

ISSN 2306-6687

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

**ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

імені В. Н. Каразіна

Серія «Теорія культури і філософія науки»



THE JOURNAL

of V. N. Karazin

Kharkiv National University

Series: Theory of Culture and Philosophy of Science

Випуск 59 / Issue 59

Заснована 1991 року

Харків 2019

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам сучасної філософії та методології культури, етики, естетики, філософським питанням української та зарубіжної культури.

Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук (наказ МОН України №1328 від 21.12.2015 р.)

The given scientific articles are dedicated to actual problems of modern philosophy and methodology of culture, ethics, aesthetics, Ukrainian and foreign culture.

Visnyk is authorized in the field of philosophic science (certificate of the Ministry Education and Science of Ukraine №1328 from 21.12.2015.)

*Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського
національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 3 від 25 лютого 2019 р.)*

Редакційна колегія:

Петренко Д. В. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків (головний редактор); Карпенко І. В. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Білик Я. М. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Суковата В. А. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Титар О. В. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Пугач Б. Я. — д-р філос. наук, професор, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Білецький І. П. — канд. філос. наук, доцент, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Україна, Харків;
Ведмедєв М. М. — д-р філос. наук, професор, Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка, Україна, Суми;
Голубович І. В. — д-р філос. наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, Україна, Одеса;
Павленко А. М. — д-р філос. наук, професор, інститут філософії РАН, Росія, Москва;
Делл'Аста А. — доктор філософії, професор, Католицький університет, Італія, Мілан;
Сретенєва Н. М. — д-р філософії, професор, Інститут філософії Болгарської академії наук;
Тиханов Г. — д-р філософії, професор, Університет королеви Марії, Великобританія, Лондон .

Адреса редакції: 61022, Харків, майдан Свободи, 6, ХНУ імені В. Н. Каразіна, кафедра теорії культури і філософії науки, т. (057) 707-55-72.

E-mail: culture_science@karazin.ua

Сайт: http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/kafedra_tkfn/tkfn_visnyk.html

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 21569-11469Р від 21.08.2015.

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2019

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ	5
Кислюк К. В. МЕТОД СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ В ПРОЦЕСАХ РОЗБУДОВИ КУЛЬТУРОЛОГІЇ ЯК НАУКИ.....	5
Петрушов В. М. ІНТЕГРАЛЬНИЙ РАЦІОНАЛІЗМ: ОНТОЛОГІЧНІ І ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ІНТЕЦІЇ У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО АДОГМАТИЗМУ	12
Зиборова Дарья Анатольевна РЕЧЬ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ В АНТРОПОЛОГИИ ДИАЛОГА: ГОВОРИТЬ ВО ВРЕМЕНИ	21
Ovcharenko N. M. PHILOSOPHY OF METAPHOR AND BLUMENBERG'S METAPHOROLOGY	29
ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА	34
Беспалов Ілля Олегович СОКРАТ ЙОГО ФІЛОСОФІЯ ТА ДІАЛОГІЧНИЙ МЕТОД	34
Дышкант Т. Н. УСКОЛЬЗАЮЩЕЕ «Я» ИЛИ КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ	41
Потоцкая Ю. И. СОЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ЛЖИ.....	47
Суховій Олександр КОНЦЕПТ «ВІДЧАЮ» С. КЕРЕГОРА У РАЦІОНАЛІСТИЧНІЙ ТА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ.....	52
Фидровская М. Г. СРАВНЕНИЕ ЭСТЕТИКИ АРИСТОТЕЛЯ И ГЕДОНИЗМА ЭПИКУРА.....	58
ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТА ЗАРУБІЖНОЇ КУЛЬТУРИ	64
Виктория Суковатая, Екатерина Фисун ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ОБЗОР ПОСЛЕДНИХ РАБОТ Н. В. ДЬЯЧЕНКО.....	64
Титар О. В. ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНІ ПЕРСПЕКТИВИ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ СХІДНОЇ УКРАЇНИ (НА МАТЕРІАЛІ КІНОФЕСТИВАЛЮ «KNARKIV MEETDOC–2018»)	74
Білецький Ігор Павлович ЛОГІКА КОНФУЦІАНСЬКОГО ДИСКУРСУ ТА ФІЛОСОФІЯ ІМАНУЇЛА КАНТА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ	79
Безродный А. Г., Хо Янь СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НЕОКОНФУЦИАНСТВА В КИТАЕ.....	85

CONTENT

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF CULTURE	5
Kysliuk K. V. SOCIO-CULTURAL CAUSALITY METHOD IN THE DEVELOPMENT OF THE CULTUROLOGY AS A SCIENCE	5
Petrushov V. N. INTEGRAL RATIONALISM: ONTOLOGIC AND EPISTEMOLOGIC INTENTIONS IN CONTEXT OF THE EUROPEAN ADOGMATISM DEVELOPMENT	12
Ziborova Daria SPEECH AND TEMPORALITY IN THE ANTHROPOLOGY OF DIALOGUE: SPEAKING IN TIME	21
Ovcharenko N. M. PHILOSOPHY OF METAPHOR AND BLUMENBERG'S METAPHOROLOGY	29
ETHICS AND AESTHETICS	34
Bespalov Ilya SOCRATES: HIS PHILOSOPHY AND DIALOGUE METHOD.....	34
Dyshkant T. N. THE ELUSIVE «I» OR AN IDENTITY CRISIS.....	41
Yu. Pototska. SOCIAL-AXIOLOGICAL ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF LYING	47
Sukhoviy Olexandr THE CONCEPT OF "DESPAIR" BY S. KIERKEGAARD IN RATIONALISTIC AND POSTMODERNIST REFLECTION.....	52
Fidrovska M. THE COMPARISON OF AESTHETICS OF ARISTOTLE AND HEDONISM OF EPICURUS.....	58
PHILOSOPHIC QUESTIONS OF THE UKRAINIAN AND FOREIGN CULTURE	64
Viktorija Sukovata, Kateryna Fisun. EXISTENTIAL DIMENSION OF CONTEMPORARY UKRAINIAN CULTURAL STUDIES: REVIEW OF RECENT WORKS BY M. V. DIACHENKO	64
Tytar O. V. PHILOSOPHICAL AND CULTURAL PERSPECTIVES OF IDENTITIES OF EASTERN UKRAINE (ON THE MATERIAL OF THE KHARKIV MEETDOC-2018 FILM FESTIVAL).....	74
Biletskyi Igor LOGIC OF THE CONFUCIANIST DISCOURSE AND PHILOSOPHY OF IMANUEL KANT IN THE MODERN CONTEXT	79
A. G. Bezrodniy, Ho Yan THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF NON-CONFECTION IN CHINA.....	85

ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2 (045)

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-01

МЕТОД СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КАУЗАЛЬНОСТІ В ПРОЦЕСАХ РОЗБУДОВИ КУЛЬТУРОЛОГІЇ ЯК НАУКИ

Кислюк К. В.

Харківська державна академія культури,
доктор культурології, канд. філософських наук,
професор кафедри культурології, k_k_v@ukr.net,
ORCID 0000-0001-9092-6808

У статті запропоновано метод соціокультурної каузальності, яким конкретизується культурологічний підхід (у гранично ємному розумінні вищевартості культури для будь-яких сфер життєдіяльності людини і суспільства) в культурології.

Обґрунтовано, що попри визнання академічного статусу і претензії на методологічну експансію, культурологія дотепер не завершила процес розробки власної методології і формалізацію культурологічного підходу для суміжних наукових дисциплін, що залишає щойно набуту «науковість» у відкритому для поновлення дискусій стані. Системне дослідження феномену культури дозволяє культурології сформулювати власний підхід до його вивчення, який може розглядатися як загальнонауковий. Визначено, що одним із «полюсів» культурологічного підходу є метод соціокультурної каузальності.

Метод соціокультурної каузальності — виявлення причинно-наслідкового зв'язку між досліджуваним об'єктом і тією культурною системою (ієрархією систем), в якій він перебуває. Установлено дві основні умови застосування нового методу. 1. Метод соціокультурної каузальності не передбачає визнання культурних наслідків певної події, явища, діяльності особистості їх вирішальною ознакою. Однак слід зважити на те, що значення подібних наслідків зростає з розвитком світової цивілізації. 2. Культурні наслідки досліджуваних подій, явищ і персоналій мають бути ранжовані в часово-просторовій перспективі різної довжини та тривалості. Відзначено, що в дослідженнях безпосередньо культури метод соціокультурною каузальності відкриває індуктивний шлях складання окремих феноменів у різних сферах у глобальні культурні тренди. Показано, що поширення методу соціокультурної каузальності сприяє закріпленню за культурологією особливого епістемологічного статусу — інтегральної науки про культуру.

Ключові слова: культура, культурологія, методологія, наука, соціокультурна каузальність.

Kysliuk K. V., doctor of cultural studies, professor of cultural studies department, Kharkiv State Academy of Culture. SOCIO-CULTURAL CAUSALITY METHOD IN THE DEVELOPMENT OF THE CULTUROLOGY AS A SCIENCE

In the article has been proposed a method of socio-cultural causality, which has been specified a cultural acces (in the broadest sense of the priority of culture for all spheres of human life and society) in culturology. Despite the recognition of academic status and the claim to methodological expansion, the culturology has not yet completed the process of developing its own methodology, which leaves the newly acquired «scientific» in a state of openness for discussion. The systemic study of the phenomenon of culture allows the culturology to formulate its own acces to its study, which can be regarded as a universal scientific method. The method of socio-cultural causality has been marked as a part of the culturological acces.

The method of socio-cultural causality — the establishment of cause-effect relationship between the object under study and the cultural system (the hierarchy of systems) in which it is located. It has been defined two conditions of using of the new method. 1. It does not require recognition of the cultural consequences of the event, phenomenon, personal activity as a decisive feature. However, it should be borne in mind that the significance of such effects increases with the development of the human civilization. 2. Cultural effects of the studied events, phenomena and personalities should be ranked in time-space perspective of different lengths and lengths. It has been noted that socio-cultural causality method can give a scientific result in the study of culture itself. The method of socio-cultural causality opens the inductive way of compiling the consequences of individual phenomena in various spheres into global cultural trends. It has been shown that the expansion of the method of socio-cultural causality contributes to the consolidation of a special epistemological status in the culturology — an integral science of culture.

Key words: culture, culturology, methodology, science, socio-cultural causality.

Кислюк К. В. МЕТОД СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ КАУЗАЛЬНОСТИ В ПРОЦЕССАХ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРОЛОГИ КАК НАУКИ

В статье предложен метод социокультурной каузальности, которым конкретизируется культурологический подход (в предельно широком смысле высшей значимости культуры для любых сфер жизнедеятельности человека и общества) в культурологии. Метод социокультурной каузальности — установление причинно-следственной связи между исследуемым объектом и той культурной системой (иерархией систем), в котором он находится. Отмечено, что в исследовании непосредственно культуры метод социокультурной каузальности открывает индуктивный путь составления отдельных феноменов в различных сферах в глобальные культурные тренды. Показано, что распространение метода социокультурной каузальности способствует закреплению за культурологией особого эпистемологического статуса — интегральной науки о культуре.

Ключевые слова: культура, культурология, методология, наука, социокультурная каузальность.

Дотепер українська громадськість (і наукова, і навколонукова), сприймає методологічні проблеми в більшості галузей знань, особливо гуманітарних, як другорядні питання. Утім, в епоху своєрідної «методологічної конкуренції» початку ХХІ ст., яка змінила епоху «методологічного анархізму» (П. Фейєрабенд) кінця ХХ ст., оригінальність теоретико-методологічної основи стає запорукою успішності й ефективності наукового дослідження, суспільного зацікавлення його результатами, збільшення рівня державного та недержавного фінансування, зміцнення авторитету авторів. Навпаки, недостатня увага до методології, острах «методологічних крайнощів» часто знижують і наукові, і суспільно-політичні результати будь-якої наукової роботи.

Відтоді як культурологію введено як навчальну дисципліну до програм українських навчальних закладів (2003) і формалізовано як окрему галузь знань у Переліку наукових спеціальностей (2007), минуло більше десятиліття. Виокремимо деякі історіографічні закономірності становлення культурології в науковій літературі. Помітне переважання до початку 2010-х рр. інституціональних практик, вочевидь, спричинило і домінування скептичного підходу щодо культурології — розмови «про дифузність статусу культурології» в Україні [3, с. 29], або твердження російських учених: «культуролог — це той, хто щось пише про культуру... культурологія — не окрема наука зі своїм предметом, методом, метою, а просто сумарне позначення найрізноманітніших областей наукового знання про культуру» [7, с. 6].

Другий етап (2010-х рр.) відзначився виходом доволі претензійних науково-теоретичних праць, спершу російських [12–13], потім українських авторів, присвячених теоретико-методологічним проблемам сучасного культурологічного знання [8–9, 14]. Подібні напрацювання трапляються і в західній науковій літературі [16–17]. Вітчизняні дослідники, по-перше, заявили про суттєве розширення предметно-тематичного поля культурології (культурологія освіти, культурологія релігії, культурні студії візуальності, студії пам'яті, гендерні студії, культурологія міста); по-друге, зафіксували «обопільний рух від теорії до аудиторії та назад від аудиторії до дослідження» [8, с. 5], покликаний виправити первинну диспропорцію з упровадження культурології не як академічної, а суто навчальної дисципліни; по-третє, відзначили, що нині культурологія не лише здолала власну методологічну обмеженість, запозичуючи підходи і методи споріднених дисциплін [14, с. 59], але сама стає продуцентом загальнонаукової методології — культурологічного підходу [14, с. 107].

Спостерігаємо також відхід від простого протиставлення культурології Cultural Studies як прикладним і локальним дослідженням сучасних феноменів, практик і субкультур переважно в межах популярної та масової культури, тотальна множинність яких і складає власне культуру [11]. У сучасніших візіях вітчизняних науковців, у трикутнику Anthropology / Humanitaria / Cultural research-Cultural studies культурологія виявляється «абсолютно унікальним інтелектуальним продуктом, що з одного боку відповідає міжнародним науковим тенденціям, а з іншого — є втіленням російської (пострадянської, а також будь-якої національної з числа колишніх радянських республік) наукової традиції» [5, с. 22]. На наш погляд, ця точка зору узгоджується із розглядом української культури як «межової», зі все помітнішими пост- і домодерними нашаруваннями на дедалі вужчому модерному фундаменті. У рецепціях же західних фахівців останнього десятиліття, поряд із пересторогами щодо надмірної «універсальності» культурології, пострадянська інституціоналізація питома культурологічних студій почала розглядатися як свідчення їх міжнародних успіхів [1, с. 11].

Тренд до фундаменталізації української культурології є доволі об'єктивним явищем. Ідеться, передусім, про розширення сфери дозвілля та можливостей для духовного самовираження людей, яке спричинило бурхливе посилення інтересу до культури і «культурних досліджень», а також зростання популярності культуроорієнтованих парадигм в інших гуманітарних дисциплінах. Розвиток культурології також симулюється її спізнілою формалізацією, що дозволяє вийти за межі модерної сцієнтоцентричної науково-філософської парадигми, яка в класичному виді ще кілька десятиліть тому все ж таки добігла свого «кінця» [2, с. 8]. Нарешті, як кон'юнктурні стимули на національних теренах можна розглядати розрив комунікаційних зв'язків із російською гуманітаристикою, де інституціоналізація культурологічного знання в 1990–2000-і рр. відбувалася значно системніше.

На наш погляд, існує ще одна відповідь на питання «Як можлива українська культурологія як наука?». Вона можлива як неопатрімоналістський проект, маючи на увазі специфіку політичних режимів, що від 1990-х рр. запанували в деяких країнах Центрально-Східної Європи і колишніх республіках Радянського Союзу. Подібна інтерпретація, з одного боку, повинна застерегти від некритичного порівняння культурології з реінкарнованим ідеологічним монстром «марксизму-ленінізму», оскільки природа сучасного неопатрімоналізму є, так би мовити, значно м'якшою й децентралізованішою, ніж класичні тоталітарні/авторитарні режими. З іншого боку, вона пояснює особливості буття культурології по-українськи — у формі створених навколо університетських викладачів київського, львівського, харківського, одеського, донедавна, донецького осередків із доволі герметичним теоретико-методологічним умістом і дуже опосередкованими інструментами інтеркомунікації [9, с. 167–169]. Авжеж, у цьому разі маємо справу з типовою для неопатрімональних інституцій горизонтальною організацією з переважанням неофіційних зв'язків. Саме тому зростає цементуюча роль певного «символічного центру» (МОНУ), яка вможливує збирання ним постійної зовсім не символічної ренти (у механізмах ліцензування / акредитації / грифування / атестації). Навіть, концептуальна й організаційна відкритість культурології може розглядатися як заманливий бонус для розширення кола її потенційних платників.

Як би там не було, але добра замінірованість української культурології як суспільно-політичного проекту, задовільна скоординованість як гібридної теоретичної парадигми продовжують дисонувати у 2010-х рр. з незадовільною неквапливістю її методологічного поступу. Особливо помітною вона є при аналізі відповідної складової дисертаційних досліджень. У базах даних НБУ ім. В.І. Вернадського ми не знайшли жодної спеціально-методологічної дисертації культурологічного спрямування. У цих самих базах, але у статтях з наукової періодики, «культура» завжди постає об'єктом методологічних розвідок різноманітних гуманітарних дисциплін, лише в поодиноких випадках — суб'єктом методологічної активності. У підсумку можемо зафіксувати триваючий історіографічний парадокс, коли за обговоренням формального статусу культурології напівзабутими виявляються студії її теоретичного, особливо методологічного, змісту.

Вищенаведене зумовлює мету нашого дослідження — обґрунтування авторських пропозицій щодо вдосконалення культурологічної методології як однієї з характерних ознак наукової самотності культурології.

Наголосимо, культурологічну методологію неприйнятно тлумачити як питому розуміючу й інтерпретативну [6, с. 18], оскільки в такий спосіб фактично лише відтворюється давня

неокантіанська ідея про принципові відмінності між «науками про природу» та «науками про культуру». Застарілим є обстоюваний деякими російськими авторами від початку 2000-х рр. культурологічний підхід як опис, узагальнення й систематизація емпіричних досліджень різних періодів в історії тієї чи іншої культури [10, с. 65–66], що споріднює його з універсальнішою за сферою застосування феноменологічною роботою. Із українською версією культурології як неопатрімональної науки, радше, узгоджується її широке й інтегративне бачення, яке забезпечує знання про культуру загалом.

У своїх попередніх публікаціях («Культурологічний підхід: теорія і практика», 2010 р.) ми відзначили широке предметне поле і тривалу історію розбудови культурологічного підходу в гуманітаристиці. Його джерела ми виводили з історико-філософських аспектів творчості В. Віндельбанда і Б. Рассела. У сучасних вітчизняних розвідках з історії філософії він знайшов подальший розвиток серед представників київського наукового осередку (В. Горський, І. Бичко). І. Колесник адаптувала культурологічний підхід до практики досліджень з української історіографії. Він використовується в історичних дослідженнях (Л. Ястребицька), вважається дотичним до успіхів і класичного російського літературознавства та філософії (М. Бахтін, В. Біблер, В. Іванов, В. Топоров, Ю. Лотман), і сучасних постмодерністських студій власне культури (М. Ямпольський, О. Еткінд, М. Епштейн та ін.).

У 2010-х рр. намагалися поширити культурологічний підхід у педагогічній культурології як новітньому відгалуженні педагогіки. У Росії вона активно пропагується санкт-петербурзькою школою М. О. Аріарського, в Україні йдеться про «культурологічну парадигму освіти» І. А. Зязюна. Культурологічні теорії, знання, методи є найважливішими інструментами формування «людини культури» як стратегічної мети трансформації освіти ХХ ст. Одним із новітніх напрямів реплікації культурологічного підходу назвемо гуманітарну танатологію, яка вже остаточно відокремилася від танатології медико-біологічної [4]. Сучасна епоха «Прирученої Смерті» потребує не тільки медичних технологій довіліття і збереження фізичного тіла, але й дедалі розгалуженіших культурно-мистецьких практик граничної естетизації смерті. Предметом культурологічного аналізу постають у такому разі структури/коди/форми іморталізації.

Цариною зростаючого впливу культурологічної складової в західній інтелектуальній традиції є теорії неомодернізації (Р. Дарендорф та ін.). Якщо в класичних версіях ефективність модернізації виводилася майже виключно з економічного зростання, то нині визнається важлива роль цінностей, смислів і культурних кодів; акцентується на творчому використанні місцевих, навіть архаїзованих, традицій тощо [15, с. 182–183].

У процесі інституціоналізації культурології як самостійної галузі знань і навчально-наукової дисципліни подальша розбудова культурологічного підходу вже не обмежується філософією, історією чи будь-якою іншою гуманітарною наукою. Саме таке, універсалізоване, бачення культурологічного підходу — як розуміння вищевартості культури для будь-яких сфер життєдіяльності людини і суспільства, пропонується авторським колективом В.М. Шейка. Його основні принципи можна звести до трьох основних: а) використання для досягнення мети і завдань дослідження найточнішого визначення культури; б) розгляд процесів і явищ як феноменів культури; в) використання найсуттєвіших ознак культури [14, с. 107].

Насправді, перший принцип є значною мірою загальнометодологічним. Інша справа, що його значущість для розглядуваного підходу є дійсно найнагальнішою, адже, зважаючи на сотні визначень *поняття* культури, відповідний *термін* постійно вживається одночасно в декількох і загальнонаукових, і спеціальнонаукових, і повсякденно-розмовних значеннях. А обраний кут зору, навіть у рамках загального уявлення, безпосередньо впливатиме на спрямування наукового аналізу. Зокрема, як зазначають західні фахівці в контексті антропологічного розуміння культури, ідеальне визначення культури — як стану або процесу людського вдосконалення в системі універсальних цінностей — вимагатиме окреслення відповідних ціннісних конфігурацій; документальне визначення культури як системи духовних практик, в яких самовиражається людина, має бути спрямоване на відтворення механізмів такої репрезентації; соціальне визначення культури як унормованої людської поведінки потребує концептуалізації відповідних соціальних матриць та інституцій [17, р. 32].

Решта принципів потребують конкретизації. Зокрема, нами обґрунтовано метод соціокультурної детермінації. Як складова культурологічного підходу метод соціокультурної детермінації — це визначення культурних особливостей як провідних у поясненні будь-яких досліджуваних явищ.

Інше спрямування демонструє *метод соціокультурної каузальності, виявлення причинно-наслідкового зв'язку між досліджуваним об'єктом і тією культурною системою (ієрархією систем), в якому він перебуває*. Яскравим прикладом є Академія Платона, яка стала не тільки фактом творчої біографії великого філософа або новою організацією філософського товариства, але й новою формою трансляції знань у масштабах світової цивілізації.

Розглянемо основні умови застосування методу соціокультурної каузальності. Перше. На відміну від методу соціокультурної детермінації, метод соціокультурної каузальності не передбачає визнання культурних наслідків певної події, явища, діяльності особистості їх вирішальною ознакою. Однак слід зважити на те, що значення подібних наслідків зростає з розвитком світової цивілізації. У «післяпостмодерній» ситуації першої чверті ХХІ ст. воно стає дуже знаковим і для певних складників «постнедоморнізованих» культурних систем.

Якщо до прикладу розглянути результати нової хвилі (пост)модернізації, яка перебігає в країні після Революції Гідності, можна помітити такий парадокс. За останні роки природа політичного режиму України не змінилася докорінно, відбувся лише перехід від «жорсткого неопатріоналізму» В. Януковича до «м'якого неопатріоналізму» П. Порошенка. У виробничій сфері економіки взагалі спостерігалися демодернізаційні процеси випереджального заміщення модерних секторів (передусім, промисловості) не стільки інноваційними укладами (ІТ-індустрія, альтернативна енергетика), скільки доіндустріальними (сільське господарство). Натомість помітно постмодернізувалася соціокультурна сфера, підвищилися її мобільність (завдяки безвізу з ЄС і десятками нових країн світу) і відкритість (у формі вільного доступу до різноманітних баз даних і розвитку електронної торгівлі із зарубіжними онлайн-майданчиками); з'явилися впливові неолігархічні медійні агенти (передусім, блоги та сайти); здійснено небезуспішні спроби налагодження виробництва сучасних конкурентоспроможних культурних продуктів (фільми «Кіборги», «Сторожова застава»).

Умова друга. Культурні наслідки досліджуваних подій, явищ і персоналій мають бути ранжовані в часово-просторовій перспективі різної довжини та тривалості. У вищенаведеному випадку постреволюційної України 2014–2018 рр. співвідношення культурних «перемог» і політико-економічних «зрад» буде не на користь перших. Аналогічну ситуацію можна побачити і на прикладі І Української республіки (1917–1922). Але, попри свою політичну нетривалість, вона спромоглася зробити незворотні кроки на шляху інституціоналізації й масовізації до того «низької», народної культури, яка наступні 60 років залишалася стрижнем національної ідентичності і національного проекту. Щойно склалися сприятливі внутрішні та зовнішні умови, вони швидко відновилися.

Зауважимо, метод соціокультурної каузальності може дати науковий результат у дослідженні самої культури. Він відкриває індуктивний шлях складання наслідкових окремих феноменів у різних сферах у глобальні культурні тренди. Наприклад, доволі добре спеціалізовано досліджені явища «електронної демократії» та «електронного управління» засвідчують занепад традиційної від часів цивілізаційної революції IV–I тис. до н.е. вертикально організованої структури держави як такої; поширення «фрілансу» демонструє занепад класичних виробничих відносин; аналіз впливу медіа на соціальну сферу доводить їх інституціоналізацію як одного з 5–7 відомих в історії світової культури «ліфтів» соціальної мобільності; нарешті, чіткі прояви зміни віртуальної реальності на «реальну віртуальність» (М. Кастельс) у своїй сукупності означають системну трансформацію медіа в провідний фактор соціокультурної динаміки ХХІ ст.

Таким чином, доходимо до таких висновків. Попри визнання академічного статусу і претензії на методологічну експансію культурологія дотепер не завершила процесу розробки власної методології, що залишає щойно набуту «науковість» у відкритому для поновлення дискусій стані. Проте, системне дослідження феномену культури дозволяє культурології сформулювати власний підхід до його вивчення, який можна розглядати як загальнонауковий. Культурологічний підхід (у гранично широкому розумінні вищевартності культури для будь-яких сфер життєдіяльності людини і суспільства) може бути конкретизований у методі соціокультурної каузальності. Сутність методу — виявлення причинно-наслідкового зв'язку між досліджуваним об'єктом і тією культурною системою (ієрархією систем), в якому він перебуває. При цьому культурні наслідки досліджуваних подій, явищ і персоналій мають бути ранжовані в часово-просторовій перспективі різної довжини і тривалості. Метод не передбачає визнання культурних наслідків певної події, явища, діяльності особистості їх вирішальною ознакою. Однак значення

подібних наслідків зростає з розвитком світової цивілізації. У дослідженні безпосередньо культури метод соціокультурної каузальності відкриває індуктивний шлях складання наслідкових окремих феноменів у різних сферах у глобальні культурні тренди.

Звичайно, культурологічний підхід не можна обмежувати лише розглянутим методом. У дослідницькому арсеналі культуролога знаходиться чимало інших методологічних інструментів — від популярних за часів К. Леві-Строса крос-культурних студій до новітніх реконструкцій культурних полів. Проте, запропонований метод (поряд із методом соціокультурної детермінації) є «полюсним», здатним прикметніше виокремити первинність культури, ніж звичайне дослідження у «культурологічному контексті / аспекті» тощо. Його поширення сприяє закріпленню за культурологією (принаймні, у пострадянській версії) особливого епістемологічного статусу — інтегральної науки про культуру.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Бёрк П. Что такое культуральная история? / П. Берк ; пер. с англ. И. Полонской ; под науч. ред. А. Лазарева. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. — 240 с.
2. Герчанівська П. Е. Культура в парадигмах ХХ–ХХІ ст. : монографія / П. Е. Герчанівська. — К. : НАКККіМ, 2017. — 378 с.
3. Кирилова О. Українська культурологія у східно-західних контекстах / О. Кирилова // Критика. 2011.— (Рік XV). — Число 7–8 (165–166). — С.29-35.
4. Кирилова О. О. Декадентський кінематограф у вимірах культурології й філософської танатології / О.О. Кирилова. — К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2017. — 280 с.
5. Кравченко О. В. Контраверсійність наукової репрезентації ідеї культурології / О. В. Кравченко // Вісник ХДАК. — 2010. — Вип. 30. — С.15–25.
6. Культурологія: навч. посіб. / М. М. Закович, І. А. Зязюн, О. Л. Шевнюк та ін. ; за ред. М. М. Заковича. — 4-те вид., випр. і допов. — К. : Знання, 2009. — 589 с.
7. Культурология как наука: за и против // Вопросы философии. — 2008. — №11. — С.3–32.
8. Культурологія: Могилянська школа : колективна монографія / під ред. М. О. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая.— Київ : Видавець Олег Філюк, 2018. — 297 с.
9. Наука про культуру: культурологія, kulturoznawstwo, культуроведение, Cultural Studies, culturology : [кол. моногр.] / ред.-уклад. О. О. Кирилова. — К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. — 338 с.
10. Оганов А. А. Теория культуры: учеб. пособие для вузов / А.А. Оганов, И.Г. Хангельдтева. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.
11. Русаков С. С. Британський та американський напрями Cultural Studies: компаративний аналіз / С. С. Русаков, Н. М. Ткачук // Гілея:науковий вісник : зб. наук. пр. — 2016. — Вип. 115. — С. 157–162.
12. Фундаментальные проблемы культурологии : в 4 т. / отв. ред. Д. Л. Спивак. — СПб. : Алетейя, 2008.
13. Чебанюк Т. А. Методы изучения культуры : учеб. пособие / Т. А. Чебанюк. — СПб. : Наука, 2010. — 350 с.
14. Шейко В. М. Наукова творчість у галузі культурології і мистецтвознавства : навч. посіб. / В. М. Шейко, Ю. П. Богуцький, Н. М. Кушнарченко. — Х. : ХДАК, 2016. — 330 с.
15. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка ; пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. — М. : Аспект Пресс, 1996. — 416 с.
16. Concepts of Culture: Art, Politics, and Society / ed. By Adam Muller, University of Calgary Press, 2006, 330 p.
17. Cultural Theory and Popular Culture: A Reader / ed. By John Storey. Third edition. Pearson Prentice Hall, 2006, Vol.1, 659 p.

REFERENCES

1. Burk P. Chto takoye culturalnaya istoriya? [What is cultural history?] [In Russian] / Moscow, Izdatelskiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2015. — 240 p.
2. Gerchanivska P.E. Kultura v paradygmakh XX-XXI st [Culture in paradigms of the XX-XXI cc] [In Ukrainian]/Kyiv, NAKKKiM, 2017. — 378 p.
3. Kirilova O. Ukrayinska kulturologiya u skhidno-zakhidnykh kontekstakh [Ukrainian Culturology in Eastern Western Contexts] [In Ukrainian] // Krytyka 2011, N 7–8 (165–166). — p.29-35.
4. Kirilova O. Dekadentskyi kinematogref u vymirakh kulturologiyi i filosofskoyi tanatologiyi [Decadent Cinema in Dimensions of Culturology and Philosophic Tanatology] [In Ukrainian] / Kyiv, Vydavnytstvo of the Dragomanov NPU, 2017. — 280 p.

5. Kravchenko O.V. Kontraversiynist naukovoyi reprezentaciyi ideyi kulturologiyi [Contravercy of the Scientific representation of the Culturology Idea] [In Ukrainian] / Visnyk KhDAK— 2010. — Issue. 30. — p.15–25.
6. Rusakov S.S. Brytanskyi ta amerykanskyi napriamy Cultural Studies: kompratyvnyi analiz [British and American Variants of Cultural Studies: Comparative Ananalysis] [In Ukrainian] / Hyleya: Scientific Journal— 2016. — Issue. 115. — p. 157–162.
7. Fundamentalnye problemy kulturologiyi [Fundamental Problems of Cuktural Studies] [In Russian] / Redactor D.L. Spivak. – St-Petersburg: Aletheia, 2008.
8. Chebaniuk T.A. Metody izucheniya kultury [Methods of the Culture Study] [In Russian]/ Chebaniuk T. A. – St-Petersburg: Nauka, 2010. – 350 p.
9. Sheyko V.M. Naukova tvorchist u galuzi kulturologiyi i mystectvoznavstva [Sientific Creativity in sphere of the Cultural and Art Studies] [In Ukrainian] /Sheyko V.M. – Kharkiv: KhDAK, 2016. – 330 p.
10. Shtompka P. Sociologiya socialnykh izmeneniy [Sociology of social Changes] / Shtompka P. – Moscow: Aspect Press, 1996. – 416 p.
11. Concepts of Culture: Art, Politics, and Society / ed. By Adam Muller, University of Calgary Press, 2006, 330 p.
12. Kirilova O. Cultural Theory and Popular Culture: A Reader / ed. By John Storey. Third edition. Pearson Prentice Hall, 2006, Vol.1, 659 p.

ІНТЕГРАЛЬНИЙ РАЦІОНАЛІЗМ: ОНТОЛОГІЧНІ І ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ІНТЕЦІЇ У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО АДОГМАТИЗМУ

Петрушов В. М.

Доктор філософських наук,
професор УкрДУЗТ, Харків, VNPetrushov@gmail.com,
ORCID 0000-0003-3279-2180

Допис присвячений розгляду сучасного стану концепції інтегрального раціоналізму, яка своїми ідейними витокami походить від парадигми європейського адогматизму. Автор виокремлює її онтологічні та епістемологічні інтенції, які безпосередньо стосуються сучасного мейнстріму міждисциплінарності та мислення у складності. Піддаються критичному аналізу постметафізичні тенденції у філософії, науці і релігії, які мають схильність до збігання у якості спільної ментальної структури інтегрального раціоналізму нового логосу. На підставі адогматичної рефлексії історичних передумов європейської інтеграції розглядаються світоглядні чинники європейського мислення, які спричинили кризові явища у співіснуванні країн Євросоюзу.

Нинішня доба переживає постметафізичний період усвідомлення необхідності повернення до цілісно-холістичного мислення, осередком якого на даний час є синергетика. Наука, залишаючись “високотехнологічним осередком знань” прокладає шлях через міждисциплінарність і трансдисциплінарність до трансверсального розуму, якій все ще є уявним горизонтом онтологічної єдності різних типів раціональностей і визначення розуму як такого. У справах теології відчувається гостра реформаторська потреба у створенні “нової інтелектуальної нецерковної релігії”, яка б віконувала перш за все етичні та естетичні функції, продукуючі моральні оберіги життя людини. Кожен аспект інтегрального раціоналізму перебуває у стані внутрішньої нерівноваги, який здатен проявити інтенції зближення (або ж розбігання у разі поглиблення кризових тенденцій) один до одного через синергетичну антракцію навколо ідеї інтегрального раціоналізму “віра є ентелехія розуму”.

Такі інтенції виникають перш за все через пробудження онтологічного запиту на метафізичну єдність буття і сущого у їхньому герменевтичному колі. Світ, поринувши у пафосний потяг (стійке прагнення) глобалізації з наміром змінити буття у космічних вимірах, припустився фатальної помилки, не врахувавши, що така зміна тягне за собою і зміну сущого, а саме людини. Очікування того, що людина під впливом технологічного натиску (бо саме він і став рушійним чинником здійснення глобальної розбудови) автоматично перетвориться на “громадянина світу” не виправдалися: регіональність мислення, локальність традицій, націоналізм, релігійний ізоляціонізм, існування “полісів впливу” на геополітику нікуди не поділися, а отже суще (людина) серед технічних революцій так і перебуває у забутості фронтірній межі “глобалізм-антиглобалізм”.

Ключові слова: європейський адогматизм, інтегральний раціоналізм, міждисциплінарність, ентелехія, мислення у складності, синергетика. Кислюк К. В., 2019

Петрушов В. Н. ИНТЕГРАЛЬНЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕНЦИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Статья посвящена рассмотрению современного состояния концепции интегрального рационализма, которая своими идейными истоками происходит от парадигмы европейского адогматизма. Автор выделяет ее онтологические и эпистемологические интенции, которые непосредственно касаются современного мейнстрима междисциплинарности и мышления в сложности. Подвергаются критическому анализу постметафизические тенденции в философии, науке, и религии, которые тяготеют к сближению в качестве общей ментальной структуры интегрального рационализма- нового логоса.

На основании адогматической рефлексии исторических предпосылок европейской интеграции рассматриваются мировоззренческие факторы европейского мышления, которые повлекли кризисные явления в сосуществовании стран Евросоюза.

Ключевые слова: европейский адогматизм, интегральный рационализм, междисциплинарность, энтелехия, мышление в сложности.

Petrushov V. N., doctor of philosophic sciences, professor of Ukrainian. DUZT, Kharkiv. INTEGRAL RATIONALISM: ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL INTENTIONS IN CONTEXT OF THE EUROPEAN RATIONALISM DEVELOPMENT

The article is sanctified to consideration of the modern state of conception of integral rationalism, that originates from ideological sources from the paradigm of Europe

adogmatism. An author distinguishes her ontological and epistemological intentions that directly touch the modern mainstream of interdisciplinary and thinking in complication. Postmetaphysical tendencies are exposed to the walk through in philosophy, science, and religions that gravitate to rapprochement as a general mental structure of integral rationalism of new Logos. The world view factors of the European thinking, that entailed the crisis phenomena in the coexistence of countries of European Union, are studied, on the basis of adogmatic reflection of historical preconditions of European integration.

The present day is the post-metaphysical period of awareness of the need for a return to holistic thinking, the focus of which at present is synergetic. Science, remaining "a high-tech knowledge center", paves the way through interdisciplinarity and transdisciplinarity to the transversal mind, which is still an imaginary horizon of ontological unity of various types of rationality and the definition of reason as such.

In theology, there is an acute reformist need for the creation of a "new intellectual non-church religion", which would first of all honor ethical and aesthetic functions that produce the moral safeguards of human life. Each aspect of integral rationalism is in a state of intrinsic imbalance, which is capable of showing the intentions of convergence (or dispersal in the event of deepening of the crisis trends) to each other through a synergetic antagonism around the idea of the "faith is the entelechy of mind" integral rationalism.

Such intentions arise primarily through the awakening of an ontological inquiry into the metaphysical unity of being and being in their hermeneutic circle. The world, immersed in a pathos train (stable perseverance) of globalization with the intention to change the existence in space measurements, made a fatal mistake, not taking into account that such a change is heavy for itself and the change of things, namely, human-being. The expectation that a person under the influence of technological pressure (since it was he who became the driving factor for global development) automatically turned into a "citizen of the world" did not materialize: the regionality of thinking, the location of traditions, nationalism, religious isolationism, the existence of "poles of influence" on geopolitics and therefore the existence (human) among the technical revolutions is in the forgotten frontier of "globalization-anti-globalism".

Keywords: European adogmatism, integral rationalism, interdisciplinary, entelechy, thinking in complexity.

Постановка проблеми. Методологічні підвалини інтегрального раціоналізму (ІР), про який йдеться у цьому дописі, були закладені у світлі розробки парадигми європейського адогматизму (ЕА) [1]. Як з'ясувалося згодом, ІР відкриває певні онтологічні та конструктивно-технологічні можливості для розвитку сучасних філософських аспектів створення інноваційних технологій, а також для поглиблення світоглядного бачення проблем нинішньої доби. Розкриття цих можливостей є досить глибинною проблемою з огляду на тісне переплетіння й взаємозв'язок різних аспектів сучасного буття на тлі корінної перебудови існуючого світового порядку.

Складність проблеми полягає у тому, що епістемологічні простори, у яких розгортається рефлексія ІР (філософія, наука та релігія), мають тополого-когнітивні деформації (як «стискання», так й «розширення») внаслідок докорінних змін у ставленні людини до світу, а також через виникнення ситуації сучасного «антропологічного повороту», коли сама людина опинилася у центрі філософсько-науково-релігійних крос-культурних пізнавальних практик. Накладають свій мультифакторний відбиток на вивчення можливостей ІР також й сучасні технології усіх рівнів – від мікровпливів на поведінку людини до глобальної зміни її мислення, комунікації та діяльності в різних сферах реалізації життєвих запитів й потреб. Але треба врахувати й ту обставину, що ІР методологічно походить від концептуальних засад європейського адогматизму, який вже сам започатковує синтез критичних філософських течій і здатен генетично передати свій «критичний потенціал» інтегральному раціоналізму у якості інструмента рефлексії когнітивних перетинів філософських концептів, наукових проектів й теологічних доктрин. Таким чином, проблема дослідження можливостей ІР постає міждисциплінарною, трансдисциплінарною і може розглядатися як проблема «мислення у складності» (thinking in complexity)

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Застосування методологічно-го потенціалу як ЄА, так й ІР вже здійснювалося у науково-дослідних роботах та окремих публікаціях. Зокрема можливі нові схеми прийняття рішень персоналом керівних структур (підрозділів) залізниць в умовах швидкісного руху потягів були запропоновані на підставі адогматичної форми мислення «подвійна рефлексія» [2], а конструктивні можливості ІР у створенні інноваційних когнітивних технологій, які підвищують ефективність керування залізничним транспортом, досліджувалися у [3].

Загальний філософський аналіз подій і явищ, що відбуваються у сучасному світі, на підставі онтологічних засад ЄА, був поданий у [4]. Накопичений теоретичний та практичний досвід виконаних досліджень дозволяє здійснювати подальші розвідки у напрямі поглиблення розкриття концептуальних можливостей ІР у контексті актуального розвитку ЄА.

Метою даної наукової статті є окреслення нових обріїв дослідження онтологічних та епістемологічних можливостей ІР з метою здійснення пошуку адекватних експлікативних засобів наукової інтерпретації системних технологій (СТ), що є одним із шляхів розвитку ЄА у прикладному значенні.

