

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА

**ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРІЯ  
ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ УЧАСНИКІВ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ  
ЧИТАНЬ ПАМ'ЯТІ МАРАТА ВЕРНІКОВА

**ОДЕСА**

**ОНУ**

**2018**

УДК 1(091)

Рекомендовано до друку Вченою радою

ОНУ імені І. І. Мечникова.

Протокол № 5 від 30 січня 2018 р

**Редакційна колегія:**

**С.Г. Секундант, доктор філософських наук, доцент.**

**О.Ф. Погорелов, кандидат філософських наук, професор.**

**Н.П. Бевзюк, кандидат філософських наук, доцент.**

**М.В. Карпенко, кандидат філософських наук, доцент.**

**Матеріали** доповідей учасників історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова «Історія філософії як історія філософських традицій», 29-30 червня 2017 р., м. Одеса : збірка доповідей / За ред. С. Г. Секунданта. – *Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2018.* – 132 с.

ISBN 978-617-689-248-9

В анотованому каталозі представлені доповіді учасників «Історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова», які відбулися 29 – 30 червня 2017 р. в Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова.

Матеріали доповідей призначено для філософів, істориків, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться історією філософії.

**УДК 1(091)**

ISBN 978-617-689-248-9

© Одеський національний

університет імені І. І. Мечникова, 2018



**Марат Миколайович Верніков**

**(25. 06. 1934 – 14. 09. 2011)**

## ЗМІСТ

ВСТУПНЕ СЛОВО ВІД ОРГКОМІТЕТУ .....	6
-------------------------------------	---

### **I. ФІЛОСОФІЯ АНТИЧНОСТІ.**

1. Володимир Попов, Олена Попова (м. Вінниця). ΑΙΡΕΣΙΣ як філософська школа епохи пізньої античності.....	10
2. Анатолій Щедрін (м. Харків). Філософія античності як джерело парадигмального знання: «архетипи» культуротворчих процесів.....	18
3. Іван Мозговий, Алла Васюріна (м.Суми). Імператор Юліан як теоретик і практик неоплатонізму.....	28
4. Анатолій Макагон (м.Суми). Есхатологічне вчення Максима Сповідника: від античного вічного повернення до середньовічного «вічнорухомого спокою».....	36

### **II. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА НОВОГО ЧАСУ.**

5. Сергій Воробйов (м.Одеса). Викладання історії філософії Відродження та Нового часу.....	43
6. Костянтин Райхерт (м. Одеса). Сообщение о разделении истории философии и философской истории Х.А.Хойманна.....	48

### **III. СУЧАСНА КЛАСИЧНА ТА НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ**

7. Маргарита Ровбо (г.Минск). Критическая философия: от классической к неклассической философской традиции.....	54
8. Татьяна Румянцева (г.Минск). Об отношении к традиции в неклассической философии.....	61
9. Анастасія Зіневич (м.Одеса). Генеалогія французської екзистенціальної філософії: школа Анрі Бергсона.....	67

10. Ілля Рейдерман (г.Одеса). Анрі Бергсон и традиция інтуїтивного позна- ння.....	75
11. Андрій Богачов (м.Київ). Поняття традиції у феноменологічній герменевти- ці.....	83
12. Ірина Старовойтова (м.Одеса), Світлана Повторєва (м.Львів). Фердинанд де Соссюр і школа структуралізму.....	85

#### **ІV. ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

13. Сергій Секундант (м.Одеса). Проблема традиції в історії філософії й історіог- рафії філософії.....	92
14. Олег Погорєлов (г.Одеса). Традиции и новации в мировоззренческом твор- честве.....	112
15. Юрій Федорченко (м.Київ). Історія ілософії: традиція і текст.....	118
16. Олена Погончикова (м.Одеса). Апофатика традиції.....	121
17. Головні теми історико-філософських читань.....	126
18. Питання до дискусії.....	127
19. Програма історико-філософських читань.....	129

## **ВСТУПНЕ СЛОВО ВІД ОРГКОМІТЕТУ:**

**Сергій Секундант (м.Одеса),**

д.філос.н., завідувач кафедри філософії

і основ загальногуманітарного знання.

### **Історія філософії як історія філософських традицій.**

Особенность философии, как особого вида знания, состоит в том, что без знания ее истории нельзя понять и саму философию. В своем введении к курсу лекций по истории философии Гегель говорит, что можно быть вполне успешным математиком или физиком, не зная истории своей науки, тогда как быть хорошим философом без знания истории философии нельзя [1, с.71]. Ему же принадлежат слова: кто не знает истории философии, тот не знает философии или знает ее абстрактно. Я могу в свою очередь добавить, что эта особенность объясняется, в конечном счете, спецификой философского мышления, точнее, спецификой философской рефлексии, которая не регламентирована ни объектом, ни принципами, ни методом, ни целью. У нее нет своего объекта познания, доступного опытной проверке. Поэтому философы вынуждены обращаться к мнениям представителей не только своей, но и иных традиций, чтобы доказать важность и значимость своих утверждений.

Уже в Германии 19-го века неокантианцы изучение истории философии делают основой всякого философского образования. Если Кант говорил, что нельзя научиться философии, а можно только научиться философствовать, то В.Виндельбанд убедительно доказал, что без знакомства с трудами классиков философии невозможно научиться философствовать. И в этом смысле история философии является органом философии [2, S.186]. История всегда служила основой нашего самосознания, и история философии в этом сложном процессе должна играть ведущую роль. Нельзя провести реформу философии без реформы истории философии, без переосмысления того прошлого, продуктами которого мы сами являемся. Знание первоисточников дает нам такое понимание

философских проблем, которые не может дать никакой учебник по истории философии. У кого еще можно научиться постановке и решению философских проблем, как не у великих философов прошлого?

Очевидно, что философия, как и всякий другой вид знания, должна решать те задачи, которые ставит перед человеком жизнь и которые никакая другая наука не может за нее решить, а философ - доказывать, что предложенное им решение проблемы является лучшим из всех возможных. Это требование выдвинул и попытался обосновать еще Аристотель в своей «Топике». Его «Метафизика» является примером того, как он представлял себе получение такого наиболее вероятного из всех возможных решений. Требование Аристотеля доказывать, что предложенное тобой решение является наиболее обоснованным из всех возможных, до сих пор не потеряло своей актуальности. Напротив, оно как никогда стало актуальным именно сейчас, когда марксистская философия потеряла свою монополию и современная отечественная философия в поисках новых ценностных ориентиров обратилась к модной ныне на Западе «неклассической» и «постнеклассической философии», которая характеризуется нигилизмом, релятивизмом и субъективизмом. За претензией на новизну и критикой рационализма классической философии историку философии несложно заметить традицию, восходящую своими корнями к античной софистике. Характерный для «неклассической» философии иррационализм тоже имеет свои корни в глубокой древности. Неслучайно философы из бывшего советского лагеря обратились именно к этим направлениям. Превратив философию в идеологию, марксизм-ленинизм фактически убил всякую возможность здоровой философской мысли. Советские философы лишены были всякой творческой инициативы, всякой возможности серьезной критической философской рефлексии происходящих событий. Вынужденные фактически только подтверждать истины марксизма-ленинизма, мы привыкли избегать острых проблем. Воспитанные на учебниках и привыкшие мыслить штампами, мы так и не научились подвергать критическому анализу действительно актуальные проблемы. Даже множество физиков, химиков, математиков, историков, филологов и юристов, хлынувших в

философию, главную свою задачу видели не столько в том, чтобы исследовать философские основания своих наук, сколько в том, чтобы подтверждать «научный» характер марксизма-ленинизма и проводить его линию во всех областях знания. И сейчас, спустя 25 лет после крушения советской идеократии, преподавателей по-прежнему ориентируют на количественные показатели. Суть философского образования, как и всякого гуманитарного образования, по-прежнему сводится к тому, чтобы начитать студентам какой-то материал и проверить их знание. Задача же студента состоит лишь в том, чтобы записать этот материал, выучить и пересказать на экзамене или зачете. Эта система в лучшем случае развивает память, но она не ведет к пониманию ими философских проблем. Она тем более не учит студентов творчески мыслить и критически оценивать мысли других.

Чтобы критически и творчески мыслить, нужно знать историю философии. Критически и творчески мыслит тот, кто мыслит конкретно, чья мысль направлена на решение задач, важность которых осознает сам философ. Конкретно же мыслить может только тот, кто знает историю философии, причем не по учебникам. Историк философии отличается от просто философа именно тем, что он мыслит конкретно. Для него философ, не знающий истории философии, обычный болтун. Абстрактные рассуждения на общие темы нельзя назвать философией в строгом смысле этого слова. Это скорее философствующая беллетристика, которая, безусловно, имеет право на существование и полезна для того, чтобы вызвать интерес к философии у молодежи и привлечь к ней самые широкие круги интеллектуалов, но она не может стать основой философского образования. Только изучая произведения классиков мировой философии, мы можем научиться философствовать. Никакие учебники по истории философии не способны заменить живую мысль великих мыслителей.

Для историка философии каждая проблема имеет свою историю, с ней всегда связана исторически обусловленное многообразие постановок вопросов и ответов. Эти ответы имеют свое обоснование, которое в свою очередь базируется на своих гносеологических, методологических, метафизических предпосыл-



ках. Мы научимся критически мыслить только тогда, когда научимся вскрывать эти предпосылки. Сделать это без знания традиции, исторической обусловленности той или иной точки зрения невозможно. Мы должны обратиться к переосмыслению нашего прошлого, чтобы избавиться от стереотипов прошлого и выработать жизнеспособную стратегию на будущее.

*Проблема традиции* – одна из любимых в марксистско-ленинской философии. Однако традиция здесь рассматривалась только как борьба двух мировоззренческих традиций – материализма и идеализма. Даже выделение ими двух методологических традиций – метафизической и диалектической – было обусловлено мировоззренческим подходом. Традиция нас интересует исключительно как методологическая проблема историко-философского исследования, которая касается проблематики как толкования текстов, так и их адекватного перевода. Именно поэтому на чтения были приглашены те философы, которые уделяют большое внимание переводу зарубежных текстов зарубежных философов. Им, как никому другому, хорошо известно, насколько важно знание традиции для правильного перевода терминов. Без знания традиции, в рамках которой работал тот или иной философ, а тем более традиций, на которые опирался тот или иной философ, трудно понять смысл его учения. Взгляд на историю философии как историю философских традиций является более глубоким, чем взгляд на нее как историю великих систем, поскольку он дает адекватное представление о философском процессе, о формах и сущности философской рефлексии.

#### **Список використаних джерел:**

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. IX. Лекции по истории философии. М.: Соцэкгиз, 1932. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. IX. Лекции по истории философии. М.: Соцэкгиз, 1932

2. Windelband, Wilhelm (Hrsg.): Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Winter, Heidelberg 1905, pp. 175-199

## I. ФІЛОСОФІЯ АНТИЧНОСТІ

**Володимир Попов (м. Вінниця),**

доктор філософських наук, професор  
Донецький національний університет імені Василя Стуса

**Олена Попова (м. Вінниця)**

кандидат філософських наук, доцент  
Донецький національний університет імені Василя Стуса

### ΑΪΡΕΣΙΣ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА ЕПОХИ ПІЗНЬОЇ АНТИЧНОСТІ

*Здійснено аналіз соціального статусу філософської школи (αἵρεσις) в пізньоантичний період. На основі сучасних досліджень виявлено специфічні риси тодішніх філософських шкіл та відношення до них християнства.*

***Ключові слова:** філософська школа, αἵρεσις, єресь, духовні вправи, secta, секта, догма, єресіологія.*

В своїй першій книзі «Пірронівських основоположень (Πυρρωνείων ὑποτυλώσεις) пізньоантичний філософ-лікар Секст Емпірик ставить доволі незвичне запитання «Чи мають скептики свою αἵρεσις (єресь)?» [1, с.210]. В сучасній мові під єрессю зазвичай розуміють переконання або вчення, що суперечать загальноприйнятим або традиційним поглядам, особливо релігійним догмам. Щоправда, в російському перекладі Н. В. Брюллової-Шаскольської (1913) слово «αἵρεσις» перекладене як «світогляд (мировоззрение)», але в давньогрецькій мові воно мало дещо інше значення. Воно означало, насамперед, вибір, напрямок, філософську школу.

Згідно етимологічним словникам, слово «αἵρεσις» походить від дієслова «αἵρέω» – «брати, хватати, обирати». Як і більшість слів у давньогрецькій мові воно мало досить широкий спектр значень: від завоювання до вибору або прагнення. Це слово широко використовувалося Геродотом, Платоном, Плутархом,

Полібієм й багатьма іншими грецькими мислителями. Похідним від нього є слово з додаванням префіксу про- – «προαίρεσις», що означало прагнення, бажання людини. Філософським поняттям «προαίρεσις» стає, завдяки творам Аристотеля, який у Нікомаховій етиці (1113a10-14) визначає його як «здатне приймати рішення прагнення (βουλευτική δρεξις) до того, що залежить від нас» [2, с.67]. Ми вибираємо з доступного, але не все бажане – доступне. Згідно з Аристотелем, «προαίρεσις» здійснюється людиною постійно, відображаючи не те, що вона є, але те, як вона діє, особливо її моральні діяння, які поступово формують її як моральну істоту. Згодом це поняття широко використовували Епіктет та неоплатоніки Ямвліх та Прокл. Починаючи з апологетів (зокрема Юстина-мученика), терміни «αἵρεσις» та «προαίρεσις» знаходять своє тлумачення у християнських текстах. Вони інтерпретуються як «вільний вибір душі» та «свобода вибору» й «свобода волі». В подальшому ними користуються Григорій Ніський та інші каппадокійці. «Класично-патристичного», догматичного тлумачення набуває поняття «προαίρεσις» у творах Максима Сповідника та Йоанна Дамаскіна. Προαίρεσις розуміється ними як вольовий вибір того чи іншого вчинку, що має певні наслідки, як вибір способу дії, що полягає в послуші або непослуші (що веде до гріха) волі Божій. Слово ж «αἵρεσις» на той час вже набуло дещо іншого значення, про що мова піде далі.

У нехристиянській філософській літературі з II сторіччя нашої ери за словом «αἵρεσις» остаточно закріплюється головне значення: філософського напрямку, обраного шляхом особистого вибору. Саме в цьому сенсі використовує його Секст Емпірик, коли пише про «αἱ τῆς φιλοσοφίας αἵρεσις» (філософські школи або партії) . В тому ж сенсі використовує це слово відомий логограф та один з засновників філософської доксографії Гіпобот, який назвав свій головний твір «Περὶ Αἵρέσεων» (буквально «Про єресі»), хоча в ньому він характеризує різноманітні філософські школи III – II ст. до н. е.. На той час остаточно сформувалися чотири найвідоміші, «догматичні» філософські «єресі» – Ακαδημία (платонівська Академія, що на довгий час підпала під вплив скептицизму), Λύκειον (аристотелівський Лікей, з яким пов'язувалося й вчення так званих

«фізіологів»), *Ἐπικουρείος αἵρεσις* (епікурейський Сад) та *Στωϊκὴ αἵρεσις* (школа Стої). Домінуючою серед цих шкіл довгий час була Стоя, яка найбільш конкурувала з епікурейцями. Крім «догматичних» шкіл, які спиралися на праці своїх засновників та їх послідовників, існували школи, що не мали системи усталених поглядів. Це скептики та кініки. Але вони проповідували два певних способи життя, що спиралися, перші – на проповідь Піррона, другі – Діогена-кініка, і були, нічим іншим, як *αἵρεσις* – двома інтелектуальними та життєвими позиціями. Саме в цьому сенсі називає скептиків «ерессю» Секст Емпірик: «Якщо хто-небудь визначає *αἵρεσις* як прихильність до багатьох догм, тісно пов'язаних між собою ... то ми скажемо, що не маємо школи. Якщо ж *αἵρεσις* будуть називати спосіб життя, який ґрунтується на деякому розумному принципі згідно з явищем... тоді ми скажемо, що маємо *αἵρεσις*» [1, с.210]. Згідно концепції відомого сучасного французького антикознавця П'єра Адо, філософські школи пізньої античності були певними соціальними утвореннями, які поєднували освітні та виховні функції з духовно-«психотерапевтичною» та проповідницько-місіонерською діяльністю. Кожна школа пропонувала певний «набір» дискурсивних практик та духовних вправ, що повинні надати своїм «клієнтам» душевний спокій, самовпевненість, філософську *αταραξία* (атараксію). Філософська незворушність-*αταραξία*, як стан досконалого спокою духу, розглядається як ідеал всіх філософських шкіл. «З цієї точки зору, пише П. Адо, – філософія постає як зцілення від турбот і страхів, як подолання людської нікчемності, причиною якого кініки вважали громадські умовності і різні види громадського примусу, епікурейці – погоню за помилковими задоволеннями, стоїки – прагнення до насолоди і егоїстичні інтереси і, нарешті, скептики – помилкові думки» [3, с.67].

