідеології. На думку філософа, марксистське поняття "товарного фетишизму" означає уявлення про "невірну свідомість", що піддане культурі мінової вартості та ліберальних цінностей.

Метафора фетиша завжди передбачає фетишизм свідомого суб'єкта (раціоналістичну метафізику). У фетишизмі говорить не пристрасть предмета, а пристрасть коду, який підкорює собі предмети й суб'єкти, обрідуючи їх на абстрактне маніпулювання. Таким чином, фетишизм постає як амбівалентне зачарування форми, то б то логіки товару або мінової вартості, що включена до примусової логіки системи абстракцій.

Зачарованість формами нагадує бажання, яке є чимось збоченим, оскільки воно є бажанням коду і що спрямоване на систематичність знаків (ця систематичність виштовхує всі протиріччя процесу праці). Таке бажання спрямоване не на реальність, а на знаки. Для несвідомого не виникає питання про те, чи обмінюються ці знаки на будь-яку реальність чи ні. Отже, фетишизм є сакралізацією не предметів і цінностей, а системи як такої.

Спокуса, в розумінні Ж. Бодрійяра, веде нас зі сфери Закону у сферу Правил і останню не можна переступити. А недодержання правила відкидає нас у галузь Закону, то б то раціонального й виробництва. Ритуальні ігри втратили репрезентативність, а тому й не ведуть нас до розуміння.

Джерелом спокуси в нашій соціальності є сама ідея соціального. Це "нульова ступінь" спокуси. Однак соціальність, якою ми її знаємо, перебуває у владі Закону. Таким чином, філософ будує генеалогічну схему спокуси, з якої виводить питання про те, що повинно прийти на зміну соціальності як порядку Закону. Він не відповідає прямо на поставлене ним же питання, а пропонує вважати імперативом наступної епохи: "мінімум реальності і максимум симуляції". То б то, нас очікує не повернення до Гри, а занурення і іманентність норми й моделей.

Серкет спокуси полягає в тому, що вона абсолютно пуста. Спокуса лише коннотує певну дію соціального, в якому давно уже ніхто нічого не розуміє [Бодрійяр Ж. Соблазн / Пер. А. Гараджи. – М., 2000. – С. 229]. Фігура бажання, яку придумав Раб, а не Господар, зробила вульгарною спокусу. Історично спокуса була породжена пригніченими під знаком звільнення й революції. Форма бажання лише скріпила історичний перехід Раба зі статусу речі до статусу суб'єкта. Суб'єктивність має і є самоуправляєме рабство під знаком їх власних бажань. Теоретична галюцинація бажання слугує прикриттям для симулякра спокуси.

Пояснення цієї позиції, на нашу думку, слід шукати у більш пізніх творах Ж. Бодрійяра, де підкреслюється, що панівний спосіб мислення являє собою

ідеологію щастя, яка по суті глибоко нещасна. Західне суспільство ототожило добро з вдачею, а зло – з нещастям. При цьому зло й добро вступають у своєрідну "діалектичне співництво" [Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Сулова. – Екатеринбург, 2006. – С. 104]. Між тим, зло не протистоїть добру. Це асиметричні поняття, які не є протилежностями. Зло фрагментарне, тоді як сукупність виступає в ролі добра. Отже, визначальним чинником руху західного суспільства є зло. Не зважаючи на велику кількість технологій добра і щастя, стратегія суспільства є стратегією зла, а вірніше – "через зло". А добро стає сферою, в якій реалізується "прозорість зла".

На нашу думку, Ж. Бодрийяр вдається до аналізу понять бажання і спокуса в результаті відмови від гуманізму і антропоцентризму, в тих формах, в яких вони присутні у ХХ столітті. Але ні в якому разі не відмовляється від людини як творчої особистості. Трансформація наукового і філософського дискурсів в сучасному світі викликала необхідність створення нової моделі суб'єктивності, яка теж може виявитись непридатною для майбутнього. Тому кінець матриці людини західноєвропейського суспільства не може бути кінцем світу, а концепція загибелі людства дещо збільшена – це доводить постнекласична філософія через створення і втілення нових методологій пізнання людини та світу.

Т.Д. Суходуб, доц., ЦГО НАНУ, Київ
borftat@mail.ru

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОМУНІКАЦІЯ: ВІД К'ЄРКЕГОРА ДО СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРИ

Процеси комунікації – одна із засадничих тем сучасної практичної філософії, зокрема, доробку К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, О. Гьоффе, Г. Рормозера, Г. Йонаса та ін. представників напряму комунікативної етики або трансцендентальної прагматики. Форми та умови суспільного спілкування досліджуються тут у зв'язку із конкретними проблемами як сучасних суспільств, так і світового співтовариства, перспектив культурного поступу людства тощо. Ці інтелектуальні пошуки направлені насамперед на встановлення умов можливого взаємопорозуміння людей різних традицій та світоглядів, що, як доводиться, можливо при загальній культурній переорієнтації людини зі всякого роду зовнішніх приписів та абстрактної колективної нормативності на внутрішню імперативність й ціннісно обґрунтовані, представлені в діалозі, зобов'язання. Філософія т.ч. шукає підстав щодо налагодження зв'язків між складовими дезінтегрованого світу, наступ якого на особистість одним із перших почав усвідомлювати Сьорен К'єркегор. Ось чому його розуміння складнощів міжіндивідуального спілкування, ірраціональних начал екзистенційної комунікації є на часі. Етична проблематика к'єркегорівської філософії, розгляд ним парадоксу суб'єктивності, незбігання людини із собою, її неспромоги знайти рівновагу лише в сфері етики (адже етичне не знімає болю взаємин, не зціляє людину від порожнечі відчуження) та потяг до абсолютного як виміру людського буття дозволяють глибше зрозуміти інтелектуальну історію ХХ ст. При цьому слід зауважити, що комунікація лише на перший погляд є ціннісно нейт-

ральним поняттям, зміст якого становить інформаційний обмін, насправді ж воно відтворює форму людських взаємовідносин, взаємовпливів, взаємообумовленостей, взаємодіяльності, що існують в культурних традиціях, а отже передбачає спілкування в діалозі. На особливості останнього й зважає датський філософ, виокремлюючи стадії комунікації – естетичну, етичну, релігійну.