Виклад основного матеріалу. З самого початку слід зазначити, що концептуальні витоки ІР закладені у адогматичній інтерпретації складних констеляцій метафізичного постулату «віра є ентелехія розуму», а це може викликати підозру, що ІР більше споріднений ірраціоналізму, ніж раціоналізму. На перший погляд так воно і є, бо «темне» поняття *ентелехія* (грец. *ἐντελέχεια* – маюче мету у самому собі) стає екзистенційним предикатом між вірою й розумом, який має телеологічну спрямованість на аргументність розуму (що є тут підпорядкованим аргументом для функції віри: з логічної точки зору вираз «X є ентелехія Y» можна записати у вигляді $(\exists \hat{O})Q(\hat{O}\hat{O})$, де \exists - знак квантора існування, а Q – відношення X до Y, тобто «існує віра X, яка у відношенні до розуму Y, є його ентелехією», тут вираз «...є ентелехія...» має значення двухмісного предикату).

Отже, з одного боку, віра виступає як екзистенційне вірування (переживання), а з іншого, - як модальність буття у гуссерлівському сенсі – модифікація докси з можливістю предикації екзистенційних суджень. Це надає підстави поставитися до ентелехії як до правірування (прадокси), що відкриває шлях до розуму через гайдеггерівське «передрозуміння» (через інтегральну єдність переддумки, передбачення та антиципації).

Таким чином, ентелехія висвічує у вірі потенційну, приховану форму розумності, яка з імпліцитного стану передрозуміння відтворюється у експліцитному стані, а саме – у розумі (у теологічній герменевтиці Р.Бультмана таке тлумачення самого предмету розуміння є «життєвим ставленням» до нього [5]). Якщо надати ІР дещо спрощеного вигляду, то це є спроба (далеко не єдина з огляду на відомі випадки [6,7]) з'єднати філософський тип мислення з теологією і науковим мисленням. Взагалі у такому зусиллі немає чогось неординарного, бо «... все ж таки сутність сучасної науки, яка у якості європейської стала планетарною, укорінена в грецькій думці, що з часів Платона названа філософією» [8]. Але у XX столітті відбувся ряд онтологічних зсувів, які зруйнували ментальний моноліт Нового часу й сприяли утворенню сучасної картини світу. Якщо зосередитися саме на складових ІР (філософії, науці і релігії), то вони (зсуви) мають наступний зміст [9]: «Метафізика є підґрунтям доби, певним тлумаченням сущого та певним розумінням істини створює її сутнісний образ. Цим підґрунтям охоплені усі явища, які притаманні для доби».

«Наука нового часу укорінена і разом спеціалізується у проектах відповідних предметних сфер. Ці проекти розгортаються у відповідну методику, що забезпечує наукову строгість. Та чи інша методика засновує себе як виробництво. Проект і строгість, методика і виробництво, взаємно потребуючи одне одного, складають сутність новоєвропейської науки, роблять її дослідженням».

«...(Ще одне) явище Нового часу – обезбожнювання. Цей вираз не означає простого вигнання богів, грубого атеїзму. Обезбожнювання – подвійний процес; коли, з одного боку, картина світу стає безхристиянською, оскільки підґрунтя світу стає нескінченним, безумовним, абсолютним, а з іншого – християни перетлумачують своє християнство у світогляд (християнський світогляд) і таким чином співвідносяться з Новим часом. Обезбожнювання є стан принципової невирішеності стосовно Бога і богів. У його укоріненні християнам належить головне місце. Але обезбожнювання настільки не виключає релігійності, що, навпаки, завдяки йому ставлення до богів вперше тільки й перетворюється у релігійне переживання. Якщо до такого

дійшла справа, то боги зникли. Пустота, яка виникла, замінюється історичним і психологічним дослідженням міфа».

Отже, метафізика «стає підґрунтям доби», наука перетворюється у «технологію», а релігія «обезбожнюється». Ці характеристики притаманні сьогodenню ще більше, ніж за часів Гайдеггера. Дійсно, як не намагався постмодернізм перетворитися на всеохоплюючу деструкцію, витісняючи метафізичну традицію мислення, але зараз, як ніколи раніше, нагальним є запит на онтологічні та аксіологічні підходи до вирішення актуальних проблем через світову кризу буттєвого устрою цивілізації. Буття і суще вимагають своєї метафізичної реінтерпретації замість їхніх постмодерністських коннотацій, які зруйнували цілісну картину світу химерами «складок», «пустот», «симулякрів» тощо. Наука, перетворившись на «технологію» (досліджень), позбавила себе будь-яких аксіологічних імперативів, натомість стала знаряддям отримання прибутків та нестримного задоволення ринкових запитів споживачів, якими б вони не були.

Що ж стосується релігії, то «обезбожнювання» має вигляд «теологічного декаденсу» від спорожнілості ідей тлумачення доктринальних текстів Святого Письма та незникаючих церковних протистоянь у боротьбі за верховенство над паствою. Звичайно, що за таких «світських умов» релігійне мислення та вірування потерпають від штучних (надуманих) утисків від ортодоксальних контртрадицій з боку фундаменталістів та ригідних консерваторів-традиціоналістів, які стоять на захисті незмінності «первинного об'явлення (одкровення) Бога». Тож теологи і вдаються до «історичних і психологічних досліджень міфа» (про Бога і богів).

Таким чином, нинішня доба переживає постметафізичний період усвідомлення необхідності повернення до цілісно-холістичного мислення, осередком якого на даний час є синергетика. Наука, залишаючись «високотехнологічним виробництвом знань» (або ж «когнітивною фабрикою»), прокладає шлях через міждисциплінарність і трансдисциплінарність до трансверсального розуму, який все ще є уявним горизонтом онтологічної єдності різних типів раціональностей і визначення розуму як такого [10]. У справах теології відчувається гостра реформаторська потреба у створенні «нової інтелектуальної (нецерковної) релігії» (Сантаяна), яка б виконувала перш за все етичні та естетичні функції, продукуючи моральні обереги життя людини. Отже кожен аспект ІР нині перебуває у стані внутрішньої нерівноваги, який здатен проявити інтенції зближення (або ж розбігання у разі поглиблення кризових тенденцій) один до одного через синергетичну атракцію навколо ідеї ІР «віра є ентелехія розуму». Звідки ж виникають такі інтенції? Перш за все через пробудження онтологічного запиту на метафізичну єдність буття і сущого у їхньому герменевтичному колі. Світ, поринувши у пафосний потяг (стійке прагнення) глобалізації з наміром змінити буття у космічних вимірах, припустився фатальної помилки, не врахувавши, що така зміна тягне за собою і зміну сущого, а саме людини. Очікування того, що людина під впливом технологічного натиску (бо саме він й став рушійним чинником здійснення глобальної розбудови) автоматично перетвориться на «громадянина світу» не виправдалися: регіональність мислення, локальність традицій, націоналізм, релігійний ізоляціонізм, існування «полюсів впливу» на геополітику нікуди не поділися, а отже суще (людина) серед технічних революцій так і перебуває у забутості на фронтірній межі «глобалізм – антиглобалізм». По-друге, наука, набувши якості «системної технології» (у сенсі інтелектуального мейнстріму міждисциплінарності та охоплення своїм впливом всіх сфер буття), здатна породжувати глобальні системні технології такі, як штучний інтелект, глобальна комунікація систем, космічний транзит. Але як би це парадоксально не виглядало, сучасна наука стала водночас «безсистемною», спорадичною що до відношень між різними типами раціональностей, критеріїв верифікації наукових парадигм і публікацій, не кажучи вже бодай про якісь моральні межі, які б унеможлилювали антигуманні розробки та закріплювали кодекс людяності (честі) вченого [11]. Проте, такі прояви хаотизації притаманні організаційним аспектам функціонування науки і вони поєднують у собі як позитивні, так і негативні чинники її розвитку, що обумовлює певні можливості самоорганізації цієї складної сфери діяльності людини (наприклад, були розглянуті процеси формування наукових шкіл з врахуванням мотивації вчених до нових дослідницьких течій, кількості публікацій з певної тематики і таке інше; виявилось, що ці процеси можливо змоделювати процесами «з загостренням параметрів», які мають синергетичний характер [12]). Вивченням таких закономірностей займалися відомі вчені, нобелівські лауреати на семінарах в інституті Санта-Фе (штат Нью-Мексіко, США) у 90-х роках минулого століття. Вони зосередили увагу на дослідженні виникнення структур з властивостями самоорганізації, які

створюють *складністність* (*thinking in complexity* – мислення у складнощах – термін для позначення надзвичайної складності явищ, систем, яка вимагає й відповідної складності мислення) з простого і вищій порядок з хаосу через декілька рівнів інтерактивності між базовими елементами виникнення такого явища. Ця спроба знайти спільну основу для міждисциплінарного розуміння взаємодії науки і технологій (техніки) дістала назву парадигми «мислення у складності» [13]. На думку відомого іспанського філософа і соціолога Мануеля Кастельса, вона «більше схожа на метод розуміння різноманіття, ніж на об'єднаних метатеорію» [14]. До того ж вона не має експліцитних інтенцій побудови системно-інтегруючих механізмів мислення. Швидше за все «мислення у складності» може претендувати на модель ментального атратора, навколо якого ущільнюються траєкторії філософського, наукового та релігійного мислення, внаслідок чого і виникає стала структура IP у вигляді когнітивного інтегратора (поки що як уявна мисленнєва форма, відтворююча потенції рефлексії, думки та докси у ентелехійній спрямованості до ментального гешталту новоутвореного логоса, (тут термін «логос» *λόγος* вжитий для позначення цілісного й органічного знання, для якого властива рівновага розуму і віри, аналізу й інтуїції (Ерн, Флоренський). Що ж стосується релігійного мислення, то тут епістемологічна інтенція спрямована «від технології до теології», як це, наприклад, спостерігається з технотеологією [15]. Якщо зважити на поширену обставину «Deus ex machina», що свідчить про несподівані наслідки від застосування сучасних технологій, то мабуть таки треба припустити й інший варіант бачення ситуації, а саме «Deus in machine» - бог у машині – як утаємниченість сутності техніки, на що звертав увагу М.Гайдеггер: «Одне лише інструментальне, одне лише антропологічне визначення техніки принципово не є дійсним: його не можна реабілітувати, якщо навіть його доповнити заднім числом метафізичним чи релігійним тлумаченням» [16]. Оскільки сучасний техногенний світ вже не можна пояснити ортодоксальним «божим промыслом», а раціональне його тлумачення стикається з невизначеністю меж складності, то місце Бога (деміурга) залишається вільним для звернення до нових онтологічних аргументів на його користь. Ця думка має свій філософський сенс: «Живий Бог чи залишається померлим, визначається не релігійністю людей, тим більше не теологічними екскурсами філософії і природознавства. Чи буде Бог Богом визначається констеляцією буття і всередині неї» [17]. Слід зазначити, що релігійність поглядів на науково-технічні речі виникла ще за античних часів і середньовіччя. Вони були пов'язані з мистецькими витворами людської думки в образах і предметах художнього змісту: «На початку європейської історії у Греції мистецтва піднялися до крайньої висоти здійснюваного в них розкриття таємниці. Вони світлим явищем сповіщали присутність богів, діалог божественної і людської долі. І мистецтво називалося просто «техне». Воно було одним, єдиним у своїй багатоскладності, розкриттям утаємниченого» [18]. Римляни початку нашої доби були раціоналістами і прагматиками навіть у складанні міфів. Відомий міф про Пігмаліона, який просив богів оживити свій скульптурний витвір – Галатею, став згодом підґрунтям для системного моделювання «живих механізмів» функціонування технічних складних пристроїв і систем (так званий ефект Пігмаліона [19]). У темні часи середньовіччя виникла легенда про Голема - глиняного прислужника, якого «оживив» головний равин Праги, вимовивши заборонене ім'я Бога (Ягве, Jahweh) [20]. Сучасність надала «голему» (golem) значення творця віртуальної реальності і навіть прототипа суперкомп'ютера зі штучним розумом (у Ст.Лема це Голем - 14 [21]). Сучасна наука також не обминула проблему створення (виникнення) Всесвіту у релігійному контексті. Відомий фізик-теоретик Ст.Хокінг у своїй книзі «Найкоротша історія часу» написав: «Доки ми вважали, що Всесвіт має початок, роль творця здавалася ясною. Але якщо Всесвіт дійсно повністю автономний, не має ні меж, ні країв, ні початку, ні кінця, то відповідь на питання про роль творця перестає бути очевидною» [22].

Таким чином, розгляд стану філософського, наукового і релігійного мислення в наш час свідчить про наявність зближених їх інтенцій до утворення нової ментальної форми – логосу віри й розуму у різноаспектних проявах IP. Такі інтенції відповідають сучасним тенденціям розбудови міжкультурної філософії [23], інтелектуальному мейнстріму міждисциплінарності [24] та новим ставленням до релігійних тлумачень світобудови, свободи, творчих діянь у контексті відродження метафізичної онтології [25]. Актуалізація IP спостерігається у напрямках дослідження системних технологій (штучний інтелект, глобальна комунікація систем, космічний транзит), заглиблення у парадигму *thinking in complexity*, деяких запозичень у синергетиці, конструктивізму (енактивізму) і трансдисциплінарності. Але попри тісне зв'язку з сучасними онтологічними,

епістемологічними та аксіологічними платформами пізнання світу, ІР не втрачає своєї інтелектуальної індивідуальності, успадкованої від ментального генезису парадигми ЄА. Йому, як і раніше, притаманні вільнодумство як креативний опір дійсності, контрраціональність з залученням аргументу безпідставності думки, метафізичний скепсис у співставленні екзистенції сумніву і феномену скептицизму [1, 286-345]. Покажемо це на прикладі аналізу екзистенційних проблем, що виникли у Євросоюзі через світові онтологічні й суспільно-політичні зсуви деструктивного характеру (у подробицях ці проблеми викладені в зверненні відомих інтелектуалів до європейської спільноти [26]).

Власне, проблема одна і вона ідейного порядку – це протиріччя між національним і інтернаціональним (інтерсуб'єктивним) ставленням до дійсності, яка склалася у Європі з початку нинішнього століття. З одного боку, з'являється «Маніфест створення міжкультурної філософії», у якому відстоюються засади нової світової філософії з подоланням традиційного європоцентризму, а з іншого – маємо публічне оголошення «Маніфесту спасіння Європи», у якому рефреном звучить заклик до збереження саме європейських традицій у їх класичному розумінні, не досяжних (на думку авторів цього Маніфесту) для прибулих імігрантів. Політично така ситуація виглядає як протистояння «здорового популізму» проти «фальшивої Європи» (терміни з тексту звернення). Полярність цих точок зору на подальший розвиток (чи саме існування?!) Євросоюзу багато у чому співпадає з світоглядними розмежуваннями відомих європейських інтелектуалів і деяких політиків, уособлюючих націоналістичні та маргінальні погляди на майбутнє своїх країн. Таке протиріччя у європейському мисленні передбачав ще М.Гайдеггер: «Як зникла різниця між війною і миром, так й відпадає відмінність між «національним» та «інтернаціональним». По європейському мислячій людині тепер ніхто не зможе дорікати, що вона є «інтернаціоналіст». Але вона вже й не націоналіст, тому що про добробут інших націй вона думає ані трохи не менше, ніж про свій» [27]. Дійсно, так сталося, що європейці на початку створення Євросоюзу почувалися «інтернаціоналістами», які вибудовують континентальний «інтернаціонал» народів, придатний для забезпечення «добробуту інших націй». І це їхнє почуття не зникало аж до появи перших хвиль імігрантів. Але ж чого не врахували європейці так це те, що «... націоналізм не долається простим інтернаціоналізмом, а тільки поширюється й зводиться у систему. Націоналізм настільки ж мало наближається й дотягується таким шляхом до *humanitas*, наскільки індивідуалізм – шляхом позаісторичного колективізму» [28]. То ж відомо, що західний індивідуалізм є іманентна риса європейського суб'єкта, а тому відбувся ментально-культурний супротив у надрах європейської свідомості і тільки-но народжений інтернаціоналізм став ідеологічною системою самозаперечення через загрозу західноєвропейському індивідуалізму, який історично сформувався у ментальності людей і ніколи не зникав. Отже, загроза для ЄС виникає через відсутність критичного усвідомлення тих сутнісних змін, які відбуваються у світі, і які сприймаються досить болісно як зазіхання на свій власний добробут, що є досить симптоматично з огляду на суб'єктивний індивідуалізм, підживлюючий традиційний європоцентризм:

«Загроза, до якої все ясніше скочується колишня Європа, міститься насамперед у тому, що її думка – колись її велич – відстає від сутнісної ходи прийдешньої світової долі, яка тим не менш зберігає у головних рисах свого сутнісного витоку європейський відбиток» [29]. Як свідчать поточні події у ЄС, це відставання стає дедалі більшим, бо сам Маніфест лише закликає до повернення у «стару Європу» і жодних поступальних кроків до модернізації «європейської будівлі» не пропонує (здається «спрацював» емоційний інтелект і він перевершив віру у можливість виходу на шлях реформування європейської архітектури континентальної єдності). Але ж ІР виходить з формули «віра є ентелехія розуму», то куди поділася ентелехія європейських народів, яка об'єднала їх спільною історичною долею, яка «...пізнає саму себе, стає відкритою для себе і свідомо керує людським становленням» [30]? Це ж питання хвилювало в свій час й Е.Гуссерля, який розглядав ентелехію не як акт чи його результат, а як процес, не як втілену ідею, а як втілення енергії цієї ідеї, що нескінченно розгортається. Що забулося європейцями з гуссерлівської спадщини, так це його бачення духовної єдності: «Духовний телос європейського людства, що містить у собі самостійний телос кожної окремої нації і окремої особистоті, має характер нескінченності; він уявляє собою нескінченну ідею, у яку прагне втілитися схований в глибині спільний їм усім дух становлення» [31]. «Дух становлення» - ось що втрачено на сьогодні європейцями! Якщо українці зараз сповнені прагнення стати нацією, попри війну,

відсталість і зубожіння, все ще знаходять у собі сили задля збереження гідності і самої держави, то у країнах ЄС запанували інтенції «насичення добробутом» та ностальгічного повернення у «тіні історії» свого національно-містечкового минулого. І все це спостерігається поверх того «духовного телосу», про який так виразно писав Е.Гуссерль... Але історія не припускає якоїсь примусової раціоналізації чи переписування під сьогоднішні політичні амбіції лише тому, що владні зазіхання на примат історичної істини стають вище «духу становлення», який по суті і є для європейців енергією руху ідеї оновлення євросоюзного утворення у якості практичного втілення найкращих філософських систем Канта, Гегеля, Фіхте, Шеллінга та інших великих мислителів, що створили той могутній «духтелос», що піднесено звучить у безсмертній «Оді до радості» Бетховена. Отже «дух становлення» у гуссерлівському значенні повинен стати для сучасних європейців втіленням віри у свій власний розум. Принаймні до цього спонукає онтологічна ідея і аксіологічний імператив інтегрального раціоналізму. Бернар-Анрі Леві - один зі співавторів нещодавнього маніфесту європейських інтелектуалів, який закликає європейців встати на захист цінностей об'єднаної Європи проти хвилі популізму та правого радикалізму, нарікає, що демократичні сили "довгий час були лінивими, спали й здавалися розсіяними до останнього року", однак тепер, на його думку, "вони прокидаються" [32]. Поки важко зрозуміти, що це – чи онейроїдний стан пробудження від відчуття екзистенційної загрози, чи усвідомлення необхідності діяти не лише розумом, а й глибокої вірою у своє європейське майбутнє? Останнє у світлі філософії європейського адогматизму поки викликає сумнів, а тому слід пам'ятати, що «сон розуму пробуджує чудовиськ», тож настав час швидких й потужних дій, щоб зупинити наступ ірраціональності з боку світоглядного мракобісся.

ВИСНОВКИ.

1. Філософський аналіз онтологічних і епістемологічних інтенцій поширення методологічного застосування ІР для дослідження існуючих форм мислення засвідчив його актуальну спроможність набути значення конструктивного засобу пізнання таких видів ментальності, як людино-машинний інтелект, мережне мислення, мислення у складності тощо.

2. ІР як методологічний засіб вписується у сучасні філософські та наукові парадигми синергетики, міждисциплінарності, конструктивізму, але й має свої екзистенційні і феноменологічні модальності – вірування, телоси, доксихні синтези, які метафорично пов'язані між собою «і світло епістемі потребує контрасту докси» (В.Вельш).

3. Суспільно-політичні проблеми, що виникли у Євросоюзі в останній час, доцільно аналізувати з залученням методології європейського адогматизму, яка цілком відповідає складності питань, потребуючих нагальної філософської відповіді.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Петрушов В. М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С.Кіркегора та SOLA FIDE Л.Шестова / Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Харків: УкрДАЗТ, 2008. – 417с.
2. Філософське та науково-методологічне дослідження теоретичних засад прийняття оптимальних рішень персоналом структур та підрозділів залізничного транспорту в умовах значного зростання інтенсивності руху поїздів. – Звіт про НДР. – УкрДУЗТ, 2009. – 221с.
3. Філософське та науково-практичне дослідження конструктивних можливостей інтегрального раціоналізму для створення сучасних та над сучасних когнітивних технологій забезпечення прийняття рішень персоналом структур та підрозділів залізничного транспорту в умовах значного зростання інтенсивності руху поїздів. – Звіт про НДР. – УкрДУЗТ, 2017. – 56с.
4. Петрушов В. М. Питання часу: буттєва розгубленість чи онтологічні очікування? //Вісник Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. "Філософія", вип. 50- Харків, ХНПУ, 2018, с.23-35.
5. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II [Електронний ресурс] / Р. Бультман – Режим доступу: <https://www.livelib.ru/book/1000091358/about-izbrannoe-vera-i-ponimanie-rudolf-bultman> .- Назва з екрана.
6. Башляр Г. Избранное. Том 1. Научный рационализм. М; СПб.: Университетская книга, 2000. 395 с.
7. Моисеев В. И. Логика всеединства [Електронний ресурс] / В. И. Моисеев – Режим доступу: <http://vyacheslav-moiseev.narod.ru/LogVs/LOGVS.pdf> . Назва з екрана.
8. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007. – С. 332.

9. Ibid. С.58-59.
10. Вельш В. Жиль Делез или гетерогенность и соединение / Проблема раціональності наприкінці ХХ століття. Матеріали V Харківських міжнародних Сквородинівських читань. – Харків, Ун-т внутр.справ, 1998.- С.102-112.
11. Корредойра Мартин Л. Сумерки эпохи науки [Электронный ресурс] / Мартин Л. Корредойра – Режим доступа: <https://arxiv.org/abs/1305.4144> . - Назва з екрана.
12. Курдюмов С. П., Малинецкий Г.Г. Синергетика – теория самоорганизации / Компьютеры, модели, эксперимент. – М.: Наука, - 1988. – С. 98-99.
13. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. - М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. - 464 с.
14. Мануэль Кастельс. Информационная эпоха: экономика, общество культура. Информационно-технологическая парадигма [Электронный ресурс] /Кастельс Мануэль – Режим доступа: http://polbu.ru/kastels_informeroch/ch15_all.html. Назва з екрана.
15. Михаил Куртов. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода. СПб.: Транслит, 2014. — 88 с
16. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007. – С. 318.
17. Ibid. С. 358.
18. Ibid. С. 329.
19. Дружинин В. В., Конторов Д. С., Конторов М. Д. Введение в теорию конфликта. – М.: Радио и связь, 1989. – 288с.
20. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. – М.: Наука, 1983. С.94.
21. Загряжский Б. А. «Мнимая величина» / Будущее искусственного интеллекта. – М.: Наука, 1991. – С.179.
22. Хокинг С. Краткая история времени [Электронный ресурс] / Стивен Хокинг – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=242723&p=1> . Назва з екрана.
23. Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии, №10.- 2015.- С.150-162.
24. Розин В.М. Методология познания и конституирование реальности в междисциплинарных исследованиях // EPISTEMOLOGY & PHILOSOPHY OF, 2016, Т. XLVIII. - № 2.- С.141-150.
25. Польсков К. О. Верификация и теология // Вопросы философии, №8. – 2018. - С.130-145.
26. Боритесь за Европу – или вредители уничтожат ее. Идея Европы в опасности. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.apn.ru/index.php?newsid=37697> . Назва з екрана.
27. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007. – С.264.
28. Ibid. С.288.
29. Ibid. С.287.
30. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, №7. – 1992. – С.142.
31. Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии, №5. – 1993. – С.66.
32. Бернар-Анрі Л. Битва за Європу. Інтерв'ю журналу «Новое время». [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://nv.ua/ukr/world/geopolitics/ce-bitva-za-yevropu-vidomiy-filosof-pro-shansi-yes-vistoyati-proti-populistiv-50007624.html>

REFERENCES

1. Petrushov V. M. Filosofiya Europeyskogo adogmatyzmu: paradoks viry S. Kirkegora ta SOLA FIDE L. Shestova [Philosophy of European Adogmatism: Kierkegaard's Paradox of Faith and L. Shestov's SOLA FIDE] [In Ukrainian] / Petrushov V.M., dissertation – Kharkiv: UkrDAZT, 2008. – 417 p.
2. Petrushov V. M. Pytannia chasu: buttieva rozgublenist chy ontologichni ochikuvannia? [Question of Time: Existential Confusion or Ontologic waiting?] [In Ukrainian] / Visnyk Kharkivskogo natsionalnogo pedagogichnogo universytetu imeni G.S. Skovorody, "Philosophy", N 50, Kharkiv, 2018. – p. 23-35.
3. Bultman R. Vera i ponimaniye [faith and Understanding] [In Russian] / Access: <https://www.livelib.ru/book/1000091358/about-izbrannoe-vera-i-ponimanie-rudolf-bultman> .
4. Bachelard G. Izbrennoye. Tom I. Nauchnyi racionalizm [Scientific rationalism] [In Russian] / Moscow, St-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. – 395 p.
5. Moiseev V. I. Logika vseyedinstva [Logic of Unity] / Access: <http://vyacheslav-moiseev.narod.ru/LogVs/LOGVS.pdf> .
6. Heidegger M. Vremia i bytiye [Time and Being] [in Russian] / St-Petersburg: Nauka, 2007. – 332 p.

7. Welsh V. Jiles Deleuze ili geterogennost i soyedineniye [Jiles Deleuze or Heterogeneity and Connectability] [In Russian] / Problema racionalnosti naprykinci XX stoliittia – Kharkiv, Universitet Vnutrishnikh sprav, 1998. – p. 102-112.
8. Corredoira Martin L. Sumerki epohi nauki [Twilight of the Epoch of Science] [In Russian] / Access: <https://arxiv.org/abs/1305.4144>
9. Kurdiunov S. P., Malineckiy G.G. Sinergetika – teoriya samoorganizatsii [Synergetic as Science of Self-organization] [In Russian] / Moscow: Nauka, 1998. – p. 98-99.
10. Meinzer K. Slozhnosistemnoye myshleniye: materiya, razum, chelovechestvo. Novyi sintez [Complex Thinking: Material, Reason, Mankind. A New Synthesis] / Moscow: Librokom, 2009. – 464 p.
11. Castels Manuel. Informacionnaya epoha: ekonomika, obshchestvo, kultura [Informational Epoch] [In Russian] / Access: http://polbu.ru/kastels_informepoch/ch15_all.html.
12. Kurtov Mikhail. Genezis graficheskogo polzovatelskogo interfeisa [Genesis of the Grafical User Interface] [In Russian] / St-Petersburg: TransLit, 2014. – 88 p.
13. Druzhinin V. V., Kontorov D.S., Kontorov M.D. Vvvedeniye v teoriyu konflikta [Introduction into the Theory of Conflict] [In Russian] / Moscow: Radio i Sviaz, 1989. – 288 p.
14. Stepanianz M. T. Ot evropocentrizma k mezhkulturnoy filosofii [From Europocentrism to Intercultural Philosophy] [In Russian] / Voprosy filosofii, №10.- 2015.- p. 150-162.
15. Rozin V. M. Metodologiya poznaniya i konstituirovaniye realnosti v mezhdisciplinarnykh issledovaniyakh [Methodology of Cognition and Constitution of Reality in the Interdisciplinary Research // EPISTEMOLOGY & PHILOSOPHY OF, 2016, T. XLVIII. - № 2.- p.141-150.
16. Bernard-Henri L. Bytva za Evropu. Interviu zhurnalu “Novoye Vremia” [Battle for Europe] / Access: <https://nv.ua/ukr/world/geopolitics/ce-bitva-za-yevropu-vidomiy-filosof-pro-shansi-yes-vistoyati-proti-populistiv-50007624.html>

УДК 130.2 (045)

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-03

РЕЧЬ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ В АНТРОПОЛОГИИ ДИАЛОГА: ГОВОРИТЬ ВО ВРЕМЕНИ

Зиборова Дарья Анатольевна

кандидат философских наук,
доцент кафедры теории культуры
и философии науки ХНУ им. В. Н. Каразина,
ziborova.daria@gmail.com,
ORCID 0000-0002-0997-9388

Статья посвящена экспликации антропологической концепции философии диалога, тесно связанной с теориями времени и речи. Исследуются философские концепции Мартина Бубера, Фердинанда Эбнера, Франца Розенцвейга и Ойгена Розеншток-Хюсси. В статье демонстрируется темпоральная акцентуация философии диалога, показано, что теория речи связана с категорией времени, и вместе они влияют на антропологическую концепцию диалогической философии. Слово и речь в философии диалога становятся не просто категориями поэтики, но антропологическими категориями, тесно связанными с понятиями свободы, становления личности, общения и ощущения субъективного времени.

Ключевые слова: темпоральность; диалог; субъективное время; общение; речь; поэтика.

Зіборова Дар'я Анатоліївна. МОВА І ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ В АНТРОПОЛОГІЇ ДІАЛОГУ: ГОВОРИТИ У ЧАСІ

Стаття присвячена експлікації антропологічної концепції філософії діалогу. Досліджуються концепції філософів діалогу: «простора між нами» Мартіна Бубера, «пневматології» Фердинанда Ебнера, «мовного мислення» Франца Розенцвейга і «граматичного методу» Ойгена Розеншток-Хюссі. Показано, як змінюються уявлення про мову під впливом нової концепції спілкування. Мова набуває екзистенційного виміру, стає шляхом подолання самотності свідомості, та простором виникнення, існування та виявлення нових філософських сенсів. Пошук шляхів спілкування з іншим та усім світом взагалі, призводять до побудови нової концепції людини з оновленим уявленням про свободу та сенс буття. Філософія діалогу опонує моделі монологічного мислення, що змінює уявлення про підвалини антропології. Справжня глибина свідомості відкривається тільки у спілкуванні (за Ебнером), тому саме мова визначає екзистенцію; «нове мислення» Розенцвейга починається з усвідомленні первинності спілкування між людиною, Богом та світом; «граматичний метод» Розеншток-Хюссі дає змогу аналізу різних станів та проблем суспільства на підвалинах аналізу типів мови, діалогічне спілкування Бубера виходить за межі мови і стає певним станом свідомості. Таким чином свобода та становлення особистості стають пов'язані з її спілкуванням з іншими.

Показано, що на трансформації простору антропології впливають також уявлення про суб'єктивний час. У статті демонструється темпоральна акцентуація філософії діалогу, показано, що теорія мови пов'язана з категорією часу, і разом вони впливають на антропологічну концепцію діалогічного філософії. Філософія діалогу акцентує теперішній час, що пов'язаний зі спілкуванням, яке розгортається «тут і зараз». У статті показано, що минуле та майбутнє у філософії діалогу пов'язано з різними формами мови, різними типами спілкування. Слово і мова в філософії діалогу стають не просто категоріями поетики, але антропологічними категоріями, що впливають на зміну уявлень про свободу, становлення особистості, спілкування і відчуття суб'єктивного часу.

Ключові слова: темпоральність; діалог; суб'єктивне час; спілкування; мова; поетика.

Ziborova Daria, doctor of philosophy, associate professor of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University. SPEECH AND TEMPORALITY IN THE ANTHROPOLOGY OF DIALOGUE: SPEAKING IN TIME

Annotation: The article concerns the explication of anthropological concept of the philosophy of dialogue. Concepts of philosophers of dialogue are explored: Martin Buber's "sphere of between", Ferdinand Ebner's

"pneumatology", Franz Rosenzweig's "linguistic thinking" and Eugen Rosenstock-Huessy "grammatical method". Changes in the perception of language under the influence of a new concept of communication are shown. Language acquires an existential dimension, becomes a way of overcoming the loneliness of consciousness, the space of the emergence, existence and manifestation of new philosophical meanings. Search for ways of communication with others and the world in general leads to the construction of a new concept of man with a renewed concept of freedom and the meaning of life. The philosophy of dialogue opposes the model of monological thinking, which changes the perception of the anthropological foundations. The true depth of consciousness opens only in communication (according to Ebner), therefore, it is the language which determines the existence; Rosenzweig's "new thinking" begins with the recognition of the primacy of communication between people, God and the world; Rosenstock-Huessy's "grammatical method" provides an opportunity to analyze various conditions and problems of society on the basis of analysis of types of speech; Buber's «dialogic communication» goes beyond the boundaries of language and becomes a definite state of consciousness. Thus, freedom and identity formation of an individual are related to the individual's communication with Others. It is also shown that anthropological space transformation is also influenced by the perception of subjective time. The article features temporal accentuation of philosophy of dialogue and states that the theory of language is associated with the category of time, while they both influence the anthropological concept of dialogical philosophy. The philosophy of dialogue emphasizes present time, which is connected with communication held "here and now". The article shows that the past and future in the philosophy of dialogue are connected with different forms of language, different types of communication. The word and language in the philosophy of dialogue become not just categories of poetics, but anthropological categories which influence changes of ideas about freedom, personality formation, communication and sense of subjective time.

Keywords: temporality; dialogue; subjective time; communication; speech and language; poetics.

Европейская философия, предшествующая философии диалога, построенная на «*cogito*» Декарта, реализует традицию монологизма, поскольку рефлексия, как разговор мыслящего с самим собой, не позволяет одинокому сознанию выйти в пространство интерсубъективности. Философы-диалогисты (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер) строят свою философию на необходимости облечь мысль в слово, чтобы быть услышанными и вступить в диалог. Этот открывает их философии переход в «пространство языка», и ставит вопрос о Другом, к которому обращена речь.

Опираясь, прежде всего, на речь, а не на молчащее «*cogito*», диалогисты выстраивают парадигму нового мышления, выходящего за границы субъективности, в пространство, где самообоснования разума становится недостаточно. Бытие открывается как то, что происходит «*между*» Я и Ты и реализуется в отношении и языке. Этот подход разворачивает несколько возможностей «вписать» речь, слово в пространство не только поэтики, но и антропологии, гносеологии, онтологии и метафизики. В процессе экспликации идей диалогистов оказывается, что тема времени неразрывно связана с их основными идеями. Таким образом поэтика диалога выводит к вопросу о темпоральности, как важнейшей категории при построении любого рода антропологии.

Фердинанд Эбнер. Слово – свидетельство против одиночества

Австрийский мыслитель Фердинанд Эбнер, разработавший парадигму диалога раньше кого бы то ни было из диалогистов (по свидетельствам исследователей – в 1912 [4, 50]), видит подлинную экзистенцию Я не в его отнесенности к самому себе, а в его отношении к Ты. Я и Ты Эбнер называет духовными реальностями жизни. Отсюда и название, которое он дал своей философии – «пневматология», от слов дух и воздух, которые Эбнер видит как родственные понятия: Духом как воздухом человек дышит и пребывает в нем, даже не зная об этом. И подлинная глубина осознания этого пространства духа не монологична, а диалогична. Не существует одинокого Я самого по себе, его одиночество – это результат его отделения от Ты. «Я существует только в своем отношении к Ты» [7, 30]. Отсюда значение языка, как определяющего отношение, а, следовательно – экзистенцию.

Сущность языка – это слово, посредством которого совершается коммуникация между Я и Ты. Слово, с одной стороны, «предполагает отношение Я к Ты, а с другой – производит это отношение» [7, 32].

Не мышление первично, согласно Эбнеру, а язык, посредством которого возможно мышление. Человек укоренен в языке, ангажирован им, и только посредством его он может выйти

за свої предели. Язык не просто позволяет покинуть границы одинокого сознания, но и утвердить этическое измерение Ты.

В диалоге Я не является первым и основным лицом – оно пребывает в качестве окликнутого, отвечающего. Сам по себе человек не начинает говорить, слово – это свидетельство наличия Другого. Полнота мысли достигается только в проговаривании. Таким образом, отношение Я к Ты лежит в основании превращения мысли в слово или, в терминологии Эбнера – *словостановления* (Wortwerdung).

Слово противоречит одиночеству и свидетельствует против него. Главное назначение слова – это не сообщение какого-либо смысла, но открытие Я перед Ты. Это открытие предполагает не познание Ты, и не воздействие на него, но *создание отношения*, который не представляет собой некий изъятый из времени факт, но разворачивается во времени, предполагает время.

Облекая мысль в слово, человек изначально нацелен на духовную реальность, находящуюся вне его. Все духовное *в* человеке, по мысли Эбнера, конструируется по отношению к духовному *вне* его. Мысль, облаченная в слово, даже в полном одиночестве взывает к тому, кто мог бы ее услышать – так через слово формируется религиозное отношение.

В монологе слово постепенно утрачивает свой смысл, в диалоге оно «приходит к своему последнему и глубочайшему смыслу» [7, 2]. Слово, которое пытается держаться «объективности», отказываясь от обращения к Ты, отказывается от своего изначального духовного предназначения и происхождения, а, таким образом, и от своего смысла. Отношение между Я и Ты не находится в сфере объективного; субъективность, по Эбнеру, является подлинной сферой духовной жизни в человеке.

Погружаясь в свой внутренний мир, человек открывает, что весь он находится в *первоначальном* отношении к Ты, и исходит из этого отношения. И суть этого понимания удерживается и реализуется в языке.

Франц Розенцвейг. Диалог и «речевое мышление»

Франц Розенцвейг называет свою философскую систему «новым мышлением», которое должно прийти на смену «излюбленной интеллектуальной операции» нового времени: редукции всей реальности к мыслящему «Я» [5, 93]. Философ-диалогист выступает против сведения реальности к чему-то одному: в античной космологии – к миру, в средневековой – к Богу, в новое время – к человеку.

Розенцвейг предлагает повернуться лицом к экзистенциальному опыту: к сфере, где протекает реальная жизнь человека. В своем основном труде «Звезда избавления» философ выделяет три трансцендентальные идеи: Бог, мир и человек, которые мы обнаруживаем как априорные формы всякого опыта. Это своеобразные «непосредственные данные сознания». Реальность этих, абстрактных на первый взгляд, понятий обнаруживается посредством языка. Именно язык позволяет существовать и реализовываться этим категориям, которые в нашем опыте существуют не сами по себе, а связаны. И эта связь осуществляется через соединение бытия и времени.

Бог, мир и человек – это три первофеномена, существующие в виде чистых возможностей бытия. Для того, чтобы эта возможность стала действительностью, она должна реализоваться во времени. Временную ориентацию первофеномены получают в языке. Овладеть языком, означает соединить мышление и бытие, дать возможность абстрактным категориям мышления стать реальным бытием, развернуть их во времени.

Связь, соединяющая эти категории, – это *отношение*. Бог, мир и человек открываются во взаимоотношениях друг с другом в виде Творения, Откровения и Спасения, которым соответствуют три типа реализации в языке и три типа темпоральности. Сама связь между элементами конституируется как время. Творению – взаимоотношениям между богом и миром соответствует повествовательная история или рассказ, в котором говорится о прошлом. Следовательно, повествованию соответствует прошедшее время и память, как то, что может актуализировать акт прошлого в настоящем.

Откровению, как отношению Бога и человека, соответствует настоящее время, в котором повествовательная речь уступает место диалогу. Это время отношения, которое осуществляется всегда только как действительное, здесь и сейчас. Откровение у Розенцвейга есть то, что Хайдеггер позже назвал «экстазом настоящего».

Избавление – отношение между человеком и миром, обращено к будущему и здесь «торжествует язык хора» [5, 101], поскольку будущее связано с возможностью некой общности, способностью сказать «Мы». Это будущее открывается уже в настоящем, следовательно в откровении.

Основное значение автор «нового мышления» видел в настоящем времени диалога, который он противопоставлял чистому мышлению.

Чистое мышление находится вне времени, оно способно в мгновение устанавливать множество взаимоотношений между фактами, и не нуждается во времени, поскольку начало мысли – постановка вопроса, всегда как бы совпадает с ее концом – ответом. Для мышления время только априорная форма, тогда как мысль, выраженная в языке, нуждается во времени, и «новое мышление» Франца Розенцвейга это, собственно, *мышление во времени*.

Для реализации поставленной задачи философ предлагает метод «речевого мышления». Начало речи, направленной к Другому, не дает нам возможности догадаться о ее конце – это открытая структура, характеризующаяся постоянным *становлением* и свободой. Нельзя предсказать заранее, что ответит мне Другой – мы нуждаемся во времени, чтобы получить ответ. Новое речевое мышление, предложенное в «Звезде избавления», это мышление, движущееся во времени, темпорально развертывающееся. Его отличие от старого мышления не в том, что одно молчит, а другое говорит, ведь и «логическое» как называл его Розенцвейг, мышление не обходится без внутренней речи. Новое мышление возникает из потребности в Другом и во времени, поскольку мыслить здесь означает говорить. И если мыслить в парадигме старого, «логического» мышления возможно ни к кому не обращаясь, то в парадигме «грамматического» мышления, само мышление всегда направлено к кому-то другому. «Причем этот Другой (Jemand) – всегда совершенно определенный Другой, который в отличие от немого Всеобщего не только зритель, но и живой участник, способный ответить на равных» [5, 103]. Разговор – это реализация в языке интересубъективности, поскольку именно через разговор человек как самозамкнутая монада может стать способен к восприятию другого «Я» в качестве «Ты». «Диалог – это превращение двух (или больше) демонов-самостей в Я и Ты» [4, 35-1]. Другой возникает в мышлении через потребность во времени, через потребность в раскрытии, развертывании бытия.

Проблемы логики Аристотеля и Канта не устраняются в пределах «нового мышления», они сохраняют свое значение, но относятся к сфере «Оно», к сфере объектов, где отсутствует возможность диалогического отношения.

Другой возникает благодаря разворачиванию разговора, который возможен как ответ на призыв и открытие категории «между».

Ойген Розеншток-Хюсси. Диалог и «грамматический метод».