П. Адо стверджував, що філософія в античності, всупереч сучасним уявленням про неї, була не тільки і не стільки теоретичною дисципліною, і тим більше екзегезою певного роду текстів, але в першу чергу – певним способом життя. Саме в проповіді певного стилю або способу життя слід шукати початок і основу філософського дискурсу, який виправдовує, пояснює і обумовлює цей

спосіб життя. В античності людина визнається філософом не через оригінальність або переконливість філософського дискурсу, а в силу того, що вона веде особливе життя. У свою чергу дискурс визнається філософським, тільки якщо він втілюється в певний спосіб життя.

На початку свого існування ставлення християнства до філософії було гостро негативним. У Біблії слово філософія зустрічається лише один раз, у Новому Завіті, в «Посланні до Колоссян» апостола Павла. У цьому посланні апостол говорить: «Вважайте, щоб ніхто вас не збаламутив філософією та пустим оманством, за людським переданням та за первнями світу, а не за Христом» (Кол. 2, 8) [4, с. 251].

Про докорінне світоглядне непорозуміння між першими християнськими проповідниками та представниками різних філософських шкіл свідчить і знаменита проповідь Павла у афінському Ареопазі. Християнська кериґма сприймалася більшістю з них як марновірство брудних неосвічених варварів. Мова Одкровення була незрозумілою для витонченої філософської еллінської еліти. Апостол Павло своєю проповіддю кидає виклик античному світосприйняттю, і даремно сучасний французький філософ Ален Бадью називає його «антифілософським теоретиком» [5, с.90].

Але вже Юстин Мученик, «реабілітуючи» філософію, стверджує, що вона була підготовчою стадією до сприйняття еллінами християнства, яке, своєю чергою, є логічним завершенням античної мудрості, її останньою та найбільш адекватною формою. Тобто християнство самовизначається як нова, справжня й істинна філософія. При цьому воно змушене була змагатися з іншими філософськими школами (стоїками, платоніками, перипатетиками і епікурейцями), кожна з яких пропонувала своє «мистецтво (навіть, буквально, технологія) життя» – τέχνη περὶ βίου. Юстин Мученик, відстоюючи переваги християнської філософії, стверджує, що вона побудована на справжньому Боговтіленні, сходженні Логосу в світ. Всі інші філософські школи проповідують хибний Логос та їхні «духовні вправи» не ведуть до справжнього «зцілення душі».

Юстин стверджував, що спочатку, до появи різних шкіл, що суперечать один одному, філософія, яка є божественною мудрістю, була єдиною і неподільною. Він хотів розмежувати початкову філософську інтенцію (єдиний і неподільний пошук істини) від її пізніших спотворень різними філософськими школами, які, як він говорив, більше не шукали істину, але захищали власну репутацію. Християнство ж, стверджував Юстин, як єдина істинна філософія, відкриває початкову універсальну істину, яка була сповіщена вже в Старому Завіті пророками, а потім у вченні Ісуса Христа. Однак, проголосивши християнство мудрістю, яка перевершує нехристиянську філософію, Юстин повинен був врахувати той факт, що, як і язичницьких філософських шкіл, різних християнських шкіл на той час також існувало безліч. Язичницькі критики християнства, такі як філософ-платонік Цельс, з радістю повідомляли читачам про розбіжності серед християн. Для Юстина (як і пізніших християнських авторів) рішення полягало в тому, щоб заперечувати різноманіття християнства шляхом наділення нейтрального терміну «αἵρεσις» новими, різко негативними конотаціями. Юстин Мученик став засновником ересіології, сенсом якої було визначення характерних рис, класифікації і, що найважливіше, засудження внутрішньохристиянських ідейних розбіжностей. Йому належить твір «Синтаγμα проти всіх колишніх ересей (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἵρέσεων)», що не зберігся до наших часів, але про який згадує він сам у «Апології», і який став зразком для майбутніх ересіологів II-III сторічч Іринія Ліонського, Іполита Римського та Тертуліана.

Тобто саме в творах Юстина Мученика та інших християнських апологетів слово «ересь (αἵρεσις)» набуває негативного значення. Як вважав російський церковний історик В. В. Болотов негативний, «фатальний вплив» на вживання слова αἵρεσις мало використання його різними гностичними сектами, які наслідуючи елліністичним філософським школам, також іменували себе «ересями» [6, с.125].

Αἵρεσις було перекладене на латину як слово «secta», яке походить від латинського дієслова sequor (sequi), який означає «йти слідом», «слідувати за».

Класичною латиною слово «секта» означало спосіб мислення або тип життя, вчення, групу людей і, в більш конкретному змісті, означало філософську школу або політичну партію. В останньому спеціальному значенні римські письменники писали про політичних прихильників римського політика Антонія як про секту. Тацит сектами іменував філософські школи стоїків (*stoicae sectae*) і кініків (*synican sectam*).

Втім у II-III сторіччях деякі християнські письменники використовували терміни «αἵρεσις» та «secta» в нейтральному або позивному сенсі, розуміючи їх як вчення або спільноту. Минуцій Фелікс у своєму діалозі «Октавій» словом секта називає християнську спільноту. Таке слововживання зустрічається навіть у Тертуліана стосовно християнства він використовує слово секта (*christianae sectae*) у значенні спільноти. В іншому місці він говорить про християнство як духовне співтовариство (*Dei sectae*), тобто Божу секту. Святитель Кіпріан, який чудово розумівся у класичній латині, у своїх творах вживає слово секта як у значенні спільноти, так і в сенсі вчення та віровизначення.

Тобто на той час слово «αἵρεσις» не набуло ще повністю негативної конотації. Більш того, християнство вважалося однією з цих «ересей», хоч, зрозуміло, «правильною та всезагальною». Так, отець церковної історії Євсевій Кесарійській вкладає в уста імператорові Константину такий вираз стосовно християнства: «αἵρεσις ἡ καθολική, ἡ ἀγιωτάτη (ересь кафолічна, свята)» [7, с.22].

Остаточний «семантичний переворот» щодо слів «αἵρεσις» та «secta» відбувається з початком повного домінування ортодоксального християнства у духовному житті імперії, а церкви – у давньоримському суспільстві. Цим словам надається виключно негативне значення, а ортодоксальна «ересь», що перемогла у столітніх суперечках, набуває статусу єдиної правильної «догми».

Таким чином, поняття «αἵρεσις» в епоху пізньої античності означало філософську школу, яка практикувала певний дискурс та духовні практики, які мали великий вплив на способи сприйняття, осмислення та корекцію поведінки пересічних мешканців полісів Давньої Греції та Римської держави. Ця назва була розповсюджена також і на певні релігійні та містичні течії, тим більш, що в

епoxy пізньої античності чіткого розмежування між філософією, релігією та містиккою не існувало. Як одна з таких «єресей» розглядалося й примордіальне християнство. Але згодом, коли християнство поступово завойовує домінуючі ідеологічні й соціальні позиції в римському суспільстві слово «єресь» набуває негативної денотації, ним позначають всі інші (а згодом – ворожі) філософські та релігійні ідеологічні конструкти. Для позначення ж свого єдино правильного віровчення отці Церкви обирають слово «догма» – тверде переконання, положення або постанова. Втім, і «догма», і «єресь» були до цього нейтральними за значенням й досить розповсюдженими термінами з професійного тезауруса античної філософії, які зазнали дещо несподіваного переосмислення. Перший з них став означати основи ортодоксального віровчення, другий став синонімом негативного та ворожого світогляду. Зазначимо наприкінці, що у майбутньому, в епоху європейського Просвітництва таке ж негативне переосмислення чекає й на термін «догма».

#### **Список використаних джерел:**

1. Секст Емпирик. Три книги Пирронових положень // Сочинення в двох томах. – Т.2. / Секст Емпирик; вступит. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева – М.: Мысль, 1976. – С. 207-380.
2. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель; [пер., коментарі В. Ставнюк]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 256 с.
3. Адо П. Що таке антична філософія? / П. Адо; пер. з фр. С. Л. Йосипенко – К.: Новий Акрополь, 2014. – 426 с.
4. Бадью Ален. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Бадью А. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 94 с.
5. Болотов В. В. История Церкви в период вселенских соборов. / В. В. Болотов – М.: Поколение, 2007. – 720 с.
6. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. – Ukrainian Bible 63 DC : United Bible Societies, 1991. – 1394 с.



7. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. / Евсевий Памфил; Пер. СПбДА под ред. А.А.Калинина – М. Лабарум. 1998. – 351 с.

**Volodymyr Popov, Olena Popova**

**Αἵρεσις AS A PHILOSOPHICAL SCHOOL OF THE ERA OF LATE ANTIQUITY**

*The social status philosophical school (αἵρεσις) in the late antique period analyzed. Based on current research identified specific features of the then philosophical schools and the Christianity attitude to them.*

**Key words:** *philosophical school, αἵρεσις, heresy, spiritual exercises, secta, sect, dogma, heresiology.*

**Анатолій Щедрін (м. Харків)**

доктор культурології, канд. філос. наук, професор  
Харьковская государственная академия культуры

**ФІЛОСОФІЯ АНТИЧНОСТІ ЯК ДЖЕРЕЛО ПАРАДИГМАЛЬНОГО  
ЗНАННЯ: «АРЕТИПИ» КУЛЬТУРОТВОРЧИХ ПРОЦЕСІВ ДОБИ  
ЦИВІЛІЗАЦІЇ.**

*Філософія античності є джерелом парадигмального знання в універсумі культури, культуротворчій потенціал якого розкривається в добу цивілізаційних трансформацій; культурні мутації детермінують перетворення парадигмального знання на елемент соціокоду культури, спрямовують траєкторію розвитку традиційного суспільства в бік техногенної цивілізації Філософія*

*античності визначила системні тенденції розвитку західної культури, перетворилася на джерело «архетипів» культуротворчих процесів доби цивілізації.*

***Ключові слова:** філософія; філософія античності; історія філософії; культурні практики; методологія; парадигма; соціокод; парадигмальні програми; архетипи філософії техногенна цивілізація.*

Специфіку сучасного етапу розвитку сучасної цивілізації визначають рівень, темпи і направленість розвитку науки. Техно-технологічний прогрес ХХ – ХХІ вв, який привів в розвинутих країнах до нового рівня життя, оснований на використанні наукових досягнень. Наука так чи інакше визначає розвиток всіх сфер людської діяльності, сформованих культурних практик, впевнено входить в смислообразуюче ядро сучасної культури. Важливим фактором еволюції розвитку науки є **парадигмальне знання** [12]. Джерелом такого знання, яке визначає також і зміст самого соціокоду європейської культури, була **філософія Античності (ФА)**. Їй виникнення сталою однією з смислообразуючих точок культурної мутації, які виводять традиційне суспільство на **траєкторію руху земної культури в напрямку техногенної цивілізації**.

**У джерелів культурної мутації.** Комплекс явищ, які визначають специфіку **ФА**, сформувало **структуроване множинство** ідей і вчень, створених давньогрецькими, а з часом і давньоримськими філософами, в період з VII в. до н.е. по VI в. н.е. в соціокультурному просторі Середземноморсько-Ближньосхідного регіону Стародавнього світу. Міжкультурні зв'язки між окремими геокультурними субрегіонами цього регіону створювали особливу, чітко виражену **«мережову структуру»**, які призвели до виникнення зростаючого **системного ефекту** в осмисленні основного світоглядного відношення «Людина – Світ» як передумови формування самої **ФА**. Результатом завершення генезису **ФА** як цілісної культурної практики є неперервна, прискорююча раціоналізація, багаторівнева теоретизація всього ансамблю культурних практик, які формують **універсум культури**. По

мере становления ФА и во взаимодействии с ней претерпевают трансформацию предфилософские формы, которые в историко-философских исследованиях, по обыкновению, рассматриваются как элементы возникновения самой философии как целостного социокультурного феномена [1; 7; 14].

ФА как феномену культуры было присуще **дальнодействие**, далеко выходящее за ареал её формирования. Параметры того опрокинутого причинно-следственного «конуса события», в основании которого находился факт возникновения локальной культурной практики, ФА, – претерпевают изменения. Из локально ограниченного, присущего Средиземноморско-Ближневосточный региону, он постепенно и неуклонно охватывает все геокультурные таксоны Земли. Возникает своеобразная «цепная реакция» рационализации культуры с далеко идущими последствиями. Для возникшего типа культуры существенной особенностью стало оформление в мировоззренческом сознании особого **мета-уровня (мета-культуры)**. Он был ориентирован на рефлексивное переосмысление вначале глубинных мифологических оснований и универсалий традиционной культуры, на преодоление мифологических стереотипов мышления, затем и на выработку на базе этой интеллектуальной технологии принципиально **новых способов видения мира**. Последние, в конечном счёте, выходят за границы традиционного общества [11, с.130-133]. Поэтому преддверием техногенной цивилизации, считает В.С. Степин, «можно назвать развитие античной культуры [...] которая была особым типом традиционалистской культуры» Её продолжением, связанным с реализацией «архетипов» античных культуротворческих процессов, была также традиционалистская культура «европейского Средневековья с особым пониманием человека как созданного по образу и подобию Бога», с идеей исключительного места человека в мире, его господствующего положения в природе [9, с.83].

**Философия Античности как система в системе культуры.** Развитие ФА является исходной точкой исторической **динамики объекта и предмета философского познания**, последующего развертывания проблемных полей философии в социокультурном пространстве Античности и последующих эпох. В

рамках ФА конституируются онтология и гносеология, метафизика и диалектика, логика и теология, антропология и психология, теоретическая и практическая философия. Античная философия является первой в истории Европы формой **концептуального мышления**, вследствие чего она содержит в себе целый ряд предметных областей, которые в последующие эпохи конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия, медицина, лингвистика и др.). Высшей точкой развития ФА явилась **философско-натуралистическая система Аристотеля**, в которой раскрываются не только закономерности становления парадигмального знания в универсуме культуры эпохи, но и его культуротворческий потенциал, «архетипы», далеко выходящие за её хронотоп [ 14 ].

Философия превращается в важный **источник** парадигм, «архетипов» культуротворческих процессов последующих тысячелетий; «под парадигмами, – отмечал Т. Кун, – я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [4, с. 17]. «Ферментом», заметно ускоряющим этот процесс, является развитие парадигмального знания в контексте самой философии [13, с. 14]. Его возникновение, развитие, трансляция в социокультурном пространстве определяют характер, направленность, результативность культуротворческих процессов. В парадигмальном знании содержатся не только основания актуально функционирующей парадигмы философии, науки как культурных практик, как сфер интеллектуальной деятельности; оно содержит **элементы будущих парадигм**, способных актуализироваться из латентного состояния в культурах близкого, обозримого и отдалённого будущего.

**Философия Античности: «рационализм – иррационализм».** В социокультурном пространстве Античности характерная для традиционных культур установка на плюральность знания делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания; складывающаяся система мировоззренческих установок, функционирующих как доминанты культуры определённой исторической эпохи; их формирование происходит под влиянием самых

различных сфер, в том числе науки, религии, искусства и т.д. [1, с.127]. В натур-философский период оформляется парадигма **«рационализм – иррационализм»**.