С. К'еркегор створює особливий жанр філософського твору, який можна було б умовно означити як екзистенційну комунікацію, характерною рисою якої є вихід слова за межі власне текстуального простору – в особистісній сфері життя, постави поведінки, індивідуальний умонастрій, засоби соціокультурної взаємодії людей, тобто в рух не суто абстрактних, розумових, мистецько-естетичних феноменів, але життєвих. Тим самим читач із потенційного інтерпретатора тексту, співрозмовника, одностудця чи супротивника перетворюється на дієвого героя своєї власної екзистенційної ситуації, яка в чомусь подібна до обставин невідганого (в цьому жанрі) життя героїв. Із К'еркегоровими текстами таким чином новоєвропейська людина збагатилась на рівні філософських розмислів відчуттям виру життя, що буде відтепер не тільки філософською проблемою, мистецькою темою, але й відбитком суто життєвої, доленосної ситуації сучасної людини, що загубила в своїй історії віру в абсолютні вартості разом із надією на саму себе. І хоча проблеми комунікативної взаємодії осіб залишаються у творах філософа завжди відкритими, спостерігається і певна визначеність їх ситуацій, що пов'язана із екзистенціальними сенсами та сферами (етичною, естетичною, релігійною), взаємозв'язок між якими і становить феномен людської комунікації. Зокрема, у "Щоденнику спокусника", що є частиною трактату "Або – Або", представлено ситуації естетики і етики як певних форм самовизначення, духовних рівнів культури особи, проявлення її свободи; як ситуації жаху, спокуси, зваблювання, досвіду естетичної, еротичної насолоди, пристрасті, кохання, самотності; як ситуації співвідношення чоловічого та жіночого в комунікації; ситуації гри почуттями та в почуття тощо, які є і певними формами комунікативної дії.

Таку постановку питання насамперед спричинили критичні роздуми мислителя щодо засад модерної філософії та пов'язаного з нею романтичного світогляду, зорієнтованих на збіжність життя з уявленнями про ідеальні вартості, абсолютні норми, незаперечні засади буття. Потяг виправдати людські заємини вартостями честі, відданості, героїства, незрадливості тощо, бажання мрії і хоча б уявного її здійснення, не міг не привести до збігу, вірніше – підміни істини мистецьким прекрасним. Завдяки романтизму людина збігається сама з собою, зі своїм уявленням про життя, але хіба може вдовольняти така підміна суцього уявним? Ось чому, як вважає К'еркегор, естетика як форма екзистенції своїм бажанням прекрасного має поступитися бажанню істинного, яке є трагедійним. Суб'єктивність К'еркегора має віддалений зв'язок із романтичним "я", бо в його творах людина у своїй екзистенції не збігається сама з собою, не є цілісною. Вона розчухнута власними потягами, ідеями, пристрастями, відчуттям життя, своїми родовими сутнісними силами. Людина постійно творить себе, але не віднаходить себе як духовно цілісну особистість, не здобуває спокою на цьому шляху.

Таким чином, зорієнтований на окреме існування, яке тільки й може бути справжньою дійсністю людини, й далекий від віри щодо співпадіння належ-

ного та суцього, С. К'єркегор спокушає "новоєвропейську" людину випробуванням на зрілість – зрілість переконань, світогляду, дії. Знаряддя цієї випробови – провокація, інтрига, спокуса – будуть не чужими, вже в ХХ ст., і постмодерному смакові, хоча сучасний тип людини-провокатора вже не відчуває потреби в іншому, він інтригує задля себе, задля задоволення, яке народжується і живе лише в ньому. Людина ж у К'єркегора страждає розумінням неможливості вирішити проблему досягнення надлюдської чуттєвості в межах людського – естетичного та етичного, тому його "провокація" людини є провокацією задля неї самої, народження її як особистості.

А.О. Шабунова, асп., НТУУ "КПІ", Київ
shabunova_a@mail.ru

СУЧАСНІ МОДЕЛІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ

В умовах становлення України як європейської, демократичної держави, що прагне до європейської системи цінностей та демократичних перетворень, глибоких соціальних змін зазнає система освіти, яка в свою чергу є визначальною сферою де відбувається зіткнення та вирішення основних протиріч інформаційного суспільства.

Сутнісних трансформацій зазнала система вищої освіти України яка за умов ринкової економіки бере на себе складну місію надання знань, що були б в свою чергу затребуваними на ринку праці. Постає необхідність у формуванні знань які б демонстрували не інформаційну обізнаність, а якісну підготовку до життя і адаптації молодшої людини до складного глобалізованого світу.

Особлива увага приділяється проблемам університетської освіти. Університети як певний соціальний інститут пройшли тривалий шлях свого становлення та розвитку. Класичний університет є феноменом європейської освіти. Він виступає в якості суб'єкта діяльності в світовому (європейському) освітньому просторі як потужний центр, що генерує нові ідеї розвитку вищої освіти.

Втілення "ідеї університету" проглядається у сучасних моделях класичного університету. Нові тенденції вищої освіти визначили ще один напрям діяльності університетів. Більшість проблем, які супроводжують їх діяльність в сучасних умовах, виникають як наслідок різкого росту темпів соціальних і економічних змін. Промисловість, що ґрунтується сьогодні на інформаційних технологіях та інформаційних процесах, визначає нові вектори розвитку університетської освіти які повинні відповідати новим запитам часу організовуючи інституціональну практику освіти та навчання.