О Розеншток-Хюсси видел свою задачу в разработке нового метода в общественных науках, основанного на речи. Философ оппонирует методологической парадигме Декарта, чье «Cogito ergo sum» дало толчок эре естественных наук. Картезианский метод неприменим в сфере общественных наук, адекватный для них метод можно разработать, основываясь на живых формах человеческой речи.

Этот метод Розеншток-Хюсси назвал «грамматическим», он, по его мнению, в отличие от метода Декарта, приложим ко всей реальности. Картезианский метод входит в грамматический, оказываясь одним из его четырех элементов.

От всех философов-диалогистов Розенштока-Хюсси отличает, прежде всего, четкое обоснование речевого метода для анализа реальности. Его работа «Речь и действительность» явилась своеобразным «рассуждением о методе», а все прочие – реализацией этого метода, применением его к истории, психологии, социологии и теологии. Философ ставил перед собой задачу разработки метода, пригодного для интерпретации всего опыта человека, его цель – не разрозненное, а целостное, живое восприятие реальности.

Розеншток-Хюсси аргументирует, что человечество сформировано четырьмя типами речи, которые располагают, ориентируют его во времени и пространстве. Человек находится *здесь и теперь*, то есть в каком-то пространстве и времени. Он укоренен в настоящем, и именно это формирует ось времени, которая расходится от настоящего момента в прошлое и будущее – назад и вперед. Настоящее является подлинным источником времени, Розеншток-Хюсси в этом смысле возражает представителям гуманитарных наук, считающих, что время человечества направлено из

прошлого в будущее: «И точно так же ошибалось старшее поколение социологов, трактовавшее социальное время как прямую линию, направленную из прошлого через настоящее в будущее. Напротив, всякому живому существу, точно так же, как и общественной группе, приходится защищать свое настоящее, одновременно подвергаемое давлению со стороны прошлого и будущего» [6, 20].

Укоренение человека в «здесь и теперь» означает не только его размещение в двойственном времени, но и в двойственном пространстве, разделенном на *внутреннее* и *внешнее*. Человек расширяет свои границы: разворачивает свое внутреннее пространство во внешний мир, сохраняет и продолжает прошлое, предвидит будущее и готовится к нему – и все это, будучи укорененным в настоящем, он совершает посредством языка.

Четырем направлениям «креста реальности», как назвал свою ось пространственно-временных координат Розеншток-Хюсси, – назад (прошлое), вперед (будущее), внутрь и вовне – соответствуют четыре типа речи. Именно человек, располагаясь в центре «креста», через речь и задает все четыре направления. «Говорением мы, ... укрепляем временную и пространственную оси нашей цивилизации, потому что занимаем место в ее центре» [6, 21].

Нахождение *здесь и теперь*, выражается в речи следующим образом: когда мы говорим с другими, мы тем самым, очерчиваем некое внутреннее пространство, *из* которого мы говорим, от внешнего, *с* которым мы говорим; и говорим мы *сейчас* – в промежутке времени между прошлым и будущим. Так, вокруг человека разворачиваются четыре оси пространства-времени, соответствующие четырем типам речи. Говорить – означает соединять все четыре направления «Креста реальности» воедино, обозначая точку «здесь и теперь», в которой находится человек.

Тип речи, отсылающий к прошлому, это речь повествовательная, рассказывающая о предыдущих событиях, формирующая дискурс истории. Этот тип речи укоренен, к примеру, в мифах, нацеленных на сохранение и продолжение опыта предков.

Речь, задающая будущее время, это императивная или пророческая речь. Она призывает человека осуществить свое предназначение. Этот тип речи характерен, к примеру, для пророчеств народа Израиля. Пророчество или императив призывают человека ответить на него и, таким образом, отвечая, человек открывает и осуществляет свое Я. С этим типом речи связана творческая реализация человека – как потребность найти адекватный ответ на первоначальный зов.

Так возникает и речевая форма *Мы*, созидающая общность людей (от двух до множества), которые реализуют свой ответ на зов в своей собственной истории. К области будущего относится также тип речи, порождающий воспитание и образование.

Речь, так же формирует некое общее внутреннее пространство говорящих, в то время как внешнее пространство всегда связано с борьбой или конфликтом, а значит, с отсутствием адекватной речи для объяснения. Дискурс науки так же формируется отношением между человеком и окружающим его миром. Наука регистрирует и описывает факты, находясь всегда в некоем противостоянии с тем, что описывает. Философия же оборачивает человека к его субъективности, стимулирует его к познанию внутреннего пространства. Так разные типы речи проявляются в различных областях культуры, и становятся средством и условием культуротворчества.

Проводя социальный анализ посредством своего «грамматического метода», Розеншток-Хюсси, выделяет четыре основных проблемы любого общества, связанных с речью, и преодолеваемых с помощью речи. Это война, анархия, революция и упадок.

Война, – конфликт с внешним пространством, связана с нехваткой сил для организации взаимоотношений и поддержания границ между внешним и внутренним. Она преодолевается языком законодательства, устанавливающим правила и тем самым, восстанавливающим структуру взаимоотношений с внешним миром.

Анархия – проблемы внутреннего порядка, невозможность общения и объединения в обществе, связанные с отсутствием единодушия, диалога между разрозненными частями. Слова не имеют одинакового значения для всех, и это, одновременно, и вызывает распад общества, и свидетельствует о нем. Единодушие наиболее ярко выражается, согласно автору «Речи и действительности» в пении, когда многие голоса сливаются в одно, подвластные одной общей мелодии.

Анархия и война – бедствия социального порядка в пространстве. «Упадок и революция суть следствия социального времени, социальной эволюции во времени» [6,18]. Причины упадка,

прежде всего, в отсутствии веры в будущее, язык в этой ситуации обесценивается, слова лишаются своей силы убеждения. Будущее время связано в языке со способностью призывать, к каким-либо действиям и поступкам, вдохновлять следующее поколение, но, когда сила слов оказывается утраченной, это означает «неспособность дожить до будущего» [6, 15]. В обществе нарушаются механизмы передачи информации от старшего поколения к младшему. Единственное средство, которое может побороть это бедствие – это вера, которая всегда отсылает к будущему, направлена к нему.

Бедствие революции связано с отсутствием уважения к прошлому, нарушением механизмов сохранения прошлого. Революция всегда связана с построением нового миропорядка на руинах старого. Разрушение прошлого – это также и отмена старого языка, противостоять которым может лояльность, которая задается повествовательной речью, возвращающей в смысловое поле современности дискурс традиций прошлого.

Рассмотренные выше тезисы позволяют нам утверждать, что Розеншток-Хюсси расширяет функции речи в диалогической парадигме и выводит ее на уровень социально-общественной проблематики. Но, несмотря на расширение функций языка, в теории «креста реальности» акцентировано все так же настоящее время, из которого и «*временятся*» два других – прошлое и будущее – посредством речи. Расположение человека в центре «креста реальности», это помещение его в постоянно развертывающееся настоящее и точку пространства, в которой человек пребывает «теперь», то есть в данный, настоящий момент.

Мартин Бубер. Диалог за пределами речи

Бубер значительно расширяет понятие о диалоге, выходя за границы речи. Диалог, как разговор, сам по себе есть только элемент более широкого понятия «отношение». Бубер считает, что диалог между людьми может вестись не только посредством речи; сюда включена еще и невербальная информация – жесты, мимика, а также ситуация, в которой оказались собеседники, и которая так же является семиотическим пространством, порождающим смыслы. Но Диалог в понимании Бубера выходит и за пределы этих знаков. Сообщение, которое нам может передать Другой, может быть передано и в молчании, и без помощи каких-либо других знаков. «диалог между людьми, хотя обычно он находит свое выражение в звуке и слове, ... может, следовательно вестись и без знаков, правда, не в объективно постигаемой форме» [1, 96]. Содержание сообщения, передаваемое вне знаков, не может быть постигнуто объективным образом, но и не отсылает нас к чему-то мистическому, поскольку означает *пребывание* людей в общем времени события встречи.

Событие встречи, не находя выражения в языке или других знаках, посредством которых люди могут передавать сообщения, тем не менее является семиотически наполненным пространством, поскольку само присутствие Другого является и знаком, и призывом.

Диалог не ограничивается в концепции Бубера общением людей, он прежде всего задается *отношением*, которое может быть *выражено* в общении, но которое шире, чем общение. Но есть условие этого общения – «взаимная направленность внутреннего действия» [1, 99], диалог предполагает взаимность, как условие возможности общения, создающего пространство открытости между Я и Ты.

Подлинный диалог может быть выражен как в словах, так и в молчании. «...В этом диалоге каждый из его участников действительно имеет ввиду другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимодействие [1, 108]. Это живое взаимодействие оказывается шире, чем речь, а речь, в свою очередь – это то, что рождается из диалога, понятого как *отношение* Я к Ты. Описывая диалог, мы, тем самым, строим аналитику отношения, противоположную приобретению опыта, как аналитику речи. Общение шире чем речь и описывается через *открытость*, *взаимность*, *отношение*. Речевая практика вытекает из общения Я и Ты.

Первичность диалога понятого так широко, по отношению к речи можно проследить в философско-литературной практике Бубера, которая характеризуется фрагментарностью письма. Текст «Я и Ты» – это не последовательная линейная дискурсивность, а набор иногда несопоставимых по аналитике фрагментов, которые, хотя и образуют концептуальное единство, но тем не менее, являются самостоятельными фрагментами и могут восприниматься в этом качестве. Фрагменты, посвященные феноменологической аналитике отношения Я и Ты, соседствуют у Бубера с лирико-мистическими фрагментами, несводимыми к предыдущим и невыводимыми из

них. Этот своеобразный тип письма соответствует задаче Бубера – построению диалога, который шире, чем речь. Фрагменты, связанные единством – это разговоры, прерываемые молчанием, в общем пространстве Диалога.

Доказательством подобной фрагментарности письма служит и совершенно другая по стилю работа Бубера «Хасидские истории» [2], в которой собраны притчи о великих духовных учителях хасидизма – цадиках. Эти истории в основном существуют в устном предании, записав (и пересказав) их, Бубер выразил, по его мнению, глубинную сущность учения хасидизма, которая состоит в необходимости диалога, для осуществления творческого контакта между человеком, мирозданием и Богом. Такая интерпретация хасидизма Бубером не раз подвергалась критике, в особенности со стороны другого широко известного исследователя еврейской мистики Гершома Шолема, автора фундаментального труда «Основные направления в еврейской мистике». Шолем настаивал, что основная суть хасидизма состоит не в анекдотических историях об учителях, а в теоретическом теологическом учении. Бубера же интересовал уникальный опыт диалога, зафиксированный в хасидских преданиях. Для Бубера основным в учении хасидизма является непосредственное переживание в настоящем времени диалогической ситуации, в которой он видел подлинную религиозность хасидов, поэтому исследователь игнорировал историческое и теоретическое развитие этого духовного направления. Отвечая на критику Шолема, который считал, что основное значение в духовной практике хасидизма имеет постижение непреодолимой пропасти между человеком и Богом, Бубер настаивал, что его творческое прочтение хасидизма напротив, помогает современному человеку восстановить утраченный контакт с Богом, преодолев в диалоге разделяющую их пропасть [3].

«Хасидские истории» – это сборник коротких притчеобразных текстов, в которых основная смыслообразующая роль принадлежит прямой речи, молчанию и присутствию. Они, в интерпретации Бубера, не являются рассказами-свидетельствами о жизни праведников, а скорее, погружают нас в ситуацию непосредственного общения цадика с мирозданием, людьми и Богом, и тем самым, разворачивают в настоящем времени диалогическое пространство смысла, способствующее просветлению.

Таким образом, диалог, выраженный в письме, демонстрирует, что поэтика настоящего не разворачивается в непрерывную речевую практику, а представляет собой фрагментарность и прерывность. Диалог изначально задает рамку фрагмента, а не «потока сознания», характерного для монологизма. Молчание является своеобразной «рамкой» фрагмента, поскольку диалог, понятый широко как общение, не тождественен речи, а первичен по отношению к ней. Диалог не задает непрерывность и последовательность, он формирует текст не подчиненный правилам линейной композиции. Последовательность, логичность, то есть – дискурсивность, вторичны по отношению к диалогу. В «Хасидских историях» Бубер показывал, что хасиды предлагали, прежде всего, отношение с Богом как Я-Ты, и потому игнорировал их трактаты, задающие континуальную дискурсивность. Взяв для рассмотрения только притчи, а не целостное учение, Бубер демонстрирует антропологию отношения Я-Ты и укорененность человека в настоящем времени, развертывающемся как длительность. Таким образом, мы считаем, что фрагментарность является основным принципом поэтики Бубера. Речь – это фрагмент в континуальности отношения. Бубер ищет принцип поэтики, отражающий этот тезис, и в письме это выражается фрагментами, которые, прерываясь, демонстрирует, что существует нечто шире, чем речь. Так принцип *отношения* становится фрагментарностью как принципом поэтики. Внутри фрагмента разворачивается длительность настоящего времени, но сами фрагменты задают дискретность, свидетельствующие о первичности отношения перед речью. В свою очередь, переключки фрагментов между собой, несмотря на видимую дискретность диалога, задает общую континуальность отношения, как непрерывного общения Я и Ты за пределами вербального означивания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бубер М. Диалог: Пер. с нем. М. И. Левиной // Бубер М. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. С. 93 – 124.
2. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя: Пер. с нем. : М. Хорьков, Е. Балагушкин. – М. : Мосты культуры, 2006. – 524 с.

3. Идель М. Мартин Бубер и Гершом Шолем о хасидизме: критическое осмысление: Пер с англ. : Н. Э. Заболотной // Хасидские истории. Первые учителя. – М. : Мосты культуры, 2006. – С. 469 – 485.
4. Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). – СПб. : Изд-во РХГИ, 1995. – 148 с.
5. Розенцвейг Ф. Новое мышление. Несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения»: Пер. с нем. В. Л. Махлина // Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). – СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. – С. 93 –115.
6. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. Пер. с англ. А. Хараш. – М. : Лабиринт, 1994. – 212 с.
7. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности // От Я к Другому: Сб. пер. по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога. – Мн. : Минск, 1997. – С. 28 – 44.

REFERENCES

1. Buber M. Hasidskiye istorii [Hasid Stories] / Moscow: Mosty kultury, 2006. – 524 p.
2. Makhlin V. L. Ya i drugoi (istoki filosofii “dialoga” XX veka) [I and the Other (Origins of the Philosophy of Dialogue in the XX c)] [In Russian] / St-Petersburg, RkhGI, 1995. – 148 p.
3. Rosenstock-Hussi O. Rech i deystvitelnost [Speech and Reality] [In Russian] / Moscow: Labirint, 1994. – 212 p.
4. Ebner F. Slovo i duhovnyie realnosti [Word and Spiritual Realities] [In Russian] / Ot Ya k Drugomu. Minsk: 1997. – p. 28-44.

УДК 7.01+130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-04

PHILOSOPHY OF METAPHOR AND BLUMENBERG'S METAPHOROLOGY

Ovcharenko N. M.

аспірант кафедри теорії культури
і філософії науки філософського факультету
ХНУ імені В. Н. Каразіна, ovcnataliia@gmail.com
Post-graduate student of the department
of cultural studies and philosophy of science,
Kharkiv Karazin University
ORCID 0000-0002-1243-8982

In the article metaphorology is considered in the light of paradigms. Metaphors of 'mighty' and 'naked' truth are analysed as well as two backgrounds of metaphoric. Absolute metaphor in Blumenberg's understanding is researched. It is concluded that absolute metaphor differs from 'ordinary' metaphors and confronts terminology.

Hans Blumenberg in his book "Paradigms for a Metaphorology" makes a suggestion that elements of figurative speech are makeshifts to be replaced by logic. He claims that history of concepts can be only destructive: it is demolishing burden of tradition (corresponds to Francis Bacon's 'idols').

When analysing the metaphor of 'mighty' truth, H. Blumenberg links it to the closest metaphor of light, then to metaphoric of imprinting. Here he accepts that metaphors in this function do not obligatory appear in the lexical sphere of expression. Later on he raises the question of the truth of metaphor itself. Blumenberg's metaphoric of the 'naked' truth is rather catching. Metaphor goes side by side with importance of 'clothing', some mask, while the 'naked truth' should unveil the 'sacred mystery'.

First of all, Blumenberg indicates two kinds of metaphors: absolute metaphors (basic language elements) and 'leftover elements'. It should be underlined that absolute metaphors cannot be dissolved into conceptuality and one of such metaphors cannot be replaced by any other. If we try to compare metaphor and allegory, allegory is more connected with dogmatism. As for metaphor and symbol, the latter is static while metaphor is more dynamic. Also two backgrounds of metaphoric: organic and mechanical – are profoundly analysed by Blumenberg. And finally, unlike absolute metaphor myth has unclear origin.

Keywords: metaphorology, absolute metaphor, concept, paradigm, organic and mechanical metaphors.

Овчаренко Н. М. ФІЛОСОФІЯ МЕТАФОРИ ТА МЕТАФОРЛОГІЯ БЛЮМЕНБЕРГА

У статті метафорологія розглядається в світлі парадигм. Аналізуються метафори "значної" та "оголеної" правди, а також два фони метафорики. Досліджується абсолютна метафора у розумінні Блюменберга. Зроблено висновок про те, що абсолютна метафора відрізняється від "звичайних" метафор та протиставляється термінології.

Ганс Блюменберг у своїй книзі "Парадигми метафорології" висловлює думку про те, що елементи образної мови - це модифікації, які повинні бути замінені логікою. Він стверджує, що історія понять може бути лише руйнівною: це руйнує тягар традиції (відповідає "ідолам" Френсіса Бекона).

Аналізуючи метафору "значної" правди, Г. Блюменберг пов'язує її з найближчою метафорою світла, потім з метафориною відбитка. Тут він приймає те, що метафори у цій функції не обов'язково знаходять своє вираження у лексичній сфері. Пізніше він ставить питання про правду самої метафори. Метафорики "оголеної" правди Блюменберга досить приваблива: метафора йде поруч з важливістю "одягу", деякої маски, тоді як "гола правда" повинна розкрити "священну таємницю".

Перш за все, Блюменберг вказує на два види метафор: абсолютні метафори (основні елементи мови) та "залишкові елементи". Слід підкреслити, що абсолютні метафори не можуть бути "розчинені"

у концептуальності, і одна з таких метафор не може бути замінена якоюсь іншою. Якщо ми намагаємось порівняти метафору та алегорію, то алегорія більше пов'язана з догматизмом. Що стосується метафори та символу, то останній статичний, тоді як метафора є більш динамічною. Також два фони метафорики: органічний та механічний - глибоко проаналізовані Блюменбергом. І нарешті, на відміну від абсолютної метафори, міф має невизначене походження.

Ключові слова: метафорологія, абсолютна метафора, концепт, парадигма, органічні та механічні метафори.

Овчаренко Н. Н. ФИЛОСОФИЯ МЕТАФОРЫ И МЕТАФОРЛОГИЯ БЛЮМЕНБЕРГА

В статье метафорология рассматривается в свете парадигм. Анализируются метафоры «значительной» и «оголённой» правды, а также два фона метафорики. Исследуется абсолютная метафора в понимании Блюменберга. Сделан вывод, что абсолютная метафора отличается от «обычных» метафор и противопоставляется терминологии.

Ханс Блюменберг в своей книге «Парадигмы для метафорологии» высказывает предположение, что элементы образной речи - это модификации, которые должны быть заменены логикой. Он утверждает, что история понятий может быть только разрушительной: она разрушает бремя традиции (соответствует «идолам» Фрэнсиса Бэкона).

Анализируя метафору «значительной» истины, Х. Блюменберг связывает её с ближайшей метафорой света, а затем с метафорикой отпечатка. Здесь он допускает, что метафоры в этой функции не обязательно находят своё выражение в лексической сфере. Позже он поднимает вопрос о правде самой метафоры. Метафорика Блюменберга о «голой» правде довольно привлекательна: метафора идёт рядом с важностью «одежды», некоторой маски, в то время как «голая правда» должна раскрыть «священную тайну».

Прежде всего, Блюменберг указывает два вида метафор: абсолютные метафоры (основные элементы языка) и «остаточные элементы». Следует подчеркнуть, что абсолютные метафоры не могут быть «растворены» в концептуальности, и одна из таких метафор не может быть заменена какой-либо другой. Если мы пытаемся сравнить метафору и алегорію, то алегорія більше пов'язана з догматизмом. Что касается метафоры и символа, последний статичен, тогда как метафора более динамична. Также Блюменберг глубоко анализирует два фона метафорики: органический и механический. И, наконец, в отличие от абсолютной метафоры, миф имеет неясное происхождение.

Ключевые слова: метафорология, абсолютная метафора, концепт, парадигма, органические и механические метафоры.

Hans Blumenberg is well-known as the author of the term 'metaphorology' which analyses things meant by metaphors. Metaphorology is rather relevant nowadays because in consumer society it is necessary to convince the customer to buy certain products and as metaphor has great emotional influence on human beings and thus can be used in any marketing strategies it is being studied profoundly.

Metaphor attracted attention of many scientists beginning from Aristotle, Cicero and ending with Cassirer, Ortega y Gasset, Peirce and many others. Our article is aimed at investigating metaphors using Blumenberg's approach, figuring out kinds of metaphors and analysing metaphorical paradigms. We use historical, hypothetic and deductive methods in our research. The object of the article is metaphorology, the subject is metaphor in paradigms.

Hans Blumenberg in his book "Paradigms for a Metaphorology" makes a suggestion that elements of figurative speech are makeshifts to be replaced by logic. He claims that history of concepts can be only destructive: it is demolishing burden of tradition (corresponds to Francis Bacon's 'idols'). Metaphor is considered 'transferred speech': a poet cannot say something which can be transferred to concepts or theory and in his speech it matters *how* he talks more than *what* he says (persuasive speech).

Metaphors can be of two kinds. First of all, they can be leftover elements or "rudiments on the path from mythos to logos" [1, p. 3]. Secondly, they may be foundational elements of philosophical language and cannot be converted back into logicity ('translations', absolute metaphors). Absolute metaphors make us reconsider relationship between logos and imagination. It should be noted that imagination according to the author is the sphere where logos finds the source of its concepts and where concepts renew.

Before analysing the relationship between metaphor and concept it is reasonable to turn to the meaning of the term 'concept'. Concept is the content of certain notion or sense meaning of notion or sign. Applying to Kant's "transportation of reflection" in "Critique of the Power of Judgment" H. Blumenberg presents absolute metaphor as "the transportation of the reflection on one object of intuition to another, quite different concept, to which perhaps no intuition can ever directly correspond"

[1, p. 4]. The fact that these metaphors were called 'absolute' for author means that they *confront terminology and will not be dissolved into conceptuality*. Moreover, in case of such metaphors *one metaphor cannot be replaced by another*, more precise one. Therefore *absolute metaphors have a history which differs gradually from a history of concepts*, that is, transformation of metaphor reveals the historical horizons of meaning and the substructure of thought.

When analysing the metaphor of 'mighty' truth, H. Blumenberg links it to the closest metaphor of light, then to metaphors of imprinting. Here he accepts that metaphors in this function do not obligatory appear in the lexical sphere of expression. Later on he raises the question of the truth of metaphor itself: "metaphors are *unable to satisfy the requirement that truth*, by definition, be the result of a methodologically secure procedure of *verification*" [1, pp. 13-14] because they do not tell any truthful facts. Metaphor should be acknowledged as a historical object with their historical truth: they give structure to a world, represent reality which hasn't been experienced yet. H. Blumenberg considers the Absolute to be encountered in one's aesthetic experience.

As for *allegory*, it may be heterogeneous to metaphor but not as a thought born in the image but it *can be used in the function of metaphor*. Gadamer H. G. in "Symbol und Allegorie" [2, p. 27] claims *that the concept of allegory is connected with dogmatism* beginning from the rationalization of mythical. At this moment art freed itself from dogmatism and as a result allegory became "aesthetically suspect" [2, p. 79]. Thus allegory was finished. We consider that thought isn't born in image but can exist even in the form of feelings when the thought is not born yet. Our suggestion is that the fact that human being can have dreams of the symbolic nature proves that thought was originally born in symbols and image is a visualized symbol. Metaphor can't present the truth fully but truth can't be presented fully also in the language. Truth can be mostly presented via body language, humour, or art rather than via language because it represents the own truth of any peoples. In our opinion any stage of evolution of human society is followed by changes in the way of transferring the meaning by figurative language: for example mythical way of 'thinking' in ancient times, influence of allegory in medieval times or shift to terminology with the 'birth' of science.

The concepts of truth and knowledge should be considered carefully when analysing metaphor because they can be viewed as a basis of metaphor. Descartes characterizes knowledge as overcoming of obstacles as he himself found truth in the sciences and found five or six difficulties when obtaining knowledge which he managed to overcome. As for truth, it is mentioned that it cannot be shown, the truth is "dark" and sometimes we need to reveal the "lost" truth. Neither truth nor beauty is presented "unhidden" to mankind. Montesquieu claims that we accept the truth at the strongest point and search it "in the darkness", besides, nowadays it is not truth which causes discoveries but new methods for finding the truth. Goethe notices that phenomena should be freed from elements of empiricism, mechanism and dogmatism; that is, common sense should "decide" if the phenomenon is truthful or not. Moreover, theories are often just rushed conclusions and include images, concepts or words.

In ancient and medieval times truth couldn't be obtained because it was considered that only God could possess the truth. Democritus's metaphorical acception of truth as hidden in the well for Blumenberg is a false metaphor because, vice versa, truth is high in heaven, that is, it cannot be achieved. Lactantius determines the most important function of metaphors: he views it as relationship between truth and rhetoric. "Metaphor outlives [...] vital function of expressing one of the ontological surmises underlying and governing all conduct, figuring henceforth only as a kind of pragmatic crutch", [1, p. 39] – claims Blumenberg.

Blumenberg's metaphors of the 'naked' truth is rather catching. Metaphor goes side by side with importance of 'clothing', some mask, while the 'naked truth' should unveil the 'sacred mystery'. Even the fact that human being covers his body with clothes speaks for the fact that truth should be 'covered', says the author. Franz Werfel in "Theologumena" describes naked truth as the 'whoring bride' of the barbarian. Blumenberg adds that any culture begins the moment when something is hidden. We can set our own examples from the point of view of the Slavonic person: in European cultures the individuality seems to be hidden because society sets up the only possible models of behaviour; in Eastern (Asian and Arabian) cultures body is 'hidden', it is shameful to show your body (both for men and women), carnal relationship of people of opposite sex should be hidden from the eye of society (kissing and touching in public is forbidden even for husband and wife). In Slavonic cultures maybe some potential to deeds is hidden which can be revealed suddenly.

In the understanding of truth Pascal pays special attention to the concept of imagination: “Reason never entirely overcomes the imagination, whereas the imagination often completely drives reason from its throne” [4, p. 19]; “Imagination orders everything. It is the spring of beauty, justice, and happiness which is the be-all and end-all of the world” [4, p. 19]. Actually Pascal mentions that people have no definite principle of truth. In times of Enlightenment the discovery was made that the truth wasn't actually ‘naked’: the ‘masks’ of truth are not taken from the poetry but now form the way in which truth can be expressed. Breitinger pays attention to so-called metaphorical ‘sugar coating’: truth should be ‘sweatened’ by it. To add, metaphors mark the territory where terminology supplies details and the creation process will never stop.

H. Blumenberg thinks there are two *backgrounds of metaphors: organic and mechanical*. Firstly, metaphors can exist where terminological propositions exist with the ‘guiding idea’. He suggests to call some translations ‘background metaphors’, it is “only within the parameters of a certain typology, and this is more likely to occur where a prior decision between opposed kinds of metaphors – between organic and mechanical guiding ideas, for example – has been made” [1, p. 63]. Geoffrey Gorer notes that *European metaphors are organic while American metaphors are mechanical* [3, p. 116]. As examples of mechanical metaphors ‘machina mundi’ (one of its meanings is ‘a tool’) and ‘clockwork metaphor’ are suggested. Such metaphors as ‘machine’ nowadays contest the ‘organic’ metaphor. In his “Principia” Descartes explains the structure of knowledge when saying that he described the earth and the universe as if they were a machine. Thus, the difference between organic and mechanical metaphors is just quantitative. Actually, the clock metaphor represents man as one of the components of the machine. According to Blumenberg, *spiritual and mechanical metaphors do not explain the world as reality but as science*. And, in our opinion it was science that influenced the role of metaphor and changed the principles of its work.

Considering metaphorology as a subbranch of conceptual history, he then pulls the reader's attention to the transition in the relationship of metaphors and *myth*. First of all, it is well-known that mythos is considered to be a ‘preliminary form’ of logos and a primitive form of mental ‘growth’. In this regard, it is important to specify the difference between myth and ‘absolute metaphor’ as a genetic one: *if myth has unclear origin, metaphor can be presented clearly as an outcome of imagination*. Thus, myth is considered as a *model* used to explain a cosmogonic ‘hypothesis’.

Apparently, the processes of terminologization of metaphor should be analysed. Transitions from metaphors to concepts can be performed in several ways: metaphor can be ‘absorbed’ by the word; it can be ‘flattened’ by terminological expression; or it can be foregrounded again in a shift in focus. Of course, metaphor has some roots in ancient rhetoric: any orator could make truth ‘visible’ as well as make it look ‘false’. Blumenberg doesn't consider Academicians as people who didn't know how to give the names to things correctly: probably, their terms were chosen more to conceal something from ‘unintelligent’ people and make it clear to an intelligent person. Firstly, the intellect can give reason to the term, secondly, will cannot ‘force’ intellect to assent to probable thing. Thus, the will ‘orders’ the intellect to give a name through faith or wisdom.

First we can get an impression that the author gives the examples and profoundly analyses the ‘transition’ only from metaphors to concepts and thus tries to give a typology of metaphor histories but in the chapter “Metaphorized Cosmology” he shows a type of metaphor history which goes in the opposite direction, that is from concepts to metaphors. Thus, metaphorical realism is considered as an important factor in the forming of historical life because no other paradigm can better demonstrate this than ‘cosmology’.

Analysing geometric symbolism and metaphors, Blumenberg claims that *symbol captures only the identity of a relationship*, it subserves the identification but it is meaningless as for its content. Nevertheless there are situations when *symbolic and metaphorical functional elements come together*. He set an example when, with the help of metaphor, circle and sphere are considered as forms of cosmic orbits and bodies. When mythic symbol is ‘overloaded’ with content, becomes very ‘meaningful’, it may become a metaphor. Moreover, ‘the structure of metaphor itself is metaphysically hypostasized’ [1, p. 122]. Another difference we can view between symbol and metaphor: while *symbol ‘serves’ the knowledge and must be fixed and static, metaphor represents movement*, sometimes rather complex. So-called ‘explosive metaphors’ draw intuition to process where at first it cannot cease.

There are some issues in mathematics which author admires: firstly, it allows free manipulation and experiments under chosen conditions; secondly, in mathematics we face only finite things in spite of

the fact that the world is infinite. Author claims that the main reason for using symbolism in studying spiritual things cannot be understood but all things here are in some kind of relation to each other. Metaphor is good for using because it “requires each of its elements to be interpreted according to its function” [1, p. 126], otherwise it changes into allegory. Thus, author concludes that “absolute metaphor leaps into a void, inscribing itself on the tabula rasa of theoretical unsatisfiability; here it has occupied the position of the defunct absolute will. Metaphysics has often revealed itself to us to be metaphoric taken at its word; the demise of metaphysics calls metaphoric back to its place” [1, p. 132]. In paradigms the place of the absolute is taken by “absolute metaphor”, so the absolute is metaphorized.

As a result of our research we can make the following conclusions. First of all Blumenberg indicates two kinds of metaphors: absolute metaphors (basic language elements) and ‘leftover elements’. It should be underlined that absolute metaphors cannot be dissolved into conceptuality and one of such metaphors cannot be replaced by any other. If we try to compare metaphor and allegory, allegory is more connected with dogmatism. As for metaphor and symbol, the latter is static while metaphor is more dynamic. Also two backgrounds of metaphoric: organic and mechanical – are profoundly analysed by Blumenberg. And finally, unlike absolute metaphor myth has unclear origin.

So metaphor is classified by Blumenberg into several categories and actually absolute metaphor, organic and mechanical are subjects for our further investigations in metaphorology.

REFERENCES

1. Blumenberg H. *Paradigms for a Metaphorology* / Hans Blumenberg. – Ithaca, New York: Cornell University Press and Cornell University Library, 2010. – 152 p.
2. Gadamer H. G. *Truth and Method* / Hans-Georg Gadamer. – New York: Crossroad, 1989. – 601 p.
3. Gorer G. *The Americans: A Study in National Character* / Geoffrey Gorer. – London: The Cresset Press, 1948.
4. Pascal B. *Pensees and Other Writings* / Blaise Pascal – Fragment 82, Imagination. – Oxford World’s Classic, 2008. – 320 p.

ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

УДК 111.32

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-05

СОКРАТ - ЙОГО ФІЛОСОФІЯ ТА ДІАЛОГІЧНИЙ МЕТОД

Беспалов Ілля Олегович

аспірант кафедри теорії культури і філософії науки
філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна,
Post-graduate student of the department of cultural studies and
philosophy of science, Kharkiv Karazin University
bespalov923@gmail.com, ORCID 0000-0001-8956-7246

У даній статті я розглядаю трохи життя Сократа і його філософію. Висунувши духовні цінності на перший план, Сократ вважав їх створення головною метою людського життя. А оскільки, на думку Сократа, духовні блага не передаються в готовому вигляді від однієї особи до іншої, але розкриваються і купуються в пошуку, в дослідженні самого себе та інших, в «турботі про душу», остільки відмова від такого пошуку рівносильна відмови від життя. За Сократом, діалог і діалектичний (питально-відповідний) метод визначення понять є необхідними умовами спільного пошуку істини. Сократівський діалого-діалектичний метод передбачає свободу людини і ґрунтується на демократичній ідеї про те, що людина є істота відповідальна, здатна пізнати істину і приймати рішення на свій власний страх і ризик.

За допомогою «випробування» іронією Сократ викривав безпідставні претензії на всезнання і непогрішність, спростовуючи всі уявні, псевдосерьезні і всякого роду помилкові авторитети. Сократівська іронія є пошуком істинного і позитивного, закликом до справді серйозного і значного, до їх постійного випробування. Сократ проголосив: чеснота є знання. Але не всяке взагалі знання, а лише добра і зла, знання, яке веде до правильних, добродесних вчинків. На цій підставі він прийшов до висновку про те, що ніхто не злий по своїй волі, а лише через незнання. Етичні парадокси Сократа поклали початок безперервної і донині полеміці про відносини знання і чесноти.

Ідея Сократа про самопізнання, популярна в період античності, нерідко ставала провідною ідеєю на поворотних пунктах історії та істотно змінювала образ думки людей.

Сократу, що говорив про неможливість остаточних знань про що-небудь («Я знаю, що нічого не знаю»), в рівній мірі було відомо як те, що людина здатна здобувати знання і множити їх, так і те, що знання і «мистецтво» самі по собі - велика сила. Однак він був упевнений в тому, що ця сила може бути використана і на благо, і на шкоду людині. Відповідно до його навчання, якщо людина не зробила головним питанням свого буття питання про самопізнання, альтернативу добра і зла при свідомій перевазі добра, всякі інші знання - при всій їх корисності - не зроблять людину щасливою. Більш того, вони можуть зробити її нещасною. Тому не дивно, що вчення Сократа про самопізнання знаходиться в тісному зв'язку з тими дискусіями, які ведуть останнім часом не тільки в філософських і наукових колах, а й серед широких кіл інтелігенції як в нашій країні, так і в усьому світі навколо проблем «людина - наука - техніка», «наука - етика - гуманізм».

Теми цих дискусій перегукуються з сократівським розумінням завдання філософії та цінності знання взагалі. Названі дискусії і обговорення нерідко супроводжуються прямими і непрямыми посиланнями на вчення і особистість Сократа. І це не випадково: опитування, над вирішенням яких бився древній філософ, не втратили актуальності, ось чому Сократ був і залишається одним з вічних «супутників» людства.

Таким чином, філософія Сократа не тільки справила велике враження на його сучасників і учнів, а й мала помітний вплив на всю подальшу історію філософської та політичної думки.

Ключові слова: Сократ, знання, людина, добро, самопізнання, зло, наука, цінності, філософія, діалого-діалектичний метод, істина, іронія, етика, гуманізм

Bespalov Ilya Olegovich. SOCRATES – HIS PHILOSOPHY AND DIALOGICAL METHOD

In this article I look at the life of Socrates and his philosophy for a bit. Putting spiritual values to the forefront, Socrates considered their creation as the main goal of human life. And since, according to Socrates, spiritual blessings are not transmitted in finished form from one person to another, but are revealed and acquired in the search, in the study of oneself and others, in “taking care of the soul”, so far the rejection of such a search is tantamount to the rejection of life. According to Socrates, dialogue and the dialectic (question-answer) method of defining concepts are necessary conditions for a joint search for truth.

The Socratic Dialogue and Dialectic method assumes the freedom of a person and is based on the democratic idea that man is a responsible being, capable of knowing the truth and making decisions at his own peril and risk.

Through the “test” of irony, Socrates exposed the unjustified claims of omniscience and infallibility, overthrowing all imaginary, pseudo-serious and all sorts of false authorities. Socratic irony is a search for true and positive, a call for a truly serious and significant, for their constant ordeal.

Socrates proclaimed: virtue is knowledge. But not all knowledge in general, but only good and evil, knowledge that leads to right, virtuous deeds. On this basis, he came to the conclusion that no one is angry at will, but only out of ignorance. The ethical paradoxes of Socrates marked the beginning of the ongoing and to this day controversy about the relationship of knowledge and virtue.

The idea of Socrates about self-knowledge, popular in the period of antiquity, often became the leading idea at the turning points of history and significantly changed the way people thought.

Socrates, who spoke of the impossibility of final knowledge about something (“I know that I do not know anything”), was equally known as the fact that a person is able to acquire knowledge and multiply it, as well as that knowledge and “art” by themselves - great power. However, he was convinced that this power could be used both for the good and to the detriment of man. According to his teaching, if a person did not make the question of self-knowledge, the alternative to good and evil, while consciously preferring good, any other knowledge — for all their usefulness — would not make a person happy if he did not make his main issue. Moreover, they can make him miserable.

It is not surprising, therefore, that Socrates' doctrine of self-knowledge is in close connection with the discussions that have been conducted lately not only in philosophical and scientific circles, but also among wide circles of intelligentsia both in our country and around the world around the problems of “man - science - technology, “science - ethics - humanism.”

The themes of these discussions echo the Socratic understanding of the task of philosophy and the value of knowledge in general. These discussions and discussions are often accompanied by direct and indirect references to the teachings and personality of Socrates. And this is not by chance: polls, over which the ancient philosopher fought, did not lose relevance, which is why Socrates was and remains one of the eternal “companions” of humanity.

Thus, the philosophy of Socrates not only made a great impression on his contemporaries and students, but also had a noticeable influence on the entire subsequent history of philosophical and political thought.

Keywords: Socrates, knowledge, people, good, self-knowledge, evil, science, values, philosophy, dialectical method, truth, irony, ethics, humanism

Беспалов Илья Олегович. СОКРАТ – ЕГО ФИЛОСОФИЯ И ДИАЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД

В данной статье я рассматриваю немного жизнь Сократа и его философию. Выдвинув духовные ценности на первый план, Сократ считал их создание главной целью человеческой жизни. А поскольку, по мысли Сократа, духовные блага не передаются в готовом виде от одного лица к другому, но раскрываются и приобретаются в поиске, в исследовании самого себя и других, в «заботе о душе», постольку отказ от такого поиска равносителен отказу от жизни. По Сократу, диалог и диалектический (вопросно-ответный) метод определения понятий являются необходимыми условиями совместного поиска истины. Сократовский диалого-диалектический метод предполагает свободу человека и основывается на демократической идее о том, что человек есть существо ответственное, способное познать истину и принимать решения на свой собственный страх и риск.

Посредством «испытания» иронией Сократ разоблачал неосновательные претензии на всезнание и непогрешимость, ниспровергая все мнимое, псевдосерьезное и всякого рода ложные авторитеты. Сократовская ирония является поиском истинного и положительного, призывом к подлинно серьезному и значительному, к их постоянному испытанию. Сократ провозгласил: добродетель есть знание. Но не всякое вообще знание, а лишь добра и зла, знание, которое ведет к правильным, добродетельным поступкам. На этом основании он пришел к выводу о том, что никто не зол по своей воле, а лишь по неведению. Этические парадоксы Сократа положили начало непрекращающейся и по сей день полемике об отношениях знания и добродетели. Идея Сократа о самопознании, популярная в период

античності, нередко становилась ведущей идеей на поворотных пунктах истории и существенно изменяла образ мысли людей.

Сократу, говорившему о невозможности окончательных знаний о чем-либо («Я знаю, что ничего не знаю»), в равной степени было известно как то, что человек способен приобретать знания и умножать их, так и то, что знания и «искусство» сами по себе - великая сила. Однако он был уверен в том, что эта сила может быть использована и во благо, и во вред человеку. Согласно его учению, если человек не сделал главным вопросом своего бытия вопрос о самопознании, альтернативу добра и зла при сознательном предпочтении добра, всякие иные знания - при всей их полезности - не сделают человека счастливым. Более того, они могут сделать его несчастным. Неудивительно поэтому, что учение Сократа о самопознании находится в тесной связи с теми дискуссиями, которые ведут в последнее время не только в философских и научных кругах, но и среди широких кругов интеллигенции как в нашей стране, так и во всем мире вокруг проблем «человек - наука - техника», «наука - этика - гуманизм».

Темы этих дискуссий переключаются с сократовским пониманием задачи философии и ценности знания вообще. Названные дискуссии и обсуждения нередко сопровождаются прямыми и косвенными ссылками на учение и личность Сократа. И это не случайно: опросы, над решением которых бился древний философ, не утратили актуальности, вот почему Сократ был и остается одним из вечных «спутников» человечества.

Таким образом, философия Сократа не только произвела большое впечатление на его современников и учеников, но и оказала заметное влияние на всю последующую историю философской и политической мысли.