Согласно Гераклиту, «космос» (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина «мир») управляется Логосом-божеством, правящим миром; верховным разумом; всеобщим законом взаимопревращения вещей, а также количественными отношениями этого процесса; **концепция Логоса** превратится в **основоположение социокода**, определяющего развитие Античной цивилизации и её культур-наследников [10]. Индикатором его «надлома», определённой «исчерпанности тренда», связанного с нарастанием кризисных явлений в культуре Запада, являются философские системы А.Шопенгауэра, С.Кьеркегора, Ф.Ницше, фрейдизм и т.д.

Противоречивость самого рационального ранее подметил и проанализировал Гегель, у которого впервые встречается истолкование категорий рационального и иррационального как проявления диалектики **рассудка и разума**: «...то, что мы называем рациональным, принадлежит на самом деле области рассудка, а то, что мы называем иррациональным, есть скорее начало и след разумности. Науки, доходя до той же грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка [...] прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются... извне, из области представления, мнения, восприятия или каких-нибудь других источников» [2, с. 416-417].

**Философия Античности, плюрализм знаний и парадигмальные оппозиции культуры.** В социокультурном пространстве Античности философия сосуществует с протонаучным, паранаучным, эзотерическим, лженаучным, антинаучным, псевдонаучным, обыденно-практическим, личностным, интуитивным, художественно-эстетическим знанием, взаимодействие с которым увеличивает парадигмальное многообразие самого философского знания. На протяжении последующего развития формируются **парадигмальные оппозиции «сверхъестественное – естественное»; «теизм – атеизм»**, которые станут важными

факторами культуротворчества поздней Античности, Средних веков, Нового времени, культуры Модерна и постмодерна.

Результатом анализа **иррационального** в неклассической философии стало обнаружение новых или почти не фиксируемых ранее компонентов знания, особенно интуитивного и дологического плана, а также усложнение представлений о структуре и функциях естественнонаучного и гуманитарного знания. При таком подходе иррациональное **утрачивает однозначно отрицательную оценку**, трактуется как интуитивные, схватываемые фантазией, чувством, как неосознаваемые грани самого разума; иррациональное предстает как новое, еще не отрефлексированное в науке, не принявшее рациональные, логически определенные формы знание. При этом оно присутствует как необходимый творческий компонент познавательной деятельности и в дальнейшем обретает свойства и статус **рационального знания**.

Существенные элементы парадигмального знания возникают уже в досократической философии; процесс формирования натурфилософских космологических моделей продуцирует оппозицию «**плюрализм – монизм**», в рамках которой предпринимается попытка решения проблемы соотношения множественности мира с его субстанциальным единством (старшие физики); проблемы единой основы мироздания и интегрального единства множественных миров (младшие физики).

Оформление Ионийской и Италийской традиций в античной философии зафиксировало складывание двух различных **стилей-парадигм** философского мышления: «**сенсуализм – рационализм**». Эмпирико-сенсуалистическое, ориентирующееся на материально-вещественный аспект бытия и логико-рационалистическое, фокусирующее внимание на формальных и числовых, закономерностях парадигмальное знание превращается в методологическое основание развития не только философских систем Нового времени, но и естественнонаучного познания в целом.

**Философия Античности: Космос как предмет познания.** Центральным предметом познания в древнегреческой натурфилософии выступает **Космос**, а

основной формой философского учения выступают **космологические модели** [3, с.83-100; 5]. В проблемном плане для досократических философских учений характерен **генетизм** как стратегический объяснительный принцип; в этом проявляется мифологическое наследие ФА. В силу этого центральным вопросом онтологии является вопрос о сущности и устройстве мира; он рассматривается в ракурсе вопроса о его происхождении мироздания, что является основой оппозиции «**диалектика – метафизика**» (Гераклит и Парменид). Актуальное состояние мира диалектика пытается уяснить через реконструкции его генезиса, что позднее станет методологическим основанием постнеклассической науки.

В рамках натурфилософского периода в Элейской школе проявляется оппозиция «**знания и мнения**», разделением «пути истины» и «пути мнения» было положено начало не только абстрактной западноевропейской метафизике, задан программный образец умозрительно-спекулятивного конструирования модели бытия, но и осуществилась деонтологизация знания. Тем самым открывалась возможность сделать **знание предметом философского анализа** в последующие эпохи развития культуры.

В **атомистической теории**, являющейся вершиной и завершением натурфилософского периода развития античной философии, фактически эксплицитно ставится проблема отражения единства космоса в логике понятий, выявляется вопрос об адекватности философского видения мира самому миру; идея плюрального, множественного, бесконечного, не воспринимаемого органами чувств и имеющего предел деления первоначала позволила Демокриту разрешить целый ряд проблем науки и философии того времени, – ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия вещей, единства и материальности мира, единства телесного и материального [6; 8]. Стало возможным также объяснить суть процесса познания, закладывая, тем самым, основы **философской аргументации как доказательства**, т.е. теоретического обоснования знания; возникает **антидогматический стиль мышления** античной культуры, воплощённый в системе логики, где аргумент «к человеку» является грубейшей ошиб-

кой. Здесь возникают также парадигмальные оппозиции **«органицизм – механицизм»**; **«холизм – элементаризм»**; **«гилозоизм – механицизм»**.

**Философия Античности: соотношения истины и нравственности.** Античная философия и культура предложили решение проблемы **соотношения истины и нравственности**. Когда к Сократу обратились с вопросом: как стать добродетельным? – он ответил: давай сначала пойдем, что такое добродетель, в чем она заключается. То есть сначала пойдем, а уж потом – будем нравственными, потому что пойдем. Такое решение проблемы стало «точкой ветвления» западной и восточной цивилизаций; на Востоке порядок ценностей был обратный: только нравственному человеку открывается истина (дао); нравственность становится в начало всего регулятивного механизма. В современной культуре «канон науки, таким образом, не только не включает человека, – отмечал М.К.Петров, – но и активно исключает его» [7, с.47]. И только совсем недавно появились, например, комитеты по этике, которые могут и запретить исследования в той или иной области.

В силу мировоззренческой природы философской проблематики, «архетипичности», парадигмальности, философского знания в исторической динамике его предмета обнаруживаются и закономерности развития мировоззренческого сознания: от выделения человека из природы (онтолого-метафизическая проблематика натурфилософии) к выделению индивида из рода (социально-этическая проблематика классической философской мысли). Социально-этическая проблематика античной философской мысли также превращается в важнейший источник парадигмального знания последующих эпох; оно находит отражение в оппозициях **«аскетизм – гедонизм»**; **«оптимизм – пессимизм»**.

Обращение к истории ФА позволяет уточнить представления о закономерностях становления парадигмального знания как такового. Последнее способно длительное время существовать «распределённо», в различных сферах, уровнях культуротворческого процесса, в отдельных культурных практиках. «Фокусировке» парадигмального знания, степень, глубину и формы его «проявленности» в социокультурном пространстве способствуют качественные **цивилизацион-**



**ные трансформации.** Контекстуальные факторы детерминируют становление новой парадигмы, которая, по достижению определённой завершенности, получает «веерную» экспликацию в социокультурном пространстве. Парадигмальное знание сохраняет «остаточные следы» тех областей культуротворчества, в котором оно формировалось.

ФА в социокультурном пространстве положено начало развитию самостоятельных традиций онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики, которые являются источниками парадигмального знания для развития философской мысли последующих эпох. В процессе развития ФА происходит конституирование фактически всех типов философствования, получивших дальнейшее развитие в европейской традиции: первая, тяготеющая к позитивному знанию, натур-философия (Милетская школа); первая спекулятивно-умозрительная метафизика (Элейская школа); первый опыт мистического философствования (пифагореизм); первый вариант европейского просвещения (софисты); первая система рафинированно идеалистического интеллектуализма (Платон); первая универсальная и всеохватная мировая схематика (Аристотель); первые образцы релятивизма, скептицизма и т. д. Парадигмальное знание, формируемое различными философскими системами, определяло не только актуальное состояние философского, естественнонаучного, гуманитарного познания Античности. Его влияние выходит далеко за рамки собственно Античности; влияние на европейскую культуру античной классики является глубоким и многообразным. Концепция идей Платона является началом не только традиции философского идеализма, но и всей европейской эстетики, а неоплатонизм выступает основой христианства. Силлогистика Аристотеля закладывает основу логического каркаса европейского стиля мышления, с аристотелизмом связана интенция западной культуры к упорядочивающим классификационным схемам. Античная философия определила важнейшие тенденции развития не только европейской философской мысли, но и западной, а затем и глобализированной мировой культуры в целом. Её интеллектуальные технологии стали основой техногенной цивилизации.

### Список використаних джерел:

1. Ван-дер-Варден, Б. Л. Пробуждающаяся наука. Рождение астрономии Египта, Вавилонии и Греции / Бартел Лендерт Ван-дер-Варден; Пер. с англ. Г.Е. Куртика; Под ред. А. А. Гурштейна. – М.: Наука, 1991. – 380, [1] с, [16] ил.
2. Гегель, Г. Энциклопедия философских наук. В. 3 т. / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – 1974. – 452 с. – Т. 2. – 1975. – 695 с. – Т. 3. – 1977. – 471 с. – Серия «Философское наследие: ФН».
3. Космология, физика, культура / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. В.В. Казютинский. – М.: ИФРАН, 2011. – 243 с.
4. Кун, Т. Структура научных революций / Томас Кун; Пер. с англ. И.З. Налётова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002 – 608 с.
5. Лосев, А.Ф. Бытие – Имя – Космос / А. Ф. Лосев; [Сост. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1993. – 958 с., [1] л портр. – Серия «Философское наследие: ФН».
- Любищев, А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры / А. А. Любищев; Отв. ред., сост., предисл. Баранцев Р. Г. – СПб.: Алетейя, 2000 – 256 с.
6. Петров, М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность / М.К. Петров- М.: РОССПЭН, 1995. – 140 с. – Серия «Научная философия».
7. Солопова, М.А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса / М.А. Солопова // Вопросы философии. – 2011. – № 8. – С. 157 – 168.
8. Степин, В. С. Цивилизация и культура / В.С. Степин . – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с. – Серия «Классика гуманитарной мысли; Вып. 3».
9. Хлебников, Г. В. Античная философская теология / Г. В.Хлебников; Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 312 с.
10. Шейко, В.М. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина ХІХ – початок ХХІ ст.). Монографія / В.М. Шейко, Ю.П. Богуцький. – К.: Генеза, 2005. – 592 с.

11. Щедрин, А.Т. Античная философия как источник парадигмального знания: (социокультурные измерения) / А.Т. Щедрин // Матеріали міжвузівської наук.-практич. конфер. «Україна і світ: політичні, економічні та культурологічні питання» (8 квіт. 2011 р.). – Х.: ПВНЗ Ін-т сходознав. і міжнар. відносин «Харківський колегіум», 2011. – С. 160–166.

12. Щедрин, А.Т. Становление культурологической парадигмы в отечественном социальном знании: (XX – начало XXI вв.) / А.Т. Щедрин // Культурологія та соціальні комунікації: інноваційні стратегії розвитку: матеріали міжнар. наук, конф., Харків, 18-19 листопада 2010 р. [ред. кол. В.М.Шейко та ін.]- Х. : ХДАК, 2010. – С.12-14.

13. Щедрін, А. Філософська система Аристотеля як системоутворюючий елемент парадигмального знання Античності:(соціокультурні виміри) / А.Т. Щедрін // Античні витоки європейської раціональності: до 2400-річчя Аристотеля. Матеріали XXIV Харківських міжнародних Сковородинівських читань 23-24 вересня 2016 року. – Сковородинівка – Харків, «Майдан», 2016. –С. 46-59.

**Іван Мозговий (Суми),**

доктор філософських наук,

**Алла Васюріна (Суми),**

кандидат філософських наук,

Сумський державний університет

## **ІМПЕРАТОР ЮЛІАН ЯК ТЕОРЕТИК І ПРАКТИК НЕОПЛАТОНІЗМУ**

*Аналізується внесок римського імператора Юліана в розробку неоплатонічного вчення як основи його світогляду. Розглядаються його конкретні кроки по впровадженню в життя принципів релігії, модернізованої на основі ідей пізнього платонізму.*

***Ключові слова:** філософія, неоплатонізм, релігія, язичництво, християнство, світ, буття, імператор.*

При аналізі вчення пізньоантичного неоплатонізму дослідники часто звертають увагу на внесок у його розробку Плотіна й Прокла, часом – Порфирія і Ямвліха, але рідко акцентують увагу на доробку Юліана Відступника (331–363), обмежуючись переважно висвітленням його антихристиянської програми. Тим часом у діяльності цього “філософа на троні” дивовижно переплелися ідейний і практичний аспекти реформаційної діяльності.

Формуючи свій світогляд за умов засилля аріанства й тиранії імператора Констанція, Юліан сприйняв християнство у найгіршій формі, як “гальмо прогресу”. Пов’язавши свою долю з діячами Пергамської школи неоплатонізму (Едесій, Пріск, Максим та ін.), він до кінця залишився вірним “світлим” ідеям еллінізму. Це сприяло його переходу в язичництво і втягуванню в безнадійну боротьбу з християнством, але не позбавило обдарувань, енергії й оригінальності цього яскравого богошукача і богобудівника.

Незважаючи на жорстку критику отців церкви, сучасники сприймали Юліана як видатного мислителя, талановитого письменника, здібного полководця і визначного державного діяча. Важко зрозуміти, як він встиг стільки здійснити впродовж неповних 32 років свого земного життя.

Уже під час 6-річного перебування в Галлії (355–361) серед суворих воїнів, підступних інтриганів і войовничих германців формується його характеру борця, де учений-теоретик з легкістю перетворюється на талановитого й хороброго полководця, здібного військового адміністратора, який намагається полегшити економічні умови життя провінціалів. Під пером учасника його походів, історика Амміана Марцелліна, Юліан постає як “доблесний муж, що не мав собі рівних за хоробрістю і любов’ю до Батьківщини” [1, с. 134]. Справедливий, працьовитий, скромний, милосердний, він відзначався простотою побуту, ділив з воїнами всі незгоди похідного життя, дивуючи при цьому всіх своєю працездатністю: подібно до Юлія Цезаря та Марка Аврелія, він навіть у похідному наметі вдається до наукової творчості. “Приїжджай, і ти побачиш, як багато праць я написав за минулу зиму у вільний час”, – запрошував юний цезар неоплатоніка Пріска [2, с. 241]. Сучасники вважали, що здійснені ним подвиги перевершили визначні діяння давнини.

Обурені підступними діями Констанція, легіони піднімають повстання і проголошують Юліана імператором. Після раптової смерті Констанція Юліан стає одноосібним правителем велетенської імперії (361–363), де усього за 18 місяців правління зробив набагато більше, ніж інші імператори протягом свого життя. Прагнучи перебудувати світ на розумних засадах, він сміливими реформами у військовій, адміністративній, фінансово-податковій і судовій галузях пом’якшив суспільні протиріччя, і громадяни зітхнули вільніше.

Ситуація ускладнювалася тим, що август-неоплатонік розривався між служінням Батьківщині й вівтарю. Перекоаний у винятковому значенні релігії в розвитку суспільства, він поставив боротьбу за релігійну істину своїм найвищим обов’язком. Тому основні сили присвятив поверненню людства в лоно віри в старих богів. Перш за все “приготував він Музам нову весну” [3, с. 384]. Як

безмежно релігійний і набожний служитель Бога Сонця, Юліан чи не в останній раз здійснив відчайдушну спробу відродити державний статут язичництва як основи традиційної духовної культури, як засобу відновлення гуманістичних начал, якими так гордилася антична цивілізація.

Імператор оточує себе філософами, теургами, літераторами і прагне воєдино зібрати всі сили умираючого еллінізму для вирішального бою з християнством. Разом з тим у своїх заходах він схиляється перед авторитетами і в їх дусі релігійно осмислює античну літературу, представники якої були для пророками. “Я... уникаю нововведень в усьому, а особливо в тому, що стосується богів, бо знаю, що ми повинні дотримуватися здавна переданих нам батьківських звичаїв, котрі, як відомо, дали боги” [4, с. 228]. Але в цілому Юліан виступає не стільки в ролі відновлювача старої віри, скільки, подібно давньоєгипетському фараону Ехнатону, реформує її чи навіть творить нову.