Одним з таких шляхів швидкого реагування на запити економіки та промисловості може стати використання рядом університетів моделі "інноваційного" або "підприємницького університету". Закріплення позицій "Entrepreneurial university" при загальносвітовій кризі університетської системи, зменшення об'ємів державного фінансування в умовах значної залежності від держави змушує університети шукати інші шляхи стабілізації свого фінансового стану. В Україні термін "підприємницький університет" до початку ХХІ століття майже не розглядався. Лише в деяких роботах К.Корсака іде згадування про цей тип університету. "Підприємницький університет – вищий на-

вчальний заклад, який діє на засадах вільної конкуренції і прямих контактів з підприємницькими структурами і основною ціллю якого є швидке і якісне задоволення поточних потреб економіки і ринка праці в певних спеціалістах" [Корсак К.В. Урізноманітнення завдань університетської освіти і його вплив на спектр моделей університетів. – Х., 2000. – С. 105].

Аналіз нових тенденцій, що визначають трансформацію вищої освіти сьогодні дозволяє констатувати той факт, що класичні університети в процесі свого розвитку будуть змушені залучати підприємницький підхід. Така стратегія розвитку повинна бути збалансованою і підпорядковуватись не лише економічним, а й академічним чинникам.

Поруч з підприємницькою моделлю активно набуває сили ідея "академічного університету". Ця модель розглядається в контексті інтеграції двох моделей. Перша програмує втілення на базі академічних інститутів світового рівня дослідницькі центри. Друга пропонує створення Федерального дослідницького університету на базі крупних класичних або технічних університетів з закликанням інтелектуального потенціалу і матеріально-технічної бази академічних інститутів.

У XXI столітті настільки швидко змінюються знання, що виникає необхідність їх поточної корекції та удосконалення безпосередньо та відповідно до соціальних завдань місцевої та регіональної економіки. Корпорації, фірми, компанії ще в кінці 60-х рр. відчули потребу у налагодженні відповідно їх профілю системи освіти, яка була б у змозі відповідати єдиним принципам, єдиній ідеології ринкової діяльності таких установ. Новостворені учбові структури у процесі свого розвитку отримали назву "корпоративні університети". У своєму складі вони мають ознаки "підприємницького університету" але основними ознаками що відокремлюють цю модель від інших є їх інституціональне оформлення і приналежність.

В контексті загальних світових тенденцій в вищій освіті необхідно також приділити увагу розробці і втіленню в життя моделі "регіонального університету". Особливість цієї моделі полягає у тому, що класичний університет, займаючи позицію зосередженості в замкнутому просторі, відокремленості від регіональних, місцевих потреб, в цілях відродженні концепції "ідеального університету" в сучасному світі, в існуючих соціально-економічних умовах буде приречений на поступове згасання. Сучасні загальні тенденції вищої освіти в тому числі і масовизація освіти, демократизація, доступність, зміна пріоритетів в державному фінансуванні, примусять такий класичний університет враховувати у своїй діяльності і регіональний компонент.

Важливим фактором розвитку освіти стає альтернативна освіта, яка не передбачає особистого контакту викладача і студента. Найбільш поширеними термінами у нашій державі що позначали таку освіту був термін "заочне навчання", за кордоном – "відкрите навчання". В залежності з цими термінами освіти поставали і освітні структури: "заочний університет", "відкритий університет", "дистанційний університет" тощо.

В сучасному світі коли попит на вищу освіту постійно зростає роль "відкритих університетів" значно виросла. Оскільки просторова доступність вищої освіти стає тепер безмежною – виникає новий термін такої освіти – "безмежна освіта".

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ В КОНТЕКСТЕ "ЯЗЫКОВЫХ ИГР" Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Проблема понимания актуализирована, в том или ином виде, во многих социо-гуманитарных проектах XX века. Рассмотреть все многообразие различных определений и интерпретаций "понимания" в герменевтике, философии диалога, социально-критической, пост-структуралистской, экзистенциально-феноменологической и аналитической традиции представляется довольно затруднительным. А потому свой познавательный интерес мы сфокусируем на таком аспекте данной проблемы, как специфика достижения понимания в процессе "языковой игры" в философии Л. Витгенштейна.

Вводя в теоретический философский словарь термин "языковая игра", Л. Витгенштейн определил не только своеобразный, по сравнению с предшествующими концепциями, подход к анализу языка как такового, но и проблемы человеческого взаимодействия, которое укоренено в определенный языковой контекст. В этом отношении сам процесс коммуникации и феномен понимания, рассматриваемый нами как неотъемлемый элемент коммуникативного межсубъектного взаимодействия, также погружены в пространство языка, структурированное совокупностью различных "языковых игр". Это дает основание для анализа сущности "понимания" в структуре коммуникации путем последовательного рассмотрения и выделения сущностных характеристик "языковых игр", обоснованных Л. Витгенштейном в т.н. "поздний" период творчества.

Из всего многообразия определений "языковых игр", предлагаемых англо-австрийским мыслителем на страницах "Философских исследований" наиболее привлекательным с точки зрения анализа проблемы понимания нам представляется определение "языковых игр" как "форм жизни" [*Витгенштейн Л. Философские исследования*]. С одной стороны, Л. Витгенштейн в данном определении объединяет несоединимое: понятие формы, отсылающее еще к аристотелевскому определению "формы" как ставшего, в противоположность вечно становящейся материи, т.е. "формы", отражающей сущностные, инвариантные характеристики объектов действительности. С другой стороны, "языковые игры" как "формы жизни" фактически и есть сама жизнь во всем её многообразии и неуловимой бытийственности. Жизнь как совокупность неисчерпаемого количества "языковых игр", где отдаются приказы и подчиняются, страдают и радуются, читают, пишут, спорят, – одним словом, живут. Первое, на что обращает внимание Л. Витгенштейн в самом начале "Философских исследований", для того, чтобы увидеть, что есть "языковая игра", не следует подниматься в абстрактно-теоретические выси, достаточно оглянуться вокруг себя, т.е. обратиться к анализу повседневных практик языкового взаимодействия.