Ключевые слова: Сократ, знание, человек, добро, самопознание, зло, наука, ценности, философия, диалого-диалектический метод, истина, ирония, этика, гуманизм

ВСТУП

Актуальність мого дослідження полягає в тому, що вчення істини Сократа актуальне й донині. Його діалоговий метод питання-відповідь вплинув на сучасну методіку викладання і риторіку. Сократ це центральна фігура античної філософії. Погляди на його життя і філософію розрізняються через те, що він нічого не писав, а джерела про нього вельми суперечливі. Деякі з його сучасників вважали його безбожником, інші ж вважали його дуже віруючою людиною. Про Сократа нам стає відомо завдяки: діалог Платона, Спогади Ксенофант і ін. Сократ був мудрецем поставившим істину понад усе. Безліч літературних творів взяли образ Сократа серед яких звісно ж діалоги Платона і п'єсса Е. Редзінського «бесіда з Сократом».

Якщо ми згадаємо «сократические діалоги», ми без проблем встановимо, що саме Сократ багато в чому створив мову сучасної європейської філософії. Саме діалогічна форма або міркування, дискурс лежить в основі не тільки сократичної філософії, але і взагалі будь-якої реальної, успішної філософії. Сократ не «віщав», але говорив, розшукуючи істину. Його мова була метафоричним, яскравим, але, в той же самий час, простим і прозорим, досить технологічним і операційним, коли було необхідно препарувати будь-яку проблему і викласти можливі шляхи її вирішення. Саме таку мову пізніше відроджується і розвивається Декартом і іншими представниками раціональної новоевропейської традиції.

ЗАВДАННЯ:

1. Розглянути самопізнання в розумінні Сократа.
2. Розглянути специфіку сократівско методу ведення діалогу.
3. Розглянуто специфіку сократівско методу ведення діалогу.
4. Проаналізувати філософію Сократа.

Сократ не був догматиком, він виступає проти затвердження будь-яких істин. Він був прихильником діалогічного методу в бесіді, тобто спільно з кимось шукати істину. Через те, що Сократ не залишив після себе жодного рядка творів, ускладнилася задача вивчення його філософії і викликало безліч суперечок між філософами з - за різних інтерпретація його філософії. Достовірно про нього практично нічого не відомо. Але з великою ймовірністю можна сказати, що його батько був скульптором, а його мати була акушеркою. Сократ був допитливою людиною, але про якусь систематичну філософську освіту говорити важко. Достовірно відомо, що в 399 р до н.е., Сократа стратили шляхом вживання цикути (це така отрута). Власне так він помер у віці 70 років. В Афінах Сократ був відомим оратором і предметом нескінченного шанування з боку в основному молоді, а так само предметом насмішок. Найбільш відомий його пересмішник це Аристофан який

писав про нього в своїй комедії «Хмари». Це далеко не єдиний приклад, багато текстів до нас просто не дійшли, але просто відомо, що було ще кілька людей які насміхалися над Сократом. Він був блазнем або трикстером вопрошаючий вкорінені звичаї, релігійні погляди і звичайно ж етичні.

Він змушував людей засумніватися в речах які їм здавалися достовірними. Сократ засновник філософії оскільки звернув погляд людини з природи на самого себе. Це філософія яка відмовляється говорити про світ обходячи питання про те як ми можемо щось знати про нього, приймати світ і місце людини в ньому. У знаннях про філософію Сократа можна спиратися на Платона і Ксенофанта які описували його в різних своїх працях. До початку 19 століття джерела про Сократа були різноманітні оскільки лише позитивізм 19 століття почав питання про історичного Сократа, до цього було менше критичної думки до міфу про нього. Одні бачили в Сократа попередника Христа, а в його страті бачили передбачення розп'яття. Інші бачили Деймон Сократа предка європейської самосвідомості або совісті. Ісламська філософія бачила в ньому предтечу пророка який замість різноманіття богів поставив свого єдиного бога і поклонявся тільки йому, за що і постраждав. В епоху Просвітництва фігуру Сократа використовували проти церкви, як вільнодумця.

У пошуках істини Сократ розмовляв з усіма кого зустрічав. Сократ нічого не писав, оскільки вважав, що книги не можуть нічому навчити, а вчитися потрібно у людей. Сократ дуже сильно критикував Софістів вказуючи на їх непровоту. Йому не сподобалося в філософії софістів те що софісти на зразок Горгия і Протагора заявляють про змінність речей і явищ. Вони пропагували ідею того, що неможливо придумати якісь загальні закони і єдині моральні підстави, які були б розділені абсолютно всіма людьми. У кожного своя правда. Людина сама є мірою всіх речей які її оточують і відповідно кожен є господарем і творцем свого власного закону. Власне проти такої ідеї виступає Сократ, будучи переконаним, що єдиною моральною підставою яка повинна була бути розділена усіма людьми повинно бути обов'язковим і люди повинні його знайти. Він присвячує все своє життя пошуку цієї єдиної моральної підстави. Єдиного морального закону який так чи інакше був би розділений усіма живими людьми.

У Сократа є якась схожість з софістами, але вона полягає в тому, що і софісти і Сократ поставили в центр своїх роздумів людину, а не природу, космос, буття і ні якісь видвернуті початки. Тобто і для софістів і для Сократа людина була найцікавішим і найголовнішим предметом для вивчення. На цьому схожість і закінчується, тому, що софісти крім того, що займалися людиною вони ще брали участь в судах, вони намагалися виробляти якісь загальні принципи для комфортного, щасливого і вигідного життя. Вони також займалися мистецтвом і безліччю інших речей.

Сократ же тим і відрізняється, що поставив в центр своїх роздумів людину і тільки її. Тобто його хвилюють такі питання: Що таке людина? У чому полягає її призначення? Що є ество людини? Навіщо вона живе на цьому світі? Тут складається досить цікава ситуація оскільки Сократ за всіма параметрами краси античності ніяк не міг претендувати на статус великого мудреця або людини яку треба слухати. З однієї простої причини - тому, що Сократ був не красивий, а за мірками античної краси він був потворний. Сократ був невисокого зросту, вдало присадкуватий, у нього був ніс картоплею, очі злегка на викоті як у рака, кучеряве волосся. На думку його ж сучасників Сократ не володів красою якого-небудь великого бога як наприклад, Аполлон, а скоріше нагадував сатира, який грає на сопілці, розважається, любить вино і взагалі комфортне і легке життя. Коли Сократ починав говорити, все змінювалося і люди забували про зовнішність Сократа. Вони із завмиранням серця слухали його, стежачи за хитромудрими ходами його думок.

Так само в порівнянні Сократа з софістами також можна підкреслити, що софісти вважали людину мірою всіх речей існуючих і неіснуючих. Сократ також визнавав людину мірою всіх речей, але на відміну від софістів він говорив, що людина є мірою всіх речей не тому, що існують або не існують речі, а тому що вона (людина) є істота мисляча. Тобто ідея, думка людини є мірою речей і всі речі розкриваються для людини в людському знанні. За Сократом, для людини все існує у вигляді знання. Наприклад "хорообрість" це знання як подолати небезпеку. По суті Сократ повернув філософію в напрямку трансцендентальності - пізнай самого себе.

Ще однією відмінністю софістів від Сократа полягала в тому що для софістів проблема пошуку істини як така не стояла взагалі. Тобто їм було все одно хто правий, а хто винен. Найголовнішим для них було отримати гроші, таким чином вони могли захищати тих кого навіть

самі вважали не правим. Інша ж справа Сократ який поставив істину в якості найголовнішого призначення свого життя. Йому було цікаво не просто, щось самому дізнатися, а й підвести інших людей до такого розуміння.

Сократ був одружений на жінці яка мала прізвисько самої сварливої жінки в Афінах і звали її Ксантіпа. Поводилася вона не дуже гідно по відношенню до Сократа. Іноді вона лаяла його прилюдно, іноді могла навіть побити. Коли друзі Сократа говорили йому: «Сократ! Подивися, адже це ж неправильно, що жінка з тобою так себе веде». На що Сократ відповідав: «Друзі мої! Ксантіпа це всього лише представник людства, далеко не самий поганий, не найгірший. І якщо я зможу з цим представником людства знаходити спільну мову, знайти якусь гармонію, зможу її терпіти, ставитися до неї з повагою. Тоді в порівнянні з іншими людьми, для мене буде стояти зовсім легке завдання знайти спільну мову з ними». [15;с.302]

Фраза виграверована на храмі Аполлона в Дельфах: «Пізнай себе» є девізом Сократа. На думку Сократа саме даний процес пізнання самого себе, має стати для людини найголовнішим стимулом і стрижнем його життя. Якщо люди навчаться пояснювати собі, що є я, розбиратися в собі, аналізувати себе. Так само знаходити першоджерела: своїх страхів, вчинків, думок і бажань. Тоді люди зроблять велику справу для себе і зможуть керувати своєю долею, а в підсумку і життям. Тобто однією з найголовніших завдань яка повинна стояти перед людиною є пошук істини хоча б для самого себе. Сократ вважає, що якщо людина зможе не брехати сама собі щодо того що вона є таке, то вона визнає всі свої помилки, признається, що вона була не права в чомусь, тоді це буде першим кроком до істини.

У всіх діалогах Сократ одягає на себе маску довірливого простока який відкрито зізнається в тому що він нічого не знає і він звеличує своїх друзів з якими він розмовляє на неймовірну висоту. Потім же виявляється, що Сократ набагато розумніші, ніж ті його співрозмовники які були переконані в абсолютній істинності своїх знань. Дуже відома фраза яку Сократ говорить в одному з діалогів Платона: «Так, я знаю, що я нічого не знаю, але давай спробуємо, ми з тобою поміркувати про це разом, дивись, щось та й вийде з нашого задуму». [14;с.1]

Тут можна вивести цікаве поняття яке характеризує філософію Сократа і цей діалог. Він переконаний, що неможливо домогтися істини поодиноці і неможливо знайти підставу ні для наших законів, ні для моралі якщо ми будемо займатися цим самотійно без іншої людини. Цьому діалогу присвячена вся філософія і життя Сократа. Тільки в діалозі двох зацікавлених людей може бути відкрито і знайдено, щось нове. Причому людей пристрасно зацікавлених в пошуку такої істини. Оскільки неможливо з байдужою людиною розмовляти про щось і знайти якісь вищі істини.

Сократ говорить про те що умовою пізнання і умовою осягнення істини є діалог, але не просто діалог, а діалог у формі питання-відповідь. Він назвав цю форму пошуку істини майевтикою. Слово майевтика перекладається як мистецтво повитухи. Він взяв для себе це слово можливо через те, що його мати була повитухою і можливо будучи дитиною він чув дорослі розмови про складні випадки. Будучи дорослим він зробив для себе певні висновки у зв'язку з чим він говорив: «Я вважаю, що точно так само як жінки в муках народжують дитину, точно так же кожна людина з такими ж точно муками приходить до народження істини». [17;с.1]

Так само Сократ використовував словосполучення вагітний духовно. Тобто на думку Сократа кожен з нас є носієм істини знаходяться в зародишному стані. Але змусити її з'явитися на світло і показати своє обличчя іншій людині або самому собі це завжди боляче і тяжко. Таким чином він порівнює знаходження істини з пологами.

Часто використовуваним поняттям Сократа є діалектика. Діалектика це метод знаходження понять шляхом їх точного визначення за допомогою питань і відповідей. Тобто на думку Сократа завдяки бесіди з іншою людиною можна прийти до точного визначення. Визначення за Сократом це розкриття змісту того чи іншого поняття про який йде розмова. Для Сократа це було дуже важливо оскільки практично у всіх діалогах він показує в людях їх початкове знання про той чи інший предмет, що не є істинним в останній інстанції. Наприклад, в одному з діалогів Сократ намагається зрозуміти, що є прекрасне саме по собі. Гіппій на питання Сократа «Що є прекрасне» говорить: "Прекрасна дівчина". На що Сократ відповідає: «... а прекрасна кобила, яку навіть бог прославив у відомому вислові, хіба не є щось прекрасне?» Здесь Сократ указивает на поговорку: «З міст - найкрасивіший Аргос, з коней - фракійські, з жінок -

спартанські». Потім Сократ продовжує: «... а прекрасна ліра ..., а прекрасний горщик хіба не є щось прекрасне?» Далі він говорить про те що не все прекрасне приємне і не все приємне прекрасно. [18;с.288]

Загалом Сократ ставить собі завданням знайти загальні поняття, гранично загальні терміни і загальні діфініції тих чи інших явищ. Його цікавить так само: доброта сама по собі, мужність сама по собі і справедливість сама по собі. У підсумку він приходиться до висновку про те що таке благо і що таке любов і чимало інших понять.

Сократ намагався зрозуміти як вибудувати точне знання й як не лавірувати в незрозумілих поняттях коли один розуміє одне, а другий інше. Він намагається вперше в чіткій формі це показати. Власне все діалоги присвячені цьому пошуку загальних визначень. Допомагає йому в цьому пошуку знаменита сократівська іронія яка є прихованою насмішкою над людиною який вважає себе абсолютним мудрецем, що знає абсолютно все. Сократ як уже писалося вище надягаючи маску наївного простака показує за допомогою майстерно поставлених їм питань і одержуваних відповідей ситуацію коли сама людина розуміє, що вона не права, вона не знає і не може знати все. Його першим етапом іронії є коли він намагається показати іншому, щоб той не був настільки самовпевненим в своїх знаннях, щоб інша людина розуміла, що вона не бог і тим більше вона не істина. Цей перший етап можна назвати деструктивною іронією. Тобто це етап на якому йде руйнування звичних розумінь. Коли людина відмовляється від своїх звичних розумінь і готова неупереджено міркувати тоді на перший план виходить конструктивна іронія. Це коли Сократ разом зі своїми друзями і колишніми опонентами за допомогою постійних запитань і відповідей намагається знайти все більш точні і чіткі визначення. Сьогодні метод сократівської іронії використовують багато викладачів особливо в західних і американських університетах.

Ще одним механізмом за допомогою якого Сократ намагається зрозуміти істину є індукція яка є методом знаходження загальних понять шляхом перерахування приватних понять. На практиці це виглядає так: береться деяке визначення, потім воно піддається всебічній критиці. В силу того що його критикують воно відштовхується але на вильоті цього визначення народжується інше визначення більш точне. Тепер його беруть для себе, знову намагаються його критикувати і розглянути з усіх боків розкривши його зміст. Таким чином процес пізнання за Сократом є абсолютно нескінченним. Неможливо зупинитися оскільки завжди можна знайти більш краще визначення.

Ще одна частина творчості Сократа пов'язана з мораллю, етикою і проблемами моральності. Всі свої пошуки істини і того що є саме по собі справедливість і мудрість Сократ в результаті підводить до пошуку вищої чесноти яку він довго шукав і знайшов у вигляді блага. Він так само зрівнює наші знання і пізнавальний процес з поняттям чесноти. Тобто на думку Сократа знання і добродієність це одне і теж. Це означає, що людина яка має знання ні коли не буде дяти погано тим більше маючи знання, що таке добро і зло.

ВИСНОВКИ

Сократ висунув духовні цінності на перший план вважаючи їх створення головною метою життя людей. За Сократом діалогічний метод питання-відповідь являється необхідним для пошуку істини причому не самому а спільно з кимось. Цей метод передбачає свобуду людини і те що вона здатна пізнати істину.

За допомогою іронії Сократ виводив на світло істинні знання людей викриваючи тих хто вважав себе знавцями але такими не є, а так само помилкові авторитети. Іронія Сократа допомагала знайти не тільки істину а й позитивне розкриваючи насправді значуще і серйозне.

Ідея самопізнання Сократа не тільки була популярною в античності а й істотно змінювала образ мислення людей. Він вважав, що без самопізнання в якості головного питання буття людини, альтернативу добра і зла і перемозі добра, всі інші знання не зроблять людину щасливою, а навіть навпаки зроблять її нещасною. Так само це вчення о самопізнанні тісно пов'язане з дискусіями в філософських і наукових колах навколо проблем «людина-наука-техніка», «наука-техніка-гуманізм». У цих темах відображається розуміння завдання філософії і знання взагалі. Ці дискусії прямо або побічно посилюються на вчення Сократа.

Таким чином філософія Сократа не просто вразила його учнів і сучасників але і справила величезний вплив на сучасну філософію і політологію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Асмус В. Ф. Античная философия – М.: Высш. шк., 1998. – 400 с.
2. Гомперц Т. Греческие мыслители – СПб.: Алетейя, 1999. – 263 с.
3. Гусейнов А. А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарики, 1998.
4. Кессиди Ф. Х. Сократ. - СПб.: Алетейя, 2001. – 352 с.
5. Трубецкой С. Н., Курс истории древней философии. - М.: Высш. шк. 1997.
6. Митрошенкова О. А. Философия: Учеб. пособие – М.: Гардарики, 2002
7. Гросс Рональд. Путь Сократа. – М.: Попурри, 2004.
8. Горбачев В. Г. Основы философии. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2002.
9. Вандишев В. М. Риторика: экскурс в історію вчень і понять: Навч. посібник. – К.: Кондор, 2003. – 264 с.
10. Мацько Л. І., Мацько О. М. Риторика: Навч. посіб. – К.: Вища школа, 2003. – 311с.
11. Петрушенко В. Л. Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – Л.: «Новий Світ-2000», 2004. – 528 с.
12. Володимир Лис про Сократа, Данила Галицького, Фернандо Магеллана, Ісаака Ньютона, Шарлотту, Емілі, Енн Бронте) / В. Лис — Київ : Грані-Т, 2008. — 136 сторінок — Серія «Життя видатних дітей»
13. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. М., 1963 (репринт. 1994)
14. Платон. Кратил [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/5464-platon-kratil-chitat-onlajn>
15. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе [Текст] / Ксенофонт. – М., 1993.
16. Солопова М. А. Майевтика // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов; 2-е изд., испр. и допол.; М.: Мысль, 2010.
17. Платон. Пир [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://grani.roerich.com/plato/txt/symposium1.htm>
18. Гиппий Большой // Платон. Соч. в 4-х т., Т.1, М.: Мысль, 1994.

REFERENCES

1. Asmus V. F. Antichnaya filosofiya [Antique Philosophy] Moscow: Vysshaya Shkola, 1998. – 400 p.
2. Gomperz T. Grecheskiye mysliteli [Greek Thinkers] St-Peterburg, Aletheia, 1999. – 263 p.
3. Guseynov A. A., Apresian R. G. Etika [Ethics] Moscow, Gardarika, 1998.
4. Kessidi F. H. Sokrat [Socrates] St-Peterburg, Aletheia, 2001. – 352 p.
5. Trubeckoy S. N. Kurs istorii drevnei filosofii [Course of the Ancient Philosophy History] Moscow: Vysshaya Shkola, 1997.
6. Vandyshev V. M. Rytoryka: ekskurs v istoriyu vchen i poniat [Rhetorics: Excursion into the History of Conceptions and Concepts] Kyiv: Kondor, 2003. – 264 p.
7. Volodymyr Lys pro Sokrata, Danyla Halyckogo, Fernanfo Magellana, Isaaka Newtona, Sharlottu, Emili, Enn Bronte / Kyiv: Grani-T, 2008. – 136 p.
8. Losev A. F. Istoriya antichnoy estetiki. Sofisty, Sokrat, Platon [History of the Antique Esthetics. Sophists, Socrates, Plato] Moscow, 1963. – 848 p.
9. Plato. Cratyl / Access: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/5464-platon-kratil-chitat-onlajn>
10. Plato. Pir [Symposium] / Access: <http://grani.roerich.com/plato/txt/symposium1.htm>

УДК 111.32

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-06

УСКОЛЬЗАЮЩЕЕ «Я» ИЛИ КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ

Дышкант. Т. Н.

кандидат философских наук, доцент; НТУ «ХПИ»

tatysh@i.ua, ORCID 0000-0002-5026-7913

В статье рассматриваются проблемы индивидуального и родового самоопределения человека в связи с угрозами, содержащимися в явлениях, продуцируемых информационным обществом и тиражируемой им массовой культурой и приводящим к внутренней дисгармонии, фрагментарности личности, что может обернуться ложной идентификацией.

Ключевые слова: идентичность, сознание, постмодернизм, массовая культура.

Дышкант Т. М. «Я», ЩО ВИСКОВЗУЄ АБО КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ.

На сучасному етапі розвитку суспільства актуальною стає проблема ідентифікації та самоідентифікації людини. Індивідуальна свідомість розколота впливом масової культури, застосуванням технологій зміни свідомості, наприклад, в ситуаціях, формування громадської думки, абсолютизацією якоїсь грані людини (людина виробляє, людина споживає тощо). Проблема самоідентифікації без розуміння сутності людини не вирішувана.

Сутнісною характеристикою людини є свідомість. Будучи родовою характеристикою, свідомість проявляється у кожній особистості через призму індивідуальної, унікальної сутності конкретної особистості. Компонентна структура свідомості включає волю, знання, емоції (вольова, раціонально-розумова та емоційно-чуттєва сфери) і самосвідомість.

Сучасна деконструкція особистості здійснюється головним чином за допомогою деконструкції раціонально-розумової сфери, отже, є підстави припустити, що зв'язок даного компонента з іншими є системоутворюючим. Аналіз абсолютизації інших компонентів свідомості (волі і емоцій) показує, що безформність або порожнеча – це те, чим стає сутність людини при недооцінюванні у свідомості такої компоненти як розум.

Постмодернізм фіксує «смерть суб'єкта». Цим він підкреслює неможливість незалежної індивідуальної свідомості. Суб'єкт перетворюється в знаряддя сліпих безособових соціальних процесів. Інформаційні техніки та технології використовуються для впливу на свідомість людей. Людина починає представляти дійсність не відповідно до свого особистого сприйняття, а через відображення її в засобах масової інформації.

Вищесказане зазначає всі труднощі самовизначення особистості в інформаційному суспільстві. Інформаційне суспільство і тиражована ним масова культура призводять до внутрішньої дисгармонії і фрагментарності особистості. Це може обернутися її помилковою ідентифікацією. Отже, необхідно чітко усвідомлювати ситуацію, щоб не відбулося підміни особистості «личиною», тобто, щоб не стати «квазі-особою».

Чинити опір існуючому стану справ може тільки цілісний і на персональному (індивідуальність) і на родовому (особистість) рівні суб'єкт, а не роздроблений, «децентрований» індивід, позбавлений самосвідомості і чіткої ідентичності. Тому сучасній людині необхідно розвивати здатність формувати власне судження і прагнути проникнути в суть процесів і явищ.

Ключові слова: ідентичність, свідомість, постмодернізм, масова культура.

Dyshkant T. N., doctor of philosophy, associate professor of Kharkiv National University. "KhPI" THE ELUSIVE «I» OR AN IDENTITY CRISIS

At the present stage of development of society the problem of identification and self-identification of the person becomes actual one. Individual consciousness is split by the influence of mass culture, the use of technologies of consciousness change, for example, in situations of formation of public opinion, the absolutization of any facet of

a person (a person who produces, a person who consumes, etc.). The problem of self-identification without understanding the essence of man cannot be solved.

The essential characteristic of man is consciousness. As a generic characteristic, consciousness is manifested in each individual through the prism of the unique essence of a particular personality. The component structure of consciousness includes will, knowledge, emotions (volitional, rational-mental and emotional-sensual spheres) and self-consciousness. Modern deconstruction of personality is carried out mainly through deconstruction of the rational-mental sphere; therefore, there is reason to assume that the relationship of this component with others is a backbone. Analysis of the absolutization of other components of consciousness (will and emotions) shows that formlessness or emptiness is what the essence of a person becomes when such a component as rationality is removed from his consciousness.

Postmodernism captures the «death of the subject». He emphasizes the impossibility of an independent individual consciousness. The subject is transformed into an instrument of blind impersonal social processes. Information technology is used to influence people's minds. A person begins to represent reality not in accordance with his personal perception, but through its reflection in the media.

From the above we can see all the difficulties of self-determination in the information society. Information society and mass culture replicated by it lead to internal disharmony and fragmentary personality. This could lead to her false identification. Therefore, it is necessary to be clearly aware of the situation, so that there is no substitution of the personality by the «likeness», that is, not to become a «quasi-personality».

To resist the existing state of affairs, the subject must be only integral one on the personal and generic levels, and not fragmented, "decentralized" individual, devoid of self-awareness and clear identity. Therefore, modern man needs to develop the ability to form his own judgment and strive to penetrate into the essence of processes and phenomena.

Key words: identity, consciousness, postmodernism, mass culture.

В свете многих современных реалий актуальными являются рассуждения об идентификации и самоидентификации человека.

Идентификация – это процесс установления идентичности, то есть тождества, во-первых, с самим собой как уникальной сущностью в виде суммы знаний о себе, поведенческого единства (субъект при установлении идентичности представляет себя как относительно устойчивую целостность), и, во-вторых, с другими, как представителями одного и того же рода (то есть поиск того, что есть «Я» как уникальная, неповторимая личность и «Я» как человек вообще). Это дает повод говорить об актуальности данной темы также по двум направлениям: во-первых, в связи с расколотостью индивидуального сознания, возникающего по разным причинам (воздействие массовой культуры, применение технологий изменения сознания, например, в ситуациях формирования общественного мнения, абсолютизация какой-либо грани человека (человек производящий, человек потребляющий и т.д.)); во-вторых, в связи с появлением такого направления как трансгуманизм и разработкой такого понятия как «постчеловек», угрожающего родовому самоопределению человека.

Индивидуальный и родовый моменты самоопределения человека взаимосвязаны, биосоциальная целостность человека разделена между понятиями «индивид» и «личность».

Проблема самоидентификации без понимания сущности человека не решаема. Напомним, что сущность человека - это те его свойства, при утрате которых он перестанет быть самим собой, то есть это некие неизменные свойства (атрибуты). Таким образом, сущность - категория вечного порядка (сущность - внутреннее существование предметов, выражается во всех формах его бытия.).

В традиционной философской антропологии одни философы подчеркивали ценность сознания, другие - деятельности. Деятельность осуществляет субъект. «Я» - субъект. Освобождает ли это определение от других вопросов: «кто действует?», «почему действует?», «для чего действует?». Не является ли отказ от ответа на эти вопросы, особенно на первый, ситуацией, подобной той, которая сложилась в физике благодаря Ньютону, когда вопросы «что?» и «почему?» заменили на вопрос «как?» (в философии на этот путь стал, например, позитивизм).

Сущностной характеристикой человека является сознание. Являясь родовым характеристикой, сознание проявляется у каждой личности через призму индивидуальной, уникальной сущности конкретной личности. Компонентная структура сознания включает волю, знания, эмоции (волевая, рационально-мыслительная и эмоционально-чувственная сферы) и само-

сознание. Эти три модуса разума, аналогично с ключевыми вопросами Канта, позволяют человеку исследовать свою сущность с помощью поиска ответов на вопросы:

- «К чему я стремлюсь?» (волевой модус);
- «Что я знаю?» (рациональный модус);
- «Что я чувствую?» (эмоциональный модус).

Самосознание же обеспечивает сведение субъектов данных вопросов в единое целое, обозначаемое «Я», то есть осуществляет самоидентификацию субъекта. Ответы на данные вопросы обеспечивают определенность самости.

Говоря о целостности «Я», необходимо исходить из положения о гармоничном сочетании данных компонентов. Любая диспропорциональность, несогласованность между ними приводит к расколотости личности, с последующей возможной деградацией и полным окончательным её исчезновением.

Содержание (наполненность) данных компонентов у каждого индивида собственное, уникальное, что даёт право говорить об индивидуальности субъекта, осуществляющего свою деятельность (в самом широком понимании, то есть и коммуникативную, и познавательную, и профессиональную и т.д.) уникальным, только ему присущим образом.

Современная деконструкция личности осуществляется главным образом посредством деконструкции рационально-мыслительной сферы, следовательно, есть основания предположить, что связь данного компонента с другими является системообразующим. «Нападки» на разум как на сущностную характеристику человека, осуществляются по двум направлениям: во-первых, на способность к определению, обеспечивающую типизацию и конкретизацию действительности. «Типизация есть умеренное обобщение, сохраняющее меру конкретности данного предмета, а конкретизация есть умеренная спецификация, сохраняющая меру определенной всеобщности – идеи, смысла. Чистая единичность, нетипизируемая, есть одновременно чистая абстрактность, неконкретизируемая. «Я есмь» есть самая сильная абстракция, поскольку она освобождает единичность от таких общих и одновременно частных определений, как «Я есмь ученный», или «Я есмь лентяй» [1, 323]. Во-вторых, на такую характеристику разума как стремление к всеобщности. В защиту данного свойства разума выступал, например, В.С. Соловьев: «Если бы наши мысли не имели сверх своей единичной психической наличности еще всеобщего логического значения, то нельзя было бы даже прийти к понятию о достоверности непосредственного сознания: переживаемые состояния сознавались бы непосредственно, но не сознавались бы это сознание и его достоверность» [2, 805].

Нарушается диалектика индивидуального и родового самоопределения человека.

Очевидно, против абсолютизации разума выступают представители иррациональной философии. Разумеется, возникла такая ситуация не беспричинно. Рациональная философия достигла своего апогея в философии Гегеля, и ее содержание вполне соответствует эпохе модерна с его абсолютизацией разума. Абсолютизация любого компонента сознания чревата нарушению целостности индивида и как следствие, потере идентичности. Поэтому иррациональная философия выступила противовесом в данном случае, но повторила ту же ошибку, абсолютизируя в противовес разуму либо волевую сферу (волюнтаризм), либо эмоционально-чувственную сферу (экзистенциализм).

Безусловной по Шопенгауэру является воля: «Понятие воли – единственное из всех возможных, которое имеет свой источник не в явлении, не в простом наглядном представлении, а исходит изнутри, вытекает из непосредственного сознания, в котором каждый познает свою индивидуальность в её существе, непосредственно, вне всякой формы» [3, стр.117]. Он освобождается от формы, которую предоставляет разум, поэтому воля его слепа. Да, Воля Шопенгауэра носит космический характер, но отталкивается он при построении своей философии от аналогии с индивидуальной волей.

Элементами сознательной волевой жизни человека являются желания. Без осознания, оценивания желаний не было бы смысла и в выборе. А выбор – это уже неотъемлемый элемент свободы человека. Следовательно, лишая волю ее соотношения с разумом – лишаем человека свободы.

На эмоционально-чувственной сфере делали упор экзистенциалисты. Так С. Кьеркегор в «Страхе и трепете» на передний план выдвигает понятие «ужас», который отличен от физического страха. Ужас не имеет специфического объекта и отражает, в сущности, пустоту «я».

Изначальная пустота «я» описывается и в философии Камю, и в философии Сартра. Экзистенция всегда остается во власти своей бесконечной свободы, возникающей из «ничто» и не знающей никаких заранее заданных установлений и норм.

Эмоции человека – это оценочное отношение личности к объектам и явлениям действительности, которое всегда связано с сравнением. Сравнение – один из основных механизмов разума. Элиминируя его из оценочного аспекта получим равнодушие, как говорилось в одной киносказке «что воля, что неволя – все равно». Ценность отношения как последнее прибежище личности описал В. Франкл. Эмоции – это регуляторы деятельности, отображающие смысл существующей или возможной ситуации в жизнедеятельности индивида. По Кьеркегору, человек осуществляет выбор всей своей сущностью без рациональной «включенности» в ситуацию. Но почему же тогда так мучителен этот выбор, если у человека нет понимания заданных установлений и норм? Какая разница определит ли выбор его сущность как негодяя или как героя?

Бесформенность или пустота – вот чем становится сущность человека при изъятии из его сознания такой компоненты как разум.

Критика «рационалистического» сознания с одновременной абсолютизацией реальности единичного существования, предшествующего всякой родовой сущности, логически обусловило исчезновение единичного «я» («смерть субъекта») в постмодернизме, выступающем преемником иррациональной философии. «Смерть субъекта» подчеркивает невозможность независимого индивидуального сознания. На первый план во многих концепциях постмодернизма выходит языковая реальность, детерминирующая мыслительные структуры индивида. Самосознание субъекта здесь начинают представлять некой суммой текстов, абсолютно компилятивным, эклектичным образованием. Естественно ни о каком субъекте здесь не может быть и речи, ведь субъект всегда подразумевает активность, порождаемую из собственной сущности. Субъект преобразовывается в орудие слепых безличных социальных процессов.

Философский постмодернизм претендует на выражение духа современного общества во всех сферах человеческой деятельности. Неудивительно, что утверждение повсеместной текстовой реальности возникает с развитием информационного общества, политика которого, как указывал М. Кастельс, осуществляется, главным образом, посредством манипулирования символами в средствах массовой информации. Постмодернизм – это, по меткому определению Эпштейна, философия травмированного «информационным взрывом» общества.

Без индивидуальности нет личности, следовательно, расколота на персональном уровне сделает невозможной целостность индивида на уровне родового самоопределения, то есть невозможность его становления как личности. Сферу идентичности определяют как результат самоопределения личности. Как писал А. Маслоу: «Что мы понимаем под открытием идентичности? Обретение наших истинных желаний и характеристик, а также способность жить так, чтобы они находили свое выражение» [цит. по 4, 327]. В информационном обществе возникает вопрос, а сколько в этом процессе присутствует «само»?

Процесс массификации общества берет начало в период развития индустриализации и достигает своего апогея в современном информационном обществе, обществе потребления, где развитие средств массовой коммуникации и последовавшая массовая информатизация общества способствовали распространению и укреплению массовой культуры. На связь между развитием средств массовой информации и приходом массовой культуры, культуры массового общества, где люди обходятся без индивидуальных различий, указывал М. Маклюэн, обозначая такое общество «глобальной деревней». Основной характеристикой массового человека является то, что он такой «как все». Информационные техники и технологии используются властью имущими для воздействия на сознание людей. Поскольку объем функционирующей информации далеко превосходит объем знаний, то возникает эффект «загрязнения» культурной среды избыточной информацией (информационным мусором). «Бурные потоки мелких информационных частиц непрерывно бомбардируют наше сознание, вызывая онемение и омертвление мыслительных, да и восприимательных способностей» [1, 42]. Человек начинает представлять действительность не в соответствии со своим личным восприятием, а через отражение ее в средствах массовой информации.

Таким образом, постмодернизм, с одной стороны выступая как философское направление, критикует ограниченность философских теорий, абсолютизирующих, с одной стороны,

всеобщность, а с другой – индивидуальность. Но сокрушая и то, что относимо к всеобщности (трансцендентное, истина, реальность), и то, что относимо к индивидуальности (оригинальность, авторство, новизна), постмодернизм не предлагает ничего взамен, оставляя после своей уничтожающей критики лишь зияющую пустоту. Такое действие напоминает старую шутку о том, что лучшим лекарством от головной боли является гильотина.

С другой стороны, выступая как выражение духа современного общества, постмодернизм вполне справедливо отмечает те изменения в самоидентификации, которые происходят под влиянием массовой культуры и приводят к формированию «массового человека», теряющего свою субъектность и превращающегося в объект социального манипулирования.

Но реагирует на это он весьма своеобразно. Констатируя все возрастающее отчуждение массового человека, постмодернистская теория превращает все в игру, «в которой даже нет ясной воли самих играющих, а только бесконечные игрушки игры – знаки, цитаты, информационные коды... Какое может быть отчуждение, если постмодернистская теория не признает ничего «своего», неискоренимо «самостного»? – нечему быть отчужденным. Цитатность вместо самовыражения, симуляция вместо истины, игра знаков вместо отображения реальности, различие вместо противоположности, – таков этот постсентиментальный, посттрагический, постутопический мир, упоенный собственной вторичностью – и готовностью все завершать, всем пользоваться как материалом для последней и бесконечной игры» [1, 297].

Таким образом, вроде бы подвергая критике властное влияние слепых, анонимных социальных сил на сознание человека, постмодернисты на самом деле подыгрывают им, яростно выступая против целостности и единства как возможных угроз тоталитаризма. Акт самоидентификации ставит человека в жесткие рамки определения, поэтому, с точки зрения постмодернизма, он недопустим. Но ведь в основе концепции власти как раз и лежит принцип разделения («разделяй и властвуй»).

Сопротивляться существующему положению дел может только целостный и на персональном (индивидуальность) и на родовом (личность) субъект, а не раздробленный, «децентрированный» индивид, лишенный самосознания и четкой идентичности.

Но из вышесказанного видно, все трудности самоопределения личности в информационном обществе. Информационное общество и тиражируемая им массовая культура приводят к внутренней дисгармонии, фрагментарности личности, что может обернуться ложной идентификацией. Следовательно, необходимо четко осознавать ситуацию, чтобы не произошло подмены личности «личиной», то есть, чтобы не стать «квази-личностью».

Что же можно противопоставить манипуляциям социальных систем? Идентичность – это внутренняя сущность, ядро личности, тесно связанная с ценностно-смысловой системой (Франкл, 1990; Юнг, 1994). Благодаря немецкому философу и социологу К. Манхейму, различают два базовых типа рациональности: функциональную и субстанциональную. Функциональная рациональность означает ориентированность в текущей жизни, практицизм, способность достигать конкретную цель любыми средствами. В индустриальную эпоху функциональная рациональность возрастает. В информационную эпоху, где даже письмо (индивидуальный почерк, характеризующий человека) и счет теряют свой смысл, темпы ее роста увеличиваются. Зачем нужны преобразовательные усилия над внешним миром и собой, не гарантирующие ко всему прочему, успешности действий, если «нажми на кнопку – получишь результат и твоя мечта осуществится». Субстанциональная рациональность – это способность формирования собственного суждения, стремление субъекта проникнуть в существо процессов и явлений. Развитие функциональной рациональности «предоставляет обществу все меньше возможностей развивать субстанциональную рациональность» и это означает что «именно сущность функциональной рационализации ведет к тому, чтобы лишать рядового индивида способности мышления, понимания, ответственности и переносить эти способности на рационализацию ведущих индивидов» [5, 56]. Следовательно, надо изыскивать возможности для развития субстанциональной рациональности. «Имей мужество пользоваться собственным умом» – призывал И. Кант.

Как уже было сказано выше самоопределение представляет собой процесс обретения субъектом своих истинных желаний и характеристик. Должна быть непрерывная саморефлексия в условиях постоянных изменений, происходящих к тому же со все возрастающими темпами: «Туда ли я двигаюсь?», «Я ли этого хочу?». Это позволит субъекту быть инвариантным, то есть

сохранять свою сущность, при всех внешних изменениях. Это же способствует предотвращению кризиса родовой идентичности, ведь без обращения наблюдения или действия человеком на самого себя невозможна и этическая жизнь, где индивидуальное бытие соответствует принципам человеческого бытия. «Этическая жизнь вынуждает человека к высшей степени ясного и самоопределенного самосознания» [6, 300].

ЛИТЕРАТУРА

1. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория / М. Эпштейн. – М.: Издание Р. Элинина, 2000. – 368 с.
2. Соловьев В. С. Теоретическая философия / В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1990, т.1. - 892 с.
3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М., 1900, т.1. – 552 с.
4. Ларцев В. С. Социальные и культурные детерминанты формирования личности / В. С. Ларцев. – К.: Принт-Экспресс, 2002. – 430 с.
5. Манхейм К. Человек и общество в век преобразования / К Манхейм. – М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – 220 с.
6. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 415 с.

REFERENCES

1. Epshtejn, M. (2000) *Postmodern in Russia. Literature and theory*. Moskva: Izdanie R. Elinina. (In Russian).
2. Kierkegaard, S. (1998). *Pleasure and duty*. Rostov-na-Donu: Feniks. (In Russian).
3. Larcev, V. (2002) *Social and cultural determinants of personality formation*. Kiev: Print-Ekspress. (In Russian).
4. Mannheim, K. (1991). *Man and society in the age of transformation*. Moskva: INION AN SSSR. (In Russian).
5. Schopenhauer, A. (1900). *The world as will and representation*. Moskva. (In Russian).
6. Soloviev, V. (1990) *Theoretical philosophy*. Moskva: Mysl'. (In Russian).

УДК 1:316.3:[177.3:124.5]

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-07

СОЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ЛЖИ

Потоцкая Ю. И.

кандидат философских наук, доцент
кафедры философии и политологии
Харьковский национальный
экономический университет
им. С. Кузнецца, slavapt@ukr.net,
ORCID 0000-0002-3511-1187

В статье рассматриваются аксиологические аспекты лжи как социального явления. Основное внимание уделяется влиянию социокультурных трансформаций на оценку феномена лжи. Примером подобного влияния является акцентированно негативное отношение к лицемерию, неискренности, условностям в социальной коммуникации, возникшее в ходе модернизации общества и обусловленное такими факторами, как развитие критического мышления, интериоризация духовной жизни человека, индивидуализация его деятельности.

Ключевые слова: ложь, общество, человек, ценность, культура.

Потоцка Ю. І. СОЦІАЛЬНО-АКСІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ БРЕХНІ

У статті розглядаються аксіологічні аспекти брехні як соціального явища. Основна увага приділяється впливу соціокультурних трансформацій на оцінку феномена брехні. Прикладом подібного впливу є акцентоване негативне ставлення до лицемірства, нещирості, умовностей у соціальній комунікації, що виникло в ході модернізації суспільства і було обумовлено такими факторами, як розвиток критичного мислення, інтеріоризація духовного життя людини, індивідуалізація її діяльності.

Брехня є можливою завдяки вольовому, розумному та чуттєвому початкам у людині. Вольове начало проявляє себе у стремлінні «скоригувати» реальність у своїх інтересах, розумне – в розумінні дійсного і можливого, правди та правдоподібного, чуттєве – у здатності до лицемірства та емоційного впливу на реципієнта. Амбівалентність брехні полягає в тому, що вона викликає не лише осуд, але також і захват, оскільки той, хто бреше, демонструє витримку, певне нахабство, винахідливість, фантазію та інші артистичні здібності.

У процесі модернізації традиційного суспільства рівень недовіри в ньому зростає, що пов'язано перш за все з руйнуванням соціально-групових зв'язків. Важливим фактором стала раціоналізація культури, яка значно розширила предметне поле сумніву. Змінюється ставлення до істини, яка предписує суворі критерії, оскільки авторитету, традиції, перевірки часом більше недостатньо.

Ключові слова: брехня, суспільство, людина, цінність, культура.