Імператор розумів необхідність одухотворення уламків старих вірувань як раціоналістичною філософією Платона, так і містикою неоплатонізму, і намагається обґрунтувати цю ідею у своїх творах. Один із кращих і плідних письменників свого часу, котрий залишив велику й різнопланову літературну спадщину (промови, трактати, сатири, поетичні твори, листи та ін.), Юліан виходить із вчення Ямвліха, яке він ще більше теологізує, зображуючи віковічний процес сходження всього сутого від верховного Божества – Єдиного – і наступного повернення до нього. У цій верховній істоті, котра постає як першоджерело, нерозрізнявані сила й дії. Згідно з неоплатонічними уявленнями Юліана, вона є Благон, Першоосновою всякого буття, основним принципом єдності й краси, досконалості й безкінечності всього існуючого.

Головні світоглядні ідеї Юліана найповніше сформульовані у його промові “До Матері богів” і в гімні-промові “До царя Геліоса”. Йдучи слідом за Ямвліхом, Юліан розрізняв три світи: а) вищий (інтелігібельний, умоглядний, мислимий) світ ідей (νόητος); б) нижчий (чуттєвий) світ (αισθητος); в) середній (розумний, мислячий) світ (νόερος) як опосередковану ланку між небом і Землею, як відображення першого світу і зразок для останнього. Центром кожного з

цих світів є окремий Бог – Сонце, причому саме Геліос (Сонце “середнього світу”) поставав для Юліана як істинний Бог – отець і цар розумового й чуттєвого світу і всіх людей, душа всієї природи, відображення Сонця вищого “ідеального світу”, справжній об’єкт пізнання. Як чуттєвий світ є копією вищого світу, так і матеріальне Сонце – лише видиме відображення невидимого Бога як джерела світла.

Народжений вищим началом (Єдиним), Геліос – “живий, наділений Умом і Душею благодійний образ умоглядного світу... що дає день і ніч, своїм приходом і відходом викликає зиму і літо, найдавніший з богів, до якого підноситься і від якого сходить усе” [4, с. 245, 248]. Юліан схилився до Платонового трактування творення світу Деміургом, що подано в його діалозі “Тімей” (Tim.). Тому і Геліос як творець безсмертних істот і людської душі, як посередник між Благом і людьми протиставлявся Христу і був однаково близьким як Деміургу Платона, так і Логосу християнських апологетів II ст. н.е.

Прагнучи виділити єдність серед абстрактних богів, геніїв і героїв, Юліан примиряє досконалого Бога з іншими божествами як частковими еманациями, іменами або індивідуальними відображеннями його атрибутів. Йому тотожні головні боги всіх країн. Інші боги – це ті ж платонівські ідеї, що сходять від єдиного начала, чи символи, за допомогою яких різні народи намагаються з’ясувати буття, природу й долю світу. Вищий світ населяють вищі боги (θεοὶ νόητοι), що є першими ступенями буття; середній – божества-творці, правителі (θεοὶ νόεροι), які діють на нижчий, чуттєвий світ через свої образи – видимі небесні світила (θεοὶ αἰσθητοὶ) як породження Геліоса.

Цікавим є вчення Юліана про національних богів, котрі за дорученням верховного Божества управляють окремими народами, властивості й особливості яких відображаються у кожній нації. До центрального культу він додає культу східних богів (Кібели, Мітри, Гора та ін.), які набули на той час помітної популярності серед населення. Намагаючись залучити до своєї справи всі антихристиянські сили, Юліан не лише мав намір відновити Єрусалимський храм, але й включити іудаїзм до своєї системи. На його думку, іудеї “дуже благочестиві, бо

вшановують... Бога, який воістину всемогутній і благий, і управляє чуттєвим світом, якому, як я прекрасно знаю, і ми поклоняємось, але під іншими іменами” [4, с. 228]. Цими заходами він прагне створити єдиний язичницький пантеон і зосередити під його дахом усіх небожителів.

Вважаючи, що саме язичництво повинне служити універсальною релігією для всього людства, Юліан не просто вливає нове вино у старі міхи, але шляхом символічного й алегоричного тлумачення язичницьких понять, уявлень і міфів, через посередництво філософських ідей намагається побудувати грандіозну систему релігійного синкретизму. За допомогою методів екзегетики, застосованих до стародавніх текстів, Юліан прагне виявити в них божественне одкровення. Саме давністю міфів він хоче освятити релігійну практику, оскільки сам активно займався гаданнями, жертвоприношеннями, теургією. “Він без усякої міри приносив у жертву тварин, і можна було боятися, що не вистачило б биків, якби він повернувся з Персії” [1, с. 337], – не без сумної іронії зазначав Амміан Марцеллін. Щоправда, імператор був швидше марновірним, ніж точним у виконанні священних обрядів, тоді як інші вважали його надлюдиною, котрій покровительствують самі боги.

Юліан хотів також сформулювати символ віри та догмати, побудовані в результаті синтезу розрізнених елементів світогляду стародавніх народів. Як людина, що цінувала емоційність і сама горіла полум’ям містичного ентузіазму, він з позицій язичництва розвиває ідею безсмертя, котрого жадала більшість. І вважав, що саме Бог дарує безсмертя. На думку Юліана, Божество уві сні, в екстазі чи безпосередньо здатне впливати на уми й серця тих, хто очищається від гріха шляхом аскетизму як засобу досягнення небесного блаженства.

Виходячи з принципів теократії, Юліан прагне створити міцну церковну організацію і внести в неї ієрархічну структуру. Вищим керівником, главою релігії (“Великим Понтифіком”) мав бути імператор, якому підпорядковуються сакральні колегії та головні жерці провінцій (архієреї), а останнім – численні жерці-служителі. Будучи сам прекрасним оратором, що володів неабиякою пам’яттю, Юліан вважав, що жерці повинні вміти проголошувати проповіді, а



також розвивати теологію, здійснювати символічне тлумачення священних дій. Водночас він відкриває й реставрує старі храми, будує й прикрашає нові. Імператор мав навіть намір створити язичницьке чернецтво та сітку язичницьких монастирів для аскетів.

Але все це передбачало необхідність моралізації створюваної Юліаном світової релігії, етичні вимоги якої він розглядав як релігійний обов'язок. “Нехай кожен із нас виходить із таких звичаїв: благоговіння до богів, благоговіння до людей, тілесної чистоти, і нехай він сповниться справами благочестя” [4, с. 231]. Моральний приклад мали демонструвати самі жерці, стосовно яких Юліан вважав за необхідне ввести практику покаяння. Намагаючись вирвати в церкви духовну монополію, він вимагає введення благодійності. У результаті все мало цементуватися на вищій моралі, на служінні духу, вимогах особистого вдосконалення і любові до ближнього. У листі до жерця Арсакія він зазначав: “Причина того, що еллінська віра не має такого успіху, як цього хочеться, – в нас, її прибічниках” [5, с. 258].

Своїми заходами Юліан перетворював язичництво на гідного конкурента християнства, боротьбу з яким він розгорнув паралельно зі своїми реформаторськими акціями. У фундаментальному трактаті “Проти галілеян” (у 3 книгах), який згодом був знищений і дійшов до нас у фрагментах, імператор-філософ різко розкритикував християнство, зазначаючи, що “підступне вчення галілеян – вигадка людей, злісно придумана. Не утримуючи в собі нічого божественного, використовуючи схильну до вигадок дитячу, нерозумну частину душі, воно надавало чудесним вигадкам видимість істини” [6, с. 399]. У християнстві він вбачав лише ненависну політичну силу, “торжествуюче невігластво” й “безбожництво”, що уособлювало для нього всі темні сили й пороки, а християн сприймав як “безумців, охоплених злими демонами”.

Щоправда, відзначаючись при цьому дивовижною для свого часу терпимістю, Юліан прагнув не знищити, а переконати своїх ідейних суперників. Прибічник мирних засобів впливу на “галілеян”, він особисто ніколи не допускав насильства стосовно кого-небудь із них, бо вони “швидше жалю, ніж злості

гідні”. Людина добродушна, Юліан часом мовчки вислуховував навіть образи з боку християн, але не переслідував їх. “Хай право зробить мені докір у м’якосердечності, – вважав він, – але закони милосердя імператора повинні стояти вище за інші” [1, с. 90].

Імператор видав едикт про віротерпимість, в якому деякі християнські автори безпідставно вбачали мотивацію до гонінь. У дійсності ж едикт лише позбавив християн державного покровительства, а водночас повернув із заслання всіх християнських єпископів, навіть єретиків. Щоправда, цим справа не обмежилася. Намагаючись не допустити, щоб хтось боровся з ним його ж зброєю, Юліан іншим декретом заборонив християнським риторам викладати в школах. Він наголошував, що “галілеяни” не мають морального права вчити тому, в що самі не вірять, наприклад, у міфи Гомера і Платона. “Тепер же, коли боги дали нам свободу, мені здається жахливим вчити людей тому, що сам не вважаєш хорошим... Якщо ж вони (християни – *I.M., A.B.*) гадають, що ті (язичники – *I.M., A.B.*) помилялися в тому, кого найбільше шанували, нехай ідуть у церкви галілеян і там тлумачать Матвія і Луку...” [5, с. 248].

Таким чином, Юліан боровся з християнством не силою зброї, а шляхом літературної полеміки. Належачи до числа найосвіченіших людей свого часу, володіючи літературним талантом і відзначаючись надзвичайною працелюбністю, він давав язичникам небезпечну для християн зброю. То ж хоча не було ні страт, ні ув’язнень, християни публічно молилися в церквах за загибель “Апостата” (“Відступника”), якого, незважаючи на м’якість його душі, вони проклинали ще завзятіше, ніж жорстокого гонителя християн, імператора Діоклетіана. Адже правління Юліана значно більше, ніж акції Діоклетіана, загрожувало церкві якщо не абсолютним знищенням, то нечуваним занепадом.

Здійсненню грандіозного проекту Юліана перешкодила війна з персами. 95-тисячна римська армія переможно рухалася з Сирії на південь Месопотамії, наносячи ворогові поразку за поразкою. Все йшлося до того, що Юліан, захопивши одну із перських столиць, Ктесіфон, міг повернутися додому тріумфатором. Проте під час однієї сутички з ворогом поблизу селища Маранга імператоро-

ра, який кинувся в бій без панцира, було смертельно поранено списом, котрий прилетів невідомо звідки. Хоча сучасники твердо вірили, що фатальний удар був завданий рукою воїна-християнина.

Невдачу Юліана слід пояснювати глибокими відмінностями релігійних уявлень імператора й більшості його язичницьких підданих. До того ж майбутнього розквіту християнства “не міг передбачити ні Юліан, ні хто б то не був з його сучасників. Вони також не могли передбачити, що Геліос-Цар, непереможний і блискучий, буде зрештою скинутий зі свого трону силою, що переважає його власну силу: новою релігією, яка народилася з людського страждання” [7, с. 237]. Одинаку протистояв ворог з величезним духовним арсеналом, що проповідував світового Бога, досконалого й разом з тим доступного всім Спасителя, який був близьким серцю знедаланої людини. Імператор у своїй реформаторській діяльності не знайшов підтримки мас, його титанічна праця була змарнована через зростаюче громадське невігластво.

#### **Список використаних джерел:**

1. Аммиан Марцеллин. Римская история. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1994. – 569 с.
2. Юлиан. Письма // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 1. – С. 237–242.
3. Ораторы Греции / пер. с древнегреч. – М. : Худож. лит., 1985. – 496 с.
4. Юлиан. Письма // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 3. – С. 225–250.
5. Юлиан. Письма // Вестн. древн. истории. – 1970. – № 2. – С. 233–259.
6. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / А. Б. Ранович. – М.: Политиздат, 1990. – 479 с.
7. Бенуа-Мешен Ж. Император Юлиан, или Опаленная мечта / Ж. Бенуа-Мешен. – М. : Молодая гвардия, 2001. – 270 с.

**Анатолій Макогон (м.Суми)**

аспірант кафедри філософії, факультет ІФСК

Сумський Державний університет

**ЕСХАТОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ МАКСИМА СПОВІДНИКА: ВІД  
АНТИЧНОГО “ВІЧНОГО ПОВЕРНЕННЯ” ДО СЕРЕДНЬОВІЧНОГО  
“ВІЧНО-РУХОМОГО СПОКОЮ”**

*Проаналізовано один з аспектів есхатології Максима Сповідника, а саме концепт “вічно-рухомого спокою”, у порівнянні з вченням оригеністів про падіння і повернення умів, яке надихнула еллінська парадигма “вічного повернення”. Через філософську критику Максимом Сповідником цієї античної парадигми була з’ясована трансформація античного світогляду у його зміні до середньовічної парадигми. Окреслені відмінності філософських засновків циклічних есхатологічних моделей від цілеспрямованої християнської есхатологічної доктрини у філософському контексті.*

**Ключові слова:** есхатологія, вічне повернення, вічно-рухомий спокій, апокатастасис, цільова причина.

Есхатологія (від ἔσχατος – останній) – це наука про останні речі буття, космосу і людини. Найбільш розвинені есхатологічні концепти постають в так званих “авраамічних” традиціях (релігіях): християнстві, ісламі, іудаїзмі. В європейському інтелектуальному просторі з кінця античності до початку середньовіччя затвердився християнській тип есхатології, заснований на засадах одноразового творіння, одноразового втілення Бога, його одноразової смерті для спасіння людства і відповідно одноразового кінця світу, коли вже нема абсолютно ніякої можливості повернутися назад. Саме в християнській парадигмі в Середньовіччі набула популярності концепція спрямованого часу, змінивши античну парадигму циклічного часу та метемпсихозу у антропології. Розглянемо як трансформувалась антична парадигма в есхатологічному аспекті у християн-

ську. Звернімося до найбільш філософського обґрунтування християнської есхатології, яке постає у поглядах видатного християнського богослова, філософа і містика, візантійського письменника і отця Церкви, преподобного Максима Сповідника (580–660).

Циклічна есхатологія європейського людства формувалася у поглядах перших філософів. Так Анаксимандр стверджував: “З чого речі виникають, туди і погибель їх іде згідно з необхідністю (κατὰ τὸ χρῆσόν), позаяк вони платять один до одного справедливе відшкодування за своє безчинство (ἀδικίας) згідно зі встановленим терміном” [1, с. 89]. Виникаючи з “безмежного” (ἄπειρον), речі знов повертаються до свого онтологічного начала. Це висловлювання Анаксимандра є яскравим вираженням парадигми “вічного повернення”. Про оновлення космосу через низку змін, обертань і навіть руйнацій є свідoctва у Анаксимена і Емпедокла. Зникнення і нове народження космосу у світових пожежах притаманно вченню Геракліта: “Цей космос, той же самий для всіх, не створив ніхто з богів чи людей, але він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, що певною мірою (μέτρα) займається та певною мірою згасає” [1, с. 157–158]. Вчення про метемпсихоз можна споглядати у філософії Піфагора, яка дуже чітко виявляє концепт “вічного повернення”.

Класичній Елладі також притаманне вчення про космічні цикли і перетілення душ. В платонівських діалогах “Політик” і “Держава” міститься як руйнація і нове народження світу, так і метемпсихоз. У діалозі “Федон” Платон навіть заперечує лінійний розвиток космосу, зважаючи на те, що тоді закінчиться виникнення речей [2, с. 25]. У Аристотеля, який дещо послабив циклічну парадигму, але не відкинув її зовсім, круговий рух по колу є найдосконаліший. Як і у Анаксимандра, в класичній Елладі панують ідеї необхідності і долі (μοῖρα).