* Рецензент – А.А. Легчилин, канд. филос. наук, доц.

Для определения сущности феномена понимания обозначенная выше специфика "языковых игр" как "форм жизни" представляется чрезвычайно важной. Ибо сам процесс понимания в контексте коммуникативного взаимодействия обнаруживает себя в опыте, причем не просто в опыте как таковом, отсылающим к идеальной теоретической модели, но всякий раз в уникальном и неповторимом контексте различных "языковых игр". Не менее значимой в контексте анализа феномена понимания представляется и такая характеристика "языковой игры", определяемая Л. Витгенштейном, как "правилосообразность".

Игра возникает тогда, когда есть правило, определяющее суть и способы развития данной игры. Специфическая характеристика правилосообразной деятельности применительно к "языковым играм", согласно позиции Л. Витгенштейна, состоит в том, что "правилу мы следуем слепо". Иными словами, будучи субъектами коммуникативного взаимодействия в рамках той или иной "языковой игры", мы не задумываемся о "правильности" правила, и именно благодаря этому оказываемся этим правилом ведомы.

Такая осознанная (либо остающаяся на бессознательном уровне) "нерефлексивность" обусловлена тем, что правило, в отличие от закона науки, "у-правляет" действиями, актуализированными в *контексте повседневности*, обыденности. Иными словами, там, где правит не научная истина, с её неотъемлемыми требованиями доказательности и аргументированности, но "достоверность", не требующая дополнительных доказательств в силу своей очевидности в рамках конкретной ситуации (наиболее простым примером такой достоверности является, по мнению Л. Витгенштейна, остенсивное определение предмета).

Наш тезис состоит в том, что в теории "языковых игр" Л. Витгенштейна, понимаемых как "формы жизни", феномен понимания не выступает в качестве предмета отдельного исследования и пристального теоретического анализа. Это происходит в силу того, что в конкретной языковой игре её субъекты, будучи ведомыми правилом, не ставят в качестве осознаваемой ясно и отчетливо цели достижение понимания. Конфликт интерпретаций, часто сопровождающий процесс межсубъектного общения, является конфликтом, в первую очередь, для философа или исследователя, обратившегося к анализу данного конфликта. Языковая игра, субъекты которой не достигли поставленных целей (критерием достижения в данном случае является прагматическая, в широком смысле слова, успешность), будет прекращена либо заменена другой языковой игрой.

Таким образом, при анализе феномена понимания в концепции "языковых игр" Л. Витгенштейна мы сталкиваемся с ситуацией, когда понимание не является специально организованным процессом, оно достигается в ситуациях *нерефлексивного следования правилу "языковой игры"*. Открытым, тем не менее, остается вопрос, каким образом, не прекращая "языковую игру" её субъекты могут преодолеть т.н. конфликт интерпретаций, часто возникающий в силу того, что каждый из нас играет по своим правилам.

ФЕНОМЕН БЕЗУМСТВА У ФІЛОСОФІІ МІШЕЛЯ ФУКО

Зацікавлення феноменом божевілля можна пояснити обов'язковою наявністю в інтелектуальних конструкціях як структуралістів, так і постструктуралістів понять "Другий", "Інший". Саме присутність цих іпостасей у несвідомому людини робить останню нетотожною самій собі, дозволяє вийти за обмеження, що накладаються психікою, соціумом або мораллю. Божевілля виправдовує, санкціонує відхилення від "норми", позбавляє владних структур. Більш того, як зауважив Ж. Лакан, щоб зрозуміти буття людини, необхідно співвіднести його з розумом, оскільки кожен індивід приховує в собі елемент безумства [Див.: *Куцелал С.В.* Французька філософія ХХ століття: дискурс із префіксом "пост-": Монографія. – К., 2004. – С. 142–143].

Божевілля є однією з фундаментальних характеристик та елементів людського буття. Вивчення цього феномену відбувалося переважно у руслі медицини та психопатології. Видатний представник епохи постмодерну Мішель Фуко намагався зрозуміти, коли і яким чином люди, не схожі на натовп обивателів, почали вважатися божевільними, почали ізолюватися від основної маси і являтися суспільству як якась перешкода при просуванні до світлого майбутнього. У першому наближенні це була праця з історії людської психіки. Мислитель показав: те, що нормально для однієї епохи, може через якісь причини вважатися ненормальним для іншої. Не стільки безумство породило ізоляцію "психів", скільки апріорі задане суспільству розділення на "нормальне" і "ненормальне" породило саме уявлення про безумство.

Сьогодні ми все більше розуміємо, що людство розвивається і відмовляється від багатьох догм минулого, стаючи толерантнішим. Сьогодні в епоху постмодерну ми все частіше усвідомлюємо, що немає "розумних" і "безумних", а є лише різне бачення світу. Але на межі 50–60-х рр. люди ще дивилися на світ інакше, і новаторський погляд Фуко на історичну обумовленість такого феномену, як безумство, ламав звичні стереотипи.

Філософ піднімає важливі питання про роль психічно хворої особистості у становленні цивілізації та про ставлення цивілізації до психічно хворої людини. Тут можна говорити не лише про певну акцентуацію особистості, про її однобічність, але й про гостроту сприймання, про відхід від буденного бачення світу. З певними застереженнями Фуко стверджує, що великі творчі досягнення людства мають бути завдячені психічним "хворобам" геніїв. З іншого боку, тих, хто грабує, вбиває, знищує, ніхто не називає хворими.