Pototska Yulia, doctor of philosophy, associate professor of the department of philosophy and political studies, Kharkiv National Economical University. SOCIAL –AXIOLOGIC ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF LIE

The article deals with the axiological aspects of lying as a social phenomenon. A special attention is paid to the impact of sociocultural transformations on the evaluation of the phenomenon of lying. An example of such an influence is the accentuated negative attitude towards hypocrisy, insincerity, conventions in social communication, which arose during the modernization of society and was caused by such factors as the development of critical thinking, the interiorization of human spiritual life as well as the individualization of human activity.

Lie becomes possible because of voluntary, reasonable and sensual elements in human. The voluntary element represents itself in aspiration of corrigating the reality in own interests, the reasonable in understanding the real and possible, true and probable, the sensual in ability to hypocrisy nad emotional influence onto recipients. Ambiguity of lie consists in that it begets not only blame but also admiration for that, who lies, demonstrates thereby self-control, insolence, resourcefulness, artistic abilities.

In the process of the traditional society modernization the level of distrust grows that is explained by traditional social ties destruction. The rationalization of culture that widens subject field of diubt becomes an important factor. There changes the attitude to truth that prescribes severe criteria for authority, traditions, checking with time are not sufficient more.

Keywords: lies, society, human, value, culture.

Феномен лжи традиционно является объектом философского и научного (преимущественно психологического) рассмотрения. Важность данной проблемы в жизни человека и общества обуславливает устойчивый интерес по отношению к ней, однако в силу своей многоаспектности и сложности она всё еще остаётся недостаточно изученной.

Философский анализ феномена лжи представлен в работах таких современных авторов, как Д. И. Дубровский [3], А. К. Секацкий [12], Р. Г. Апресян [1], А. А. Гусейнов [2], А. В. Карабыков [6], Ю. А. Разинов [11] Б. С. Шалютин [15] и многих других. Внимание исследователей привлекают онтологический, гносеологический, антропологический, этико-аксиологический, правовой, политический и прочие аспекты лжи.

В данной работе ложь рассматривается как социальное явление. Задача работы – проследить возможные изменения отношения к феномену лжи, её ценностных значений в социально-культурном пространстве по мере модернизации общества.

Согласно наиболее часто встречающемуся определению, ложь – это «неправда, противное истине» [13; 7]. В ситуации лжи происходит сознательное противоречие истине, без представлений о которой ложь не может существовать. Обман искажает действительное положение вещей или, строго говоря, то, что лгущий считает таковым, исходя из своего знания или веры. Истина отвергается им как опасная, невыгодная или неприглядная, низкая.

Ложь предполагает наличие представлений о некоем основании, сама же она фиктивна. Так в средневековой философии ложь, как и зло, наделяли свойством бытийной пустоты. Истина, бытие и Бог отождествлялись, а ложь считалась удалением от них [6, с. 179]. Ложь противостоит реальности, которая рано или поздно может обнаружить себя. Не случайно существуют устойчивые представления о силе правды и того, кто её придерживается. Говорящий правду заодно с действительностью, а тот, кто лжёт, идёт ей наперекор.

Ложь возможна благодаря волевому, разумному и чувственному началу в человеке. Волевое начало проявляется в стремлении «скорректировать» реальность в своих интересах, разумное – в понимании действительного и возможного, правды и правдоподобного, чувственное – в способности к притворству, эмоциональному воздействию на реципиента.

Амбивалентность лжи заключается в том, что она вызывает не только порицание, но и восхищение, ведь лгущий проявляет самообладание, выдержку, известную наглость, находчивость, хитрость, фантазию и артистические качества.

В философской литературе довольно широко варьируются оценки социально-культурного значения лжи. Иногда она категорично трактуется как деструктивный феномен, негативно влияющий на нравственный климат общества [14]. Так в известном трактате И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» утверждается, что «ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению самый источник права» [5, с. 293]. Быть правдивым во всех показаниях, по мнению немецкого мыслителя, – «священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума» [5, с. 294].

Рассуждая о возможных причинах формирования подобной однозначной негативной оценки, Б. С. Шалютин заключил, что она представляет собой историческую форму самозащиты культуры, основой которой является конвенциональный язык. «Хотя в развитых обществах множество конвенций гарантируется юридически, ... исходным и базовым гарантом конвенции доверия является сама человеческая личность. Лжец ... не может выступать таким гарантом... Более того, в нем персонифицируется угроза разрушения социокультурного мира» – пишет он [15].

Более сдержанный подход к проблеме состоит в том, чтобы расценивать ложь как неоднозначное явление социальной жизни, способное оказывать как созидательное, так и разрушительное воздействие на культуру [14]. Довольно часто ложь рассматривается с прагматической точки зрения в качестве функционального и необходимого элемента социальной коммуникации[Там же].

Как отмечал оппонент И. Канта Б. Констан, «нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг – если его взять безусловно и в отдельности, – делало бы невозможным никакое общество» [Цит. по 5, с. 292]. В борьбе за минимизацию лжи в социуме, по мнению А. Е. Зимбули, следует помнить, что «векторы честности и гуманности не совпадают», а специальное поощрение правды – это путь, «началом которого могло бы стать доносительство, а продолжением – пытки» [4, с. 192].

Оригинальный взгляд на проблему лжи был характерен для Ф. Ницше. В его философии ложь предстаёт в виде несомненной ценности, в качестве условия жизни и свободы человека. «Мы нуждаемся во лжи, дабы одержать победу над этой реальностью, этой «истиной», то есть чтобы жить...» – утверждал мыслитель [9, с. 181].

Независимо от эпохи, ложь является константой деятельности социальных институтов и существования человека в обществе. Но исторические социокультурные трансформации, несомненно, сказываются на восприятии лжи в её различных проявлениях.

А. В. Карабыков отмечал, что средневековое общество характеризовалось высоким уровнем доверия, которое обеспечивало эффективность таких речевых действий, как клятвы, присяги и обеты [6, с. 180]. По его мнению, «сам факт активного и успешного использования названных действий свидетельствует в пользу того, что императив честности приносил свои плоды в реальной жизни» [Там же].

Действительно, в традиционном обществе устное слово было гарантией соблюдения договоров. Это можно объяснить, прежде всего, контролем со стороны семьи, общины и прочих социальных групп, к которым принадлежал индивид и от которых он зависел. Требовалось сохранять свою репутацию и не допускать того, чтобы родовая или корпоративная честь оказалась запятнанной. Таким образом, высокий уровень доверия внутри определённых групп был сравнительно высок.

Но вместе с тем, как пишет Ж. Ле Гофф, общество в средние века «кишело лжецами», а «средневековый словарь чрезвычайно богат выражениями, обозначающими бесчисленные формы лжи и бесцелные разновидности лжецов» [8, с. 330]. Это обусловлено слабостью человека и необходимостью постоянно прибегать к уловкам. «Общее количество благ, которым могло располагать средневековое человечество, было столь недостаточным, что приходилось выпутываться кто как мог. И тот, кто не обладал силой или хитростью, почти наверняка был обречен на гибель» [Там же].

Что касается такой формы лживости, как неискренность, то она в традиционном обществе не слишком проблематизируется, поскольку от индивида требуется, в первую очередь, хорошо исполнять социальную роль, следовать своим обязанностям и долгу, независимо от того, что он чувствует по этому поводу. Внутренний мир средневекового человека оставался довольно закрытым, проявления его подлинной сущности были регламентированы. К примеру, одежда в эпоху средневековья была «настоящей униформой», носить то, что не соответствует положению, означало грех гордыни или падения [8, с. 334].

Когда Б. Паскаль сетовал, что людям свойственно «ненавидеть истину и тех, кто им ее говорит» и хотеть казаться лучше, чем они есть на самом деле, он отметил тот факт, что католику это и не возбраняется. Религия вовсе «не обязывает нас открывать свои грехи всем без разбору; она разрешает таиться от всех прочих людей, но делает исключение для единственного, которому велит открывать глубины своего сердца и показывать себя таким, каков ты есть» – писал Б. Паскаль [10, с. 365–366]. Таким образом, «есть только один этот человек на свете, которого она приказывает не обманывать, и его она обязывает нерушимо хранить тайну, так что этого знания... как бы и нет» [Там же].

Религиозная мысль средневековья отменяла обвинения в лживости в адрес самой религии и церкви. Считалось, что против Бога может идти только обманутый. В такой ситуации сомневающаяся в религиозном учении сторона заранее объявляется несостоятельной.

В процессе модернизации традиционного общества уровень недоверия в нём возрастает, что в первую очередь связано с разрушением устойчивых социально-групповых связей. Важным фактором стала рационализация культуры, которая значительно расширила предметное поле сомнения. Меняется отношение к истине, которой теперь предписывают строгие критерии: авторитета, традиции, проверки временем уже недостаточно. Разрыв между отцами и детьми углубляется и становится действительно драматическим. Целые поколения ощущают

и провозглашают себя «обманутыми», борются с идеологическими клише, мифами, ложными кумирами прошлого.

Возникает особая чувствительность к фальши, неизбежно присутствующей в общественной жизни. В социально-практическом контексте прослеживается определённая инерция, когда деятельность теряет своё подлинное содержание, приобретая чисто формальный характер. Так в обществе соблюдаются утратившие свой смысл традиции, воспроизводятся элементы официальной идеологии. Иногда это имеет суггестивную, воспитательную направленность: то, что изначально является симуляцией, должно наполниться внутренним содержанием. К примеру, по мысли Б. Паскаля, если человек не может верить, но хочет от этого излечиться, он должен действовать, как если бы уже веровал: «кропить себя святой водой, ходить к мессе и т. д.» [10, с. 188]. «Привычка – наша природа. Кто привыкает к вере, тот ее исповедует и уже не может не бояться ада и не верит ни во что другое», – писал французский мыслитель [Там же].

Формальностям и условностям принадлежит огромная роль в межличностной коммуникации и системе социальных связей. Идеалы и нормы общественной морали зачастую сами по себе являются отвлечёнными, категоричными, далёкими от жизни и потому искусственными. Субъект, следующий стандартным общепринятым представлениям и практикам, рискует выглядеть лицемером, а не следующий им – грубияном или глупцом.

По мере модернизации общества в поведении человека начинает больше цениться естественность, органичность, непосредственность. От него требуется быть «настоящим», пусть даже это граничит с грубостью, резкостью, неотёсанностью. Правила этикета с течением времени становятся всё более упрощёнными и малочисленными.

Это происходит в силу самоутверждения индивида, его отделения от внешней природной и социальной среды. Люди перестают быть исполнителями данных им от рождения сословных ролей, воспроизводящими вековые традиционные формы поведения. Им предоставляется возможность проявлять индивидуальные качества, осуществлять собственный выбор. Всё более усиливается интерес к тому, что же человек думает и чувствует на самом деле, внимание к его внутреннему миру.

Стремительно развивающаяся светская культура Нового времени порождает героев, всей душой отдающихся своим переживаниям, героев, презирающих условности, высказывающих своё мнение невзирая на лица, наконец, героев циничных, не стремящихся быть или хотя бы казаться лучше. Впрочем, в этом последнем случае искренность зачастую граничит с позой, рисовкой, «интересничаньем». Честность превращается в своего рода индульгенцию для бессмысленных, глупых, жестоких поступков.

Таким образом, по мере становления культуры Модерна уровень доверия в обществе снижается, при этом негативное отношение ко лжи как социальному явлению сохраняется, а в некоторых аспектах усиливается. Особое значение приобретает правдоискательство, развенчивание исторических и идеологических мифов. Возрастает и акцентируется неприятие лицемерия и неискренности. Это обусловлено такими социокультурными факторами, как индивидуализация деятельности человека, интериоризация его духовной жизни, развитие самостоятельного критического мышления.

К концу XX в. исследования глубин человеческого «Я» парадоксальным образом обернулись постмодернистскими рефлексиями о нетождественности человека самому себе и опосредованности его представлений о себе описаниями, которые поставляет социокультурная среда. С этой точки зрения оказывается, что человек поверхностен, он всегда носит маски и в принципе не способен быть искренним и непосредственным. Иронический характер культуры постмодерна не позволяет всерьёз оставаться в рамках жесткой оппозиции истинности и ложности, правдивости и лживости, равно как и любой другой.

Следует отметить, что функциональная роль лжи в социуме современного и постмодерного периодов остаётся чрезвычайно значительной. И это касается не только закрытых тоталитарных обществ, но и открытых, где управление массами осуществляется с помощью манипулятивных технологий. История XX–XXI вв. богата масштабными поисками правды и сенсационными разоблачениями. Однако если лжец по определению искажает истину, то изобличитель не обязательно её отстаивает. На самом деле он может оказаться ещё большим манипулятором, что можно наблюдать в ходе разнообразных информационных кампаний. Восстановление истины – это зачастую лишь иллюзорный эффект разоблачения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Р. Г. Комментарии к дискуссии / Р. Г. Апресян // О праве лгать / под ред. Р. Г. Апресяна. – Москва : РОССПЭН, 2011. – С. 204–222.
2. Гусейнов А. А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? / А. А. Гусейнов // Логос. – 2008. – № 5(68). – С. 103–121.
3. Дубровский Д. И. Проблема добродетельного обмана / Д. И. Дубровский // Философские науки. – 1989. – №6. – С.73–84.
4. Зимбули А. Е. Ложь: нравственно-оценочные аспекты / А. Е. Зимбули // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2012. – № 3. – С. 187–192.
5. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / И. Кант // Трактаты и письма. – Москва : Наука, 1980. – С. 292–297.
6. Карабыков А. В. Проблема лжи в трудах средневековых христианских мыслителей / А. В. Карабыков // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2013. – № 2 (22). – С. 177–185.
7. Карпенко А. С. Ложь / А. С. Карпенко // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / науч.-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – Москва : Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 447–448.
8. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – Москва : Прогресс, 1992. – 376 с.
9. Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений : в 13-ти т. – Москва : Культурная революция, 2006. – Т. 13. – 656 с.
10. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – Москва : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.
11. Разинов Ю. А. Парадоксы истины и лжи в философии Ф. Ницше / Ю. А. Разинов // *Mixtura verborum* 2014: жизнь в параллельных мирах : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. – Самара : Самарская гуманитарная академия, 2015. – С. 40–60.
12. Секацкий А. К. Онтология лжи / А. К. Секацкий. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2000. – 119 с.
13. Соловьев В. С. Ложь / В. С. Соловьев // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона : в 86-ти т. – Санкт-Петербург : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1896. – Т. 34. – С. 911.
14. Чекушкина Е. Н. Феномен лжи (обмана). Философско-этический анализ [Электронный ресурс] / Е. Н. Чекушкина. – Режим доступа : http://onto.ru/public/publications/meneghetti_2012/chekushkina.
15. Шалютин Б. С. Человек лгущий [Электронный ресурс] / Б. С. Шалютин – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/shalyutin-bs/chelovek-lgushchiy>.

REFERENCES

1. Apresian R. G. Kommentarii k diskussii [Commentaries to the Discussion] [In Russian] Moscow: ROSSPEN, 2011. – p. 204-222.
2. Gusseyinov A. A. Chto govorit Kant, ili pochemu nevozmozhna lozh vo blago? [What Kant Said or Why a Lie as a Blessing is Impossible?] [In Russian] / Logos, № 5(68), 2008. – p. 103-121.
3. Dubrovskiy D. I. Problema dobrodetelnogo obmana [Problem of the Virtuous Deceit] [In Russian] // Filosofskiyе nauki, N 6, 1989. – p. 73-84.
4. Zimbuli A. E. Lozh: nrvstvenno-ocenochnyie aspekty [Lie: Moral Evaluative Aspects] [In Russian] /Obshchestvo. Sreda. Razvitiye (Terra Humana), №6,1989.– p.73–84.
5. Kant I. Of Imaginable Right to Lie from Humanity/ Traktaty i pisma/ Moscow: Nauka, 1980. – p. 292-297.
6. Karabykov A. V. Problema lzhi v trudakh srednevekovykh khristianskikh mysliteley [Problem of Lie in Works of the Medieval Christian Thinkers] [In Russian] / Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya, № 2, 2013. – p. 177–185.
7. Karpenko A. S. Lozh [Lie] [In Russian] // Novaya filosofskaya encyklopediya. Moscow: Mysl, vol. 2., 2010. – p. 447-448.
8. Razinov U. A. Paradoxy istiny i lzhi v filosofii F. Nietzsche [Paradoxes of Truth and Lie in the Philosophy of Nietzsche] [In Russian] // *Mixtura verborum* 2014: zhizn v parallelnykh mirakh: filosofskiy ezhegodnik. Samara: Samarskaya gumanitarnaya akademiya, 2015. – p. 40-60.
9. Sekackiy A. K. Ontologiya lzhi [Ontology of Lie] [In Russian] St-Petersburg: Izdatelstvo SpbGU, 2000. – 119 p.
10. Chekushkina E. N. Fenomen lzhi [Phenomenon of Lie] [In Russian] / Access: http://onto.ru/public/publications/meneghetti_2012/chekushkina.
11. Shalyutin B. S. Chelovek lgushchiy [A Lying Man] [In Russian] / Access: <http://anthropology.ru/ru/text/shalyutin-bs/chelovek-lgushchiy>.

КОНЦЕПТ «ВІДЧАЮ» С. КЕРКЕГОРА У РАЦІОНАЛІСТИЧНІЙ ТА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

Олександр Суховій

кандидат філософських наук, доцент кафедри
соціально-гуманітарних дисциплін

Харківської державної академії дизайну і мистецтв,
su69om@ukr.net, ORCID 0000-0001-7086-8575

Розглянуто концепт «відчаю» С. Керкегора в раціоналістичній (Тейніссен, Хабермас) і постмодерністській (Дерріда) рефлексії. Відзначається, що розгляд рефлексії керкегорівської творчої спадщини демонструє контемпоральність ідей С. Керкегора і представників філософських течій ХХ століття. Робиться висновок про те, що керкегорівська філософія з її непрямою формою комунікації могла б стати як взірцем персональної відповідальності у постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії.

Антропологічний проект Керкегора являє собою спробу синтезу думки-вчинку, почуття-вчинку, письма-вчинку, що втілилась самим його життям. Вимагаючи особливої мови вираження (непрямої форми комунікації), керкегорівська філософія можливості, або антропологія змінення, могла б стати взірцем як персональної відповідальності в постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії, що, безумовно, сприяє зверненню до спадку датського мислителя з боку її представників.

Ключові слова: Керкегор, відчай, комунікація, християнство, Дерріда

Суховой А. Н. КОНЦЕПТ «ОТЧАЯНИЯ» С. КЕРКЕГОРА В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Рассмотрен концепт «отчаяния» С. Керкегора в рационалистической (Тейниссен, Хабермас) и постмодернистской (Деррида) рефлексии. Отмечается, что рассмотрение рефлексии керкегоровского творческого наследия демонстрирует контемпоральность идей С. Керкегора и представителей философских течений ХХ века. Делается вывод о том, что керкегоровская философия с ее непрямой формой коммуникации могла бы стать как образцом персональной ответственности в постнигилистическом обществе, так и толчком к поиску новых коммуникативных средств выражения антропологической проблематики в современной философии.

Ключевые слова: Керкегор, отчаяние, коммуникация, христианство, Деррида

Sukhoviyy O. M., doctor of philosophy, associate professor of the social humanitarian disciplines department, Kharkiv State Academy of Design and Arts. THE CONCEPT OF "DESPAIR" BY S. KIERKEGAARD IN RATIONALISTIC AND POSTMODERNIST REFLECTION

The concept of "despair" of S. Kierkegaard in the rationalist and postmodern reflection is considered. It is noted that consideration of the reflection on Kierkegaard's writing heritage demonstrates the contemporaneity of the ideas of Kierkegaard and representatives of the philosophical trends of the twentieth century. This is due to the relevance of the comparative "re-reading". In conditions of the crisis of Christianity S. Kierkegaard, combining in one person the philosopher, theologian and writer, deliberately violated the classical demand for purity of the genre in the name of the creation of a-system anthropology of change, which involves the movement-formation of an existential subject to faith. Care for the reader, to which S. Kierkegaard ultimately refers, involves the use of an indirect form of communication as the only means of attracting the reader to the aporias of existence. To the same aims serve such concepts — existentials in its negative (pathetic, lyrical) dialectics as fear, despair, repetition, which differ from any formal-logical structures due to rhetorics of the image and character specificity.

Representatives of rationalist philosophy, Theunissen and Habermas, categorizing despair in the discourse of negative theology, considered it as a condition for the possibility of intersubjectivity, by asking and solving the problem of the Other, which has become ultramodern one again.

The category of despair, which is thoroughly considered by Kierkegaard, becomes a subject of the religious-philosophical description. Increased attention to the very form of the work and the context of its appearance (in the particular case - "Concluding Unscientific Postscript") distinguishes Kierkegaard from contemporaries and synchronously leads him into a deconstructionist camp, that allows some thinkers to mark him as a Christian postmodernist. For Derrida, the aforementioned work is a model of a "high-quality" simulacrum that produces an over-textual excess of meanings. But for Kierkegaard as a Christian, this is another form of despair.

Keywords: Kierkegaard, despair, communication, Christianity, Derrida

Філософію С. Керкегора можна розглядати як теоцентричну антропологію. Духовний розвиток індивіда проходить три стадії: естетичну, етичну і релігійну. Оскільки, за С. Керкегором, людська екзистенція не може бути адекватно описана мовою абстракції, «зовнішнім» чином, кожна стадія реалізується в іманентності власного дискурсу, з одним лише їй властивим голосом. Звідси — псевдонімічність більшої частини творчості С. Керкегора. В умовах кризи християнства С. Керкегор, поєднуючи в одній особі філософа, теолога і письменника, свідомо порушив класичну вимогу чистоти жанру в ім'я створення а-системної антропології зміни, що передбачає рух-становлення екзистенціального суб'єкта до віри. Турбота про читача, до якого в кінцевому рахунку звертається С. Керкегор, передбачає використання непрямой форми комунікації як єдиного засобу залучити читача до апорій існування. Цим же цілям служать і концепти-екзистенціали в його негативній (патетичній, ліричній) діалектиці: страх, відчай, повторення, що відрізняються від будь-яких формально-логічних структур риторикою образу і персонажною конкретикою.

Незважаючи на те, що зарубіжна керкегоріана налічує численні томи досліджень, розгляду літературних аспектів його творчості приділено не достатньо уваги. У зв'язку з цим цікавими є праці А. Бергесса, Ж. Дерріда, Ж. Женетта, Дж. Паттісона, Х. Пайпера, Дж. Капуто, В. Подороги та інших. Навіть побіжний розгляд рефлексії щодо керкегорівської творчої спадщини демонструє контемпоральність ідей Керкегора і представників філософських течій ХХ ст., що зумовлює *актуальність* компаративістського «перепрочитування». Певною мірою це сто-сується і концепту «відчай».

Мета статті — розглянути концепт «відчаю» С. Керкегора у раціоналістичній та пост-модерністській рефлексії. Непряма форма переживання смерті, переживання «ніщо», переконливо представлена Керкегором в його «Хворобі до смерті», де була проаналізована категорія людського буття-в-світі — категорія відчаю. Відчай, розглянутий з усіх боків («підозрючий про себе», «не підозрюваючий про себе», «відчай в тимчасовому», «відчай у вічному», «відчай як виклик», «слабкість», «обурення» і, в кінцевому рахунку, як гріх невіри), стає релігійно-психолого-феноменологічним описом, чия конкретика представлена священниками і старіючими жінками, юними дівчатами, людьми «в футлярі», казковими, міфологічними та історичними героями, добре забезпеченими належними їм ситуаціями і дієсловами дії і говоріння, які переконливо надають їм статус реальності. Цікаво, що цю керкегорівську здатність письма зазначав ще О. Шпенглер, який побачив в самій її появі спробу подолати «кризу реальності» новими можливостями її вираження.

Гайдеггерівська де(кон)струкція метафізики, можливо, була подібним завданням, не до кінця виконаним; не через (так вважають Левінас, Дерріда) мимовільного «відновлення» метафізики, а з причини, з огляду на керкегорівський контекст, що цікавить нас тут, «переписування керкегорівських онтичних категорій радикального «вибору-себе» у формальні категорії екзистенціальної онтології» [Habermas, 1995, с. 197]. Навколо «вибору-себе», бажання бути (або не бути) собою і обертається керкегорівська діалектика відчаю. Дивовижна сократична здатність знаходити вагомні аргументи для доказів своїх ідей проявилася в «Бутті-до-смерті» з не меншою силою, ніж в інших творах Керкегора.

В антропологічному мисленні Керкегора місце формальної структури займає структура стану (психологічного) як можливий результат відносин індивіда до знання себе як особистості, що (і в даному пункті, за словами Роде, ми можемо або прийняти, або відкинути це положення) є вічною. Задача Керкегора, — навчити (ся) правильно боятися і правильно впадати у відчай

(порівняйте: «Смертельним є знак, втрачений вдалені, як і тоді, коли він б'є нас в повну силу» [Делез Ж., 1998, с. 39]), — була б нездійсненою без риторичної наочності, побічно проведеної форми поліфонізму, порушення нейтрального етосу філософського міркування, активного використання жартів і, ширше, комічних сценок, які служать в якості каталізаторів уяви, для створення більшої міри причетності, залучення до тексту, що, якщо говорити мовою Лакана, сприяє читацькому «осяянню реальністю», найчастіше відбувається в ситуації травми (фрустрації). Керкегорівська теорія комунікації, висловлюючись в термінах сучасної лінгвістики, намагалася подолати дистанційованість і прозорість іконічних знаків (Пірс), тобто, образно кажучи, зробити собаку, видиму на екрані, здатною вкусити [Усманова, 2000, с. 86].

Такі значні філософи як Тейніссен і Хабермас, відносячи категорію відчаю до дискурсу негативної теології, розглядали її як умову можливості інтерсуб'єктивності, по-своєму запитуючи і вирішуючи ставшу знову ультрасучасну проблему Іншого. Тейніссен, борючись з Гегелем його ж власною зброєю, критикує вузьке розуміння останнім діалектичного дослідження («практики бесіди один з одним») як логічного аналізу простого судження або пропозиції, пригнічуючи таким чином власне лінгвістичну, мовну прагматику, що призводить в результаті до придушення комунікативної свободи. Забуття Гегелем різниці між «беззмістовним» і «просто нерозвиненим» (нерозкритим) неправомірно раціоналізує поняття «істини», що представляє собою тоталізацію абсолютного Іншого, яка перешкоджає будь-якому «розуміючому спілкуванню» в релігійній сфері, заснованому на містичних (наприклад, іудаїстських або протестантських (пієтистських)) принципах боголюдського діалогізму. Протиставляючи домінуючому у Гегеля «технічному» і «практичному» (якщо користуватися хабермасівською мовою) когнітивному інтересу «емансипаційний», спрямований на звільнення від об'єктивних сил і умов спотвореної комунікації, Тейніссен приходять до такої онтологічної ідеї Бога, який залишається єдиним гарантом в історії, що зберігає відкритою можливість вирватися з природного циклу і безперервності історії, керованої минулим, і де концепт Абсолюту, присутній в кожному акті успішного взаєморозуміння, може бути сприйнятий тільки негативно, з точки зору «перевернутої» філософії — тільки після того, як буде усунутий історичний світ, тобто світ часу і страждання. Тому керкегорівська категорія відчаю радикалізує тому, як вважає Тейніссен, негативність людського буття в світі-як-у-цілому, визначаючи позитивні категорії (здоров'я, досягнута самість) як вторинні, тобто квазі-нормальні в світі, де норма — це патологія (порівняйте біблійні слова: «Кожна людина говорить неправду» (Пс.115:2). Оскільки досягнення самості і є припинення можливості відчаю, то для цього необхідний абсолютно інший, що не виводиться з даної наявності індивіда, його абсолютне «не-я». У випадку з Керкегором, іншим у нього виступає, насамперед, читач. У зв'язку з цим можна, навіть, сказати, що Керкегору-автору властива ще одна форма відчаю — комунікативна — яким чином виразити найбільш внутрішнє, абсолютну зацікавленість (зацікавленість Абсолютом) за допомогою загального, мови, яка протриває суб'єктивному.

«Християнська драма порятунку» (вираз Левінаса стосовно керкегорівських творів), на наш погляд, виявилася в інтерпретації Тейніссена частково позбавленої вертикального виміру, властивого мисленню датського філософа, і, зіткнувшись з проблемою комунікаційної свободи, пішла, якщо скористатися образною мовою Розенштока-Хюссі (і, побічно, Пірса), по горизонтальній перекладі «хреста реальності», вертикальну тримаючи в розумі як гаранта цієї свободи. Її граничним вираженням, за Керкегором, є віра, тобто абсолютна відкритість і прозоре занурення «я» «в ту силу, яка його покладає», віра, яка потрібна для наступного тейніссеновського визначення успішної комунікації, що демістифікують слова Христа: «Царство Боже всередині (в іншому, тейніссеновском, перекладі — *між*) вас є». «Індивід може бути самим собою у своїй кінцевій свободі в тій мірі, коли, визнаючи абсолютну свободу Бога, він звільняється від нарцисистичної і садомазохістської самості і повертається до своєї власної самості з нескінченної віддаленості *віронадхненної* комунікації з абсолютно іншим» [Habermas J., 1995, с. 190]. Таким чином, за Тейніссеном, взаємне визнання відчаю як початкової (тобто нормальної) характеристики людського буття в світі і безсилля його подолати самостійно і є успішним рішенням комунікативної проблеми, що, незважаючи на гуманність мети, очевидно суперечить пристрасній керкегорівській забороні на функціональне застосування віри-як-дара-Бога, її раціоналізуванню (навіть мимовільне). Як зазначає з цього приводу Хабермас, Тейніссен занадто філософ, щоб прийняти переконання Достоевського, згодного при яких би то не було умовах і доказах залишатися з «Христом поза істини», ніж з «істиною без Христа».

Керкегору можливість опису естетичними засобами нерелігійної свідомості на краю абсурду як неминучої умови віри трапилася ще в одному творі, також, як і багато інших, підписаному псевдонімом, в «Заклучній ненауковій післямові до «Філософських крихт». Незвична для 40-х років XIX століття педантична увага до самої форми твору відрізняє Керкегора від сучасників і синхронічно призводить його в деконструктивістський табір, що, як це не парадоксально звучить, дозволяє назвати його християнським постмодерністом (до такого висновку підштовхують роботи Капуто і Уорда) [Caputo J D., 1997, Wad G., 1998]. Подібно платонівському Сократу, що перестав в результаті свого діаноетичного «вистежування софіста» від нього чим-небудь відрізнятися, керкегорівський розшукувач християнської істини Йоханнес Клімакус (тобто Іоанн Лествичник) без зусиль може бути прийнятий за гумористичного письменника (порівняйте: «... Я не релігійна людина, а просто гуморист») [Kierkegard S., 1941].

Зі змістовної точки зору книга показує ключову відмінність між язичницькою релігійністю (релігійністю А, представленою найвидатнішим в історії філософії «лицарем зречення» — Сократом, де вічність — тільки вічність-спогад, що зупинилася) і релігійністю християнською (релігійністю Б, що стражданнями відкриває входження у час самої вічності, вічності, що стає).

Відмовившись слідувати розхожим інтерпретаціям темпоральної діалектики суб'єктивності в філософії Керкегора, окремі представники літературно-філософського світу виявилися більш проникливими в розшифровці форми керкегоровського послання. До числа останніх належать А. Бергесс, Ж. Женетт, Х. Пайпер, Ж. Дерріда, які зуміли, кожен по-своєму, розгадати хитромудрий план «Післямови», що на цей раз в «комічному» ключі реалізує ідею «непрямої форми комунікації», надзвичайно важливої в розумінні більшої частини робіт датського мислителя. Задумане як «прощальне» (Керкегор збирався, попередньо розкривши свою, більшості відому, таємницю псевдонімів, прийняти сан священика, несумісний з письменством) «естетичний» твір як доповнення до «Філософських крихт», воно немов поглинає саме себе, вже в своїй передмові заперечуючи будь-яку цінність передмови або такої післямови, властивої «жіночим» листам, де «найважливіше розповідається в постскриптімі». Сам трактат, як стверджує Клімакус, здатний написати будь-який юний випускник теології, і, як вважає Женетт, зводиться до жанру дружньої і довірчої бесіди автора з читачем («Тепер ви знаєте стільки ж, скільки і я; давайте поговоримо») [Kierkegard S., 1941, с. 214]. В цілому досить самозневажлива оцінка автором своєї праці суперечить, з одного боку, «офіційно» заявленій меті на початку «Післямови», з іншого — безпрецедентного для жанру «Постскриптіму» обсягом, який, з огляду на метадискурсивність керкегорівських творів, скасовує таким чином і цінність основної праці («Філософських крихіток»), що вимагав такого роз'яснюючого доповнення, яке більше за нього самого. Радикалізуючий «необов'язковість» «Післямови» пайперовській переклад назви трактату («Остання аматорська підробка») керкегорівського трактату суперечить важливості обговорюваної теми: як стати християнином в християнському суспільстві? «Я, Йоханнес Клімакус, народжений і вихований в цьому місті, 30 років від роду, звичайна людська істота серед інших, допускаю, що вище благо, назване вічним блаженством, чекає мене так само, як воно чекає домогосподарку або професора. Я чув, що християнство і є умова для цього блага. І я питаю тепер, яким чином я можу увійти в стосунки з цим вченням» [Kierkegard S., 1941, с. 15-16]. Після довгих і часто чи не буквально повторюваних міркувань, автор приходять до негативної відповіді-висновку, точніше, до негативного результату. Пайпер (слідом за С. Вебером, дослідником творчості З. Фрейда) називає керкегорівську книгу «shaggy dog story», що відповідає більш знайомому нам вислову «казка про білого бичка», тобто такого типу розповіді, де очікування закінчення, обіцяного на початку, може тривати нескінченно, оскільки саме закінчення нескінченно відкладається, створюючи, по суті, інтригу без інтриги.

Найбільш переконливими для вирішення керкегорівської апорії виявилися доводи Дерріда. Позначивши керкегорівську «Післямову» однією з найпоширеніших постмодерністських категорій, а саме категорією симулякра, Дерріда, по суті, метафізує нарративну природу анекдоту, позбавленого сміхорозв'язної колізії та приреченого на безкінечне затягування неіснуючої розв'язки, з тією лише різницею, що він, можливо, проникливіше всіх наблизився до розгадки керкегорівського тексту. Відстрочування (симулювання) одкровення смислу або функціонування даного простору мови, вважає Дерріда, є «симулякром післямови», яке, намагаючись «уточнити» попередній текст, всупереч наміру, кожен раз починає заново (порівняйте можливу алюзію на Джойсівський опус «Finnegan's wake», який можна прочитати і як «Кінець знову початок»), з тією

лише різницею, що волею-неволею неминуче (залишаючи «сліди») додає зовнішній текст, заплутуючи і ускладнюючи сцену, відкриваючи всередині лабіринту додатковий вимір, який є уявним дзеркалом, що відображає нескінченність лабіринту в спотвореній, тобто нескінченній, спекуляції» [Рурег, 1998]. Спотворена і нескінченна (хоча формально «Післямова» все ж має закінчення і обмежена розмірами самої книги) керкегорівська спекуляція, що розгортається перед читачем немов всупереч авторській інтенції, може викликати або комічний, або «обурений» ефект. Можливо, саме для схильних до першого і було адресовано послання Керкегора.

«Дар смерті», про який Дерріда написав стільки цікавих сторінок, у випадку з датським філософом набуває християнського звучання. Виграний Дерріда креативний простір деконструкції завдяки нескінченно чреватому смислами розлічанню і відкладанню трансцендентального означуваного (Сенсу) в керкегорівському світі має, на наш погляд, таке значення. Весела ігрова діяльність постмодерністського зразка (перш за все на смак Дерріда), що продукує надлюдський і (враховуючи специфіку деррідіанізму) надтекстуальний надлишок смислів, саме тим і відрізняється від керкегорівської, що такий спосіб існування (індивіда, тексту) є для Керкегора демонічним, агасферівським, таким, що вічно поневіряється «протириччям», яке може бути розглянуто як в безвихідно трагічному (на кшталт беккетівського «В очікуванні Годда») так і в комічному світлі, який відміння авторитет безоткровенної, суцільно людської мови, чияю найкращою долею був би дар смерті, тобто мовчання. Але сам факт написання книги, яка виявилася безрезультатною, не випадковий. Для «ідеального» керкегорівського читача важливо зрозуміти, що «написати книгу і скасувати (забракувати — ще один переклад, примітка наша — О. С.) її, - зовсім не те ж саме, що не написати її взагалі» [Kierkegard S., 1941, с.621]. Загадка існування саме як цілого, вважає Клімакус, не схожа на загадку в газеті, чия розгадка заінтригований читач очікує знайти в наступному випуску. На відміну від іроніка, що релятивізує світ перед розумом абстрактної людяності, гуморист робить це перед лицем Бога, стаючи врівень зі вселенським протириччям і перетворюючи його в жарт. Однак якщо гуморист, каже Клімакус, знаючи глибини страждання, відправляється додому (під будинком мається на увазі його свідомість, що знає протириччя), то гумористу релігійному, чия свідомість і є саме протириччя, нікуди піти. Загадку існування може вирішити, за Керкегором, тільки її (А)автор. Сама ж структура керкегорівської «Післямови» побічно анігілює владу мови, за Керкегором, причину сумніву (датський мислитель вважав змія-спокусника першим герменевтом, самою мовою), обману, забуття дарованого «безпосереднього». В епоху опосередкування і рефлектуючого естетизму керкегорівська непряма форма комунікації і була, як це не парадоксально, спрямована на девальвацію мови як автономної структури і повернення із забуття філософської думки (в цьому, тобто в опосередкуванні, досягла успіху насамперед гегелівська філософія релігії) категорії безпосереднього; порівняйте керкегорівське: «Дивися, он він стоїть — Бог. Де? Там. Хіба ти не бачиш його?». Мова, що дискредитує і заперечує сама себе перед обличчям істини, і змії, який буде жалити сім'я жінки в п'яту у відповідь на поразку його в голову, згідно з біблійним сюжетом (згадаємо символіку змія у Г.Сковороди), — такі напівмістична порівняння-застереження як раціоналістичним формам філософського дискурсу, так і його постмодерністським модуляціям, що впливають із керкегорівської теорії непрямої форми комунікації стосовно «Заключної ненаукової післямови до «Філософських крихт».

Таким чином, антропологічний проект Керкегора являє собою спробу синтезу думки-вчинку, почуття-вчинку, письма-вчинку, що втілилась самим його життям. Вимагаючи особливої мови вираження (непрямої форми комунікації), керкегорівська філософія можливості, або антропологія змінення, могла б стати взірцем як персональної відповідальності в постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії, що, безумовно, сприяє зверненню до спадку датського мислителя з боку її представників.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
2. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Изд-во БГУ «ПроPILEи», 2000. 199 с.
3. Caputo J. D. The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion. Indiana, 1997. 374 p.

4. Habermas J. Communicative Freedom and Negative Theology // Kierkegaard in post/modernity. Indiana University Press, 1995. P. 182-198.
5. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Prinseton: Prinseton University Press, 1941
6. Pypers H. Beyond a Joke: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book// Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology.— London, New York, 1998. P.186-210.
7. Ward G. Barth, Derrida and The Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 258 p.

REFERENCES

1. Caputo J. D. (1997) The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion. Indiana, 374 p.
2. Deleuze J. (1998) Difference and repetition. [In Russian] St. Petersburg: Petropolis, 384
3. Habermas J. (1995) Communicative Freedom and Negative Theology Kierkegaard in post/modernity. Indiana University Press, 182-198.
4. Kierkegaard S. (1941) Concluding Unscientific Postscript. Prinseton: Prinseton University Press
5. Pypers H. (1998) Beyond a Joke: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology.— London, New York, 186-210.
6. Usmanov A. R. (2000) Umberto Eco: Paradoxes of Interpretation. [In Russian] Minsk: Publishing House BSU "Propylae", 199.
7. Ward G. (1998) Barth, Derrida and The Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 258.

СРАВНЕНИЕ ЭСТЕТИКИ АРИСТОТЕЛЯ И ГЕДОНИЗМА ЭПИКУРА

Фидровская М. Г.

Магистр философии,

аспирант кафедры философии ХНУ «ХПИ»,

mariahfeya@gmail.com, ORCID 0000-0003-0188-3485

В этой статье будет сравнено учение Эпикура с учением Аристотеля с целью нахождения общих черт для обоснования предполагаемой важности любви в жизни человека и любого организма. Аристотель является одним из самых выдающихся философов всех времен и для того, чтобы обосновать концепт любви было бы естественно обратиться именно к нему. Более того, нам необходимо было бы найти именно обоснование любви, а не только приятного и неприятного, как у Эпикура. К нашему счастью в эстетике Аристотеля есть очень много положений о более духовном приятном и любви, нежели у гедонистического учения Эпикура.

Ключевые слова: Аристотель, Эпикур, приятное, любовь, эстетика, благо, прекрасное.

Фідровська М. Г. ПОРІВНЯННЯ ЕСТЕТИКИ АРИСТОТЕЛЯ ТА ГЕДОНІЗМА ЕПІКУРА

У цій статті буде порівняно вчення Епікура із вченням Аристотеля, відповідно до цілі – знайти спільні риси для того, щоб обґрунтувати передбачувану важливість кохання у житті людини та будь-якого живого організму. Аристотель є одним з найбільш видатних філософів усіх часів і для того, щоб обґрунтувати концепт кохання, було б справедливим звернутися саме до нього. Більш того, нам потрібно знайти обґрунтування саме кохання, а не лише приємного і неприємного, як у Епікура. Справа в тому, що ми розглядаємо приємне і неприємне також, але лише, як сходинку у генезисі почуттів. У психологічних словниках пишуть, що емоції (а приємне і неприємне – це перш за все емоції) притаманні і більш нижчим видам живих істот, у той час, як почуття притаманні лише людині. В принципі, ми не дуже згодні, що почуття притаманні лише людині, ми вважаємо, що звірі також можуть переживати глибокі почуття, але із чим ми погоджуємося, а саме із логічними висновками, які можна зробити із сказаного, а саме із тим, що емоція – це зародок почуття, тобто нижча ланка чи сходинка у сходах чуттєвості живого організму, у той час, як почуття – вища. Тож, Епікур зупиняється лише на дослідженні приємного і неприємного, тобто парафії емоцій, в той час, як ми також досліджуємо і кохання, як одне з основних і головних почуттів, а не лише приємне. На наше щастя, у естетиці Аристотеля є дуже багато положень про більш духовне приємне, а також про кохання, ніж у гедоністичному вченні Епікура.