В елліністичний період “вічне повернення” чітко відображається в філософії стоїцизму і неоплатонізму. У стоїків світ зникає у космічній пожежі (ἐκπύρωσις), а потім знову відроджується. Крім того стоїки одні з перших почали

вживати, у філософському сенсі, термін ἀποκατάστασις (відновлення) до речей і космосу. Це поняття пізніше постане спокусливим в системі Оригена і його учнів. Неоплатонізм закарбовує міф “вічного повернення” у своїй фундаментальній онтологічній тріаді μωνή – πρῶδος – ἐπιστροφή (перебування – вихід – повернення), де процес пізнання істотою Єдиного є поверненням до свого начала, звідки воно вийшло через еманацию. В неоплатонізмі кінець завжди співпадає із началом на всіх онтологічних рівнях, які постають як великі й малі цикли повернення сущого до своєї причини, що особливо рельєфно обґрунтовується в “Першоначалах теології” Прокла [3, с. 35].

Християнські есхатологічні уявлення безумовно були протилежними еллінським, але відмінність позначалась спершу на рівні віри, і філософськи ніяк не доводилась. На християнському сході перше вагоме філософське обґрунтування християнського есхатологічного концепту було зроблено Максимом Сповідником. Потреба цього була зумовлена проникненням у ортодоксальне вчення орігеністських теологуменів, в яких з’явилися паростки еллінського міфу “вічного повернення”. Погляди Оригена і особливо його учнів будувались на вченні про падіння умів (духів) із первісної Енади (ἐνάδα), де вони перебували у спокої (στάσις) і блаженстві, але через пересичення (перший засновок), або ж через жагу до пізнання протилежного блага (другий засновок), вони зазнали падіння і втілились. Так було створено світ. Пізнавши протилежне блага уми знов зажадали повернутися назад до Енади. Як ми бачимо – тут знов постає той самий циклічний античний міф.

Максим Сповідник філософськи доводить суперечливість і нелогічність, так би мовити, метафізичних і космологічних побудов орігеністів. Замість орігеністської тріади “спокій (στάσις) – рух (κίνησις) – становлення (γένεσις)” він вводить свою особисту метафізичну тріадичну схему “становлення (γένεσις) – рух (κίνησις) – спокій (στάσις)”, пояснюючи, що реальний спокій (στάσις) ще не був ніколи досягнутий: “ніщо з того що рухається не зупинилось, тому що не зустріло ще предмет мети (τοῦ ἐσχάτου) свого прагнення, позаяк він сам ще не

будучи явлений, не зупинив рух тих, хто навкруги нього носиться” [4, с. 1069В]. Цим Максим доводить, що повернення до первісного спокою в побудовах оригеністів може викликати знову таке ж саме падіння через пересичення благом спокою в Енаді, і такий циклічний процес може продовжуватися вічно. Тому логіка походження світу в оригеністів дуже суперечлива, адже Ориген дотримувався християнського вчення про скінченність світу, хоч і через череду циклічних руйнацій і народжень, поступових очищень душ у вогні, що закінчується фінальним поверненням всього сущого до Бога (ἀποκατάστασις τῶν παντῶν).

Протиставляючи свою тріаду, Максим тлумачить спокій не як начало, а як кінець, і називає цей третій член тріади “вічно-рухомим спокоєм” (ἀεικίνητος στάσις), наполягаючи що його ще ніхто і ніколи не досяг, але це дійсна і істинна ціль буття людини і всесвіту: “Утамування прагнення є вічно-рухомий спокій навколо предмета бажання тих, хто має до нього жагу. Вічно-рухомий спокій (ἀεικίνητος στάσις) навколо предмета бажання (...) є постійна та безперервна насолода бажаним” [5, с. 608]. І далі у тому ж творі він промовляє: “Людина не могла, як було вже сказано, розшукати своє начало, яке залишилося позаду, але вона [була спроможна] до дослідження кінця, який є попереду, для того, щоб пізнати за допомогою нього залишене позаду начало, позаяк до цього вона не пізнала кінець із начала” [5, с. 614]. Це висловлювання повністю руйнує античний світогляд спрямований на споглядання начала, і повернення до нього як в онтологічній перспективі так і через гносеологічні акти. Тоді як Максим пропонує нову парадигму, яка втілилась у Середньовічному світогляді, зорієнтованому на досягнення духовних цілей, які завжди попереду (а не позаду) як і попереду фінальний есхатон, друге пришестя Христа. Максим навіть цитує Аристотеля, філософа який вражаюче окреслив цільову причину: “Кінець є те, заради чого є все, саме ж воно ні заради чого” [4, с. 1072С]. Як відомо Аристотель став згодом найпопулярнішим філософом на середньовічному Заході, втіливши в своїй метафізиці, фізиці і логіці (безумовно через схоластичну інтерпретацію) нову парадигму європейського (і не тільки) людства.

Цікаву критику неоплатонічної доктрини циклів зробив також Августин, назвавши “вічне повернення” увіковічуванням пекельних мук, які будуть щоразу повторюватися, що є з точки зору Іпонського єпископа безглуздя [6, с. 542–547]. Максим Сповідник також називає таку доктрину жалюгідною: “Що інше було б жалюгіднішим?” (τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλεινότερον;) [4, с. 1069C]. Тут мається на увазі відсутність непохитної опори та безкінечне кружляння у циклах “вічного повернення”. Максим наполягає, що у орігеністів хибне вчення про Бога (Енаду), яким можна пересититися, у той час як насправді Богом не можна ніколи пересититись, що і дає ту необхідну онтологічну опору для істот, які жадають їм насолоджуватися у вічно-рухомому спокої. Перший суттєвий розбір критики засновку пересичення був зроблений Г. У. фон Бальтазаром у фундаментальній праці “Космічна літургія” [7. С.122–131].

Критикуючи інший засновок орігеністів, падіння умів з причини бажання протилежного блага щоб потім повернутися через порівняння до істинного блага, Максим зазначає, що прекрасне (а саме Бог) буде бажаний ними “не заради себе самого, як прекрасного, а воно буде бажатися ними з причини протилежного, із необхідності (ἐξ ἀνάγκης), як бажане не за природою чи у власному розумінні” [4, с. 1069D]. Тут сила необхідності заперечує пізнавати благо і прекрасне вільно, без необхідності куштування зла у досвіді падіння.

Завершуючи аналіз трансформації античної парадигми “вічного повернення” яка була замінена Максимом Сповідником на “вічно-рухомий спокій” зазначимо що така трансформація відбувається і в інших концепціях вчення Максима які мають безпосереднє відношення до есхатології, а саме у вченні про апокатастасис, рух, час, волю, Втілення Христа, передіснюючі логоси, обожнення. Перехід від античних, пантеїстичних, циклічних парадигм, до середньовічних, монотеїстичних, цілеспрямованих яскраво фіксується у філософській системі преподобного Максима Сповідника, який користуючись неоплатонічною мовою (під величезним впливом Діонісія Ареопагіта) окреслив нову метафізику, яка постала в більш систематичному вигляді у напрацюваннях Еріугени (на



Заході) і Іоанна Дамаскіна (на Сході). Останній автор був дуже впливовий в Україні, переклади його творів існували вже з X століття. Тому дослідження філософської системи Максима Сповідника, особливо її есхатологічної складової, допоможе осягнути і зрозуміти засади вітчизняної думки, яка поєднує як християнську інтелектуальну культуру так і притаманну більшості європейського людства античну філософську думку.

### **Список використаних джерел:**

1. Diels H. Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band. – Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. – xii + 504 p.
2. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
3. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Прокл. – М: Издательская группа “Прогресс”, 1993. – 319 с.
4. Maximus Confessor. Ambigvorum liber // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. Т. 91 – P. 1032–1417.
5. Maximus Confessor. Questiones ad Thallassium // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca. Paris, 1865. Т. 90 – P. 244–785.
6. Августин Блаженный. Творения. Т. 3. О Граде Божьем. Книги I–XIII / Блаженный Августин. – СПб: Алетейя. К.: УЦИММ-Пресс, 1998. – 596 с.
7. von Balthasar H. U. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus’ des Bekenner / Hans Urs von Baltasar. – Einsiedeln;Trier: Johannes-Verlag , 1988. – 692 p.

**Makogon Anatolii.**

**ESCHATOLOGICAL DOCTRINE OF MAXIMUS THE CONFESSOR:  
FROM THE ANCIENT “ETERNAL RETURN” TO MEDIEVAL “EVER-  
MOVING REPOSE”**

*In this paper analysis of one aspect of eschatology Maximus the Confessor, namely the concept of "ever-moving repose", in comparison with the teachings of origenists about fall and return of spirits, which was under influence of Hellenic paradigm of "eternal return". Through philosophical criticism of this ancient paradigm by Maximus the Confessor has been clarified transformation in the ancient world view in its change to medieval paradigm. In paper outlines differences between philosophical premises of circular eschatological models and targeted Christian eschatological doctrines in philosophical context.*

**Keywords:** *eschatology, eternal return, ever-moving repose, apokatastasys, target cause.*

## II. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА НОВОГО ЧАСУ

Сергій Воробйов (м. Одеса)

старший викладач

Одеський національний  
університет імені Іллі Мечникова

### ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ВІДРОДЖЕННЯ Й НОВОГО ЧАСУ В СВІТЛІ ДЕЯКИХ ТРАДИЦІЙ

*Здійснено огляд окремих традицій викладання історії філософії Нового часу й доби Відродження. Обґрунтовано відмову від марксистської традиції, зокрема, “основного філософського питання” Енгельса. Запропоновано традиції, що походять від Р. Орбінського, А. Уймова. Також запропоновано спиратись на дихотомію протилежних видів умоспоглядання, що походять від Платона — й Арістотеля.*

***Ключові слова:** атеїстичний матеріалізм, пантеїзм, панентеїзм, деїзм, платонізм, перипатетизм, сутнісна онтологія, структурна онтологія, субстанція, складна ідея, метафізика, емпіризм, сенсуалізм.*

Навчальні курси на філософському факультеті ОНУ називаються “філософія Відродження”, “філософія Нового часу”. Насправді ж вони є історично-філософськими дисциплінами, котрі можна було б назвати більш точно “історія філософії доби Відродження”, “історія філософії Нового часу”. Філософія в університетах, що є загально відомим, існує в формі історії філософії.

Історія взагалі розглядається тут як наука про факти без претензії на їх генералізацію. Власне, науковість історії вичерпується тим, що вона оперує фактами, є сукупністю саме фактів. Філософія історії намагається як філософія підійти до фактів з точки зору деякої єдності. Тобто має місце “пошук єдності в різноманітті”.

Не всі історики помічають свій перехід з позиції науковця до позиції філософа історії. Тойнбі, зокрема, це помічав, бо розрізняв власне історичне дослідження й — умоспоглядальне. [1, с. 25], А Маркс — ні, бо знав лише про убогство філософії, а не — про убогство історицизму.

Історія філософії має справу з роботами філософів, з текстами. Ці роботи є накопиченням положень (філософем), котрі можна розглядати як аналоги фактів для історії філософії. Позиція певного філософа, котрий подає своє суб'єктивне бачення історії філософії, нагадує “філософію історії філософії”. Традиція ж в історії філософії дуже нагадує вплив на індивідуальне бачення історії філософії з боку іншого передусім індивідуального ж її бачення, котре може стати колективним, ідеологічним. Вплив цей обумовлено авторитетом, модою, власним бажанням, насильницьким зовнішнім запровадженням тощо.

Марксистська традиція в історії філософії, зокрема, була нав'язуванням ідеологічного підходу до творів філософів, а також до місця цих філософів на шкалі наближення до ідеалу: марксистської філософії.

У розділі “Святого сімейства”, написаному Марксом про критичну битву з французьким матеріалізмом, часто-густо стикаємося з характеристиками філософів [2, с. 136-144], котрі (характеристики) ще до сьогодні є некритично вживані.

В курсі філософії Нового часу слушно спиратися на положення, які є більш відповідними філософським теоріям Нового часу (Модерну). Замість переважно невинуватого вживання термінів „матеріалізм” та „ідеалізм” (вони майже повсякчас є завузькими, і не стільки філософськими, скільки ідеологічними) більш коректно буває користатися термінами „деїзм”, „пантеїзм” тощо. Наприклад, у відношенні до британських, французьких, американських деїстів, до Спінози.

Матеріалізм має сенс розглядати передусім як атеїстичний, оскільки саме так можна уникнути протиріч в трактуванні позиції того чи іншого мислителя. До того ж, можна помітити, що матеріалізм, як його визначає Енгельс у другому розділі роботи „Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії”, не

існує до появи у Франції напередодні революції 1789 року перших атеїстів: Ламетрі, Дідро, Гольбаха, Гельвеція.

Безумовно, є інші визначення матеріалізму. Зокрема, електронна версія Британської енциклопедії визначає матеріалізм в однойменній статті як вчення, де всі факти (включно з фактами людського мислення й волі, історії людства) каузально залежать від фізичних процесів і навіть можуть бути до них зведені. Розглядаються різні типи матеріалізму. Зокрема, мова йде й про так звану дійсничну форму матеріалізму [3, Materialism].

Згідно з таким визначенням, звичайно, матеріалістами можна вважати тих, зокрема, кого так називав Маркс в “Святому сімействі”: Ф. Бекона, Гоббса, Локка. Але це не те визначення, на яке спиралась марксистська історія філософії. Також очевидно, що історик філософії Маркс не спирався на визначення Енгельса. Маркс, як відомо, не був марксистом.

Подолання марксистської традиції можна пов'язати з запровадженням натомість деяких інших традицій.

Перша з них полягає в тому, що в історії філософії більш слушним є розглядати співіснування платонізму й перипатетизму як двох протилежних видів умоспоглядання. (Звичайним є також казати про платонічну й перипатетичну традиції. Але не зараз).

Друга традиція походить від роботи Роберта Орбінського, професора місцевого університету, коли він ще був Новоросійським імператорським, про англійський деїзм XVII і XVIII ст. [4, с.1-142 ]. І полягає ця традиція в тому, щоби приділяти більше уваги деїзмові, як вченню, котре переважає серед філософів-просвітителів.

Ще одна традиція поділу онтології на сутнісну і структурну походить від робіт А.І. Уйомова [5, с. 83-109] і Л.М. Терентьевої [6, с. 28-29]. Також структурну онтологію - поряд з онтологіями натуральною (сутнісною) і — динамічною - розглядав А.Ю. Цофнас [7, с. 13-14].

Сутність онтології полягає в поділі буття на два різновиди: ідеальне й матеріальне. Звичайно, існує багато синонімічних пар для позначення цієї категорії-

альної опозиції. В філософії XVII століття такий підхід було запроваджено Декартом явно, в чіткій дуалістичній формі. Цей дуалізм співставив мислення та протяжність як дві субстанції, сутності, котрі в період механіцизму трактувались каузально, як першопричини. Звичайно, можна казати про споконвічний дуалізм західного мислення, або про співвідношення душі й тіла ще до відкриття Декарта. Після нього співставлення мислення - і протяжності, матеріальності стає сутнісним питанням для багатьох філософічно налаштованих письменників. Зокрема, й для вказаного вище Енгельса, котрому мусимо завдячити за постановку у дещо спрощеній формі „основного питання філософії” новітньої, а також і всієї взагалі. Після Енгельса були інші, сперечатися з якими не було прийнято. Протягом десятиліть в радянських вишах вивчали те, що є сутнісним онтологічним підходом, навіть не здогадуючись про це.

В метафізиці Декарта пізнаємо форму платонізму доби складання механістичної парадигми. Головною рисою платонізму як різновиду умоспоглядання є підхід до сутності світу взагалі і окремих речей як до ідеалу, ейдосу, форми. Неоплатоніки починали з єдиного. Окремі матеріальні речі були результатом низки еманцій.

Перша сутність Арістотеля як окреме, індивідуальне передує другій як універсалії. Таким чином, умоспоглядання в роботах Арістотеля спрямовано у бік цілковито протилежний умоспогляданню в творчому доробку Платона. В останнього воно починається з ейдетичного (у неоплатоніків – взагалі з „єдиного”).