Мислитель має намір написати історію різних форм психічної хвороби, на основі яких одні люди навіть в акті суверенного, самодостатнього розуму ув'язнюють своїх сусідів, а інші вступають у комунікацію і взаємне пізнання через немилосердну мову "нехворобливості". Фуко звертається до нульової точки в перебігу хвороби, де вона ще є недиференційованим досвідом, а не

^{*} Рецензент – Г.Є. Аляєв, проф.

розчленованим в результаті його самоподілу. Це своєрідне роздоріжжя, в якому Розум і Хвороба прямують або в один, або в різні боки, виявляючи глухоту одне до одного.

У кваліфікації хвороби філософ вбачає сумнівну та незвичну сферу. Для дослідження її він відкидає ідею згоди остаточних істин і намагається ніколи не керуватися знанням про хвороби. Жодне з понять психопатології не може відігравати організуючу роль в історичному бутті людства. Те, що вважається конститутивним, є дія, що має виступити критерієм хвороби. Наука не здійснює цей поділ. Оригінальним вододілом є цезура, або пауза, що встановлює дистанцію між розумом і безумством та допомагає зрозуміти феномен підкорення безумства розуму.

Таким чином Мішель Фуко визначає сферу, в якій людина психічно хвора і людина "розумна" рухаються в різні боки, але не є роз'єднаними. Яким же чином вони розмовляють одна з одною? Тут хвороба і не хвороба, розум і нерозум виявилися безнадійно заплутаними: їх важко розірвати в той момент, коли вони ще не існують, і так само важко, коли існують, співвідносяться через бар'єр, який розділяє їх.

Маючи перед собою світ розумової хвороби, сучасна здорова людина вже не вступає з нею в комунікацію: вона спрямовує до неї лікаря. Зі свого боку людина хвора спілкується з суспільством тільки за допомогою проміжного абстрактного розуму у формі порядку, фізичного і морального стримування, анонімного тиску групи, зокрема з використанням конформізму. Загальної, спільної мови тут немає. Іншими словами, більше немає розуміння хвороби саме як розумової хвороби; кінець XVIII ст. приносить докази неузгодженого діалогу між хворобою і здоров'ям, установлює розділення як уже здійснене і штовхає до забуття "заїкуваті недосконалі слова без фіксованого синтаксу", в якому обмін між хворобою і розумом мав би місце. Мова психіатрії, яка є монологом розуму відносно хвороби, постала на основі такого мовчання. Фуко не має наміру написати історію такої мови, а радше археологію такого мовчання.

*І.В. Шмагель, студ., КНУТШ, Київ**
istoria_philosof@univ.kiev.ua

ДІАЛЕКТИКА МІФУ О.Ф. ЛОСЄВА

Проблема міфу в історико-філософській практиці є досить розробленою, але аж ніяк не вичерпаною. Феномен міфу перебував у полі зору багатьох мислителів, від класичних до постмодерних. Серед найвідоміших дослідників міфу можна зустріти такі постаті як Й. Гете, Ф. Шеллінг, Е. Кассіер, П. Флоренський, Р. Барт та ін. Та чи не найпомітнішою і багатогранною спробою вирішення цієї проблеми стало вчення відомого знавця античності, радянського історика філософії О.Ф. Лосєва.

Серед багаточисельних праць, в яких дослідник розкриває природу міфу з синтетично-критичним урахуванням майже всіх наявних концепцій філософії міфу, особливе місце посідає "Діалектика міфу" (1930).

* Рецензент – Н.М. Бобошко, канд. філос. наук.

Філософ глибоко переконаний, що проблема міфу розкривається через вивчення його соціології. Тобто міф виступає порожнім поняттям – фантомом, як що він береться у відриві від своїх соціально-культурних коренів. Тому однією із сутнісних рис міфу є його історичність та особистісна маніфестація.

Характеризуючи міф як життя Лосєв наполягає на тому, що він – найбільш яскрава і сама справжня дійсність. Це необхідна категорія думки і життя. Це максимально конкретна реальність. Він – не вигадка, а містить в собі строгу визначену структуру і є логічно, тобто діалектично необхідна категорія свідомості і буття взагалі. Міф не є ідеальним буттям, породженням чи предметом чистої думки. В основі міфу лежить афективний корінь, так як він завжди є вираженням тих чи інших життєвих і насущних потреб і прагнень. Щоб створити міф, менш за все потрібно використовувати інтелектуальні зусилля, оскільки він є сама інтелігенція.

На противагу Е. Кассієру Лосєв веде мову не про антинауковість міфу, а про його діалектичний зв'язок з наукою. Між міфом та наукою є спільна риса, за ними завжди стоятиме певне ім'я або ж особистість, щоправда це поставання виявляється різнохарактерним. Міф не є наукова побудова, а наука навіть на початковій стадії свого розвитку не має нічого спільного з міфологією. Початок існування кожної із цих сфер різний, але не протилежний. Так наука ніколи не народжується із міфу, але вона завжди міфологічна. В свою чергу міфологія дає науці першопочатковий матеріал, над яким вона буде проводити в подальшому свої абстракції, й із якого вона повинна виводити свої закономірності. Наука не тільки супроводжується міфологією, а й бере з неї свої вихідні інтуїції.

Однак те, що наука міфологічна не означає, що вона тотожна з міфологією. Міфологічність науки полягає насамперед в силі авторитету наукових діячів.