Ключові слова: Аристотель, Епікур, приємне, кохання, естетика, благо, прекрасне.

Fidrovskaya M., master of philosophy, post-graduate student of the department of philosophy, Kharkiv National University. "KhPI" THE COMPARISON OF AESTHETICS OF ARISTOTLE AND HEDONISM OF EPICURUS

In this article it would be compared the study of Epicurus with the study of Aristotle, according to the goal to find between them the same and to justify suggested importance of love in the life of a man and any living organism. Aristotle is one of the most outstanding philosopher of all times, and to justify the concept of love it would be right to apply exactly to him. Moreover, we should find the justifying of particularly love, not only of pleasant and unpleasant, how it is in the study of Epicurus. The point is, that we consider pleasant and unpleasant too, but only as a step in genesis of feelings. In psychological dictionaries it is written that emotions (and pleasant and unpleasant are first of all the emotions) are inherent for lower kinds of creatures, while feelings are inherent only for human. Actually we are not completely agree that feelings are inherent only for a human, we think that animals also can feel deep feelings, but with what we are totally agree is with the logical outputs, that we can do from the said, namely with emotion is the embryo of the feeling, that is lower link or step on the stairs of sensuality of living organism, while feeling – is higher. So Epicurus was occupied with studying of only pleasant and unpleasant, that is the parafilia of emotions, while we also study love as one of the basic and main feelings and not only pleasant. Fortunately in the aesthetics of Aristotle there are very many places about spiritually pleasant and love, than in hedonism of Epicurus.

Key words: Aristotle, Epicurus, pleasant, love, aesthetics, good, beautiful.

ВВЕДЕНИЕ:

Учение Аристотеля является важным пластом истории философии и он долгое время в частности для католической церкви обладал высочайшим авторитетом. У Аристотеля очень интересная позиция в отношении бессмертия души, он считает, что животная и растительная части души распадаются вместе с телом, тем не менее, он считает, что некоторые части души отделимы от тела: «ничто не мешает чтобы некоторые части души были отделимы от тела» [2, II, 1, 413 a]. То есть, Аристотель, в отличие от Эпикура, верит в бессмертие души. Более того, в отношении здравости и логического обоснования, учение Аристотеля очень интересно, не зря же он является классиком философии. По этой причине для обоснования учения Эпикура, а также для развития этого учения мы обратимся именно к Аристотелю.

Новизна: Новизна этой статьи состоит в том, что, к сожалению, в Европе да и у нас не достаточно много внимания уделяют учению о любви, хотя любовь, это основа этики, основа нашей жизни, и, кроме того, мы говорим о ней, как об основном смысле человеческого естества, дополняя позиции рационализма. Мы же стремимся предложить на суд концепт о любви и концепт Эпикура.

Актуальность: Сейчас эта тема актуальна как никогда, поскольку раз мы имеем терроризм, мировые войны, значит, в обществе присутствует определенный кризис. Мы считаем, что правильное и осознанное исследование любви, как феномена и приятие ее, как основного смысла человека смогло бы преодолеть этот кризис. А дело в том, что со времен Декарта любви начали уделять меньше внимания, а во многом и вообще не принимать ее в расчет или считать чем-то враждебным для разума.

Цели задачи: Главной задачей этой статьи является привлечение внимания к концепту любви, а также обоснование концепта через Аристотеля и Эпикура методом их сравнения.

Степень разработанности: Данная концепция была разработана у Эпикура, именно поэтому мы должны выстроить сравнительный анализ Эпикура и Аристотеля, кроме того, и у последнего есть очень интересная теория на этот счет. Поскольку мы говорим об эстетике, мы также говорим и о Лосеве, собственно который занимался античной эстетикой.

Почему же мы будем говорить о таком разделе учения Аристотеля, как эстетика? Дело в том, что эстетика является наукой, в которой основным объектом изучения является прекрасное, которое можно отождествить с приятным, а человек изучается в ключе того, как он это приятное или прекрасное ощущает. Основанием эстетики Аристотеля выступают ряд сочинений, таких как «Поэтика» «Политика», «Риторика» и некоторые главы «Физики» и «Метафизики», а так же не дошедшие до нас целый ряд специальных работ.

Говоря об эстетике, нужно сказать и о ее основной проблеме и проблеме концепта, который лежит в ее основании. Выделившись в отдельную дисциплину, она потеряла свое философское влияние на другие науки. К примеру, есть философия биологии, но «эстетика биологии» будет либо превратно понята, либо будет восприниматься, как шутка. Таким образом, выделившись и отделившись от философии, она перестала влиять на науку так, как раньше. Мы же в своем концепте стремимся соединить универсальную эстетику с наукой. Под универсальной эстетикой понимается не только прекрасное и безобразное, но приятное и неприятное, доброе и злое и так далее, этим, кроме того, занимается также и этика.

Говоря об эстетике Аристотеля, прежде всего, нужно разобрать его понятие Единого. Под единым он понимает не предмет, который нельзя разделить, но нечто, что имеет особенности, то есть скорее индивидуальность. Единое – есть «лик», нечто, что и похоже и непохоже на другое, то есть за счет своей индивидуальности непохоже, но может быть причислено тем не менее к родам и классам, но от этого оно не теряет свой неповторимый лик. О едином Аристотель говорит следующее в Метафизике: «Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотношения которых суть эти вещи.» То есть мы можем говорить о человеке, индивидуальности также, как о едином. Лосев говорит следующее: «Абсолютное единое было бы наивысшим родовым обобщением, но поскольку ничто родовое не является субстанцией, то и такого наивысшего Единого тоже не существует.» [4], об этом Аристотель говорит в десятой книге метафизики. Единое Аристотель уподобляет сущему, он говорит, что они одно и то же различаются только тем, как причина различается [1, глава 2] с началом скорее всего единое это качество, которое определяет какой то определенный предмет, точнее оно

качественная категория поэтому Аристотель объясняет его с помощью начала и причины, которые также являются абстрактными категориями. И кроме того, сущность тоже является качественной характеристикой, поскольку сущность в чистом виде не существует в нашем мире. Видов единого по Аристотелю, столько же, сколько и видов сущности Аристотель судя по всему говорит о том, что единого, как идеала или эйдоса не существует, поскольку Лосев пишет, что поскольку ничто родовое не является субстанцией, постольку наивысшего единого не существует, в то же время, Аристотель в Метафизике приводит позицию Платона: « В самом деле, Эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого - и у окружающих нас вещей, и у вечных.» и говорит о ее ошибочности. Аристотель не говорит о Едином, как о Едином Высшем уме, а о том, что не существует единого эйдоса чего-то, единого идеала, скажем лошади, нет самой лучшей лошади и самой хорошей песни, но все являются разными, тем не менее, Аристотель говорит о Едином [4] и еще Аристотель говорит в Метафизике: « Но с другой стороны, если мы признаем, что Эйдосы существуют и что начала едины по числу, а не [только] по виду, то мы уже указали на те несообразности, которые необходимо вытекают отсюда.» В общем, все мы знаем, что он критикует теорию эйдосов Платона. Под своим Единым Аристотель пытается оспорить идею эйдосов Платона. Для нас же понятие Единого интересно с точки зрения Единого Ума, о котором Аристотель пишет ниже Наивысшим единым, по Аристотеля будет «идея» единства мира, т. е тезис о единичности, уникальности мира и всего его «содержимого» и эту «идею» Платон бы приравнял к идее наивысшего Блага. Тем не менее, у Аристотеля, несмотря на то, что идея единства мира является наивысшей, он не приравнивает ее к идее наивысшего Блага Платона. Кроме того, у Аристотеля есть идея наивысшего Ума и о ней мы поговорим ниже.

Аристотель говорит что у вещей есть бесчисленное число признаков, которые мы замечаем, тем не менее, он говорит, что все они восходят, и их вариация это подтверждает, к «Высшему Космическому, и даже Надкосмическому Уму», это приводится в книге Лосева следующим образом: «Посмотрим теперь, на каких же путях Аристотель от материальных вещей и от материального космоса приходит к этому космическому Уму, а точнее будет сказать, даже к над-космическому Уму.»[4]и содержаться в Нем и появляются из Него и в том виде, в котором Он их представляет. Об уме Аристотель говорит следующее: «Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников.»(Аристотель метафизика). Лосев говорит: «сам же Аристотель учит об Уме как об идее всех идей и как о самодвигателе.»[4] Если интерпретировать это с точки зрения, того, как мы считаем, здесь мы встречаем как раз то, что мы не нашли у Эпикура, а именно теологическое обоснование счастья, то есть приятного или прекрасного. Понимать это следует следующим образом, если все признаки сводятся к Нему и он есть Высший Ум, то именно Он прежде всего определяет качество предмета, то есть является этот предмет прекрасным или безобразным. Если рассматривать мир с такой точки зрения, то мы перейдем к миру, как творению Бога поскольку, несмотря на то, что сам Аристотель как бы побаивался говорить о едином Боге, будучи язычником, тем не менее он вводил единый Ум, который управляет миром и все к Нему сводится, поэтому и в том, что человек ищет прекрасное и определяет прекрасным то, что является прекрасным для Бога и является наивысшая Его задумка. То есть найти действительно прекрасное, что станет не только приятным, но и добрым, значит найти то, что Бог считает таковым. С такой точки зрения мир онтологически будет рассматриваться, как творение Бога. И, кроме того, что будет приятным для человека и духовно полезным – это то, что Бог будет считать прекрасным и хорошим.

В вышесказанном видно, как эстетика Аристотеля коренным образом отличается от гедонизма Эпикура. У Эпикура также есть Бог или боги, но они настолько благи, что не участвуют в жизни смертных и мира вообще.[3] Они слишком благи, по Эпикуру, чтобы проявлять интерес к низшим живым существам. В эстетике Аристотеля Бог или высший Ум не только проявляет интерес к человеку и миру, но сам мир с его атрибутами вытекает из Него и Он стремится к миру, его познанию, чтобы обрести в этом стремлении любовь «Стремление к цели есть любовь, следовательно Космический Ум есть вечное стремление к любви и обладание ею»[4].

Согласно Лосеву, Аристотель говорит, что «мы рождены такими, что мы постоянно что-то мыслим и что-то желаем или стремимся к чему-то»[4]Здесь видно, что Аристотель обосновывает желание к благу с точки зрения естественных причин. Если Эпикур просто заповедует стремиться удовольствию, как к чему-то доброму, чтобы избежать страха смерти, хотя он и говорит, что получать удовольствие является в нашей природе [диоген с.406], то Аристотель прямо обосновывает стремление, как первое в нашей природе после мышления. Здесь как раз видна та роль, которую Аристотель отводит желанию, а именно, что оно находится в первых рядах свойств человека и является его фундаментальным признаком. При чем, воспринимая предмет в нашем познании, мы как бы даем ему реальное бытие, поскольку, если этот объект был неодушевлен, то он существовал как бы косвенно.[4]И это еще раз, по Аристотелю, подтверждает, что «мыслимые объекты могут существовать вне тела» [4] Следует сказать, что Аристотель считал, что у ума, даже человеческого нет особенного органа, в котором он находился бы, тем не менее, мы с вами знаем, что такой орган есть, мы знаем, что высшая нервная деятельность находится в мозгу, хотя может там находиться и любовь, поэтому не следует это все сводить только к уму. Вопрос о том, где находятся центры любви двояк, к примеру, они могут находиться в гуморальной системе, поскольку связаны с выделением гормонов, ем не менее в мозгу они скорее всего тоже находятся. Лосев приводит цитату из метафизики: «Поэтому немислимо уму быть связанным с телом. Ведь в таком случае он оказался бы обладающим каким-нибудь качеством, – холодным или теплым, или каким-нибудь органом, подобно способности чувственного восприятия; в действительности же он ничем таким не является. В связи с этим правильно говорят [философы], утверждающие, что душа есть местонахождение форм (идей), с той оговоркой, что не вся душа, но разумная, и [охватывает] идеи не в их действительной наличности, а потенциально».[4]

Движет же предметом, как мы уже говорили, желание и предмет мысли. Здесь следует заметить, что Аристотель разделяет желания и ум, Лосев говорит следующее, что у Аристотеля: «Ум предшествует всему материальному и решительно отделен от него, будучи сам не подвержен ровно никакому материальному или чувственному воздействию со стороны чего бы то ни было.»[4]а «желание есть стремление к приятному» [2] возможно, это потому, что в дальнейших своих сочинениях он также разделит душу на четыре составляющих, такие, как животная, растительная и т. п.. Мы же считаем, что, поскольку человек один и душа у него также одна, то и центр у нее должен быть один, который бы подразумевал и ум, и чувства.

В отличие от Эпикура, Аристотель разрабатывает целую эстетическую теорию. Он называет то, что является предметом приятного и объектом желания – это предмет прекрасного. Он говорит, что влечение вызывает то, что «прекрасно». Эпикур же не упоминает объекта своего вожделения и того, каким он должен быть. В своем гедонизме он скорее подразумевает обычные радости удовлетворения физических и духовных потребностей, в последнем понимая, например, дружбу [3]. У Аристотеля же прекрасное на вид или по сути, здесь он не уточняет, и является тем, что может в последующем привести человека к счастью.

«Стремление к цели», то есть к объекту влечения, Аристотель называет любовью. Эпикур же говорит о просто приятном. [3] В этом Аристотель коренным образом отличается от гедонизма Эпикура, поскольку здесь появляется такая возвышенная категория, как любовь. Здесь можно сделать вывод, что счастье человеку может принести не просто приятное на первый взгляд, как у Эпикура, но то, что человек любит. Благодаря этому человек должен понять, что следует искать не «разврат приятного» но то, что действительно достойно любви. А, любовь, как известно христианам, посылается Богом. Кроме того Аристотель говорит, что предмет нашего желания – это прекрасное.

По Аристотелю, также, как и желание стремится к цели, также и у ума есть своя цель, к которой он стремится. Это стремление есть любовь, следовательно, если Космический Ум стремится постоянно к цели, то, по сути, как это считает Аристотель, Он стремится к любви и обладанием ней. Лосев приводит следующую цитату из метафизики: "Но движет предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые [то есть высшие] из этих предметов [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно. И [вернее сказать, что] мы стремимся [к вещи], потому что у нас есть [о ней] [определенное] мнение, чем что мы имеем о ней [определенное] мнение, потому что

[к ней] стремимся: ведь начальным является мышление. [В свою очередь] [мыслящий] ум приводится в движение действием того, что им постигается, а тем предметом, который постигается умом, является один из двух родов бытия в присущей ему природе; и в этом ряду первое место занимает сущность, а из сущностей – та, которая является простой и дана в реальной деятельности; [при этом надо учесть, что] единое и простое – это не то же самое: единое обозначает меру, а простое – что у самой вещи есть определенная природа. Но, с другой стороны, прекрасное и самоценное тоже принадлежит к этому же ряду: что стоит на первом месте, всегда является наилучшим (ariston), или его надо считать таковым по аналогии".[1]

Деятельность этого ума Аристотель понимает, как «внутреннюю жизнь ума» и более того, здесь он вводит понятие гедоне, то есть наслаждения, поскольку деятельность ума Аристотель понимает, как наслаждение. Он считает, таким образом, что в уме и «мыслящее», то есть сам ум, и «мыслимое», то есть объект мышления, прекрасны, поскольку к ним стремится человек, стремление есть любовь и деятельность есть наслаждение, так как то, к чему человек испытывает желание, является прекрасным, по Аристотелю. Самым прекрасным в Уме он называет «умозрение». Лосев говорит, что у Аристотеля: «в Уме есть одно и то же, так что прекраснее всего – именно это умозрение.»[4]Из этого следует, что действительно подлинное удовольствие мы достигаем в работе нашего ума и понимании прекрасного, определенного таковым Богом. В концепции Аристотеля ум не противоречит удовольствию, как во многих современных квазифилософских работах, но сам является удовольствием.

Аристотель говорит, что человеческий ум связан с восприятиями и влечениями, и погружен в их сферу. Лосев говорит об учении Аристотеля: «Реальный человеческий ум, как мы уже говорили, и связан с чувственными восприятиями (De sensu et sensib. 6, 445 b 16) и погружен в сферу человеческих стремлений и влечений, переходя вместе с ними уже к практической деятельности и движению (De an. III 10, 433 a 13). В этом смысле он достаточно пассивен, и ему вовсе не свойственна активность божественного ума.»

Самым большим удовольствием Аристотель называет как раз осознание идеи Лосев говорит, что у Аристотеля была первая теория нематериального удовольствия, от внутренней жизни чистого ума, здесь мы можем провести параллель с нашей работой [статья в сборнике], в которой мы говорили, что здоровая работа любого внутреннего органа, будь то переваривание желудка или работа мозга, то есть мышление, является удовольствием [5].

Из всего этого можно сделать вывод, что эстетика Аристотеля является более возвышенной, в отличие от гедонизма Эпикура и кроме того имеет более научную форму. Гедонизм Эпикура состоит в том, чтобы прожить счастливую жизнь, а, по сути, не бояться смерти в мире, где богам нет дела до человеческой жизни. У Аристотеля же любовь и разум приобретают божественный смысл, поскольку они заложены в человеке по природе, а во-вторых, потому что все возникает из Ума и все, по сути, а по большей мере и человек стремится к подобию Ему, имея копию этого ума в своем существе.

Более того, разум у Аристотеля не противоречит чувствам и удовольствию, и, если у Эпикура есть лишь одно удовольствие, то у Аристотеля появляется и разум, более того пользование им, его стремление само является удовольствием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика / Пер. М.И. Иткина; ком. А.В. Сагадеева // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
2. Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М. И. Иткиным // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975/1984. 1975. Т. 1.
3. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова,— 2-е изд.— М.: Мысль, 1986.— 624 с., 1 л. карт.— (Филос. наследие).
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т.4 Аристотель и поздняя классика. М.: «Искусство», 1975
5. Фидровская М. Г. Философский концепт «души», как устремленность к благу. Вісник НТУ «ХПІ» 2017. № 52

REFERENCES

1. Aristotle. *Metaphysics* //Aristotel. *Sochineniya v 4 tomakh*. Moscow: Mysl, 1975, vol. 1.
2. Aristotle. *Of Soul* //Aristotel. *Sochineniya v 4 tomakh*. Moscow: Mysl, 1975, vol. 1.
3. Diogenes of Laertes. *Of Lives, Teachings and Statements of Famous Philosophers* // Diogen Laertskiy. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filozofov*. Moscow: Mysl, 1986.
4. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki*. T. 4. *Aristotel i pozdniaya klassika* [History of the Antique Esthetics. Aristotle and the Later Classics] [In Russian] / *Istoriya antichnoy estetiki*. T. 4. *Aristotel i pozdniaya klassika*. Moscow: "Iskusstvo", 1975.
5. Fidrovska M. *Filosofskiy koncept dushi, kak ustremennost k blagu* [Philosophic Concept of Soul as aspiration to Blessing] [In Russian] / *Visnyk NTU "KhPI"*, 2017, N 52.

ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТА ЗАРУБІЖНОЇ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2.

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-10

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ОБЗОР ПОСЛЕДНИХ РАБОТ Н. В. ДЬЯЧЕНКО**Суковата Вікторія Анатоліївна**

доктор філософських наук, професор, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, isidanorth@gmail.com, ORCID 0000-0003-4939-7179.

Фісун Катерина Геннадіївна

кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, katerinafisun1mail@gmail.com, ORCID 0000-0001-9353-8106

(Рецензия на работы Н. В. Дьяченко: Дьяченко Н. В. (2014) Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Опыт прочтения. Харьков: Издатель Савчук О. О.; Дьяченко Н. В. (2017) Просто жить (философские очерки и эссе). Харьков: Издатель Александр Савчук)

Рецензия посвящена обзору философских эссе доктора философских наук, профессора Харьковской государственной академии культуры Николая Васильевича Дьяченко, опубликованных в двух последних книгах «Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Опыт прочтения» и «Просто жить (философские очерки и эссе)». В статье исследуются основные философские темы и этические дискурсы миниатюр Н. В. Дьяченко. На основе оригинальной интерпретации философии стоицизма, собственного жизненного опыта, автобиографических фактов, анализа широкого философского и литературного материала в своих работах Н. В. Дьяченко рассматривает сложные экзистенциальные проблемы в жизни современного человека – одиночество, страдание, тревога, любовь, смерть. Большое внимание уделяется отношениям человека с природой, роли животных в жизни человека и в его духовном развитии. В статье анализируются идеи и принципы становления духовного бытия человека, которые, по мнению автора, способствуют пониманию того, как жить человеку, постоянно преодолевающему жизненные кризисы. В статье показано, что идеи Н. В. Дьяченко занимают видное место в просторах харьковской университетской философии и соответствуют настроениям современного читателя.

Ключевые слова: экзистенциальные мотивы; римские стоики; одиночество; страдание; свобода; философия животных, встреча с Другим.

Вікторія Суковата, Катерина Фісун. ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ: ОГЛЯД ОСТАННІХ РОБІТ М. В. ДЯЧЕНКА

Стаття присвячена огляду філософських есе доктора філософських наук, професора Харківської державної академії культури Миколи Васильовича Дяченка, опублікованих в його двох останніх книгах «Римські стоїки: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій. Досвід прочитання» і «Просто жити (філософські нариси і есе)». У статті досліджуються основні філософські теми і етичні дискурси філософських мініатюр М. В. Дяченка. На основі оригінальної інтерпретації філософії стоїцизму, власного життєвого досвіду, автобіографічних фактів, аналізу широкого філософського і літературного матеріалу в своїх роботах М. В. Дяченко розглядає складні екзистенційні проблеми в житті сучасної людини – самотність, страждання, тривога, любов, смерть. Велика

увага приділяється відносинам людини з природою, ролі тварин в житті людини і в його духовному розвитку. У статті автори підкреслюють, що одним із найголовніших питань, що постає у творах М. В. Дяченка, є питання толерантного відношення і дбайливого ставлення людини до тварин і природи. У руслі філософсько-літературної традиції XIX – XX століття М. В. Дяченко акцентує увагу на необхідності усвідомлення людиною своєї відповідальності перед живою природою. Мініатюри М. В. Дяченка пронизані екзистенційним сприйняттям життя, роздумами про життєві цінності та цінність самого життя, а також про усвідомлення людиною трагічного досвіду. У контексті філософії стоїцизму, філософії Сходу, європейської філософії XIX – XX століття автор вчить читача оптимістичному погляду на складні, вічні проблеми сучасної людини – любові, морального вибору, провини, самотності. У філософських мініатюрах М. В. Дяченка філософія страждання тісно переплітається з філософією милосердя і відродження, і це робить її новим поворотом у сучасній українській етиці. У статті аналізуються ідеї і принципи становлення духовного буття людини, які, на думку М. В. Дяченка, сприяють розумінню того, як жити людині, яка постійно долає життєві кризи. У статті показано, що ідеї М. В. Дяченка займають чільне місце в просторах харківської університетської філософії і відповідають настроям сучасного читача. Авторі підкреслюють, що його есе є новим і цікавим напрямком в українській філософії останніх років.

Ключові слова: екзистенційні мотиви; римські стоїки; самотність; страждання; свобода; філософія тварин, зустріч з Іншим.

Viktorija Sukovata, doctor of philosophic sciences, professor of of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University, Kateryna Fis, doctor of philosophy, associate professor of of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University. EXISTENTIAL DIMENSION OF CONTEMPORARY UKRAINIAN CULTURAL STUDIES: REVIEW OF RECENT WORKS BY M. V. DIACHENKO

The article is devoted to the review of the philosophical essays of Doctor of Philosophy, Professor of Kharkov State Academy of Culture Mykola Vasilovich Diachenko, who published recently last two books “Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius. Experience of reading” and “Just to live (philosophical essays and outlines)”. The authors of the paper explore the main philosophical themes and ethical discourses of Diachenko’s miniatures. On the basis of the original interpretation of the philosophy of stoicism, his own life experience, autobiographical facts, analysis of a wide philosophical and literary material in his works M. V. Diachenko examines the complex existential problems of contemporary man – loneliness, suffering, anxiety, love, death. Much attention is paid to the relationship of man with nature, the role of animals in human life and in his spiritual development. In the article, the authors emphasize that one of the main issues that arises in the works of M. V. Diachenko is the question of tolerant and careful attitude of a person to animals and nature. In the context of the philosophical and literary tradition of the 19th–20th centuries, M. V. Diachenko emphasizes the need for a person to be aware of his responsibility to the living nature. His miniatures are imbued with existential perception of life, reflections on the values of life and the value of life itself, as well as the art to experience tragic events and processes of one's life. In the context of the philosophy of stoicism, the philosophy of the East, European philosophy of the 19–20th centuries, the author teaches the reader an optimistic view of the complex, ageless problems of a modern man – love, moral choice, guilt, loneliness. In the philosophical miniatures of M. V. Diachenko, the philosophy of suffering is closely intertwined with the philosophy of charity and rebirth, and this makes it a new turn in ethical philosophy. The article analyzes the ideas and principles of formation of man’s spiritual existence, which according to M. V. Diachenko, contribute to understanding how to live for a person who constantly overcomes life crises. The paper demonstrates that the ideas of M. V. Diachenko occupy a prominent place in the Kharkov university philosophy and correspond to the moods of the modern readers. The authors emphasize that Diachenko’ essays propose the new directions in the Ukrainian philosophy of the recent years.

Keywords: existential motives; Roman Stoics; loneliness; suffering; freedom; animal philosophy; meeting with Other.

Новизна работы. Данная статья представляет этико-аксиологический анализ двух сборников философской эссеистики харьковского философа Н. В. Дьяченко. Научная новизна статьи состоит в том, что в ней, на примере философских работ Н. В. Дьяченко, рассмотрены новые тенденции в украинской философской и гуманитарной мысли последних десятилетий, а именно: потребность современного общества в осмыслении «прав животных» и экзистенциального статуса животных в человеческой культуре; философская рецепция произведений литературы; проблематизация опытов страдания, старения, смерти, одиночества как нового типа экзистенциальной этики в современной философии культуры. Размышления над данными темами

в философской эссеистике Н. В. Дьяченко актуализируют новые для украинской философии направления философских рецепций и являются интересной частью творчества Н. В. Дьяченко, по мнению авторов статьи.

Какова природа духовности современного человека? Можно ли сохранить духовность, соприкасаясь с несправедливостью, жестокостью жизни и неизбежностью страдания? И как принимать жизнь во всей полноте ее трагизма, не теряя при этом веры в будущее и оптимизма? Размышлениям над этими и многими другими проблемами посвящены две новые книги харьковского ученого, профессора философии в Харьковской государственной академии культуры Николая Васильевича Дьяченко. Н. В. Дьяченко известен не только своими работами в области истории философии, аксиологии, культурных взаимовлияний между Востоком и Западом, но также статьями, посвященными философским мирам, которые открываются перед нами в образах художественной литературы – в творчестве Т. Шевченко, Ф. Достоевского, Л. Толстого, А. Фета, Ф. Тютчева, С. Есенина, М. Пришвина, Х. Л. Борхеса, П. Ронсара, Омара Хайяма, японских поэтов [Євсеєнко, Левченко, Хижна, & Кушнарєнко 2013]. Последние десять лет стали очень плодотворными в творческой биографии профессора Н. В. Дьяченко, который опубликовал несколько монографий, вызвавших читательский интерес: «Хатній космос: нариси-есе» [Дьяченко 2009], «Філософські виміри культури» [Дьяченко 2007], «Магія пізнання: нариси-есе» [Дьяченко 2010]. В своих работах Н. В. Дьяченко чаще всего обращается к жанру эссе или философской миниатюры, и в этом можно увидеть влияние традиций французской философии, начиная с «Опытов» М. Монтеня и «Прогулок одинокого мечтателя» Ж.-Ж. Руссо и до «Бытия и ничто» Ж.-П. Сартра и эссеистики А. Камю. Главный герой философских размышлений Н. В. Дьяченко, это – «человек переживающий», человек, который умеет подмечать детали, и который, наблюдая за повседневной жизнью города и его предместий, способен увидеть философские и моральные выборы там, где обычный человек (то есть не-философ) просто пройдет мимо, не задумываясь о смыслах увиденного. Однако при осмыслении заведенного порядка жизни, становится очевидно, что за многими повседневными ситуациями стоят сложные моральные выборы, которые требуют осознания человеком своего места в мире.

Две последние книги Н. В. Дьяченко «Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий» (2014) и «Просто жить» (2017) представляют собой сборники философской эссеистики, в которых автор рассматривает экзистенциальные вопросы, возникающие в жизни современного человека и общества. Первая книга сфокусирована на анализе взглядов римских стоиков в контексте проблем дня сегодняшнего. Кризисы цивилизации привели к духовному опустошению человека и недостатку веры, любви в его жизни, пишет Н. В. Дьяченко. В контексте идей римских стоиков условием душевного спокойствия человека для автора является следование рационалистической этике. «Разумный человек – богоподобен», – обращается автор к философии Сенеки [Дьяченко 2014: 46]; Бог доступен человеку через самопознание и разумную деятельность, – это одна из идей, которую автор разделяет со стоиками. Книга будет особенно интересна молодежи и студентам, так как, не являясь учебником по истории философии, она, тем не менее, охватывает почти весь спектр проблем философии римского стоицизма. При этом книга написана таким образом, что актуализирует идеи стоиков для современного молодого человека, как бы сопоставляя взгляды древних философов с размышлениями молодого читателя о природе своего «Я», которые возникают, когда человек остается «наедине с собой»...

Вторая книга «Просто жить» в значительной степени перекликается своей проблематикой с первой, в том смысле, что философские миниатюры, в которых автор размышляет о смысле веры и доверия, любви и счастья, смерти и ответственности в жизни человека, пронизаны трагическим мироощущением, пониманием неизбежности страдания, вины, одиночества и потерь. При этом книга «Просто жить» не трагическая и не меланхолическая, а светлая, добрая, жизнеутверждающая по своему настрою. Книга представляет собой сложный синтез философских размышлений, анализа современных научных теорий, поэтических цитат и новеллистических фрагментов, состоящих из тонких зарисовок природы и времен года, воспоминаний детства и юности, наблюдений за жизнью современного города и особенно «братьев наших меньших» и их взаимодействия с человеком. Автор вспоминает о своей жизни на хуторе, путешествиях по загородным окрестностям и по далеким карельским лесам с преданным псом Халли. Чтобы проиллюстрировать свои философские взгляды, Н. В. Дьяченко часто приводит цитаты из

произведений литературы и философии, делает отсылки к современным концепциям биологии, геологии, физики, что как бы отражает информационную панораму, в которой существует современный человек. То есть, каждая из миниатюр как бы воспроизводит «поток жизни», из осмысления которого вырастает «философский опыт» личности. Каждая миниатюра насыщена не только философскими медитациями, но и эмоциональными образами: как правило, автор описывает какую-то бытовую, всем знакомую, но экзистенциально насыщенную ситуацию, о смысле которой люди в своей повседневности предпочитают не говорить и не задумываться, и обсуждение которой касается чувствительных для современного человека сторон этики. Если проанализировать структуру миниатюр из сборника Н. В. Дьяченко, то станет очевидно, что они воспроизводят знаменитую формулу Анны Ахматовой «когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...», только в данной книге автор как бы раскрывает перед читателями процесс не стихотворного, а философского творчества: путь созревания философских воззрений – от наблюдений над повседневностью к их эмоциональному переживанию и к интеллектуальному осмыслению, а затем – к сопоставлению с существующей философской традицией и моральной оценкой тех или иных философских подходов.

Как правило, наиболее труднообсуждаемые и эмоционально насыщенные для человека – это вопросы жизни и смерти, морального выбора, старения и собственного телесного изменения, вины и благодарности, и именно этим экзистенциальным вопросам посвящена книга «Просто жить». В предисловии книги автор пишет, что чтение философского или художественного текста – это такой же творческий труд, как и его создание, любой текст требует усилия и со-творчества со стороны читателя [Дьяченко 2017:11]. Именно на эмоциональное усилие читателя рассчитаны сюжеты многих миниатюр Н. В. Дьяченко, так как автор апеллирует к тому типу жизненного опыта, который большинство людей избегает обсуждать и обдумывать, так как его принятие требует от человека как интеллектуального, так и эмоционального напряжения. Например, эссе «Благоговение перед жизнью» автор посвящает широко обсуждаемой в современном обществе теме «права животных» на жизнь, потребительского отношения человека к животным, к их страданиям и убиванию ради человека. Первоначальная и базовая потребность борьбы за выживание и пропитание в древнем обществе сменилась убийством животных ради прихоти, ради каприза и ради роскоши. И хотя в XX веке возникли целые отрасли гуманитарного знания, посвященные утверждению права животных на жизнь и защите природы (экология, биоэтика и даже философия «прав животных»), это не изменило положения животных в мире в целом, они оказались заложниками человеческих потребностей и превосходящих возможностей человеческой цивилизации. Автор размышляет над эмоциональным парадоксом: для большинства людей чрезвычайно тяжелой оказывается встреча с животными, предназначенными на убой. Например, автор описывает встречу на проселочной дороге с грузовиком, под тентом которого стоят молодые бычки, которых везут в их последний путь – на мясокомбинат, и большинству встреченных людей это зрелище крайне неприятно, многие отводят глаза, видимо, где-то глубоко в душе осознавая свою вину перед другим живым и безвинным существом. Люди не безжалостны...но они продолжают убивать животных для своих разных целей, просто потому, что иначе не могут существовать. Или могут? Авторский образ невинных бычков или свиней, которых выкармливают, чтобы потом убить и приготовить ужин перекликается с рефреном из оscarоносного американского кинофильма «Молчание ягнят» («Твои ягнята замолчали, Кларисс?»), подразумевающим, что человека, ставшего свидетелем убийства или насилия над другими живыми существами пожизненно мучает чувство вины за свое бездействие (равное участию в насилии), от которого трудно избавиться.

Автор напоминает, что даже философия сострадания к животным прошла долгий путь, и еще в XIX веке многие считали, что у животных нет души и они не чувствуют боли. Долгое время в человеческой культуре животные воплощали образ «абсолютного Другого», который не способен артикулировать свой опыт страдания в языке (а отсутствие языка подразумевает, как правило, отсутствие самосознания). Человек слишком эгоистичен и замкнут на себе, чтобы воспринять страдания тех, кто не может говорить о них. Однако восприятие страданий животных у человечества изменилось, возможно, после катастрофического опыта XX века, сталинского ГУЛага и нацистских концлагерей, в которых уже человеческих Других низводили до уровня животных (как физически, так и морально), только потому, что они относились к другой расе

и нации, к другому социальному или политическому кругу. Войны и концлагеря особым образом актуализировали в сознании человечества необходимость сострадания, толерантности и гуманизма. Автор приводит разные точки зрения на то, каким образом человечество могло бы отказаться от уничтожения животных, однако этот конфликт нельзя разрешить просто, и автор не дает готового решения. Может быть, *благоговение перед жизнью*, пока человек живет, это и есть главный урок, который послан человеку Богом?

Замечательные миниатюры Н. В. Дьяченко не только раскрывают широкий круг исследовательских интересов автора, но и содержат небольшие художественные зарисовки из нашей повседневности, написанные очень тонко и проникновенно. Например, в эссе «Что эта жизнь?» Н. В. Дьяченко снова обращается к теме домашних животных и показывает, что те, кому в человеческом обществе традиционно отказывают в уме (домашние и дикие гуси, полевая овсянка), обладают отвагой, стойкостью, преданностью своим птенцам и стае, памятью и достойны восхищения за свое умение следовать внутреннему компасу во время длительных перелетов. Здесь можно увидеть определенную философско-литературную традицию, в русле которой развиваются идеи Н. В. Дьяченко: это и философские эссе М. Метерлинка «Разум цветов» (1907), «Жизнь пчёл» (1901), «Жизнь муравьёв» (1930), это и первые произведения о животных XIX века, авторы которых – Дж. Лондон и Э. Сетон-Томпсон – наделяли своих героев субъективностью; и это анималистическая, во многом трагическая лирика первой половины XX века – В. Брюсова («Олень затравленный напрасно взор молящий...»), Н. Заболоцкого («Лицо коня»), С. Есенина («Песнь о собаке»), Э. Асадова («Беспощадный выстрел был и меткий...»), и многих других. Рассматривая концепции А. Бергсона и Т. де Шардена и традиционную философскую проблему рождения «живого из неживого», Н. В. Дьяченко задается вопросом: «а не является ли инстинкт своеобразной формой неосознающего себя разума»? [Дьяченко 2017: 46]. Если продолжить эти размышления, то логически возникает следующая мысль – а не является ли животный мир формой *другой, параллельной человеческой*, цивилизации, просто организованной на других основаниях? Человек ищет себе подобных живых существ в инопланетной дали, а этот прекрасный и светлый мир существует бок-о-бок с человеком многие тысячелетия.

В эссе «Одиночество» и «Жаворонок» Н. В. Дьяченко обращается к теме Другого, его принятия или непринятия в свой мир и рассматривает одиночество как путь неизбежного «разрыва» человека с миром, необходимого для осознания своей самости и индивидуальности. Н. В. Дьяченко размышляет об одиночестве человека не только как об экзистенциальном конфликте и своего рода эмоциональном наказании, но как о выборе, который является условием индивидуальной свободы зрелой личности и прежде всего – свободы творчества. Эти позиции автор обосновывает концепцией М. Хайдеггера «бытие-в-одиночестве», через которое индивид подтверждает свое «присутствие» в мире (собственное «бытие-в-мире»). Обращаясь к образам из произведений И. Северянина, Ф. Достоевского, А. Шопенгауэра, автор утверждает, что человек постоянно находится в состоянии метания от одиночества к публичности и наоборот [Дьяченко 2017: 69]. И в контексте философии С. Кьеркегора одиночество представляется как путь единения человека с самим собой, освобождение от ненужных привязанностей, «погружение» в самого себя, самоуглубление и самопознание на пути к свободе.

В истории культуры многие философы и писатели давали разные ответы на вопрос о том, как преодолеть экзистенциальную тревогу и эмоциональное одиночество. Н. В. Дьяченко видит спасение человека от чувства неуверенности и одиночества в его творческой реализации, который называет «путь жаворонка» [Дьяченко 2017: 92] и вере в Бога. Автор как бы отвергает нигилистский тезис о «смерти Бога» («Бог умер») и настаивает на необходимости религиозного переживания «встречи» человека с Богом в акте доверия, что способно вывести человека из экзистенциального кризиса. В таком подходе очевидно влияние русских религиозных философов XX века С. Булгакова, С. Франка, В. Соловьева, Н. Бердяева. При этом творчество, согласно Н. В. Дьяченко, это один из самых целебных путей превращения вынужденного одиночества среди людей в *необходимое и желаемое уединение*, которое это творчество делает возможным. Творчество требует свободы подобно тому, как одиночество требует любви (вспомним, например, концепцию Э. Фромма в трактате «Искусство любить»). Также в этом контексте Н. Дьяченко развивает экзистенциально-феноменологическую концепцию «встречи с Богом» Э. Левинаса,

направленную на спасение человека от одиночества через коммуникацию с Другим, так как искреннее общение – это тоже творчество. Таким образом, творчество, духовность и вера видятся как альтернативы для выхода из повседневности и одиночества.

В миниатюрах «Водопад», «Просто жить», «Все образуется» философ обращается к теме смерти-бессмертия, размышляя, что есть жизнь в бесконечном потоке бытия. Каждое мгновение и событие жизни он сравнивает с капелькой, myriad которых образует водопад. Жизнь самого человека – это тоже всего лишь капля в водопаде времени, которая становится бессмертной в бессмертии водопада. Осмысление своей жизни как капли единого вселенского потока жизни способно снять страх перед смертью, считает автор [Дьяченко 2017: 106-109]. Именно на признании ценности каждого мгновения жизни концентрируются размышления Н. В. Дьяченко в эссе «Все образуется». Автор опирается на взгляды стоиков: необходимо осознанно принимать страдания как оплату радости бытия, быть непоколебимым «подобно скале» (по М. Аврелию) [Дьяченко 2014: 133]. В эссе «Просто жить» Н. В. Дьяченко добавляет, что «быть собранным» [Дьяченко 2017: 129-131] – важное преимущество человека, так как он умеет контролировать себя, стоя у экзистенциального обрыва. В итоге, вопрос «Что же делать человеку, когда ему не удалось избежать страдания, и даже Бог «оставил его» (как оставил Иисуса)?» не может быть окончательно решенным, так как есть и другая сторона жизненных выборов: кроме веры в Бога, человеку необходимо полагаться на свои силы, – считает автор [Дьяченко 2017: 140]. Полагаясь на самого себя, человек способен усовершенствовать свой дух и, возможно, тогда у него «все образуется», то есть все примет ту форму осуществления, которая поможет принять самого себя. Еще одним образом природного восприятия смерти автор считает гоголевское описание мирной и естественной жизни старосветских помещиков Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича, которые жили друг для друга и вошли «в смерть» как в естественное продолжение жизни, как жизнь согласно природе.

Во втором разделе книги «Просто жить», названной Н. В. Дьяченко «Встречи и расставания», автор развивает тему встречи с Другим, опираясь на традиции как атеистического, так и религиозного экзистенциализма. При этом в эссе «Встречи с собой» и «Незнакомка» сконструированы две альтернативные модели экзистенциального конфликта в отношениях Я с Другим, которые описывает автор. Первая модель – это ситуация Встречи Я со «своим Другим». Автор пишет об экзистенциальном кризисе, который наступает вследствие столкновения человека с собственным отражением в зеркале. Эта встреча с самим собой, зачастую, и есть Встречей со своим нежеланным телом как результатом старения, телесных модификаций и воздействия пережитого опыта: «...Встреча нынешнего я со своим историческим я, прошедшим через многие жизненные ситуации и коллизии, и в то же время сохранившимся» [Дьяченко 2017: 148]. Эта модель экзистенциального Другого близка философской концепции Другого у Ж.-П. Сартра и в психоанализе Ж. Лакана. Следуя за Ж.-П. Сартром, автор пишет, что страх, стыд и сопротивление – это часто реакции человека на Встречу со «своей друговостью» [Сартр 2000с]. Наблюдающий взгляд Другого всегда враждебен субъекту, это всегда некая угроза его существования. Ж.-П. Сартр указывал, что стыд и есть признание Другого: «Стыд открывает мне, что я есть это бытие» [Сартр 2000с]. Отвержение «своего Другого» – это отвержение своего нежеланного присутствия «по ту сторону», в зеркальном отражении. Обращаясь к философии Ж. Лакана [Лакан 1998], такую Встречу со «своим Другим» можно рассматривать как трансцендентную смерть желанного и воображаемого Я, как непроизошедшую встречу с Эросом.