Як показано А.І. Уйомовим, зокрема, в роботі про системні аспекти філософського знання [5, с. 85-86], хоча, звичайно, не лише в ній, структурна онтологія походить з першої філософії Арістотеля [8, с. 65-66], якщо взагалі не з “Категорій” [8, с. 97-98]. Згідно вчення про причини, матерія протиставляється формі, морфе, ейдосу, або, за сучасною термінологією, субстрат протиставляється структурі, річ – відношенням і властивостям. Розгляд буття як похідного від „речі”, „властивості” й „відношення” орієнтує філософа зовсім інакше, ніж підхід до цього буття лише як єдність духовного й матеріального (та чи інша

форма тотожності). В першому випадку починаємо з окремого, індивідуального, в останньому – з єдиного, загального, тотального.

Раціоналістична метафізика Нового часу сутнісно-онтологічно платонізує, в той час як емпірично-сенсуалістична тенденція філософує дещо інакше, структурно-онтологічно, на зразок Арістотеля.

Можна також стверджувати, що емпіризм філософії Просвітництва XVIII століття долає субстанційну онтологію в метафізиці XVII ст.

Достатньо згадати Бекона, Локка, Берклі, Г'юма. Звичайно, переважно епістемологічні твори цих філософів зазнають впливу структурно-онтологічних засад, що походять від Арістотеля, імпліцитно, оскільки явно ці засади були з'ясовані нещодавно. Але в роботах Локка, Берклі, Г'юма ми напевне не знайдемо субстанцію як причину буття. Вже сучасники Декарта Гоббс і Гассенді не сприймали його ідею субстанції.

У Локка субстанція втрачає свій онтологічний статус і переміщується в царину людського розуміння як одна з трьох видів складних ідей, котра є найменш прозорою та зрозумілою поряд з іншими складними ідеями: модусу й відношення. Збереження ідеї субстанції це данина картезіанському впливові?

Британські деїсти-матеріалісти від Толанда до Прістлі не розглядають матерію як субстанцію, а як субстрат в атомістичній або енергетичній її концепції. Субстратний підхід ближче до структури буття, ніж до його сутності.

Відмова від субстанцій як універсалій в номіналізмі Берклі лише посилюється в сенсуалістичному скептицизмі Г'юма.

Емпірична і сенсуалістична філософія Нового часу не вкладається в запропоновану схему сутнісної онтології, що походить безпосередньо від Декарта, а опосередковано від Платона.

Подібно до істин факту Ляйбніца, про які він казав, що для них потрібен інший принцип, ніж протиріччя, можна стверджувати, що для сенсуалізму Нового часу (а можливо і не тільки для нього) потрібна інша онтологія, котра спирається на окремі (індивідуальні) речі, властивості й відношення, тобто онтологія структурна.

Таким чином, викладання історично-філософських курсів, що стосуються доби Відродження і Нового часу, на філософському факультеті Одеського національного університету спирається на низку регулятивів, які витікають з зазначених вище традицій:

1. Уникати “основного філософського питання” в трактуванні Енгельса як спрощеної сутнісно-онтологічної ідеологеми: поділ філософів на ідеалістів і матеріалістів за ознакою певного визнання первинності і вторинності.

2. Розрізняти матеріалізм атеїстичний (там, де він дійсно має місце) — і деїзм, пантеїзм, панентеїзм.

3. Підкреслювати переважання пантеїзма (панентеїзма) в філософських концепціях Відродження від XV століття в різних формах, головним чином, в неоплатонічній, а за Нового часу — зростання значення деїзму від Чербері до Просвітництва XVIII століття.

4. Розглядати низку сучасників Декарта (Гоббса, Гассенді) як таких, що, на відміну від, наприклад, okazіоналістів, пройшли повз його геніальне сутнісно-онтологічне положення про субстанційність у відношенні до мислення і протяжності, котре надовго позначило предмет філософії, принаймні, для платонізуючих мислителів.

5. Зазначати невідповідність низці філософських вчень онтології сутнісної, некоректність її застосування до них. Йдеться переважно про сенсуалістичні доктрини Просвітництва.

#### **Список використаних джерел:**

1. Тойнби А.Дж. Постижение истории. - М.: Прогресс, 1991. -736 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство или критика критической критики... // Сочинения, издание 2, т. 2, с. 3-230. - М.: ГИПЛ, 1955. - 651 с.
3. Smart John Jameson Carswell. Materialism. *Encyclopaedia Britannica* from *Encyclopaedia Britannica 2006 Ultimate Reference Suite DVD*.



4. Орбинский Р.В. Английские деисты XVII и XVIII столетий // “Записки Новороссийского университета”, год 2, том 3 выпуск 1. - Одесса, 1868, с. 1 — 142.

5. Уемов А.И. Системные аспекты философского знания. - Одесса: Негоциант, 2000. - 160 с.

6. Терентьева Л.Н. Философские семинары. - Одесса, 1992. - 170 с.

7. Цофнас А.Ю. Философский минимум бакалавра. - Одесса: Наука и техника, 2007. - 120 с.

8. Уемов А.И. Метафизика. - Одесса: Астропринт, 2010. - 290

**Костянтин Райхерт (м.Одеса)**

Кандидат философских наук,

доцент кафедры философии и методологии познания

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

## **СООБЩЕНИЕ О РАЗДЕЛЕНИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ Х. А. ХОЙМАННА**

*Немецкий философ Христиан Август Хойманн (1681-1764) указывает на то, что возможны два вида истории: история в общем смысле, которая изучает события, произошедшие в прошлом вообще, и история в специальном смысле, которая изучает историю той или иной дисциплины. История философии является историей в специальном смысле. Она носит практический (прагматический, образовательный) характер. Между тем возможна и так называемая «философская история», которая подразумевает философский подход к истории философии. Философская история требует, чтобы историк философии был философом; в противном случае он не сможет должным образом разобраться в концепциях других философов и может подпасть под их авторитет.*

*Ключевые слова: историология философии, история философии, история, философия.*

В последние десятилетия возрос интерес историков философии к основаниям истории философии как философской дисциплины: историков философии интересует то, как были получены основания истории философии как философской дисциплины, то есть историологии философии. В контексте такого рода интереса с 1979 по 2004 году Институтом истории философии и Центром изучения средневековой философии Университета Падуи под руководством Джованни Сантинелло был, например, реализован проект «*Storia delle storie generali della filosofia*» ('История общей истории философии'): под общим названием «*Storia delle storie generali della filosofia*» выпущено 5 томов и 7 книг. С 1993 года в серии «*International Archives of the History of Ideas*» осуществляется английский перевод этого проекта под общим названием «*Models of the History of Philosophy*» ('Модели истории философии').

В контексте историологии философии (философии истории философии) определённый интерес представляет вопрос о «секуляризации» философии от религии и, благодаря этому процессу, выделении истории философии в качестве автономной философской дисциплины, начиная с XVI века. Решение этого вопроса требует от исследователей обращения к ныне не самым известным философам и теологам: Якобу Томазию, Фридриху Христиану Бехеру, Балтазару Кипке, Иоганну Вильгельму Цирольду, Эреготу Даниэлю Кольбергу, Готфриду Арнольду, Христиану Томазию, Христофу Августу Хойманну и Иоганну Якобу Брукеру. В предлагаемом сообщении *речь пойдёт* о Христофе Августе Хойманне, точнее – о введённом им различении истории философии и философской истории.

Находясь под влиянием Якоба Томазия, предложившего разделять историю философии, религию и библейское откровение, Христоф Август Хойманн (1681-1764) в работе «*Einleitung zur historia philosophica*» ('Введение в историю философии', 1715) сообщает, что история философии, с точки зрения её оснований, пытается дать обоснование практической природе, чтобы стать дисципли-

ной, годной для изучения, полезной наукой, в продвижении которой были бы заинтересованы все образованные люди. История философии может быть полезной в двух смыслах, общем и специальном. Общий смысл является общим для всех исследований истории, специальный смысл принадлежит истории философии. История является необходимым инструментом в различных областях обучения. Любая дисциплина, которая изучается адекватно, нуждается в понимании её в контексте истории, которая показывает её происхождение и прогресс. История оттачивает способность суждения с помощью «тренировки интеллекта», чтобы отличить истину от ошибки и чтобы отличить небылицу от истинной истории: «Обычным людям можно с лёгкостью позволить рассуждать таким способом: это написано, значит, это истинно. Но образованные люди не должны быть доверчивыми, а должны обладать критерием истинной истории и критерием небылицы как стандарта, по которому рассказы древних должны проверяться» [1, S. 12]. История философии предлагает множество примеров неправдоподобных случаев: школа Пифагора представляет собой мешанину бесчисленных небылиц, как в принципе и жизни Фалеса и других древних философов. Таким образом, задача историка обязательна для продвижения более прочной и более критической культуры, готовой верить только в то, что исторически подтверждено или рационально правдоподобно.

Х. А. Хойманн полагает, что можно получить некоторую выгоду от истории философии. Прежде всего, история философии отрицает принцип авторитета, «который ослепляет большинство людей и заслоняет от них понимание истины» [1, S. 19]. Исследователь должен быть независим и свободен в своём познании истины. Философская точка зрения, которая гарантирует независимость и свободу мысли от авторитета, – это эклектизм, с которым история философии необходимо связано. Более того, эклектизм устраняет предрассудок авторитета и позволяет приобрести критическое мышление: «Мы узнаём из истории философии, что все философы люди и что они могут ошибаться; поэтому глупо доверяться только одному философу и подчиняться его мнению. [Бельгийский филолог-гуманист Юстус] Липсиус хорошо сказал по этому поводу:

“Школы возникли постепенно, что является обычной судьбой для мудрости, становящейся взрослее и, я бы сказал, немного безумнее”. Таким образом, мы обнаруживаем, что эклектическая философия является лучшей формой философии в действительности, я бы сказал, что никто не заслуживает имени философа, если он не эклектик. Наоборот, любой, кто не занимается историей философией, оказывается в плену авторитета отдельного философа и верно следует за своим хозяином, например Аристотелем, более не способен увидеть свет. Он утверждает, что только Аристотель был мудр, и боится, что будет грехом противоречить ему в желании быть мудрее, чем тот есть» [1, S. 20-21].

История философии является полезной отправной точкой для философского исследования, так как она представляет лучший метод для этого. История философии ведёт нас к пониманию текстов, на которых должно строиться наше познание. Однако все эти результаты обусловлены способностью историка оценивать содержание и ценность различных основных положений должным образом; это требует философского ума и обучения и подразумевает, что историк философии должен быть философом: «Что ясно следует, так это – то, что никто, не будучи философом, не может обсуждать и преподавать историю философии правильно. Этот тип истории до сих пор имеет ряд недостатков, потому что большинство тех, кто писал по истории философии, такие как [нидерландский филолог Герхард Иоганн] Фосс, [немецкий историк, географ и теолог Георг] Хорн, [английский писатель и переводчик Томас] Стэнли, были скорее филологами, чем философиями. Однако мы вправе разделять “историю философии” (*historiam philosophiae*) и “философскую историю” (*historiam philosophicam*). Но правильная «история философии» должна быть “философской”, то есть должно рассматривать всё с точки зрения его оснований, “истины факто” и “истины догм”. И критиковать общий предрассудок, что историкам не позволено выражать своё собственное суждение свободно, безосновательное мнение, которое [швейцарский теолог и библиист Жан] Леклерк справедливо отверг» [1, S. 34-35].

Различие между «историей философии» и «философской историей», кото-

рое возникло в полемическом сопоставлении в ранней историографии, служит для характеристики двух аспектов исторического исследования, которые должны быть интегрированы. Первый аспект выражает строго историческую точку зрения и относится к аккуратной и филологической реконструкции жизней и учений философов. Реконструкция такого рода впоследствии должна стать «философской» с помощью исследования оснований, которые поддерживают и демонстрируют истину, как фактов, так и догм. Благодаря этому суждение историка становится «философски» обоснованным: оно сопоставляет ценность каждого учения с истиной, которая таким образом становится подлинным мериллом и различительным критерием философской историографии. В конечном счёте, истинная история философии должна быть также «философской историей».

#### **Список використаних джерел:**

1. Heumann C. A. Einleitung zur historia philosophica // Acta philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der historia philosophica, nebst beygefügeten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern. – Bd.1: 1715. – S. 1-62.

#### **Rayhert Konstantin. THE INFORMATION ABOUT THE C.A, HEUMANN'S DISTICTION BETWEEN HISTORY OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL HISTORY**

*German philosopher Christian August Heumann (1681-1764) points out that there are two kinds of history: a general history that studies events of the past and a special history that studies history of a discipline. History of philosophy is a special history. It is a practical (pragmatic, educational) discipline. But there is so called "philosophical history" that suggests a philosophical approach to history of philosophy. Philosophical history demands historian of philosophy to be a philosopher in order to understand what other philosophers told.*

**Key words:** *historiology of philosophy, history of philosophy, history, philosophy.*

### III. СУЧАСНА КЛАСИЧНА ТА НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ.

**Маргаріта Ровбо (м. Мінськ)**

Студентка 5-го курсу,

спеціальність «Філософія»

Білоруський державний університет

#### **КРИТИЧНА ФІЛОСОФІЯ:**

#### **ОТ КЛАСИЧНОЇ – ДО НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ.**

*У статті охарактеризоване те, як проявив себе перехід від класичної до некласичної філософської традиції в межах критичної філософії (представлена творчістю І. Канта, Ф. Ніцше, М. Фуко). Ключовим моментом, яким ознаменувалася зміна традицій в критичній філософії, виступила постановка питання про умови можливості пізнання і знання. Кожен з мислителів по-своєму проінтерпретував смисл цього питання, відчувши переломний характер своєї фігури.*

**Ключові слова:** критична філософія, філософська традиція, умови можливості, пізнання і знання, походження, перспективізм, сучасність.

Чтобы избежать той доли абстрактности, которая может возникнуть, если говорить о проблеме сдвига от классической к неклассической философской традиции в целом, мы решили рассмотреть его на примере критической философии. Выбор пал на критическую философию, потому как, во-первых, ее особенность – выносить суждения о том, что не является вечным и запредельным, но о том, что принципиально временно и преходяще. Во-вторых, между мыслителями-«критицистами», как далее увидим, преемственные связи и разрывы устанавливаются достаточно специфически. Нашей целью будет охарактеризовать сдвиг от классики к неклассике в пределах критического направления мысли, а также то, как сами авторы-«критицисты» проблематизировали смену традиции своим творчеством.

Следует отличать критичность как черту философского мышления и критическую философию, философию как критику. Как черта мышления критика сопровождает философию с момента ее появления в духовном образе Европы, начиная с первых попыток рационализации мифа, обобщения данных стихийных наблюдений за природой. Тогда как критическая философия – относительно недавнее изобретение.

В качестве основателя критической философии традиционно называют И. Канта. Для дальнейшего же существования критической мысли не характерна непрерывная преемственность: в истории философии она вспыхивает спорадически, актуализируясь в концепциях отдельных мыслителей. Линия ее «жизни» проходит через три столетия: от И. Канта она направляется к радикальному продолжателю дела критики – Ф. Ницше. От Ницше линия тянется сквозь «тернии» обвинений и превратных толкований – к М. Фуко. Три указанных мыслителя открыто позиционировали себя в качестве мыслителей-критиков, а также каждый последующий видел в предшествующем свой идейный исток, относясь к нему не как к музейному экспонату прошлого, а как к непосредственному собеседнику. Это то, что может быть названо полемическим подходом в истории философии: когда «концепции прошлого рассматриваются с точки зрения современной философской проблематики, с позиций определенной... философской платформы, и их оценка осуществляется по принятым нами критериям» [1, с. 8].

Учитывая величину и разнообразие достижений гения И. Канта в различных областях философского знания, сейчас мы обращаемся к кенигсбергскому мыслителю прежде всего как к создателю нового этоса философствования. Именно благодаря И. Канту «радикально изменилось представление о сути и предназначении философии, ибо последняя, по его мысли, должна базироваться на критике... нашей познавательной способности и тех границ, до которых простирается человеческое познание» [2, с. 17].