Постулюючи відмінність міфу від науки Лосєв відмовляє першому в метафізичності. Міф не є метафізичною побудовою, тому що метафізика наукова або наукоподібна, міфологія ж – предмет безпосереднього сприйняття. Метафізика намагається бути наукою про "надчуттєве" і про його відношення до "чуттєвого", в той час як міфологія не є наукою, а вона – життєве ставлення до оточуючого.

Міф не є метафізичною побудовою, а реальна, речово- і чуттєво-творча дійсність, яка відсторонена від звичайного протікання явищ, і містить в собі різну ступінь ієрархічності, різну ступінь відстороненості. Міф ніколи не базується на науковому досвіді, але має свою частку істини. Істинність міфу в його реальності. Він – не гіпотетична, а фактична реальність, не функція, а результат, річ, не можливість, а дійсність, життєво і конкретно відчуваюча, творча і існуюча. Міф не є примітивно-науковою побудовою, він живе, суб'єктно-об'єктне взаєморозуміння, що містить в собі свою власну, ненаукову, чисто міфічну істинність, достовірність, принципову закономірність і структуру.

Будучи символом міф водночас є життєво відчуваючою і творчою, речова реальністю і тілесною дійсністю. Не ідеальне поняття, і також не ідея і не поняття. Це саме життя. Для міфічного суб'єкта це справжнє життя з усіма його надіями і страхами, з сподіваннями і відчаями, з усією реальною повсякденністю і особистою зацікавленістю.

Тлумачити міф як фікцію чи вимисел може лише чиста наука, але тоді, як доводять гіркий досвід й невдалі спроби Канта, сама наука втрачає свою життєву силу й перетворюється на антиномію.

Мислитель намагається з найбільшою точністю розкрити таке складне і багатогранне утворення як міф. Лосєв підкреслює і виокремлює самостійне і реальне існування міфу. Він заперечує будь-яку дедукцію міфу до науки чи іншої сфери людської свідомості. Міф виступав самотнім утворенням, яке відповідало нагальним потребам тогочасних людей. Переосмисливши праці всіх своїх попередників, і сформувавши власні висновки, Лосєв викладає їх у своїй знаменитій праці. Всі свої думки він обґрунтовує ретельними дослідженнями в цій галузі.

В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
istoria_philosoph@univ.kiev.ua

МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ: ІННОВАЦІЙНА МОДЕЛЬ В ГОРИЗОНТІ "ПОСТ-СУЧАСНОСТІ"

Сучасні трансформації як історико-філософського, так і загально філософського дискурсу в умовах постмодерного стану (Ф. Ліотар), на які накладається суперечливий контекст глобалізаційних процесів змушує не просто шукати нові форми історичної саморефлексії філософії, але й переосмислювати базові методологічні підходи до реконструкції філософського розвитку, який відбувається в тому числі й у темпорально-історичній площині. В цьому плані істотно змінюється роль історії філософії, яка вже не є звичайною "хронікою" філософських подій та різноманітних думок, а перетворюється на необхідний орган філософського пізнання завдяки якому філософія набуває своєї адекватної форми в ході власної саморефлексії щодо своєї сутності і призначення. Зважаючи на це, формування нової інноваційної моделі історико-філософського пізнання передбачає зміни на трьох фундаментальних рівнях, першим з яких є переосмислення специфіки співвідношення філософії та історії філософії, другим – запровадження парадигмального розуміння історико-філософського процесу, і третім – вичленення інваріантних структур в історичних трансформаціях філософської думки. Всі ці три рівні є тісно взаємопов'язаними, а отже зміни на будь-якому з них так чи інакше торкаються й інших проблем. Утім, щоби специфіка та проблеми кожного з них стали більш наочними, доцільно бодай в загальних рисах охарактеризувати кожен з них.

1. Історія філософії виявляється такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному – порівняно з іншими історіями знань – відношенні до висхідної, "материнської" сфери – самої філософії. Було б, звичайно, дуже примітивно при цьому зводити мову до визначення якихось пріоритетів – не в тому справа, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану взаємну проникність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми. Щоправда, історія філософії знає мислителів, котрі намагались "почати все

спочатку", свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності виявлялось неможливим. М. Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію як платонівську метафізику, знаходив все ж такі змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодернізм, звільняючись від пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу включає в коло своєї уваги історико-філософські сюжети, мов би намацуючи (свідомо чи несвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння в минулому думки.

2. Наразі стає дедалі більш несумнівним, що специфіка історії філософії полягає в тому, що вона постає найбільш наукоподібною серед усіх філософських дисциплін. Такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних формальних ознак науковості, перш за все – об'єктивності та загально визнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософичною наукою – наукою, філософські міркування в межах якої виявляються не випадковими примхами окремих вчених, здатних подолати вузькі межі власного предмету, а неминучою рисою історико-філософського дослідження, яка стає його окрасою або потворою в залежності від таланту дослідника. За цієї причини в історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових – і дослідження історичного, і дослідження філософського, або інакше – історичного і логічного підходів. Логічна реконструкція системи може бути більш або менш прив'язаною до конкретних етапів її розвитку, механізмів впливу і взаємовпливу, в котрі вона включена, – кінець кінцем, звичайно, ступінь цієї ув'язки визначається партикулярними завданнями того чи іншого дослідження, його характером та метою. Але в певний момент чистий логіцизм може призвести до відриву від живої історико-філософської пам'яті, – до створення штучних фантомів, котрі існують лише в голові історика філософії. З іншого боку, можна припустити суто історичний підхід до цих самих феноменів, розгляд їх як історичних явищ із застосуванням усього арсеналу суто історичних методів. Такі дослідження цікаві і важливі, у певному розумінні навіть незвичні (принаймні, для чистих філософів), але за своєю суттю вони не можуть не бути допоміжними. Отже, щоб не бути простим переліком фактів, історико-філософська наука передбачає вибудовування парадигм, в яких знімаються подробиці і згладжуються нерівності історико-філософського процесу, в яких філософські системи минулого реконструюються в їх сутнісних інтуїціях і основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їх роль та значення. Проте будь-яка схема лише тоді є життєвою, коли вона проростає з самого матеріалу, а не нав'язується ззовні. В даному випадку типологізація філософських систем можлива лише на підставі їх осягання як особливого виду реальності, як конкретного життя, котре поєднує суще і належне, загальне і часткове, первинну інтуїцію і процес її розгортання та висловлювання. Парадигмальність історії філософії постає не як її аксіоматичність і апіорність, а як спосіб її існування, в якому схрещуються і переломлюються вічні філософські питання і відповіді.