Вторая модель в отношениях Я и Другого, которую можно выделить в другом эссе Н. В. Дьяченко, – это Встреча Я с Незнакомкой как Другим, которая развивается в несчастную или счастливую любовь. Любовь в философии Н. Дьяченко – это тоже экзистенциальная ситуация, так как обнажает самые глубинные страхи и тревоги человека в отношении себя, в отношении предмета любви. Любовь в обыденной жизни редко разворачивается как взаимность и равенство любящих в идеальных отношениях «Я и Ты» М. Бубера [Бубер 1995]. Любовь в интерпретации Н. Дьяченко – это экзистенциальная проблема, которая сопоставима с образом любви у Ж.-П. Сартра, когда любовь становится зависимостью, покушением на свободу [Сартр 2000b]. Автор приводит цитаты из стихов А. Фета, Ш. Бодлера, П. Ронсара, А. Блока, посвященных сложным взаимоотношениям с женщиной, неудовлетворенности в любви, когда любовь к Незнакомке оказывается роковой ошибкой или трагедией не-взаимности. Трагичной оказывается и сама

недолговечность любви, так же как и недолговечность прекрасного тела, которое оказывается заложником «всепожирающего времени» [Дьяченко 2017: 173], и здесь снова чувствуется экзистенциальное восприятие жизни автором, когда жизнь мыслится как совокупность постоянных встреч и расставаний, когда душа стремится к вечному обладанию любимым существом, но само измерение человеческой жизни лишено понятия «вечность».

Следующая миниатюра «Халли» представляет собой почти художественную новеллу: о переходе молодого инженера по суровым лесам Карелии в сопровождении финского пса Халли, с которым у автора сразу устанавливаются дружеские отношения. В этом эпизоде, кажется, сама природа построена как драматическая декорация: автор преодолевает порожистые реки, каменные тропы, белую фосфорицирующую ночь, черный лес, и постоянно находится в ожидании какого-то чуда. В один момент показалось, что Халли потерялся, и человек продолжал идти один, но пес, переплыв ночью опасную горную реку, снова нашел своего человека. Можно сказать, что в этой миниатюре автор символически изображает отношения человека с домашними животными, прежде всего с теми, кто становится верным другом на протяжении жизни. Через призму личного опыта и наблюдений за повседневностью автор размышляет над серьезными моральными и этическими проблемами, которые жизнь ставит перед человеком. Атомизация человеческой жизни, дефицит доверия и общения приводит к тому, что часто именно животное оказывается ближе всех человеку в его сокровенные моменты размышлений и страданий, именно пес, как и в древние века, готов разделить с хозяином все тяготы человеческой жизни. Но часто именно пес, животное, которое поверило человеку, оказывается наиболее уязвимым и перед ним и перед судьбой: так, еще одно эссе Н. В. Дьяченко называется «Собачья жизнь». Это трепетная философская миниатюра посвящена размышлениям о жизни бездомных собак зимой, когда человек следит за передвижением бездомных «бродяжек» из теплого окна комнаты, а собаке, у которой нет хозяина и дома, некому пожаловаться на свою судьбу – в любую стужу и зной они вынуждены оббегать сотни свалок, чтобы найти что-то съестное, укрыться от непогоды и выжить в поединке с природой и с человеком. Не так ли человек-одиночка борется за жизнь, находясь, хоть один, хоть в стае, и имея возможность прижаться только к близкому другу, если таковой находится? Сама идея рассмотреть жизнь человека через образ животного встречается в литературе и философии не единожды, однако Н. В. Дьяченко часто переносит фокус внимания домашних или городских животных, тех, которые за много лет существования в едином социуме с человеком приобрели многие его качества, «очеловечились». Бесприютность городских животных можно рассматривать в широком смысле как духовную неприютность самого человека, который каждодневно борясь за существование – в прямом и переносном смысле, – теряет понимание своей жизни ради высшей цели, ради души и духа. Так, от размышлений над житийными страданиями бездомной собаки Н. В. Дьяченко переходит к анализу того, какую роль страдание играет в становлении личности. Интересно, что именно со времен Диогена собака стала символом мудрости у киников, так как могла довольствоваться малым, подобно пути истинного философа.

Можно заметить, что Н. В. Дьяченко использует образы животных, собак, птиц, бабочек, и даже водопада как метафоры человеческого выбора и человеческого пути и, как правило, эти образы имеют драматический и даже трагический характер (подобно ощущению от жизни человека во французском экзистенциализме). Однако, несмотря на сложные обстоятельства, которые окружают героев философских миниатюр Н. В. Дьяченко, одну из последних он называет «Живи, не сдавайся!». Автор описывает, как в стремлении выжить бездомные деревенские собачонки приспособились стаяй догонять местные электрички, запрыгивать на платформу и просить еды у пассажиров, которые на остановках выходят подышать воздухом. Редко кто из них откликается на немой призыв голодных собачьих глаз – а ведь, если вдуматься, эти собаки зарабатывают свою еду большим напряжением сил, умом, смекалкой, бесстрашием, мужеством, и, несомненно, достойны лучшей участи и участия! Человека в собаке восхищает оптимизм – ведь в каких бы тяжелых обстоятельствах она не находилась – она борется за жизнь. А таков ли человек? Придя в эту жизнь как Гость, он пытается задержаться в ней навечно, и страдает оттого, что не может вечно сидеть за пиршественным столом. Н. В. Дьяченко утверждает, что восточная стратегия жизни – любовь к жизни и одновременно непривязанность к ней, – наиболее оптимальны в том, чтобы не испытывать разочарований и эмоциональных страданий. Таким образом, вопрос «как жить?» выступает своего рода объединяющей конструкцией всей книги –

«как жить», помня о конечности жизни и каждой минуты радости, о возможности разочарований и о вечном одиночестве. «Просто жить» – резюмирует автор, полагаясь на восточную мудрость о ценности каждого мгновения жизни, которая не повторится. В своих философских миниатюрах Н. В. Дьяченко не стремится давать «универсальные рецепты» счастливой жизни. Принятие нашей жизни как данности во всех ее экзистенциальных модусах, – как радостной и трагической, как желаемой и отрицаемой, является наилучшей, по мнению автора, сформированной позицией человека по отношению к реально существующему положению вещей. Метафора Гостя [Дьяченко 2017: 230] как не зря лучше передает необходимость пребывать в состоянии ожидания неожиданностей, – приятных или печальных, – как уж повезет.

Перечитывая сочинения стоиков, в коннотациях этического рационализма Н. В. Дьяченко дает несколько советов, облегчающих переживание жизни как трагического процесса человеческого существования, – жизни как процесса неотвратимого приближения старения и смерти: мужественно переносить испытания судьбы, достойно принимать ее «вызовы», жить добродетельно и разумно, радостно провожать уходящий день и с оптимизмом ожидать новый. В конце сборника «Просто жить» автор цитирует фрагмент из древнеегипетской «Песни арфиста», побуждающий человека следовать желаниям сердца [Дьяченко 2017: 235]. Но не является ли такая идея «простой жизни» с балансированием между разумом и чувствами иллюзорной для человека, постоянно озадаченного выбором чего-то одного? В этом, возможно, и заключается «непростота» человеческой жизни – каждодневно быть на пограничье разума и сердца.

Заключая обзор последних произведений Н. В. Дьяченко, хотелось бы отметить, что в их появлении мы видим несколько знаковых моментов: во-первых, расширяются темы и интересы современной украинской философии, которая стремится с вершин и канонов спуститься к живой жизни низин и поговорить о месте человека в современной (а не только античной!) истории, поговорить о мыслях и чувствах человека, как это делали первые мыслители; во-вторых, очевидно, что профессиональная философия в современной Украине является достаточно востребованной сферой деятельности и она не ограничивается статьями в академических журналах, а в своих лучших формах она тяготеет к «философии жизни», осмыслению повседневности, к сближению литературы и философствования (как это было во французском экзистенциализме и постмодернизме), когда именно от философии ждали ответов на острые вопросы общества; новые темы и направления все более активно развиваются в общественном и философском сознании, и среди них те, которые обозначил Н. В. Дьяченко в своих сборниках, это и философия «защиты прав животных», и ответственность человека перед природой и близкими, и способность переживать собственное страдание и возрождаться, несмотря на тяжелые потери, и принятие старения и одиночества, которое может рассматриваться не как потеря общения, а как стимул и пространство творчества. В философских миниатюрах Н. В. Дьяченко философия страдания тесно сплетается с философией милосердия и возрождения, и это делает ее новым поворотом в этической философии. Можно считать эти эссе новым и интересным направлением в украинской философии последних лет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байрон Дж. Г. (1998) *Паломничество Чайльд-Гарольда*. В Дж. Г. Байрон, *Избранное* (стр. 231-380). Ростов-на-Дону: Феникс.
2. Бубер М. (1995) *Я и Ты*. В М. Бубер, *Два образа веры* (стр. 16-92). Москва: Республика.
3. Дьяченко М. В. (2009) *Хатній космос: нариси-есе*. Харків: Майдан.
4. Дьяченко М. В. (2007) *Філософські виміри культури*. Харків: ХДАК.
5. Дьяченко М. В. (2010) *Магія пізнання: нариси-есе*. Харків: Майдан.
6. Дьяченко Н. В. (2017) *Просто жити (философские очерки, эссе)*. Харьков: Издатель Александр Савчук.
7. Дьяченко Н. В. (2014) *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Опыт прочтения : моногр.* Харьков: Издатель Савчук О. О.
8. Євсеєнко С. В, Левченко О. М., Хижна О. С. (уклад.), Кушнарєнко Н. М. (наук. ред.). (2013). *Дьяченко Микола Васильович: біобібліографічний показник*. Харків: ХДАК.
9. Кьеркегор С. (1993) *Страх и трепет: Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенио*. Москва: Республика.

10. Лакан Ж. (1998) *Семинары*. Кн. I: *Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54)*. Москва: Гнозис / Логос.
11. Левинас Э. (1998) *Гуманизм другого человека*. В Э. Левинас, *Время и Другой. Гуманизм другого человека* (стр. 123-252). Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа.
12. Метерлинк М. (1999) *Разум цветов. Жизнь пчел*. Санкт-Петербург: АМФОРА.
13. Руссо Ж.-Ж. (1960) *Прогулки одинокого мечтателя*. В Ж.-Ж. Руссо, *Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя*. Избр. соч.: в 3 т. Т. 3 (стр. 571-673). Москва: Гослитиздат.
14. Сартр Ж.-П. (2000а) *Бытие и действие: Свобода*. В Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Ч. 4. Гл. 1. Москва: Республика. Доступно на: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>
15. Сартр Ж.-П. (2000b) *Конкретные отношения с Другим*. В Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Ч. 3. Гл. 3. Москва: Республика. Доступно на: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>
16. Сартр Ж.-П. (2000с) *Существование Другого*. В Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Ч. 3. Гл. 1. Москва: Республика. Доступно на: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>
17. Тиллих П. (1995) *Избранное: Теология культуры*. Москва: Юрист.
18. Хайдеггер М. (2003) *Бытие и время*. Харьков: Фолио.
19. Хайдеггер М. (2007) *Европейский нигилизм*. В М. Хайдеггер, *Ницше*. Т. 2. Г. 5. (стр. 27-224). Москва: Владимир Даль.

REFERENCES

1. Bayron Dzh. G. (1998) Palomnichestvo Chayld-Garolda. [Childe Harold's Pilgrimage]. In Dzh. G. Bayron, *Izbrannoe [Chosen works]* (pp. 231-380). [In Russian]. Rostov-on-Don: Phenix Publ.
2. Buber M. (1995) Ya i ty. Dvaobraza very. [Me and you. Two images of faith] (pp. 16-92). [In Russian]. Moscow: Respublika Publ.
3. Diachenko M. V. (2009) Khatnyi Cosmos: Narisi-Ese. [Home Cosmos. Essays]. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
4. Diachenko M. V. (2007) Philosophskiye vumiru kulturu. [Philosophical levels of Culture]. [In Ukrainian]. Kharkiv: HDAK.
5. Diachenko M. V. (2010) Magiya piznannya: narisi-ese. [Magic of cognition: eskises, essays]. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
6. Diachenko N. V. (2017) Prosto zhyt (philosophskie ocherki, esse). [Just live (philosophical sketches, essays)]. [In Russian]. Kharkiv: publisher Aleksandr Savchuk.
7. Diachenko N. V. (2014) Rimskie stoiki: Seneka, Epiktet, Mark Avreliy. Opyt prochteniya: monogr. [Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius. Experience of interpretation: monograph]. [In Russian]. Kharkiv: publisher Savchuk O. O.
8. Evseinko S. V., Levchenko O. M., Hizhna O. S., & Kushnarenko N. M. (Eds.). (2013). Diachenko Mykola Vasylyovych: biobibliographichniy pokazchuk. [Diachenko Mykola Vasylyovych: biobibliographical index] [In Ukrainian, Russian]. Kharkiv: HDAK.
9. Kerkegor S. (1993) Strah I trepet: Dialecticheskaya lirika Iohannesa de Silenzio. [Fear and trembling: Dialectical lyrics of John of the Silence]. [In Russian]. Moscow: Respublika Publ.
10. Lakan Zh. (1998) Seminary. Kn. I: Raboty Freyda po tehnikе psihoanaliza (1953/54). [Seminars. Book I. Works of Freud concerning technics of psychoanalysis (1953/54)]. [In Russian]. Moscow: IRDGK Gnozis, Logos Publ.
11. Levinas E. (1998) Gumanism drugogo cheloveka. [Humanism of other man]. In E. Levinas, *Vremia I drugoy. Gumanism drugogo cheloveka*. [Time and the other. Humanism of other man] (pp. 123-252). [In Russian]. Saint Petersburg: Vysshaya religiozno-philosophskaya shkola Publ.
12. Maeterlinck M. (1999) Razum tsvetov. Zhyzn pchel. [The Intelligence of Flowers. The Life of the Bee]. [In Russian]. Saint Petersburg: AMFORA Publ.
13. Russo Zh.-Zh. (1960) Progulki odinokogo mechtatelya. [Walks of a lonely dreamer]. In Zh.-Zh. Russo, *Progulki odinokogo mechtatelya*. Izbr. soch. [Walks of a lonely dreamer. Chosen works] in 3 vol. Vol. 3. (pp. 571-673) [In Russian]. Moscow: Goslitizdat Publ.
14. Sartr Zh.-P. (2000) Bytie i deystvie: Svoboda. [Being and action: Freedom]. In Zh.-P. Sartr, *Bytie i ничто: Opyt fenomenologicheskoy ontologii*. Ch. 4. Gl. 1. [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. Part 4. Ch. 1]. [In Russian]. Moscow: Respublika Publ. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>.

15. Sartr Zh.-P. (2000) Konkretnye otnosheniya s Drugim. [Specific relationship with the Other]. In Zh.-P. Sartr, Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. Ch. 3. Gl. 3. [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. Part 3. Ch. 3]. [In Russian]. Moscow: Respublika Publ. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>.
16. Sartr Zh.-P. (2000) Syshchestvovanie Drugogo. [Existence of the Other]. In Zh.-P. Sartr, Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. Ch. 3. Gl. 1. [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. Part 3. Ch. 1]. [In Russian]. Moscow: Respublika Publ. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/sartr03/index.htm>.
17. Tillich P. (1995) Izbrannoe: Teologiya kultury. [Chosen works: Theology of culture]. [In Russian]. Moscow: Yurist Publ.
18. Heidegger M. (2003) Bytie i vremya. [Being and time]. [In Russian]. Kharkiv: Pholio Publ.
19. Heidegger M. (2007) Evropeyskiy nigilizm. [European nihilism]. In M. Heidegger, Nitsche. T. 2. G. 5. [Nietzsche. Vol. 2. Ch. 5]. (pp. 27-224). [In Russian]. Moscow: Vladimir Dal Publ.

**ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНІ ПЕРСПЕКТИВИ
ІДЕНТИЧНОСТЕЙ СХІДНОЇ УКРАЇНИ
(НА МАТЕРІАЛІ КІНОФЕСТИВАЛЮ «KHARKIV MEETDOC–2018»)**

Титар О. В.

доктор філософських наук, професор
кафедри теорії культури і філософії науки
ХНУ імені В. Н. Каразіна, lena.tytar@ukr.net,
ORCID 0000-0002-1951-7830

Доводиться, що культурні перспективи ідентичностей Східної України мають особливе значення в умовах гібридної війни та того, що національні ідентичності виступають найбільш міцним фундаментом державотворення та створення сучасного національного мистецтва. Аргументується, що мистецтво виступає як засобом виявлення ідентичностей Східної України, так і найкращим засобом соціальної та культурної комунікації, способом вироблення національного обличчя у глобальному світі. Філософські основи національних ідентичностей та національної травми досліджували Е. Саїд, М. Павлишин, К. Карут, Г. Грабович, О. Гнатюк, О. Титар, К. Хюбнер. Філософсько-культурні перспективи ідентичностей Східної України проаналізовані на прикладі фільмів та матеріалів кінофестивалю «Kharkiv MeetDoc–2018», доводиться, що національна ідентичність визначає сучасне мистецтво та життя нації, де життя кожної людини інтегрується у єдність національного буття. Національна ідентичність являє собою складне багатоконпонентне явище, але факт національної самосвідомості залишається вирішальним. Національний кінематограф, формуючи націю та обороняючи національні цінності, національну гідність усього народу, залишається вагомим чинником сучасної інформаційної та соціокультурної політики. Кінематограф може виступати транслятором «належної» етичної поведінки, оскільки масова культура, що склалась, потребує трансляції та ретрансляції таких зразків героїзму та чеснот. Доводиться, що духовна перемога – найкращий засіб єдності та ідентичності. Проаналізовано як сучасний кінематограф надає високі зразки жертовності, героїчності, національної драми, трагедії та їх долання у величому вчинку. Досліджується кінематографічне мистецтво як засіб наслідування та пропагування ідентичності у масовій культурі, новий засіб чутливості та ширості, культури присутності.

Ключові слова: національна ідентичність, ідентичність, національний кінематограф, філософія культури, візуальні дослідження, національна травма, філософія мистецтва.

Tytar O. V. doctor of philosophic sciences, professor of of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University. PHILOSOPHICAL AND CULTURAL PERSPECTIVES OF IDENTITIES OF EASTERN UKRAINE (ON THE MATERIAL OF THE KHARKIV MEETDOC-2018 FILM FESTIVAL

It is proved that the cultural perspectives of Eastern Ukraine's identities are of particular importance in the context of the hybrid war and the fact that national identities are the strongest foundation for state-building and the creation of contemporary national art. It is argued that art serves as a means of identifying the identities of Eastern Ukraine, as well as the best means of social and cultural communication, a way of developing a national identity in a global world. The philosophical foundations of national identities and national trauma were studied by E. Said, M. Pavlyshyn, K. Karut, G. Grabovich, O. Hnatyuk, O. Tytar, K. Hübner. The philosophical and cultural perspectives of Eastern Ukraine's identities are analyzed on the example of films and materials of the Kharkiv MeetDoc-2018 film festival, which states that national identity determines contemporary art and the life of a nation, where the life of each person is integrated into the unity of national existence. National identity is a complex multicomponent phenomenon, but the fact of national identity remains decisive. National cinema, forming a nation and defending national values, the national dignity of the entire nation, remains a significant factor in modern information and socio-cultural policies. Cinematography can act as a translator of proper ethical behavior, as the mass culture requires the translation and retransmission of such samples of heroism and virtues. It is proved that spiritual

victory is the best means of unity and identity. Analyzed as modern cinema provides high samples of sacrifice, heroism, national drama, tragedy and their overcoming in a grand act. Cinematographic art is studied as a means of imitation and promotion of identity in mass culture, a new means of sensitivity and sincerity, a culture of presence.

Key words: national identity, identity, national cinema, philosophy of culture, visual research, national trauma, philosophy of art.

Титарь Е. В. ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ ВОСТОЧНОЙ УКРАИНЫ (НА МАТЕРИАЛЕ КИНОФЕСТИВАЛЯ «KHARKIV MEETDOC–2018»)

Показано значение перспектив развития идентичностей Восточной Украины в контексте нынешней гибридной войны, тот факт, что именно идентичности являются тем фундаментом, на основе которого возможно построение современного устойчивого государства. Показано, какое значение для формирования и развития идентичностей играет культура, в частности фестивали и кинофестивали.

Ключевые слова: национальная идентичность, идентичность, национальный кинематограф, философия культуры, визуальные исследования, национальная травма, философия искусства.

Постановка проблеми, ступінь дослідження. Культурні перспективи ідентичностей Східної України мають особливе значення в умовах гібридної війни та того, що національні ідентичності виступають найбільш міцним фундаментом державотворення та створення сучасного національного мистецтва, мистецтво також виступає як засобом виявлення ідентичностей Східної України, так і найкращим засобом соціальної та культурної комунікації, вироблення національного обличчя у глобальному світі, кіномистецтво найбільш ефективно формує новий погляд на світ та його героїв. Філософські основи національних ідентичностей та національної травми досліджували Е. Саїд [4], М. Павлишин [3], К. Карут, Г. Грабович [2], О. Гнатюк [1], О. Титар [5], К. Хюбнер [6].

Мета статті – дослідити філософсько-культурні перспективи ідентичностей Східної України, які розглядаються на прикладі фільмів та матеріалів кінофестивалю «Kharkiv MeetDoc–2018».

Виклад основних матеріалів та результатів дослідження. 1. Національна ідентичність, як не парадоксально це звучить у сучасній світовій мультикультурній ситуації, належить усім представникам нації, поки не буде знищений останній – вона буде функціонувати. Але хотілось би зростання представників української ідентичності – а не як у іронічному фільмі «2020. Безлюдна країна» (2017, режисер К. Грицюк), коли жителів України не залишається через переваги більш легкого та комфортного життя в інших країнах. Сучасний режисер вирішує довести ситуацію з змалюванням міграції до абсурду, певної антиутопії, коли на теренах України, благословенної та улюбленої батьківщини мільйонів, залишається лише кілька людей. Кінооповідь ведеться таким чином, що канадський режисер з українським корінням, сам Корній Грицюк, вирішує відвідати землю предків та згодом опиняється у геть незвичних умовах. У результаті певних міжнародних договорів жителі України нібито досягають омріяної цілі – для них відкриваються кордони всього світу. Розчаровані своєю країною і своїм життям, обтяжені численною кількістю невирішених проблем, українці нарешті можуть вільно відвідати будь-який куточок світу. Скориставшись новими можливостями, більшість українців за декілька тижнів полишають землю предків, як землю їх невиконаних надій та психологічної травми, Україна виявляється майже порожньою, оскільки матеріальні вигоди і долання травми для її жителів важливіше, ніж весь багатовіковий досвід існування вітчизни, краще життя манить більше, ніж заповіти предків. Війна за ідентичності стає війною за людей, в тому числі у їх тілесному, фізичному втіленні, – тому вона стає кривавою та жорстокою. І сучасне мистецтво повинно це відобразити, щоб виправити негуманне ставлення до людини, що збереглося від гранд наративів модерну.

2. Національна ідентичність являє собою багатокомпонентне явище, але факт свідомості та самосвідомості залишається вирішальними; щоб вони функціонували належним чином, формуючи націю та обороняючи національні цінності, національну гідність усього народу, необхідний ще вольовий чинник. А це вже риса характеру, що визначає долю, в тому числі і національну. Протягом ХХ століття відбувалася свідомо політика знищення українства, її інтелігенції протягом 1920-1930-х років, її селянства у трьох голодоморах, її робочого класу шляхом розчинення у безособовому радянському пролетаріаті, що повинно було трояко зламати хребет українській

нації, а головне – її волю до життя та боротьби. Іноді, щоб воля запрацювала, необхідний катарсис – чи подієвий, як під час Майдану Гідності, чи мистецький – від театру до кінофільму як засобу ментальної рефлексії.

Не завжди ідентичність усвідомлюється – але вона, як правило, головний стрижень усіх наших вчинків, тому активізування підсвідомих та несвідомих чинників так важливі, в той же час засоби психоаналізу дозволяють нам краще зрозуміти ці чинники та використати для формування національного характеру, а в українській ситуації, і відновлення основних рис цього характеру – войовничості, рішучості, благородства, лицарської етики та козацької мужності.

3. Національна ідентичність залишилась останнім бастионом у протистоянні з Росією, у гібридній війні. В той же час національна ідентичність потребує підтримання, підпитки як матеріальної, так і духовної. Часто національна ідентичність формується у безпосередньому контакті, у зв'язках від батьків до дітей, тому у ХХ століття тоталітарні режими так масово фізично знищували українців. Що залишило і національну травму української культури, за Кейт Карут. Але також ідентичність формує еліта – якнайпростіше – через свою власну поведінку. Кінематограф може виступати таким транслятором належної поведінки, оскільки масова культура, що склалась, потребує трансляції та ретрансляції таких зразків, на рівні безпосереднього спілкування вони можуть зустрітись і зустрічаються, але часто залишаються невідрефлексованими через за давнений імперсько-постколоніальний комплекс меншовартості чи другорядності.

4. Засоби масової інформації та кіно мали завжди підвищену довіру в українців, одночасно ловля їх на брехні майже назавжди знищувала довіру. Хотілось би навести приклад, який засобами кіномистецтва розкриває функціонування ідеологічних наративів у сучасних тоталітарних суспільствах, схожих з Радянським Союзом, тоталітарний досвід виживання в якому довелося відчувати більшості українців. Йдеться про північнокорейський ідеологічний режим та протистояння офіційній трактовки «щасливого» комуністичного життя справжніх реалій тоталітаризму, що може «підглядати» лише Чужинець, не пов'язаний правилами замовчування та викривлення. Режисер Віталій Манський «У промінні сонця» (Росія, 2015) намагається показати за парадним фасадом північнокорейської пропаганди злами та негаразди, самотність особистості у тоталітарній системі. Фактично режисеру вдається зробити одразу дві кінооповіді – пропагандистську і справжню, коли таємно він знімає реальне життя, за що режисер зазнав переслідування з боку офіційної корейської влади та протидію показу фільму у світі. Картина мала демонструвати на прикладі щасливого дитинства восьмирічної дівчинки Зін Мі переваги партійної організації та життя «за велінням партії»: школярка готується до вступу до дитячої організації у День Сонця як свята на честь дня народження Кім Ір Сена, сама дівчинка та її батьки у захваті, що партія так чудово організовує їхнє життя, але додаткові зйомки автора показують існування подвійного, таємного життя у Північній Кореї, де кожний виступає лише гвинтиком тоталітарного контролю та тиску, а образ щастя готується лише на експорт, а не для власного вжитку народу.

Тотальність впливу засобів масової інформації має долати лише демократичність, існування різних думок, мистецьки виражених. Життям героя кінофільму чи серіалу українці завжди переймаються більше, ніж власним, це плюс і мінус. Тобто насправді через кінематограф можна докорінно змінити життя багатьох людей на благо та сформувати і підтримувати національну єдність. Важно при цьому жодного разу не збрехати – культура присутності підтримує «культуру значення» та важливості значення події. Східна Україна як страждала, так і страждає від брехні, пропаганди, русифікації, нав'язування певних моделей поведінки, не властивій українській культурі. Але цей шлях випробувань повинний був пройти, щоб відділити «зерна від плевели» і показати справжніх друзів та ворогів.

5. Кінематограф як засіб донесення проблем ідентичності. Герой фільму «Міф» (режисерська робота Леонід Кантер, Іван Ясній, 2018) оперний співак Василь Сліпак вирішує взяти безпосередню участь в житті країни, у бойових діях, і гине. Документальний фільм присвячений розповіді про цей героїчний подвиг Василя Сліпака, що пожертвував своєю оперною кар'єрою і в результаті своїм життям заради безпосереднього військового захисту своєї батьківщини – так трагічно перемагає культура присутності та культура нації. Василь Сліпак народився у Львові, але близько двадцяти років потім прожив у Франції, де мав змогу побудувати успішну оперну кар'єру і виступати на світових оперних сценах. Під час Революції Гідності був залучений до революційного руху та волонтерській діяльності у Франції. Не зупинившись на цьому, Василь вирішив долучитись до добровольчого руху в Україні, приймає позивний «Міф»,

виконує ряд бойових задач, але під час виконання однієї з військових операцій гине від кулі снайпера. Епічна оповідь про подвиг героя доповнюється фрагментами концертів Василя, матеріалами архівних відео, а також елементами сюжетної лінії казки Джанні Родарі про Джельсоміно – хлопчика, що своїм чудовим голосом боровся проти брехунів та негідників у своїй країні. Таким чином чудо голосу стає певним ключем, що має відкрити нове майбутнє для цілої країни, позбавити її облуди та фальші, мистецтво стає чарівним перетворювачем реальності, але, на жаль, це трагічна історія, де один герой не може змінити весь світ, але принаймні максимально проживає чесне і патріотичне життя.

Насправді одна з основних функцій кіно – це оповідь про героя, і важливо знайти достойного персонажа, і цим надихнути інших.

6. Жертва та герой у кінематографі. Зануритись у трагедію та співпереживати – так найкраще відбувається ототожнення з людиною і кінематограф надає тобі це «друге» життя, не відоме у повсякденному, але водночас схоже на твоє повсякденне. Фільми «Як тебе звуть» (режисер Ірина Громозда, Світлана Залога, 2017) та «Донбас» (режисер Сергій Лозниця) – оповідають про те, як не стати жертвою, або навіть у стані жертви стати в чомусь духовним переможцем. Діти з фільму «Як тебе звуть» мають лише одну велику мету – вижити, пережити страшні події. Фільм «Донбас» змальовує події на Сході України після перемоги Революції Гідності як складну драму. Режисер фільму Сергій Лозниця сам створював сценарій фільму, використовуючи відеоматеріали Ютуба та історії тринадцяти оповідачів. Фільм на Каннському фестивалі зустрів схвальні відгуки та був відзначений за майстерну режисуру. Драматичний елемент «Донбасу» засновується на тому, що часто поклик долі та події війни вмішуються у повсякденне життя, назавжди руйнуючи світ звичайної «маленької» людини.

Духовна перемога – найкращий засіб єдності та ідентичності. У фільмі Дмитра Коновалова «Герої не вмирають» подібний сюжет розкривається у байоліку – спочатку муві-роуд, а потім епічній оповіді життєвого шляху та подвигу трьох героїв «Небесної сотні» – харків'ян та їх шляху у національне безсмертя. У двох знятих версіях фільму присутні різні засоби героїзації, коли у першій оповіді автор фільму пішов шляхом «залізобетонної» міфологічної героїзації, оспівуючи напівзастиглі героїчні «бронзові» фігури – коли рушниця спочатку оповіді висить, то наприкінці вона неодмінно гучно вибухне, коли є герой, то він завжди протистоїть натовпу і протягом життя готує себе до найвеличнішого подвигу, що відбувається у кульмінації героїчного життя і в його трагічній загибелі, то у другій версії режисер намагається показати психологічну складність самих героїв та важкість самого подвигу у сучасних реаліях десакралізованої культури, ліричність та випадковість самого героїчного.

7. Мистецтво як засіб наслідування та пропагування ідентичності. Ця функція мистецтва актуалізується останнім періодом і «промовляє» у масовій культурі таким чином, що фіксує новий стан інтеграції суспільств, коли держави та людей часто об'єднує мистецтво, а не щось інше. Мистецтво виступає засобом єдності української національної ідентичності та її величезних світових перспектив («Герої не вмирають» та «По ком подзвін» Д. Коновалова) Вибір робить нас людьми та громадянами, але насправді життя і складається і з цих виборів, як не може остаточно обрати між Україною та США герой «Веаюфром» Женя (режисер Дмитро Лаврінченко, 2018 рік). Частина родини Жені живе в Америці, сам він у Харкові, та весь час знаходиться у полоні «подвійних ідентичностей», що змушують його знов та знов шукати свій життєвий шлях, задаючи насамперед собі питання про головні життєві цінності та пріоритети.

Важливе значення для програми кінофестивалю мала демонстрація фільмів «Ампутація» (режисер Лідія Стародубцева, Ігор Померанцев, 2018) та «Пескі. Лицарі Неба» (режисер Катерина Стрельченко, 2016). В фільмі Лідії Стародубцевої використовується багатомірна та складна метафора ампутації – від фізичної ампутації кінцівок воїнів, що брали участь у російсько-українській війні, до втрати частини української території під час подій 2014 року, а внаслідок цього – частини національної душі. У «Песках. Лицарях Неба» використані пісні Егора HARD «Ми раділи, наші очі плакали», гурта «Плесо» «Зима». Останній фільм має особливу піднесену епічну оповідь про героїв війни 2014 року, що пішли добровольцями на фронт у полку «Дніпро-1», прикрили собою та захистили Україну у відповідальний для неї історичний час, але загинули. Фільм розподіляється на декілька історій про солдатів полку, спомини бойових побратимів, рідних, близьких, душі героїв – це нібито паперові кораблики, що плывуть у безмежному просторі Всесвіту. Про подвиг героїв Песків розповідається нібито спокійно, але за цим спокоєм – напруга

існування найбільшого європейського народу, що через зради та політику колаборантів навесні 2014 року виявився беззахисним в умовах нової небаченої «гібридної» російсько-української війни. І знову питання – наскільки героїчне має прикривати та виправляти злочинне, чи має молох війни весь час вимагати все нових жертв від і так вже скривавленого і виснаженого протягом ХХ століття українського народу. І виявляється, що світ і досі тримається на героях та їх здатності на подвиг, але будь-який народ має усвідомлювати безконечну цінність людського життя і неможливість забути подвиг кожного свого героїчного сина чи доньки. Тому етичне питання, етичний струмінь пронизує кожну секунду цього непересічного фільму, ставлячи кожного в ситуацію етичної дії – а ти би зміг, що ти тоді діяв би, чи будеш ти гідний подвигу цих нібито звичайних українців і надалі.

ВИСНОВКИ

Філософсько-культурні перспективи ідентичностей Східної України проаналізовані на прикладі фільмів та матеріалів кінофестивалю «Kharkiv MeetDoc-2018», доводиться, що національна ідентичність визначає сучасне мистецтво та життя нації, де життя кожної людини інтегрується у єдність національного буття. Національна ідентичність являє собою багатокомпонентне явище, але факт національної самосвідомості залишається вирішальним; національний кінематограф, формуючи націю та обороняючи національні цінності, національну гідність усього народу, залишається вагомим чинником інформаційної та соціокультурної політики. Кінематограф може виступати транслятором «належної» етичної поведінки, оскільки масова культура, що склалась, потребує трансляції та ретрансляції таких зразків героїзму та чеснотливості. Духовна перемога – найкращий засіб єдності та ідентичності, проаналізовано як сучасний кінематограф надає такі зразки жертвовності, героїчності, національної драми, трагедії та їх долання у величому вчинку. Досліджується кінематографічне мистецтво як засіб наслідування та пропагування ідентичності у масовій культурі, новий засіб чутливості та ширості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гнатюк О. Прощання з імперією : українські дискусії про ідентичність / Оля Гнатюк ; пер. з польск. А. Бондар. – Київ : Критика, 2005. – 528 с.
2. Грабович Г. Плоди колоніалізму та пастки постколоніалізму / Г. Грабович ; пер. з англ. М. Прокопович // Сучасність. – 1992. – № 7. – С.57–63.
3. Павлишин М. Козаки в Ямайці: постколоніальні риси в сучасній українській культурі / М. Павлишин // Канон та іконостас. – Київ : Час, 1997. – С. 223–236.
4. Саїд Е. Культура і імперіалізм / Е. Саїд ; пер. з англ. – Київ : Критика, 2007. – 608 с.
5. Титар О. В. Українські національні і культурні ідентичності у глобалізованому світі (на прикладі культури Слобожанщини) : монографія / О. В. Титар. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2015. – 349 с.
6. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер ; пер. с нем. – Москва : Канон+, 2001. – 400 с.

REFERENCES

1. Gnatuk O. Proshchannia z imperiyeyu: ukrayinski dyskussiyi pro identychnist [Farewell to the Empire: Ukrainian discussions of Identity] [In Ukrainian] Kyiv: Krytyka, 2005. – 528 p.
2. Hrabovych G. Plody kolonializmu ta pastky postkolonializmu [Fruits of Colonialism and Traps of Post-colonialism] [In Ukrainian] // Suchasnist, N 7, 1992. – p. 57-63.
3. Pavlyshyn M. Kozaky v Yamayci: postkolonialni rysy v suchasniy ukrayinskiy kulturi [Cossacks on Jamaica: Post-colonial Features of Modern Ukrainian Culture] [In Ukrainian] //Kanon ta ikonostas. Kyiv: Chas< 1997. – p. 223-236.
4. Said E. Culture and Imperislism / Said E. Kyiv: Krytyka, 2007. – 608 p.
5. Tytar O.V. Ukrayinski natsionalni i kulturni identychnosti u globalizovanomu sviti (na prykladi Slobozhanshchyny) [Ukrainian National and Cultural Identities in the Globalized World (on Example of Slobozhanshchyna)] [In Ukrainian] / Tytar O.V. - Kharkiv: KhNU iemni V.N. Karazina, 2015. – 349 p.
6. Hubner K. Natsiya: ot zabveniia k vozrozhdeniyu [Nation: from Oblivion to Resurrection] / Hubner K. – Moscow: Kanon+, 2001. – 400 p.

УДК 133.522

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-12

ЛОГІКА КОНФУЦІАНСЬКОГО ДИСКУРСУ ТА ФІЛОСОФІЯ ІМАНУЇЛА КАНТА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Білецький Ігор Павлович

кандидат філософських наук, доцент
кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна, biletsky-igor@i.ua,
ORCID 0000-0003-4995-7842

Стаття присвячена аналізу логіки конфуціанського дискурсу у її порівнянні з філософськими ідеями етики Імануїла Канта. Порівняльний аналіз проводиться крізь призму теорії візуальної та аудіотактильної культур канадського філософа Маршалла Мак-Люена. Показується, що відмінності між конфуціанською та кантіанською етикою зумовлені абсолютно різним світоглядно-метафізичним контекстом та його культурним підґрунтям – магічним та аудіотактильним у випадку Конфуція та раціонально-сциентистським і візуальним у випадку Канта – що тим не менш не заважає тому, що їхні висновки та герменевтичне тлумачення в контексті сучасної культури зближуються майже до повного співпадіння. Класичне конфуціанство передбачало магічний тип мислення й виходило з позицій так званого організмичного світобачення, згідно з яким Всесвіт являє собою велетенський організм, свого роду органами якого виступають люди, тварини чи інші живі істоти. Всі вони, подібно органам звичайного організму, мають своє місце і функції всередині цього організму або, як це називається у Китаї, своє дао. Коли кожен слідує своєму дао, то у Піднебесній панують мир і злагода. Усі проблеми соціального та природного характеру завжди спричинені тим, що якісь люди відійшли від свого шляху-дао та від виконання обов'язків, які це дао накладає. Люди стають людьми лише у людському суспільстві, які завжди передбачають ті чи інші ієрархії та обов'язки, яким мають слідувати усі члени суспільства. Тобто для того щоб бути людиною потрібно слідувати обов'язку.

Філософія Канта на відміну від філософії Конфуція розвивалася у зовсім іншому культурно-світоглядному контексті, контексті раціонально-сциентистського мислення та візуального сприйняття, але при цьому приходиться до того ж самого висновку в сфері етики, що і конфуціанство. Цей висновок – необхідність слідувати обов'язку. Але ці висновки Кант одержує не з космології, а із законів самого розуму. Категоричний імператив Канта приписує поводити себе так, щоби максима поведінки могла би стати принципом загального законодавства. Філософія Канта як така закінчується на проблемі переходу від законів розуму до законів природи, від епістемології до онтології. Саме з цього питання починається уся подальша німецька класична філософія. Однак, усі відповіді, знайдені в її рамках виявляються неприйнятними для візуального світобачення та раціонально-сциентистської культури. В цьому контексті конфуціанські ідеї можуть виступати альтернативним варіантом щонайменша для етики обов'язку.

Ключові слова: візуальна та аудіотактильна культури, конфуціанство, логіка, обов'язок.

Igor Biletskyi, doctor of philosophy, associate professor of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University. LOGIC OF THE CONFUCIANIST DISCOURSE AND PHILOSOPHY OF IMANUEL KANT IN THE MODERN CONTEXT

The paper suggests an analysis of the Confucian discourse and its logic through the prism of the M. McLuhan's conception of the visual and audio-tactile cultures. Parallels between the Confucian ethics and that of I. Kant are led. There is asserted that the Confucian and Kantian ethics developed in different outlook context and on different cultural grounds, the latter doesn't prevent them to pull together their positions in modern culture. In classical Confucianism we have the case of magical thinking, that exceeded from the so-called organismic outlook, according to which the Universe is something like a gigantic organism, every person, animal or other living creature is some sort of organ of this organism. Every organ has its proper place and function, the same concerns

humans who, being parts of the Universe organism, have also their proper place and duties or, how it was called in China, their proper Tao. When everyone follows one's tao anything in the Sublunar world goes in piece and harmony. All problems of social and natural character are caused by that some people got away from their tao, from their duties. Humans can become the humans only in society where some hierarchies and duties are supposed and members of the society are obliged to follow them. That means it is necessary to follow duty in order to be human.