Во времена И. Канта философия пребывала в шатком положении: как дрейфующий корабль, она должна была удачно «проплыть» между подводными камнями догматизма и скептицизма в то время, когда среди членов экипажа нет

согласия. Выход из этой сложной ситуации И. Кант видел в том, чтобы как бы отойти к началу пути и пройти его заново, только уже пробудившись от «догматического сна»: чтобы поставить вопрос об условиях возможности самого научного познания и знания, обладающего статусом всеобщности и необходимости. Критика интересуется то, *как* возможен предмет познания для нас как познающих субъектов. В целом, можно сказать, что критическая философия – это рефлексия над методологией, и разработка методологии оказывается в данном случае важнее построения содержательной системы знания.

Обращение к условиям в кантовской философии, как подчеркивает С. А. Чернов, ведет к абсолютному априоризму, но – ни в коем случае не к постулированию предпосылочности знания, его релятивности [3, с. 47]. Необходимо решить, что есть в чувствах и мыслях такого, что не сводилось бы к субъективной психической организации познающего. Само познание при этом ни в коем случае не становится абсолютным в том смысле, что мир якобы полностью прозрачен для познающего и рано или поздно лишится всех своих тайн – это свойственное новоевропейским мыслителям убеждение чуждо Канту. Действительность открыта для познающего только определенной стороной, *в явлении*, сама же по себе она остается непознаваема. По мнению В. Виндельбанда, вещь в себе послужила отправным пунктом для формирования философии иррационалистического толка (к первому такому иррационалисту он относит Ф. Г. Якоби). «Критическое осознание неспособности рационализма постичь до последнего основания сущность вещей ведет в первую очередь к тому, что рациональному знанию начинают противопоставлять знание иррациональное» [4, с. 345]. В самом деле, от И. Канта не так далеко до тех времен, когда иррационализм покажет себя в полную силу.

Казалось бы, И. Кант – философ-классик, и, тем не менее, существенный момент сдвига от классики к неклассике уже содержался в его учении: начиная постановкой вопроса об условиях возможности знания, заканчивая проблематичностью познания мира самого по себе. Дело в том, что *вопрос об условиях* станет тем вопросом, на который впредь должна будет отвечать философия, как



бы подтверждая свой статус перед лицом множества производимых по отношению к ней нападок в XIX-XX вв. Уже во второй половине XIX в., отмечает Виндельбанд, философия оказалась в положении шекспировского короля Лира: действительность «поделили» между собой частные науки, поставив под вопрос само существование философии, представляемой ими в образе «фабрики» по производству бесплодных спекуляций. При этом позитивизм и эмпиризм как бы и не замечали своего бессилия дать ответ на вопрос о возможности самих же себя.

По замечанию современного французского философа А. Бадью, тогда для философии начался «век поэтов», тогда она перестала быть «подшитой» к математике. Свою дальнейшую реинкарнацию критическая философия и обрела в ситуации «века поэтов», у одного из мыслителей, который сам являлся «поэтом» – речь идет о Ф. Ницше. Нужно сказать, отношение Ф. Ницше к кенигсбергскому философу варьировалось в разные периоды творчества. Если в зрелом и позднем творчестве с его стороны чаще слышится полемика или просто насмешки в сторону И. Канта, то молодой Ф. Ницше высоко оценивает заслугу И. Канта в указании разуму на его пределы: разум не всемогущ, есть сферы, относительно которых он должен воздержаться от познавательных суждений.

Отказавшись от абсолютного априоризма, мыслитель-«динамит» все же сохранит ключевую в критицизме функцию философии – вопрошать об условиях. Побуждением к этому стала для Ф. Ницше, во-первых, необходимость выяснить, почему наше знание выглядит именно так, а не иначе. Например, откуда у большинства людей убежденность в том, что то, что они называют добром, совершенно не может быть, напротив, злом. Для того, чтобы это выяснить, необходимо эксплицировать историческое происхождение того или иного представления или понятия – что Ф. Ницше и проделывает в работе «К генеалогии морали» относительно господствующих представлений о добре и зле. Во-вторых, кантовский трансцендентальный субъект превращается у Ф. Ницше в субъекта «перспективистского», который не в состоянии удовлетворить претензии на абсолютный априоризм. Каждый акт познания и его результат привязан к

некоему ракурсу из всего веера возможностей видения, а «бóльшая» объективность может быть достигнута через мобилизацию «множества глаз».

В текстах Ф. Ницше среди факторов, влияющих на оформление определенного ракурса видения, упоминается прежде всего язык. Именно язык делает из мыслителя последователя той или иной философской традиции: грамматика задает понятия для работы, указывает основные ходы мысли для тех, кто несет ее «ярмо», – отсюда множество «философий», взаимопонимание между которыми затруднено [5, с. 256]. Центральные понятия европейской христианизированной философии: субстанция, субъект, единство, каузальность и пр. – для культуры, построенной на другом языке, будут мало значащими или ничего не значащими. Отсюда более понятна ницшевская стратегия создания собственного уникального стиля письма, письма-уклонения, выражаясь языком мыслителя-структуралиста Р. Барта.

В XX в. поисками «подлинного Ницше» и развитием его идей в новом социокультурном контексте занялся М. Фуко. Позиция французского философа, в сравнении с остальными критиками, максимально приближена к полюсу релятивизма, чуждого классике, но прочно связанного с постмодернизмом. Европейская история представляет, по М. Фуко, смену «формаций», которые отличаются друг от друга по специфике «обращенности взгляда на себя»: по моделям самосознания и работе над производством самости. Таковы формации: платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская, находящаяся в продолжительном кризисе, и современная. При современной формации индивид порывает контакт с силами божественными, вечными – и человек становится принципиально конечным существом.

Современная формация открывается, по мнению французского философа, кантовской статьей «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Нельзя сказать, что эта работа о Просвещении как о периоде истории. Это, как пишет Фуко, размышление об актуальности: не просто о настоящем, о том, что «мы сегодня представляем из себя», но «о “сегодняшнем дне” как... о различии [difference] в истории и мотиве для конкретного философского дела» [6, с. 344]. Актуальность

вынуждает к определенной установке, которая заключается в том, чтобы стать современным. Стать современным для Фуко вовсе не означает заняться разрушением всех мостов с традицией или упиваться циничным чувством «все преходяще», но означает прежде всего героизацию каждого мгновения, обнаружение в нем его собственной самодостаточной вечности. Чтобы это сделать достаточно, по М.Фуко, задать вопрос: как *возможен* сегодняшний день по сравнению с днем вчерашним?

Итак, мы выяснили, что каждый из критических философов ощущал себя переломной фигурой в историко-философском процессе: концепция каждого являла собой разрыв то ли с новоевропейским рационализмом, то ли с христианской культурой, то ли с классической «эпистемой». Утверждением прогрессивности, неклассичности, современности для них служит ответ на *вопрос об условиях познания и знания*. Однако если у И. Канта этот вопрос касается возможности научного знания вообще, то у Ф. Ницше и у М. Фуко затрагивается не только эпистемологический аспект культуры, не только наука. Также, если у И. Канта ответ на вопрос об условиях предполагает установку на абсолютный («чистый») априоризм, то у Ф. Ницше и М. Фуко наблюдается прогрессирующий уклон в сторону релятивизма.

#### **Список использованных источников:**

1. Куренной, В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии [Текст] / В. Куренной // Логос. – 2004. – №3/4 (43). – С. 3–29.
2. Румянцева, Т. Г. Два проекта «критики разума»: И. Кант и Ф. Ницше [Текст] / Т. Г. Румянцева // Философия и социальные науки. – 2009. – №3. – С. 15–19. – Библиогр. : с. 19.
3. Чернов, С. А. Метафизика науки [Текст] / С. А. Чернов // Кантовский сборник. – 2016. – №2. – С. 30–48. – Библиогр. : 46–48.

4. Виндельбанд, В. От Канта до Ницше [Текст] : История новой философии в ее связи с общ. культурой и отдел. науками / В. Виндельбанд ; перевод с нем. ; Рос. акад. естеств. наук. - М. : Канон-Пресс : Кучково поле, 1998. – 492, [2] с. – (Канон философии). – 3000 экз. – ISBN 5-87533-106-2.

5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Текст] / Ф. Ницше ; перевод с нем. Н. Полилова ; [примеч. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1996. – С. 238–406. – (Собр. соч.: в 2 т. Т 2 / Фридрих Ницше). - 5000 экз. – ISBN 5-244-00854-2.

6. Фуко, М. Интеллектуалы и власть [Текст] : избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко / под ред. В. П. Визгина, Б. М. Скура-това ; пер. с франц. С. Ч. Офертаса. – М. : Праксис, 2002. – 384 с. – (Серия «Новая наука политики»). – 2000 экз. – ISBN 5-910574-23-0.

**Margarita Rovbo.**

**CRITICAL PHILOSOPHY: FROM CLASSICAL – TO NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL TRADITION.**

*The paper characterizes, how the transition from classical to non-classical philosophical tradition was shown within limits of critical philosophy (presented by I. Kant, F. Nietzsche and M. Foucault). The key moment, which was marking a change of the tradition in critical philosophy, was a statement of a question about the conditions of possibility of the knowing process and the knowledge. Each thinker, experienced crucial character of his figure, interpreted the meaning of the question in his own way.*

**Key words:** *critical philosophy, philosophical tradition, conditions of possibility, knowing process and knowledge, origin, perspectivism, modernity.*

**Татьяна Румянцева (г. Минск),**  
доктор философских наук, профессор,  
Белорусский государственный университет.

## **ОБ ОТНОШЕНИИ К ТРАДИЦИИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*В контексте сравнительного анализа двух исторических типов философствования, основополагающих презумпций и установок, определяющих специфику задания ими проблемной сферы философского знания и базовых философских концептов, выявляется отношение неклассической мысли к традиции.*

**Ключевые слова:** *Философская классика, неклассическая философия, базовые установки классического и неклассического типов философствования, «общее дело» мысли, традиция.*

Философскую классику можно определить как определенную общую ориентацию и стилистику мышления, характерную главным образом для философии XVII-первой половины XIX вв. Самосознание и самоосмысление нового философского движения, условно квалифицируемого как «неклассический тип философствования» и также условно датируемого с последней трети XIX в., начинается с содержательно-аксиологического дистанцирования от классики, которое постепенно приобретает форму радикального отвержения всей предшествующей традиции. От полукритицистского, половинчатого вначале, намечается переход к более жесткому, а затем и постмодернистскому, антифилософскому по сути, натиску. Таков, выражаясь, разумеется, предельно кратко и рельефно, путь от классики к неклассике. Своего рода иллюстрацией этого тезиса является то, что, начиная с Ф. Ницше, современные философы часто определяют свои достижения отнюдь не через их отношение к истине, заботясь при этом не столько о продолжении «общего дела мысли», сколько о ниспровержении всего того, что было до них. Именно через этот разрыв с предшествующей классической традицией и выявляются основополагающие установки и базовые концепты некласси-

ческого типа философствования. Проследим этот разрыв по целому ряду векторов.

а) Философская классика всегда ассоциировалась со строгой приверженностью традиционной, чисто метафизической проблематике: поиски сущности, истины, конечных оснований бытия и сознания. А сама философия здесь отождествлялась с метафизикой, которая стремилась прорваться через феноменальную данность мира к его подлинной сущности, возвыситься над множественностью вещей и увидеть их субстанциальную основу. Пришедшая же ей на смену мысль заговорит уже об исчезновении и принципиальной недоступности реальности, о невозможности разграничения между нею и видимостью и, более того, даже о симуляции этой реальности различными образами. Традиция приверженности метафизике будет радикальным образом разрушена в неклассической философии, одной из главных презумпций которой станет резкая антиметафизическая установка, своего рода «запрет на метафизику» и отвержение любых спекулятивных представлений о сущностных основаниях мира. В рамках формата данного доклада, увы, нет возможности подробно осветить весь спектр трактовок метафизики в различных школах и направлениях неклассического типа философствования, начиная от понимания ее как спекулятивно-философского метода, альтернативного непосредственно-эмпирическому (в неопозитивизме), субъективному конструированию реальности (в феноменологии), адекватному способу бытия человека в мире и способу его осмысления (экзистенциализм), специфическим образом понимаемому методу диалектики (марксизм) и т.д. Яркой иллюстрацией здесь могут служить постмодернистские выпады со стороны Ж. Деррида, увидевшего в метафизике столь мощного врага, расправиться с которым можно только сугубо нестандартными средствами, путем «косых и косвенных движений и действий и непременно из засады».

б) В традициях философской классики было использование строго определенной в содержательном плане системы категорий. Однако, примерно с последней трети XIX в. намечается постепенный отказ от традиционного понятийного аппарата философии, его границы постепенно раздвигаются и начинают

охватывать в принципе новые предметные сферы и новые отношения между различными областями человеческой деятельности. Постметафизическая философия выходит из берегов привычных абстракций, начиная использовать в принципе другие понятия. Яркой иллюстрацией этой мысли мог бы стать «понятийно-категориальный аппарат» хайдеггеровской экзистенциальной аналитики: *Dasein*, *das Man*, Подручность, Забота, Ужас, Страх и т.п.

в) «Слом» традиции мы наблюдаем и в отказе от претензий классики на систематическую целостность и завершенность знания при конструировании картины реальности, в отрицании естественной упорядоченности и разумности мира, наличия в нем внутренней логики и гармонии. Эта особенность классики была связана с доминированием здесь специфического типа философской рациональности, характеризующегося провозглашением разума в качестве абсолютной ценности и атрибутивного свойства философского познания как такового. Эта традиционная установка классики, мыслившей реальность как обязательно познаваемую и, более того, способную подвергаться насильственному преобразованию, переводу из «неразумного» состояния в «разумное», будет резко отброшена, как и попытки реконструировать имманентный смысл мира в рамках единой целостной модели.

г) Неклассическая философия подвергнет радикальному сомнению и трактовку ряда базовых философских концептов и познавательных процедур, среди которых характерный для классики способ задания человеческой субъективности, или классическое понимание субъекта познания. Классическая философия выработала умозрительную конструкцию т.н. «рефлексивного сознания», выступавшую в качестве философского способа постижения структур объективного мира. Выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, субъект одновременно усматривал основные характеристики мира как такового. При этом акцентировалась «чистота» и универсальность сознания, артикулировалось лишь универсально-значимое, объективное. Более того, человеческая субъективность рассматривалась не просто как «чистая» познающая инстанция, но и как занимающая привилегированное место в мире – вне

любых систем отсчета и потому способная к усмотрению абсолютной истины. Такое присутствие субъекта в качестве абсолютного наблюдателя, являющегося к тому же автономным, конечным и последним источником всех содержаний сознания, охватывает всю классику. Терминологически это тот же М.Мамардашвили обозначил это как «принцип трансцендентализма». В неклассической философии наблюдается постепенное блокирование действия данного принципа, распад классического субъекта и всех традиционных субъектно-объектных отношений, а также появление впоследствии совершенно «скандальной» для классики т.н. «бессубъектной философии». Неклассическая философия показала, что субъект всегда находится не вне, а *внутри* мыслимого и вовлечен в то, что он собирается помыслить. Отсюда и возникает герменевтическая ситуация для сознания, суть которой в осознании изначальной взаимопринадлежности субъекта и объекта, а не их противостояние в виде субъект-объектной (S-O) дихотомии. Не случайно, что именно герменевтика станет столь актуальной в XX веке, когда на смену бинаризму S-O оппозиции, являвшейся предметно-семантическим стержнем классической философии, структурно организовывавшим все пространство мышления, приходит утрата ею своего традиционно основополагающего статуса. Задается такой вектор философствования, внутри которого невозможно задать эту жесткую дихотомию.

д) Ревизии подвергается и классическое представление о роли языка в познании. На смену представления о нем, как занимающем исключительно промежуточное место между мышлением и миром и являющимся не более чем ординарным, всегда контролируемым средством логической работы, язык начинают трактовать как нечто самодостаточное, самоявляющееся и многослойное образование. Конституирование мира начинают приписывать уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам языка. Происходит т.н. «лингвистический поворот», т.е., переход от философии сознания к философии языка, перевод философских проблем в сферу языка и решение их на основе анализа языковых средств и выражений. Наступает период значимости языковой доминанты культуры.