3. Історія філософії наочно демонструє наявність у філософському знанні (як у рамках однієї парадигми, так і в міжпарадигмальному просторово-

часовому континуумі) так званих "вічних" ідей чи проблем, які (внаслідок методології "повторення") і є вічними (існують упродовж якогось тривалого відрізка історії або нерідко і впродовж усієї історії). Згадаймо хоча б ідею атомізму (Демокрит, Епікур, Лукрецій Кар, П. Гассенді та ін.), філософію Арістотеля (Ібн-Рушд, Фома Аквінський, Ф. Суарес, Д. Месьє і сучасний неотомізм), філософію Гегеля і численні національні (англ., амер., італ., нім., франц. та ін.) її варіанти. Загальновідомий історико-філософський феномен "нео-" (неоплатонізм, неокантіанство, неопозитивізм, неомарксизм, неофройдизм тощо), або ж "пост-" (постпозитивізм, постструктуралізм, постмодернізм тощо) – все це приклади давніх і новітніх оригінальних напрямків, шкіл і течій, сформуованих на базі творчого прочитання попередніх (так би мовити, "материнських") філософських ідей, концептів, точок зору, шкіл, рухів тощо. Ми вже не кажемо про те, що етапи історичного розвитку філософського знання і парадигми – античність, середні віки, Новий час, сучасність і "перехідні" періоди між ними – еллінізм, Ренесанс, друга половина ХІХ століття; східна і західна парадигми окцидентальної – європейської філософії – тісно пов'язані взаємодіями і взаємовпливами в душі названих вище феноменів "долі" і "повернення". Можна назвати, нарешті, ще один різновид історико-філософської (навіть історико-філософсько-наукової) тягlosti, прикладом якого може бути теоретико-концептуальний шерэг, який склався на базі ідей екзистенційної філософії – екзистенційна психіатрія (К. Ясперс, Л. Бінсванґер), екзистенційна історія (школа "Анналів"), екзистенційні політологія і соціологія тощо. Таким чином в модальності історії думки неминучим є збереження лінії часу, до якої прив'язуються люди і системи, проте, за історичною формою не повинний бути втраченим зміст філософії. У цьому її парадокс, адже мислителі давнини завдяки збереженню певних інваріантних структур можуть виявитись в чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони, звичайно, не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської мудрості, любов до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства – вона виявляється цілком самодостатнім інструментом і, одночасно, критерієм істини.

Наразі ми окреслили лише три основні методологічні рівні, на яких нині розвивається сучасна інноваційна модель історії філософії. Вичерпний їх аналіз досі залишається однією з майбутніх цілей методології історико-філософських досліджень, але вже сьогодні можна стверджувати, що саме ці параметри визначають і визначатимуть розвиток історії філософії, як необхідного елемента філософського знання та філософської рефлексії.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"

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

Александрова О.В.

Принцип коректності історико-філософської інтерпретації тексту.....3

Бойченко О.І.

Співвідношення принципів Небесного мандату (тянь мін)
та Всезагальної любові (цзяньай) як фундаментальна проблема
державотворення в конфуціанстві та моїзмі5

Бокал Г.В.

Принцип недіяння та ідеал суспільного устрою у вченні Лао-Цзи.....7

Бондарчук Я.А.

Оппозиція "устное и письменное" в творчестве Платона9

Будз Г.І.

Міфологічний характер істини в античній філософії10

Василенко Ю.В.

Реактуалізація "Дао-Де Цзин":
альтернатива філософсько-поетичного осмислення12

Гончаренко К.С.

"Своє-воління" – генетична модифікація поняття "свобода" (libertas).....14

Гончарук К.О.

До питання про онтологію філософсько-християнського діалогу
(Сократ/Платон vs Абельяр)16

Димерець Р.Й.

Комунікативно-медіативні аспекти вчення про логос
у Філона Олександрійського18

Дойчик М.В.

Проблема гідності людини в античній філософії20

Дронь С.П. Ілюзія часу: божественна трійця та трійця людської душі.....	22
Жуковський В.В. Поняття <i>dynamis</i> і проблема осмислення присутності божественного буття у світі у філософії досократиків	24
Завгородній Ю.Ю. Індійська релігійно-філософська традиція у статтях П.Г. Ріттера (1872–1939) в "Енциклопедичному словнику Гранат"	26
Загороднюк В.В. Скептицизм Секста Емпірика та Девіда Г'юма.....	27
Ляшко Л.П. Еразм Роттердамський. "Філософія Христа".....	30
Михайлова І.І. Антропологічний вимір християнського неоплатонізму Ніколая Кузанського та Джованні Піко делла Мірандола	32
Сідоріна Є.В. Спадщина ісіхазму: платонізм чи антиплатонізм.....	34
Стародубець Х.В. Боецій та Абельяр: два погляди на проблему універсалій	36
Терехова Л.В. Три іпостасі жіночого вектора	38
Труш Т.В. Проблема часу. Від Августина до Декарта?.....	40
Хлебников Г.В. Мистицизм античних мислителів як фокальна точка філософії.....	42
Цвібель А. Людська особистість як унікальна єдність нерозтлумачених істин філософів "дзеркального сприйняття"	45
Хавроненко В.Д. Теорія умовиводу у даршанах чарвака, локаята та джайнізмі	47
Чалаби Б.Ф. Основные черты раннепифагорейской теории метемпсихоза и базовые характеристики древнеегипетской антропологической категории ба: историко-философский анализ	49

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

Беседин А.П.