The philosophy of Kant, unlike that of Confucius, developed in quite another context, the context of rational culture of the visual type of perception. The result the Kant's philosophy came in the sphere of ethics are similar to those of Confucianism. Both Kant and Confucianism affirm variants of the ethics of duty. But negating cosmological metaphysics, Kant deduces the latter from the reason itself, the famous categorical imperative prescribe to behave in accordance with norms that could become foundation of common legislacy. From here the problem of transition from the reason to outer reality arises. The problem, from attempts to solve that as a matter of fact, all later the so-called German classical philosophy developed. However, the answers given in its frame turned out to be not legitimize in the frame of the visual culture. In this context the ideas of Confucianism may be an alternative foundation to the ethics of duty.

Keywords: visual and audio-tactile cultures, Confucianism, logic, duty.

Игорь Билецкий. ЛОГИКА КОНФУЦИАНСКОГО ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье предлагается анализ логики конфуцианского дискурса сквозь призму концепции визуальной и аудиотактильной культур М. Мак-Люэна. Проводятся параллели между конфуцианской этикой и этикой И. Канта. Утверждается, что несмотря на то, что они развились в рамках разной логики и на разной культурной основе, в настоящее время их позиции могут считаться весьма близкими.

Ключевые слова: визуальная и аудиотактильная культура, конфуцианство, логика, долг.

У статті пропонується провести порівняльний аналіз світоглядних та метафізичних основ етики обов'язку у філософії давньокитайського мудреця VI ст. до н. е. Кун-цзи (Конфуція) та німецького філософа XVIII ст. н. е. Імануїла Канта. Аналогії між поглядами першого і другого можуть видатися вражаючими. Загальновідомо, що конфуціанство перш за все є системою морально-етичної філософії, одним з ключових концептів якої виступає поняття обов'язку. Благородна людина думає про обов'язок, підла людина думає про вигоду. В європейській традиції духові конфуціанства насамперед відповідає філософія І. Канта з її ідеєю категоричного імперативу. Разом із тим цілком очевидним є абсолютно різний культурно-світоглядний контекст кантівського слідування цьому імперативові і конфуціанського слідування дао. Контекстуальна відмінність пояснюється різною світоглядною логікою – візуальною у випадку Канта і ритуально-магічною у випадку Конфуція і його послідовників.

Завдання статті полягає в тому, щоби проаналізувати зазначені контексти крізь призму парадигм філософування, теорію яких ми розвинули у попередніх працях (зокрема про наявність певних паралелей між уявленнями про сприйняття, розсудок та розум у Канта та Плотіна) [1]. Як зазначалося, ми пропонуємо виділяти п'ять світоглядних парадигм, у рамках яких розвивалася та розвивається філософія – це індійська, китайська, антична греко-римська, авраамічна та сучасна сциєнтистська парадигми. Ключовим аспектом китайської парадигми виступав т.зв. організм, тобто уявлення про те, що реальність являє собою єдиний цілісний організм, окремі речі чи люди є ніби органами цього організму і, подібно тому, як органи звичайного організму мають своє місце і свої функції, так само й вони мають те, що в китайській філософії називалося словом дао чи шлях [6]. Різні школи китайської філософії могли по різному тлумачити поняття дао, але загальний принцип залишався тим самим. Конфуціанство в основному обмежувалося аналізом суспільства та суспільних відносин, а також і насамперед морально-етичною стороною останніх. Організмом, згідно з конфуціанським вченням, є людське суспільство, а шлях-дао є шляхом (тобто місцем та обов'язком) людини у суспільстві. Якщо кожна людина слідує своєму шляху-дао, то в Піднебесній панують мир та злагода, усі ж негаразди пояснюються тим, що хтось відійшов від свого шляху, і необхідно повернути його назад. Слідувати своєму шляху є обов'язком людини. У «Лунь Юй», глава 12, 11 сказано: «Князь Великий з уділу Ци спитав Конфуція про те, в чому полягає управління державою. Конфуцій відповів:

- Хай буде державцем державець, слуга – слугою, батько – батьком і сином – син.
– Чудово! Справді, якщо не буде державцем державець, слуга слугою, батько батьком і сином син, то, хай би навіть у мене був хліб, чи зможу я його споживати? – відповів князь» [4, с. 123-124].

Виникає запитання, а навіщо це самій людині. Відповідь – для того щоб бути людиною як такою або принаймні справжньою чи благородною людиною, оскільки людиною можна стати лише у суспільстві. В суспільстві ж кожен має своє місце та обов'язки, завдяки чому й існує суспільство. «Чеснотливий¹ муж прагне доброчесності, мала людина сумує за своєю землею», - говориться у «Лунь юй» (гл. 4, 11 [4, с. 33]). Тобто чеснотливий чи благородний муж є запорукою існування суспільства як такого. Так принаймні все тлумачиться сучасними конфуціанцями. В принципі цілком раціонально і цілком узгоджується із сучасною сциентистською парадигмою.

У самого Конфуція все, однак, дещо складніше. Людське суспільство як організм є частиною набагато ширшого організму, всесвіту. Конфуцій говорив: «П'ятнадцяти років я відчув бажання навчатись; у тридцять років я ствердився; дійшовши сорока, звільнився від сумнівів; у п'ятдесят пізнав веління Неба; у шістдесят мій слух став проникливим; з сімдесяти років я йду за бажаннями серця, дотримуючись міри» («Лунь юй» гл. 2, 4) [4, с. 13]. Оповідують, що наприкінці життя Конфуцій бідкався, що в молодості недостатньо приділяв уваги вивченню «І цзин» чи «Книги змін», яка являє собою інтерпретацію восьми так званих триграм та шістдесяти чотирьох гексаграм [2]. Чому саме триграми та гексаграми? Тому, що реальність, згідно з традиційними китайськими уявленнями, це поєднання трьох складових – неба, землі та людини, яка стоїть між небом та землею. Кожна з цих складових знаходиться в стані ян або інь; триграми ж репрезентують ян-інську характеристику ситуації. Крім того, кожна ситуація має проявлену (янську) та непроявлену (інську) сторони – звідси практика здвоєних триграм або гексаграм. Небо еманує свою благодать-де та енергію-ци на землю через посередництво людини. Якщо усі люди слідуєть своєму шляху-дао, тобто є чистими ретрансляторами енергії та благодаті, то в Піднебесній панують мир та злагода. Якщо ж хтось відходить від шляху, то енергія і благодать не можуть проходити на землю, і починаються проблеми.

Тобто людина та суспільство, як видно із наведених уявлень, є встроєними у більш широку структуру всесвіту. Загальний контекст усього цього є магічним. Конфуцій учив: «Чеснотливого мужа тричі проймає трепет: він тріпоче перед Повелінням Неба, з трепетом ставиться до великих людей і тріпоче перед словом людей найвищої мудрості...» (Лунь юй» гл. 16, 8) [4, с. 183].

У Канта ж в центрі уваги стоїть розум, зокрема практичний розум. Етика має витікати саме з нього. Загальна властивість розуму полягає в тому, щоби усьому приписувати закони і норми, в т.ч. поведінці людини, яка є носієм розуму. Таке приписування є практичним, а розум, який це робить, стає практичним. Закони, що їх приписує практичний розум, є законами моралі. Моральний закон сприймається самою людиною, як обов'язок; моральна ж поведінка є слідуванням обов'язку. «Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства», - пише Кант у своїй «Критиці практичного розуму» [3, с. 35]. Усе є суто раціональним, жодної магії та езотерики.

Класична конфуціанська етика заявляє про своє опертя на волю неба, сучасне ж її тлумачення спирається *de facto* на певний варіант суспільної волі, Кант же заявляє про пріоритет розуму, який регулює волю. Воля ж, регульована розумом, є вільною, на відміну від волі, підпорядкованої яким-небудь зовнішнім інтересам, у т.ч. колективним [3, с. 34, 36]. Кант пише: «Єдиний принцип моральності полягає в незалежності від усякої матерії закону (а саме від пожаданого об'єкта) і водночас у визначенні самоволі лише загальною законодавчою формою, до якої максима має бути здатна» [3, с. 38].

Тобто ідеї схожі, але контекст різний – індивідуалістичний та раціоналістичний для філософії Канта та магічно-організмичний для конфуціанства. Відповідно, якщо ми порівнює конфуціанську етику з етикою Канта, то перша фундаментальна відмінність полягає в тому, що перша виростає на ґрунті магічної² китайської культури, тоді як друга на основі суб'єкт-об'єктної метафізики. Єдина основа для категоричного імперативу – це закони мислення, принцип ідеалу всезагальності законів розуму. Можна стверджувати, що до чогось подібного врешті решт на

¹ Чеснотливий в українському перекладу «Лунь юй» – тобто благородний.

² Можна стверджувати, що китайська культура залишалася переважно магічною до самого початку ХХ століття.

рубежі XX століття приходять і конфуціанство. Конфуціанство, але не Конфуцій. Для чого потрібно виконувати обов'язок слідування дао? Для того, щоб реалізувати своє *жень* або глибинну сутність, що робить людину людиною. Сучасне тлумачення може полягати в тому, що людина стає людиною лише у суспільстві, суспільство передбачає певний розподіл ролей і обов'язків (тобто певний шлях-дао для кожного члена суспільства), і отже той, хто не слідує своєму дао, тим самим випадає з суспільства й перестає бути людиною. Але це сучасне спрощення. Сам Конфуцій перебував усередині магічної культури Китаю V ст. до н.е. Людина в цій культурі розглядалася як проміжна ланка, що поєднує небо і землю. Звичайно, що така висока місія під силу далеко не кожній людині, а лише «благородному мужу». Благородний чи просвітлений муж, що досяг досконалості і внутрішньої гармонії, підтримує тим самим і гармонію зовнішню. Відповідно, логіка конфуціанських, як до речі й інших текстів китайської філософії направлена не на переконання, а на засівання сім'ян, які в подальшому мають зійти у душі адепта як його власні глибинні переконання. Така логіка може бути названа експресивною, певним чином магічною тощо. Експресивною вона є тому, що апелює не до розуму, а до внутрішніх відчуттів, вражень чи експресій. Магічною, тому, що діє скритно й невидимо, пробуджуючи приховані сили в душі.

Цікаво відзначити, що в китайській філософії на відміну від індійської та давньогрецької так і не склалося логіки як окремої дисципліни. Відомий китайський філософ та історик китайської філософії Фен Ю-лань оповідає, що коли на початку XX століття для китайців з'явилася можливість знайомитися з досягненнями західної філософії, то найбільше зацікавлення в них викликала саме логіка, яка багатьом навіть видавалася основним досягненням усієї європейської філософії [6, с. 351-355]. Чому логіка як така так і не була відкрита китайськими філософами? Пояснення Мак-Люена полягає в тому, що китайська писемність не була суто фонетичною, тобто цілком абстрактною, і відповідно так і не відбулася зміна типу сприйняття з аудіотактильного на візуальне. Подібне пояснення є щонайменше неповним. Французький синолог Франсуа Жюльєн пояснює це особливостями соціального устрою традиційного китайського суспільства. В його основі лежала розширена сім'я або сімейний клан, який являв собою єдине ціле, єдиний організм, і всередині якого потрібно було підтримувати мир і злагоду будь-якою ціною. Звідси традиційний китайський колективізм, а також, як його зворотня сторона інтерес до всіляких стратегій непрямих досягнення цілі. Якщо в давньогрецькому полісі, де всі були на виду один в одного й кожен був сам за себе, панував дух агону (змагання), який вимагав, щоб усе вирішувалося чесно й відкрито, в чесній боротьбі. Звідси різноманітні техніки публічного переконання, включаючи риторику і логіку [7]. Тобто в Давній Греції, а пізніше у Європі ми маємо стратегії відкритої дії, які екстраполюються з соціального на природний простір, ставлячи вимогу візуальної очевидності. Фонетична писемність на певному етапі пришвидшує зазначені процеси, надаючи їм відповідних коректив. У традиційному ж Китаї ми маємо справу з необхідністю підтримки гармонії і незмінності всередині соціуму. Що разом з ієрогліфічною писемністю сприяє консервації магічних уявлень.

Індивідуалістичний раціоналізм Канта витікає із принципу суб'єкт-об'єктної дихотомії. Остання ж нерозривно пов'язана із т.зв. візуальною логікою або логікою розташування об'єктів у візуальному просторі. Саме така логіка лежить в основі того, що ми звично називаємо простою формальною логікою. Ідея візуальної природи наукової логіки (тобто наукової дисципліни, основи якої були закладені Аристотелем) була розвинута канадським філософом М. Мак-Люеном. Згідно з Мак-Люеном писемні (особливо ті, які використовують суто фонетичну систему письма) і дописемні культури характеризуються абсолютно різним типом сприйняття: відповідно візуальним і т.зв. аудіотактильним. Візуальна культура відрізняється від аудіотактильної тим, що в ній на відміну від останньої, людина задіює для прийняття інформації переважно зір, нехтуючи іншими п'ятьма чуттями. Мак-Люен пов'язує перехід до візуальної культури із фонетичним письмом, яке інтеріоризуючись, призводить до звички сприймати насамперед візуальну інформацію, нехтуючи тим, що повідомляють інші чуття. Сприйняття ж аудіотактильної культури є більш цілісним, воно включає дані всіх п'яти чуттів (в т.ч. візуального). Об'єкт аудіотактильного сприйняття не є абстрактним візуальним образом, виокремленим із загального просторово-часового тла, об'єктом, повністю підпорядкованим логіці візуального сприйняття. Власне у випадку аудіотактильного сприйняття не можна навіть говорити про об'єкт у повному значенні цього слова, оскільки, як відзначає Мак-Люен, сприйняття аудіотактильної (дописемної) культури не робить часових

і просторових зрізів, а сприймає процеси в усій цілісності, в якій окремі предмети не є окремими об'єктами, але лише проявами, деталями цілісності. Не відбувається також і виокремлення суб'єктивних чуттів і асоціацій, пов'язаних із цілісними процесами [5, с. 27-36].

Сприйняття в рамках візуальної культури повністю підпорядковане законам візуальної логіки. Власне логіка як наука на думку Мак-Люена і є логікою візуального сприйняття або логікою розташування об'єктів у візуальному просторі. Візуальне сприйняття характеризується наступними рисами. *По-перше*, це відкидання (поміщення в дужки) всього, що не відповідає можливостям візуальної репрезентації. Тобто, з усього багатоманіття сприйнятих робиться лише певна вибірка, решта відсувається кудись далеко на задній план. Наслідком цього стає “розрив між серцем і розумом” (тобто серцем, укоріненим у багатоманітні аудіотактильного, і розумом, що визнає лише візуальне), “травма”, яка подовжується в європейській культурі до сьогодні, і далі подальші розриви (між наукою і мистецтвом, владою і мораллю тощо) [5, с. 251-156]. *Другим наслідком* “візуалізації” стає десакралізація і деміфологізація оточуючого світу. *Третьою особливістю* візуальної свідомості є те, що світ бачиться кінематографічно, тобто як послідовність окремих зрізів у часі, фіксованих візуальним сприйняттям, а не як послідовність завершених подій. Це дуже добре видно на прикладі середньовічного і новочасного живопису. Якщо останній уподібнюється до більш пізньої фотографії, зупиняючи мить, вирвану з потоку тривалості, то перший, намагаючись передати не абстраговані моменти, а процесуальність, використовує такий прийом, як зображення кількох основних етапів перебігу події на одній картині. Середньовічному, а до нього античному живопису в цілому є чужою ідея просторової перспективи. Художник намагається передати повноту зображуваного безвідносно до місця, з якого ведеться спостереження. Живопис же Нового часу намагається показати все так, як воно постає для зору в якийсь конкретний момент з якогось конкретного місця [5, с. 352-356].

Наявність перспективи в широкому значенні слова виступає наступною особливістю візуального світобачення. Тобто, просторова перспектива зі сфери простого сприйняття розповсюджується на сприйняття ментальне. Тобто подібно тому, як у першому випадку все вистроюється навколо спостерігача, який дивиться, так у другому все впорядковується навколо центральної ідеї (закону, теорії), або спостерігача, озброєного цією ідеєю чи законом. Дописемна магічна культура мало переймалася зведенням усього до спільного знаменника. Міфи дописемного періоду є дуже суперечливими, в значній мірі суперечливим і невпорядкованим (із сучасної точки зору) є також монотеїстичний світогляд часів середньовіччя. Перспектива як метод у живописі вперше з'являється ще у часи античності, але розповсюдження починає набувати лише у часи пізнього відродження (тобто з XV століття), з інтеріоризацією звички до виключно візуального сприйняття інформації. Тобто “фотографічно” відтворити один єдиний момент з перспективи одного єдиного спостерігача, нехтуючи усіма процесуальними подробицями і взаємозв'язками.

У цьому плані цікаво порівняти європейський живопис із традиційним китайським. Якщо європейський художник намагається фотографічно наблизити зображення до оригіналу, зробивши з нього подібність до майбутньої фотографії як такої, то китайський художник, зорієнтований ще в значній мірі на нормативи аудіотактильної культури, діє з точністю до навпаки, намагаючись передати саме невидиме, приховане від суто візуального сприйняття. Тобто передати невидиме через видиме. Це досягається за допомогою цілої низки спеціальних прийомів. Серед тих, що безпосередньо відносяться до часу і простору, наступні: 1) *плаваюча перспектива*, тобто фактично картина має не одну, а відразу декілька перспектив так, що стає навіть незрозуміло з якого саме боку слід дивитися; 2) *наявність порожнечі*, що наводить на думку про те, що скрито в цій порожнечі, тобто про вічне Дао, що знаходиться за межами видимості; 3) *контрапозиція*, тобто різке візуальне протиставлення кольорів чи зображуваних об'єктів, яке знову ж таки ніби виштовхує сприйняття за межі сприйнятливого; 4) *загальна розмитість і відсутність деталей*, тобто подається лише загальний абрис, контур, за яким треба інтуїтивно (тобто не лише візуально) відчувати все інше; 5) *створення відчуття плинності чи мінливості* за допомогою спеціальних технік, таких як нанесення точок, штрихів тощо [6, с. 194-232]. Тобто тут, у китайському живописі ми знаходимо своєрідну антитезу лінійній перспективіській топології часу і простору європейської новочасної культури.

Зворотною стороною “перспективізму” виступає я-центризм, або просто кажучи індивідуалізм у сучасному розумінні цього слова. Людина дописемної культури мало цікавиться

своєю зовнішністю, сприймаючи себе не ззовні а зсередини (групового світосприйняття) [5, с. 80-82]. Глибока інтеріоризація характерних особливостей візуального світосприйняття змінює і сприйняття людиною себе самої. Сприймаючи себе візуально, людина поступово втрачає сприйняття себе як невід'ємної частини групи й починає сприймати саму себе окремим суб'єктом, ізольованим від інших подібного роду візуальних суб'єктів. Тобто, якщо у випадку міфічної культури сприйняття себе й навколишнього світу носить органічно-процесуальний характер, що не передбачає розрізнення й виділення як окремих складових колективно-групового й індивідуального, а у випадку магічної культури - об'єктивного і суб'єктивного, то писемна візуальна культура передбачає сприйняття себе як окремого візуального об'єкта в оточенні інших об'єктів. Єдине, що робить цей я-об'єкт суб'єктом, є те, що він знаходиться у центрі координат візуального сприйняття інших об'єктів. Об'єктивне внаслідок панування візуальної логіки як передумови своєї появи є мало сумісним із будь-якими проявами магічного. Магічному немає місця в просторі візуального сприйняття. Єдиним пристанищем для нього залишається суб'єктивне. Але якщо суб'єкт є насамперед одним із об'єктів (хай навіть і центральним об'єктом) візуального простору, то все суб'єктивне (тобто необ'єктивне) стає хитким і ефемерним.

На закінчення зазначимо, що згідно з Мак-Люеном, зараз відбувається зворотній рух до аудіотактильного сприйняття, пов'язаний з електронними засобами комунікації. На зміну ж традиційній клановій культурі Китаю приходить сучасна урбаністична культура. Таке зміщення і, як наслідок, зближення перспектив, означає також зближення підходів китайської та європейської філософії, зокрема виростили на абсолютно різному культурному ґрунті етичних поглядів Канта і Конфуція. І відповідно, так само, як колись досягнення європейської науки стали актуальними для Китаю, так і конфуціанство в нинішній час може бути актуальним для людей західної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білецький І.П. Плотін і Кант: містицизм versus раціоналізм//Філософсько-антропологічні студії' 2004, Київ, "Стилос", Дніпропетровськ, РВВ ДНУ, 2004. – с. 161-166.
2. І-цзин. Книга змін// Харків, «Фоліо», 2018. – 284 с.
3. Кант Імануель. Критика практичного розуму. – Київ: «Юніверс», 2004. – 240 с.
4. Конфуцій. Вислови// Харків, «Фоліо», 2014. – 224 с.
5. Мак-Люэн Маршалл. Галактика Гутенберга. – Киев: Изд-во «Ника-Центр», 2004. – 432 с.
6. Маслов А. А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. - М.: Изд-во «Алетейа», 2003. – 376 с.
7. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. – С-Пт.: Изд-во «Евразия», 1998. – 376 с.
8. Жюльен Франсуа. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии Смысла в Китае и Греции. – М: Московский философский фонд, 2001. – 360 с.

REFERENCES

1. Biletskyi I. P. Plotin i Kant: mystycism versus rationalism [Plotinus and Kant: Mysticism versus Rationalism] [In Ukrainian] // Filosofsko-antropologichni studii' 2004. – Kyiv: "Stylos", Dnipropetrovsk: RVVDNU, 2004. – p. 161-166.
2. I-ching. Book of Changes // I-ching [In Ukrainain] – Kharkiv: "Folio", 2018. – 284 p.
3. Kant I. Critique of Practical reason / Kant I. [In Ukrainain] – Kyiv: "Univers", 2004. – 240 p.
4. Confucius. Aphorisms / Confucius [In Ukrainain] – Kharkiv: "Folio", 2014. – 224 p.
5. Mc-Luhan Marshall. The Gutenberg Galaxy // Mc-Luhan M. [In Russian] – Kyiv: Nika-Centr, 2004. – 432 p.
6. Maslov A. A. Kitai: kolokoltsa v pyli. Stranstviya maga i intellektuala [China: Bells in the Dust. Wandering of Magus anf Intellectual] [In Russian] / Maslov A.A. – Moscow: "Aletheia", 2003. – 376 p.
7. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy [In Russian] / Fung Yu-lan – St-Petersburg: "Eurasia", 1998. – 376 p.
8. Jullien François. Strategies of Sense in China and Greece [In Russian] / Jullien François – Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 2001. – 360 p.

УДК 133.522

DOI: 10.26565/2306-6687-2019-59-13

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НЕОКОНФУЦИАНСТВА В КИТАЕ

А. Г. Безродный

кандидат философских наук, доцент кафедры
теории культуры и философии науки
Харьковский национальный университет
имени В. Н. Каразина, bezrodnaya.ai@gmail.com,
ORCID 0000-0003-1489-9523

Хо Янь

аспирант, Харьковский национальный
университет имени В. Н. Каразина, ORCID 0000-0001-6511-8163

Статья посвящена исследованию становления и развития неоконфуцианства в Китае. Актуальность данной работы продиктована необходимостью постановки правильных акцентов в понимании термина «неоконфуцианство». Его толкование, зачастую, неоднозначно в отношении «временных отрезков» и непосредственных «носителей» данного философского течения. Так, например, термин «неоконфуцианство» нередко относят к условно современному этапу развития конфуцианства (начиная с XX века). Напротив, иногда принято отслеживать неоконфуцианство, выводя его «из глубины веков» (начиная с первых не прямых последователей Конфуция). Диаметрально противоположные подходы, зачастую, используются в «западной» и «китайской» философской литературе. Мы попытались уточнить использование данного понятия к конкретным философским персоналиям. Рассмотрены предлагаемые различными авторами этапы формирования неоконфуцианства. Развитие неоконфуцианства принято разделять на следующие этапы: 1) прециньское конфуцианство (исторически до становления династии Цинь); 2) неоконфуцианство династий Сонг и Мин; 3) Современный этап развития неоконфуцианства. Проанализировав некоторые подходы, используемые в китайской философской традиции. Мы приходим к заключению, что такое направление как «неоконфуцианство», принято «выводить» из «канонического конфуцианства» (текстов самого Конфуция и его прямых толкователей). Хотя подобная точка зрения нередко подвергается критике и может быть переосмыслена. Исторически близкое к нам конфуцианство получило обозначение – «новое неоконфуцианство». Мы проанализировали основные положения ведущих представителей данного течения (Xiong Shili и Liang Suming). В свою очередь неоконфуцианство в основном распадается на два направления. Первое, из них – «взывает» к возрождению «канонического» конфуцианства на современном этапе социального развития китайского общества. Второе, напротив, «призывает» к «глубокой модернизации конфуцианства». Его «синтезу» с преобладающими мировоззренческими (например, буддизм) и философскими (например, марксизм) течениями.

Ключевые слова: Конфуций; конфуцианство; неоконфуцианство; новое неоконфуцианство; китайская философия.

А. Г. Безродний, Хо Янь. СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК НЕОКОНФУЦІАНСТВА В КИТАЇ

Стаття присвячена дослідженню становлення і розвитку неоконфуціанства в Китаї. Актуальність даної роботи продиктована необхідністю постановки правильних акцентів в розумінні терміну «неоконфуціанство». Його тлумачення, часто, неоднозначне щодо «часових відрізків» і безпосередніх «носіїв» даної філософської течії. Так, наприклад, термін «неоконфуціанство» нерідко відносять до умовно сучасного етапу розвитку конфуціанства (починаючи з XX століття). Навпаки, іноді прийнято відстежувати неоконфуціанство, виводячи його «з глибини століть» (починаючи з перших не прямих послідовників Конфуція). Діаметрально протилежні підходи, часто, використовуються в «західній» і «китайській» філософській літературі. Ми спробували уточнити використання даного поняття до конкретних філософських персоналій. Розглянуто запропоновані

різними авторами етапи формування неоконфуціанства. Розвиток неоконфуціанства прийнято розділяти на наступні етапи: 1) преціньське конфуціанство (історично до становлення династії Цинь); 2) неоконфуціанство династії Сонг і Мін; 3) сучасний етап розвитку неоконфуціанства. Проаналізувавши деякі підходи, які використовуються в китайській філософській традиції, ми приходимо до висновку, що такий напрямок як «неоконфуціанство», прийнято «виводити» з «канонічного конфуціанства» (текстів самого Конфуція і його прямих тлумачів). Хоча подібна точка зору нерідко піддається критиці і може бути переосмислена. Історично близьке до нас конфуціанство отримало позначення - «нове неоконфуціанство». Ми проаналізували основні положення провідних представників даної течії (Xiong Shili і Liang Suming). У свою чергу неоконфуціанство в основному розпадається на два напрямки. Перше, з них - «вживає» до відродження «канонічного» конфуціанства на сучасному етапі соціального розвитку китайського суспільства. Друге, навпаки, «закликає» до «глибокої модернізації конфуціанства». Його «синтезу» з переважаючими світоглядними (наприклад, буддизм) і філософськими (наприклад, марксизм) течіями.

Ключевые слова: Конфуцій; конфуціанство; неоконфуціанство; нове неоконфуціанство; китайська філософія.

A. G. Bezrodniy, doctor of philosophy, associate professor of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University, Ho Yan, post-graduate student of the department of cultural studies and philosophy of science, Kharkiv Karazin University. THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF NON-CONFUCIANISM IN CHINA.

The article is devoted to the study of the formation and development of neo-Confucianism in China. The relevance of this work is dictated by the need to put the right accents in the understanding of the term "neo-Confucianism". Its interpretation is often ambiguous in relation to the "time periods" and the direct "carriers" of this philosophical trend. So, for example, the term "neo-Confucianism" is often referred to the conditionally modern stage of the development of Confucianism (starting from the twentieth century). On the contrary, it is sometimes customary to track neo-Confucianism, bringing it "from the depth of ages" (starting with the first indirect followers of Confucius). Diametrically opposed approaches are often used in "Western" and "Chinese" philosophical literature. We tried to clarify the use of this concept to specific philosophical personalities. The stages of the formation of neo-Confucianism proposed by various authors are considered. The development of neo-Confucianism can be divided into the following stages: 1) Precinus Confucianism (historically before the formation of the Qin Dynasty); 2) the neo-Confucianism of the Song and Ming dynasties; 3) The present stage of development of neo-Confucianism. After analyzing some of the approaches used in the Chinese philosophical tradition. We conclude that such a trend as "neo-Confucianism" is taken to "deduce" from "canonical Confucianism" (the texts of Confucius himself and his direct interpreters). Although this view is often criticized and can be rethought. Historically, Confucianism close to us received the designation "new neo-Confucianism". We analyzed the main provisions of the leading representatives of this trend (Xiong Shili and Liang Suming). In turn, neo-Confucianism basically breaks down into two directions. The first of them is "appealing" to the revival of "canonical" Confucianism at the present stage of the social development of Chinese society. The second, on the contrary, "calls" for "deep modernization of Confucianism." Its "synthesis" with prevailing ideological (for example, Buddhism) and philosophical (for example, Marxism) trends.

Keywords: Confucius; Confucianism; Neo-Confucianism; new neo-confucianism; Chinese philosophy.

Актуальность исследования – продиктована необходимостью постановки правильных акцентов в понимании термина «неоконфуцианство». Его толкование, зачастую, неоднозначно в отношении «временных отрезков» и непосредственных «носителей» данного философского течения. Так, например, термин «неоконфуцианство» нередко относят к условно современному этапу развития конфуцианства (начиная с XX века). Напротив, иногда принято отслеживать неоконфуцианство, выводя его «из глубины веков» (начиная с первых непрямых последователей Конфуция). Диаметральные противоположные подходы, зачастую, используются в «западной» и «китайской» философской литературе. Поискам ответов на эти вопросы и посвящена наша статья.

Постановка проблемы: тема нашего исследования состоит в исследовании истории формирования понятия «неоконфуцианство» (становление и развитие данного философского течения), принятого в китайской философской традиции.

Цель: проанализировать различные подходы к толкованию термина, обозначающего философское направление – неоконфуцианство. Уточнить использование данного понятия к конкретным философским персоналиям. Рассмотреть предлагаемые различными авторами этапы формирования неоконфуцианства. Учения уходящего корнями к положениям «Великого Учителя», но отличного от «канонического» конфуцианства.

Как следует из названия, термин «нео (новое) конфуцианство» относится к конфуцианству, следующему за этапом исходного (оригинального). Однако, на самом деле смысл, понятия «неоконфуцианство» не так уж и однозначен. Внутренние (китайские) академические круги использовали термин «конфуцианство» для обозначения философов живших в период династии Цинь (в частности Конфуция и Менчиуса). «Конфуцианство» в широком смысле включает в себя (в историческом охвате) две династии Хань и династию Сонг и Мин. Историк и философ Фэн Ю-лань написав «Историю китайской философии» впервые использовал термин «нео-конфуцианство» для обозначения конфуцианства династий Сонг и Мин [1].

Фэн Ю-лань (в 30-х годах) обратил внимание на то, что Конфуций и Менчиус (или Менгзи) являются конфуцианцами, а Чэн Чжу, который имеет отношение с Конфуцием и Менчиусом (будучи продолжателем учения), является новым конфуцианцем [1, 302-304 с.]. Данная концепция не была популярна в среде философов Китая. Однако, не смотря на это, подобная точка зрения неожиданно широко распространилась в зарубежной философской литературе.

В начале 50-х годов американский ученый (китайского происхождения) Chen Rongjie (примечание: здесь и далее даны английские транслитерации имён китайских авторов) издал «Китайскую философскую книгу данных» в которой, представил китайскую философию за рубежом «западному философскому сообществу» [2]. Автором была предложена концепция исторического (поэтапного) развития неоконфуцианства, охватившая всех конфуцианцев после династий Цинь и Хан. Подобное толкование «неоконфуцианства» было также представлено в книги Zhang Junli «Развитие нового конфуцианства», вышедшей на английском языке [3, с. 74].

В то же время группу ученых, которые продвинули и переосмыслили конфуцианские традиции, начиная с движения четвертого мая. Особенно тех, кто активно участвовал в идеологической и политической жизни Гонконга и Тайваня. Этих учёных называют современными неоконфуцианцами или «конфуцианством в XX веке». Некоторые авторы склонны обозначать данное течение просто – «новым конфуцианством».

Движение 4 мая 1919 года – социально-политический протест против решения Парижской мирной конференции, призвавшей не возвращать Китаю, захваченные Японией, бывшие германские концессии в провинции Шандунь. Принято полагать, что итоги этого движения ускорили мировоззренческий переход Китая от опоры на «архаические собственные корни» (например, конфуцианство) к политике «открытости западным веяниям» или «вестернизации» мировоззрения простого китайца. Также считается, что данное движение «привнесло» марксизм в идеологическую доктрину Китая. Отметим, что, последний, оказал существенное влияние на трансформацию современного неоконфуцианства.

Неоконфуцианство уходит своими корнями глубоко в китайскую философскую традицию. К числу классиков этого направления причисляют следующих философов: Xiong Shili, Liang Suming и Ma Yifu. Нередко их называют «современными Тремя мудрецами».

Mou Zongsan выдвинул трехфазную теорию конфуцианства в которой он изложил своё толкование этапов становления современного неоконфуцианства, а именно:

- 1) прециньское конфуцианство (исторически до становления династии Цинь), считается первым этапом конфуцианской традиции и фундаментом современного неоконфуцианства;
- 2) неоконфуцианство династий Сонг и Мин;
- 3) современный этап развития неоконфуцианства [4, с. 211].

Он же предложил разделить конфуцианство на три этапа развития:

- 1) Конфуций и Менчиус; 2) учения «Доктрина Среднего» и «Легкие слова»; 3) Dong Zhongshu и Xiong Shili [4, с. 165].

Tang Junyi отметил, что с исторической точки зрения мысли Конфуция являются внутренним основанием «развития сердец» (трудно переводимый термин, интерпретируемый нами как некий вектор, управляющий становлением и развитием личностных характеристик индивида – *прим. авторов*) и инструментом «Правил этикета» государства императора Чжоу. Его интерпретация Конфуция выражается в следующих высказываниях: «Есть ли человек, у которого нет в сердце любви?...В чем смысл этикета?...Что такое музыка?» [5, с.74].

Конфуций (по мнению Tang Junyi) хочет «поднять сердца» людей и спасти от социального кризиса. Его философское наследие объединило культурные традиции нации и проложило путь к формированию социально-политических идеалов Китая. «Сознание» и «доброжелательность»

позволяют сформулировать очень высокий моральный стандарт. Источник моральных ценностей базируется на акцентировании на нравственной основе морали человека. После Конфуция его «наследник» - Менчиус, также придавал большое значение «моральной причине» людей, то есть «человеческой природе человека». Так, например, он указывал: «Будет добродетель святых, и политика Правителя будет внедрена в сознании каждого человека.... Сострадательно сочувствую чувствам других, жалости и сострадательной народной политике» [5, с. 168].

В противовес данной точке зрения Хунзи утверждал следующее: «человечество - это зло» и придавал большое значение культурным государственным идеалам для народа [5, с. 174].

Идеалы династий до Цинь имеют одну и ту же цель - поиск путей объединения мира, построения гармоничного общества. Тем не менее, только конфуцианство может полагаться на «три поколения ритуалов и музыки» (образное и символическое выражение – *прим. авторов*), чтобы развить «внутренних мудрецов» (философское учение Конфуция и его последователей) и укрепить внешнее воплощение Правителя внутренними мудрецами. Только конфуцианство смогло стать источником китайского гуманистического духа. Сформулировать основные методологические концепции понимания человека и механизмов социального устройства государства.

Опираясь на «оригинальное конфуцианство», современные китайские неоконфуцианские философы, которые также рекламировали «возвращение к оригиналу», очевидно, имеют разные точки зрения на способы толкования «канонических источников» (Конфуций и его прямые последователи).

Остановимся более подробно на некоторых расхождениях между Xiong Shili и Liang Suming. Конфуцианство согласно Xiong Shili – это «поклоняться и уважать» (непосредственно придерживаться) только Конфуция. Он также настаивает на «неискаженном толкование» «Шести классиков» (так называемое «Шестикнижие») [6, с. 26.]. Будучи одним из основателей современного неоконфуцианства, Xiong Shili утверждает, что подтверждение оригинального конфуцианства на самом деле имеет только два аспекта: во-первых, бесконечная и энергичная онтология «Чжоу И»; во-вторых - это идеал «Великой Гармонии», который был выражен в «Чжоу Ли» (авторство приписывают Чжоу-гуну) и «Ли Юнь» («Книге обрядов», авторство Ли Бэй-хай) [6, 111-112 с.].

То на чём настаивает Liang Suming - это ценность всей восточной культуры. Оригинальное конфуцианство не имеет для него уникальной ценности. В некотором смысле, значение индийской (буддийской культуры) даже превышает (по мнению Liang Suming) ценность «канонического конфуцианства». Отношение ранних представителей неоконфуцианцев к Конфуцию и исходному конфуцианству четко прорисовывается в эпоху трансформации социальной модели в конце династии Цин и ранней Республики Китай.

Таким образом, можно утверждать, что Xiong Shili является ярким представителем «ортодоксального» (своего рода «канонического») неоконфуцианства, настаивающего на возрождении и осмыслении на современном историческом этапе развития «исходного Конфуция». Напротив, Liang Suming настаивает на отказе от «канонического» понимания природы человека. Неоконфуцианство (по мнению Liang Suming) должно трансформироваться и включать в себя иные гуманистические концепции, в частности – буддизм.

Различные взгляды на неоконфуцианство династий Сонг и Мин могут наглядным образом иллюстрировать существенные различия между двумя поколениями современного неоконфуцианства.

MaYifu описывая конфуцианство с использованием двух методов, характерных для буддизма. Теорию «Махаяны», а именно: 1) «природа сердец всех существ не живет без невежества. Сердце истинно, поток сердца народа (душа народа) стремится к совершенству, и сердце рождается»; 2) «Поймите темперамент сердца и души» с целью сохранения, принцип просветления как ключ к знанию. Сообщение о благе - это ключ к идеалу и приведение поступков (индивида) к морали» [7, 88 с.].

Xiong Shili, напротив, просто отрицал устоявшийся подход и считал, что «Песня конфуцианской традиции» не приняла философию буддизма. Конфуцианство, по его мнению, просто не осмелилось столкнуться с буддизмом и не решилось пойти на синтез двух социально значимых учений. Xiong Shili фокусируется на онтологии и редко затрагивает «сердечный темперамент» (термин, характеризующий вектор развития внутреннего мира человека) [6, с. 97].

Современное неоконфуцианство обращает внимание на «контекст и систему конфуцианской проповеди» и «дух обучения», то есть находить историческую позицию для себя. Такое положение дел получило название - «возвращение к новому». Поэтому принято полагать, что конфуцианство, начиная с «движения четвертого мая» является продолжением и развитием конфуцианства первых двух периодов. Современное неоконфуцианство - это третий этап конфуцианской традиции.

Большинство комментаторов привыкли рассматривать Xiong Shili, Liang Suming и Zhang Junli как первое поколение современного неоконфуцианства, а Tang Junyi, Mou Zongsan и Xu Fuguan как второе поколение.

ВЫВОДЫ:

Проанализировав некоторые подходы, используемые в китайской философской традиции, мы приходим к заключению, что такое направление как «неоконфуцианство», принято «выводить» из «канонического конфуцианства» (текстов самого Конфуция и его прямых толкователей). Хотя подобная точка зрения нередко подвергается критике и может быть переосмыслена. Исторически близкое к нам конфуцианство получило обозначение – «новое неоконфуцианство». В свою очередь неоконфуцианство в основном распадается на два направления. Первое, из них – «вызывает» к возрождению «канонического» конфуцианства на современном этапе социального развития китайского общества. Второе, напротив, «призывает» к «глубокой модернизации конфуцианства». Его «синтезу» с превалирующими мировоззренческими (например, буддизм) и философскими (например, марксизм) течениями.

ПЕРЕЧЕНЬ ССЫЛОК

1. Фэн Ю-лань Краткая история китайской философии / Фэн Ю-лань – С.-Пб., Евразия, 1998 – 376 с.
2. Chen Rongjie Китайская философская книга данных / Chen Rongjie, 1993 – 676 с. (примечание: здесь и далее использованы литературные источники на китайском языке с транслитерацией имён авторов и переводом названия одним из соавторов статьи – Хо Янь)
3. Zhang Junmai Развитие нового конфуцианства / Zhang Junmai, 1986 – 597 с.
4. Mou Zongsan Историческая философия Страница / Mou Zongsan, 2007 - 376 с.
5. Tang Junyi Китайская философия / Tang Junyi, 2006 – 469с.
6. Xiong Shili Происхождение конфуцианства / Xiong Shili, 1956 – 353 с.
7. Ma Yifu Лекции и изречения / Ma Yifu, 1940 – 355 с.

REFERENCES

1. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy [In Russian] / Fung Yu-lan – St-Petersburg: “Eurasia”, 1998. – 376 p.
2. Chen Rongjie. Chinese Philosophic Book of Data [In Chinese] / Chen Rongjie, 1993 – 676 p.
3. Zhang Junmai. Development of the Neo-Confucianism [In Chinese] / Zhang Junmai, 1986 – 597 с.
4. Mou Zongsan. Historical Philosophy [In Chinese] / Mou Zongsan, 2007 – 376 с.
5. Tang Junyi. Chinese Philosophy [In Chinese] / Tang Junyi, 2006 – 469с.
6. Xiong Shili. Emergence of Confucianism [In Chinese] / Xiong Shili, 1956 – 353 с.
7. Ma Yifu. Lectures and Aphorisms [In Chinese] / Ma Yifu, 1940 – 355 с.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 59, 2019

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
українською, російською, англійською мовами

«На обкладинці представлено фрагмент картини Еваристо Баскеніса
"Майстерня художника"»

Технічний редактор – *Білецький І. П.*
Комп'ютерне верстання – *Овчаренко Н. М.*

Підписано до друку 25.02.2019. Формат 60x84 /8
Папір офсетний Друк ризографічний
Ум. друк. арк. 7,8 Обл.-вид. арк. 9,5 Наклад 100 пр. Зам. № 84/19
Ціна договірна

61022, Харків, майдан Свободи, 4
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Видавництво

Надруковано Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
61022, Харків, майдан Свободи, 4, тел. +380-057-705-24-32
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09