Инструментализм в классической и современной науке:

Беркли или Дьюи?..... 51

Бобошко Н.М.

Историчне vs логічне в філософії Ф. Шеллінга..... 53

Боднарчук Л.С.

Типологізація проблеми свободи (В. Віндельбанд)..... 55

Гоян І.М.

Філософсько-психологічна проблематика

в німецькому просвітництві XVIII століття 56

Гречкосій Р.М.

Фрідріх Ніцше про проект визволення 58

Кириченко М.С.

Деякі сингулярності "визначеності" ідей в ракурсі "розуміння" (Дж. Локк)..... 59

Мельничук Р.П.

Філософія історії І. Канта: до питання методики дослідження..... 61

Нємцова О.А.

"Монархічний закон" і колізія прав людини в філософії Дж. Локка 62

Нікітіна З.І.

Емблематизм у філософії Дж. Берклі 63

Половников В.Г.

Подолання скептицизму у філософії Берклі 65

Прокопов Д.Є.

Проблеми взаємодії душі і тіла в світлі поняття "passion"

в філософії Р. Декарта..... 67

Рудь Б.Ю.

Макіавеллізм Бенедикта Спінози 69

Сушко О.А.

Нігілізм у філософії Ф. Ніцше 70

Титаренко В.А.	
То чи можливо довести буття бога? (Полеміка Гегеля з Кантом)	73
Хорошавін О.В.	
Приховані властивості людської душі в філософській психології Петра Авсенєва	75
Циба В.М.	
Критична рецепція кантового поняття априорі у Расела і Вітгенштайна	77
Юрова Ю.А.	
Проблема смысла жизни в творчестве И.В. Киреевского	79
Підсекція "ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ"	
Алімова І.С.	
Свобода чи необхідність: сучасні інтерпретації	81
Андрусишин О.О.	
Про причини, наслідки і варіанти "терапії" кризи сучасної людини (площина філософії Е. Фромма)	83
Бальбуров Э.А.	
Экзистенциальный дискурс ("самопознание" Н.А. Бердяева)	85
Барта В.В.	
Гуманістичні мотиви у філософії Л. Шестова	87
Боревой М.Б.	
Экзистенция веры и новая человечность в философии С. Кьеркегора	88
Варениця О.П.	
Покликання університету і "університетська філософія"	89
Гейко С.М.	
Постмодерністська класифікація історичних форм іронії за Ж. Дельозом	91
Донська А.Г.	
Визначення кризи в сучасній філософії	92
Заболотских К.И.	
Проблема отношения Бога и человека в философии Эухенио Триаса	94

Калінін В.Ю. Поняття "європейська культура" у сучасному філософському дискурсі	96
Канівець Б.А. Теологічний зміст понять "виклик" і "відповідь" в філософії історії А. Тойнбі	97
Капустін О.О. Тлумачення Н. Лосським інтуїтивного методу А. Бергсона.....	99
Кишка Н.О. "Суспільство споживання" замість "суспільства менеджерів".....	101
Кобрин Д.І. Дискурс мови в сучасному філософському розумінні	103
Ковтун Н.М. Метафізика як основа класифікації філософських систем у філософії М. Лосського.....	104
Ковтун Ю.В. Трансцендентально-метафізичний традиціоналізм Р. Генона	106
Кузнецов А.В. Філософія и наука в книге В.С. Рамачандрана "Рождение разума. Загадки нашего сознания"	108
Кузнецова И.Б. Онтологический статус языка у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра: сравнительный анализ	110
Легкун Т.В. Доля культури в релігійній філософії Пауля Тілліха.....	112
Льовкіна О.Г. Філософія дії Ральфа Емерсона	113
Мартюшева А.О. Влада як мікровлада у філософії М. Фуко.....	115
Нагорянський Є.А. Філософія абсурду Альбера Камю.....	117
Нефедев С.М. Современные аспекты понятия "практика"	118

Олійник С.В.	
Модель паноптичної системи влади у філософії Мішеля Фуко	120
Павленко І.А.	
Генеza лібералізму від політичного до етичного розуміння свободи	122
Післар К.В.	
Бердяєв vs Ніцше: статус моралі	124
Платов А.А.	
Суть полемки К. Леви-Стросса и В. Проппа	126
Ратнікова О.В.	
Особливості трактування досвіду в філософії У. Джеймса	128
Рябцева Л.В.	
Особливості інтерпретації досвіду в філософії організму А.Н. Уайтхеда	130
Салій А.В.	
Факт і релігійний досвід у філософії Лева Шестова	132
Старокожева М.С.	
Релігійна герменевтика Дж. Ваттімо	133
Сухова Н.М.	
Спокуса і проблематика бажання у філософії Ж. Бодрійяра	134
Суходуб Т.Д.	
Екзистенційна комунікація: від К'єркегора до сучасної філософії та культури	136
Шабунова А.О.	
Сучасні моделі університетської освіти	138
Шеститко А.А.	
Проблема розуміння в контексті "языковых игр" Л. Витгенштейна	140
Шкіль Л.Л.	
Феномен безумства у філософії Мішеля Фуко	142
Шмагель І.В.	
Діалектика міфу О.Ф. Лосєва	143
Ярошовець В.І.	
Методологія історії філософії: інноваційна модель в горизонті "пост-сучасності"	145