е) Отдельно можно упомянуть и радикальное переосмысление традиционного для классики способа моделирования социально-исторической проблематики. Если классика, рассматривавшая историю как разумный, линейный и прогрессивный процесс, стремилась обнаружить в ней какие-то закономерности, указывающие на истинную природу человека и на основе которых можно было бы строить политико-правовые институты, то неклассический тип философствования характеризуется стремлением продемонстрировать горизонтальный, одноплоскостной и циклический характер истории. Более того, показать ее многомерность и невозможность описать последнюю в рамках единой схемы – будь то гегелевская триада – древность, средневековье, новое время, или марксистская теория общественно-экономических формаций. На смену исключительно вертикальному вектору исторического развития (с признанием единого смысла и цели истории, единого ее субъекта и т.п.) приходит представление о сменяемости, а не преемственности отдельных исторических образований. На первый план здесь выходят уникальность, неповторимость исторических событий и культур (О.Шпенглер, А.Тойнби и др.).

ж) Следует отметить и радикальный пересмотр классической трактовки антропологической проблематики. На смену своеобразному когнитивизму в интерпретации человека, когда последний понимался как, прежде всего, познающий субъект (Ф.Ницше в «Рождении трагедии» назвал такой тип человека «теоретическим», или «сократическим»), приходит расширение трактовки его бытия посредством введения в нее проблем, связанных с социально-историческими и физиологическими основами человеческого существования. Речь идет либо о перманентной инкорпорированности человека в социокультурную среду, либо о включении в его исследование феноменов сексуальности, болезни, безумия, смерти и т.п. Т.е., классическое понимание человека как носителя рациональности, а также его цельность расшатываются противостоянием «Оно», «Я» и «сверх-Я» (З. Фрейд), сведением его сущности к совокупности («ансамблю») всех общественных отношений (К. Маркс) и т.д.

Новый исторический тип философствования дистанцируется от традиций

классики и по ряду других параметров. Так, в противовес гармоничным системам своей предшественницы, выстроенным в виде тщательно разработанных, специальных систем дисциплин, наличие здесь «общего дела мысли» – т.е. преемственности тем и проблем, новейшая философия с самого начала своего возникновения представляла собой глубоко противоречивое духовное образование, состоящее из крайне разнородных, а порой и прямо противоположных направлений. В ней как бы размываются границы между традиционными философскими областями, что делает почти невозможным произвести соответствующую демаркационную разметку между проблемами онтологии и гносеологии, этикой и социальной философией; а вся проблематика содержательно выстраивается на стыке этих и многих других разделов, что называется «по краям».

Все эти радикальные трансформации суммарно можно свести не только к простой смене предмета философской рефлексии, но и к «слому» традиционных представлений о наличии в философии «вечных» тем и фиксированного мета-словаря, а значит – отсутствию единого логического пространства для философского дискурса. Господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными аутентичными текстами, неподвластными каким бы то ни было историческим трансформациям и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда содержание каждого учения являет собой неповторимую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения, что крайне затрудняет саму возможность осмысленного диалога между современными философами.

**Tatsiana Rummyantseva.**

***ABOUT RELATION TO TRADITION IN NON-CLASSICAL PHILOSOPHY***

*In the context of a comparative analysis of two historical types of philosophizing, the fundamental presumptions and attitudes that determine the specifics of their*

*task of the problematic sphere of philosophical knowledge and basic philosophical concepts, the relation of non-classical thought to tradition is revealed.*

**Key words:** *Philosophical classics, non-classical philosophy, the basic attitudes of classical and non-classical types of philosophizing, the "common cause" of thought, tradition.*

**Анастасія Зіневич (м. Одеса)**

*магістр психології ОНУ ім. І.І. Мечникова*

*аспірант Інститута філософії*

*імені Г.С. Сковороди НАН України*

## **ГЕНЕАЛОГІЯ ФРАНЦУЗСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ШКОЛА АНРІ БЕРГСОНА**

*В тезах розглядається бергсоніанська традиція екзистенціальної філософії, що представлена Г. Марселем та Е. Мінковським. Автор відокремлює цю традицію від гуссерліансько-орієнтованого екзистенціалізму Ж.П. Сартра, С. де Бувар та М. Мерло-Понті. Також обґрунтовується наявність бергсоніанської школи філософування.*

**Ключові слова:** *екзистенційна традиція, гуссерліанська феноменологія, бергсоніанська феноменологія, життєвий час, онтологія.*

Основное влияние на становление экзистенциальной философии исследователи признают за феноменологией Гуссерля, от которой М. Хайдеггер совершит свой онтологический поворот. Остальных экзистенциальных философов рассматривают как последователей Хайдеггера. А значит, экзистенциальная философия мыслится как единая традиция, коренящаяся в феноменологии Гуссерля. То же и с французской экзистенциальной философией – её связывают с последователями Гуссерля и Хайдеггера: Ж.-П. Сартром, С. де Бувар и М.

Мерло-Понти. Таким образом игнорируется, замалчивается другая традиция экзистенциальной философии, сложившаяся задолго до открытия во Франции Гуссерля в ходе его «Парижских докладов» 1929 г.. Первый труд Габриэля Марселя: «Экзистенция и объективность» («Existence et objectivité») был написан в 1914 году. А «Метафизический дневник», который он вел во время Первой мировой войны, точнее с 1913 по 1923 гг. вышел в свет в 1927 г., в один год с «Бытием и временем» М. Хайдеггера. Только ученик Марселя Поль Рикёр будет подчеркивать появление онтологической проблематики у Марселя до издания Сартром «Бытия и ничто». В это время Е. Минковский, по возвращению с фронтов Первой мировой войны (на которую он добровольцем отправился из Швейцарии в качестве врача), защитит и опубликует диссертационные тезисы: «Понятие потери жизненного контакта с реальностью и его применение в психопатологии» («La Notion de perte contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie», Paris, 1926). За ней последует его основной экзистенциально-феноменологический труд «Проживаемое время» (1933). Разработка временной проблематики как жизни-во-времени у Минковского предшествовало его знакомству с «Бытием и временем» Хайдеггера. Мы увидим, что и феноменологическая традиция совсем не однородна, и употребление «феноменологического» метода у Минковского и Марселя весьма отличается от гуссерлевого. По признанию Минковского, в основу его философии легла бергсонова феноменология, разработанная Бергсоном в «Очерках о непосредственных данных сознания». Т.о., мы можем говорить о двух традициях экзистенциальной философии во Франции: бергсониаански-ориентированной и гуссерлиански-ориентированной.

Существует мнение, будто Бергсон, несмотря на свою огромную популярность в 1900-1930х, не оставил учеников и того, что можно было бы назвать «бергсониаанской школой». И это при том, что русским читателям известен по крайней мере один философ, называвший себя учеником Бергсона: Н.О. Лосский. Чтобы окончательно развеять это заблуждение, попытаемся представить в кратком историческом обзоре круг учеников Бергсона.

Э. Жильсон дает два объяснения этому заблуждению: «...наделяя особым смыслом слова обыденного языка, он не дал своим последователям одного из тех сразу узнаваемых жаргонов, какие отличают членов философской школы. ...никогда не будет бергсоновской схоластики. Те, кто вернутся к его идеям, сделают это в одиночестве, как Пеги... Есть и другая причина того, почему бывает трудно выявить воздействие Бергсона на умы: в его школе каждый учится исследовать и решать свои собственные проблемы, а не проблемы Бергсона. ...Подлинные бергсонианцы – не те, кто повторял его выводы, а те, кто по его примеру делали в иных областях нечто аналогичное тому, что сделал он.» [3, с. 20-21]. Однако, объяснение это неутешительно, потому как описание влияния Бергсона на него самого сводится к следующему: «Созданная Бергсоном философия природы была для нас своего рода освобождением...» [5, с. 90]. Однако, несмотря на то, что по мнению Жильсона: «В первый раз после Декарта Франции посчастливилось стать родиной ...человека, который, направляя свой взгляд на мир и рассказывая о том, что он видит, создает новый образ мира...» [5, с. 89] - сам этот «образ мира» Жильсон не подхватил, а направил мысль, прошедшую школу Бергсона, на решение других проблем (на разработку неотомизма).

Действительно, редко кто из учеников мэтра называет себя бергсонианцем. Поэтому Евгений Минковский скорее исключение из правила, когда соглашается с мнением коллег, что «он больший бергсонианец, чем сам Бергсон» [12, с. 193] (пер. с фр. мой, А.З.). По окончании медицинского факультета он намеревался «...оставить медицину по причине господствовавшей в ней в ту эпоху материалистической ориентации... И тут, не иначе как через провидение, в мои руки попал труд Бергсона, оказавший решающее влияние...это было настоящее откровение и моя память об этом настолько живая, будто это было вчера» [12, с. 191] (пер. с фр. мой, А.З.), - так описывает Минковский встречу с Бергсоном, оказавшуюся решающим моментом его жизни. По его словам, в своей концепция «проживаемого времени» он прямо наследует концепцию «чистой длительности» Бергсона [12, с. 192]. Однако, то, что Минковский был «пионером феноменологической психиатрии» [см. 8], введет большинство исследователей фран-

цузской феноменологии в заблуждение. Исследователи (М. Мерло-Понти, А.-Т. Тыменецка, Э. ван Дорцен, И. Блауберг, В.П. Визгин, О.А. Власова и др.) будут говорить о его феноменологии, как о «синтезе идей Бергсона и Гуссерля». И только Шпигельберг укажет на его феноменологию, как бергсонистскую: «...главный источник его вдохновения – от Бергсона. Гуссерль упоминается только между прочим. В другом отношении, он испытывает влияние только Шелера, но, несмотря на многие параллели, не Хайдеггера» [7, с. 431]. По свидетельству самого Минковского, в «Непосредственных данных сознания» (*Essai sur les Donnees immediates de la Conscience*, 1889) мы найдем оригинальную феноменологию Бергсона [12, с. 192], т.е. его феноменология является таковой не по названию, но по сути. Именно ее Минковский и продолжил в своих работах (особенно в «Проживаемом времени», 1933).

Г. Марсель также признает свое ученичество у Бергсона и даже посвятит ему свой первый «Метафизический дневник»: «Именно Бергсону я обязан своим освобождением от духа абстрактности, губительные свойства которого, значительно позже, я должен был раскрыть» [6, с. 386]. В 1933 г. Марсель пишет в дневнике заметки, которые перерастут в «Очерк феноменологии обладания». Но это не должно ввести нас в заблуждение: с феноменологией Гуссерля Марсель познакомится только в 1928 г. (о чем свидетельствует запись в его «Метафизическом дневнике»). В своем «Философском завещании» (1968) Марсель поясняет: «...я постоянно обращался к феноменологическому методу, никак не связанному с Гуссерлем, вопрошая, конечно, о возможности определенных привилегированных видов опыта...» [6, с. 305]. Это дает основание говорить о его феноменологии, как развивавшейся независимо от феноменологии Гуссерля. Сведения о его феноменологии как «независимой» от гуссерлианской, опять же, найдем у Шпигельберга [см. 8], процитированного им Ж. Херинга, и цитирующего их Х. Дюпонта [см. 10].

Т.о., сам термин «феноменология» в трудах Е. Минковского и Г. Марселя не означает обращения к гуссерлианской феноменологии, но означало обраще-

ние к феномену конкретной человеческой личности, рассматриваемой в контексте ее проживаемого опыта, образа жизни и устремлений.

Обратимся к кругу бергсонианцев того времени, в среде которого складывалась экзистенциальная мысль. Не случайно книга Жана Валя, близкого друга Г. Марсея, причисляемого к экзистенциальному движению: «На пути к конкретному» (1936) посвящена философии У. Джемса, А. Уайтхеда и Г. Марсея. Необходимо отдельное исследование идейной переклички этих философов. Но на вопрос: «что же их объединяло?» – ответ несомненен: Анри Бергсон. Их философия, вместе с философией Э. Минковского, так или иначе развивалась под сильнейшим влиянием идей А. Бергсона. «Философия» или «онтология процесса» А.Н. Уайтхеда также во многом основана на философии Бергсона. Кстати сказать, как и другие последователи Бергсона Тейяр де Шарден, Леруа и Минковский – Уайтхед разрабатывал свою космологию. На сегодня существует два уайтхедаианских общества: «The Center for Process Studies (CPS)», и: «Le Centre de philosophie pratique: Chromatiques whiteheadiennes»), ежегодный семинар («Whitehead Psychology Nexus Workshops») и ежегодный журнал («Chromatikon: Annuaire de la philosophie en procès») – последние два основаны бельгийским философом Мишелем Вебером.

Что касается У. Джемса, несмотря на свое старшинство (Джемс старше Бергсона на 13 лет), он признает влияние Бергсона: «Я должен признаться... что, если бы на меня не оказал влияния сравнительно молодой и очень оригинальный французский писатель, проф. Анри Бергсон... если бы я не прочел Бергсона, я бы возможно продолжал мараить бесконечное количество страниц в стол, надеясь свести концы с концами, которые не собирались когда-либо сходиться... если бы не та уверенность, которую сообщил мне авторитет Бергсона, я бы никогда не отважился вынести мои взгляды на суд ультра-критической публики» [11, с. 87] (пер.с англ. мой, А.З.). Однако, к идее «потока», по их обоюдному признанию, они пришли синхронно, не зная о работах друг друга и задолго до их судьбоносной встречи.

Следует назвать еще одного последователя Бергсона – психолога Шарля Блонделя, на которого часто ссылается Минковский в своем труде «Проживаемое время» (1933). Неспроста труд Минковского «По ту сторону болезненной рациональности» перекликается с названием труда Блонделя «Болезненное сознание»). Мэр Жильбер (Maire Gilbert), ставший учеником Бергсона уже в 16 лет (с 1904 г.), написал при жизни учителя книги: «Henri Bergson: son oeuvre» (1927) и «Bergson mon maître», (1935). Еще одному ученику Бергсона, Владимиру Янкелевичу предложат написать о нем книгу («Henri Bergson», Paris, 1931), которая получит одобрение самого мэтра. Жан Гиттон, Жак Шевалье и Жак Маритен также напишут книги о своем учителе. Мы уже упоминали Шарля Пеги, которого называли «бергсонианцем в христианстве», погибшего на фронтах Первой мировой. Ветвь бергсонианской философии дала и такие побеги, как родственной экзистенциальной философии персонализм (Ж. Лакруа, Э. Мунье, Ж. Маритен). Особняком стоит философия Гастона Башляра, друга Е. Минковского, которая развивалась скорее в полемике с бергсоновой.

Итак, мы можем о непрерывной бергсонианской философской школе, образ мысли которого продолжился через учеников и длится по сей день. По утверждению редактора книги «Бергсон и феноменология» Майкла Келли, можно говорить о новой «волне» бергсонианства. И «отцом этой волны является Жиль Делез, чей труд о Бергсоне «Бергсонизм» - вновь представил Бергсона современной континентальной философии вопреки мнимому влиянию и недостаткам феноменологической традиции» [9, 5] (пер. с англ. мой, А.З.). Согласно Делезу: ««возвращение к Бергсону» не означает лишь новое восхищение великим философом, но обновление или расширение его проекта сегодня, в соотноении с преобразованиями жизни и общества... » [9, 6] (пер. с англ. мой, А.З.).

Не смотря на игнорирование бергсонианской традиции как отдельной линии в экзистенциальной философии, следует сказать, что у разных исследователей (Э. Мунье, О. Больнов, Г.-Г. Гадамер, П. Рикёр, У. Барретт, М. Вето, В.В. Лях) мы найдем признание факта влияния философии жизни на ее становление. И в первую очередь философии Бергсона. Отто Ф. Больнов связывает с его



философией жизни открытие «субъективного времени», не сводимого лишь к отклонению от «объективного времени»: «Общность философии жизни и экзистенциальной философии заключается в раскрытии временной структуры человека» [1, с. 139-140]. Однако, по Больнову, разработка проблемы времени в философии жизни (особенно Бергсона) есть только «первая часть» пути: «Потребовался лишь принципиальный поворот для того, чтобы увидеть, что *вопрос о переживаемом времени ведет назад в глубинное ядро вопроса о самом человеке*. И это явилось достижением исключительно экзистенциальной философии» [1, с. 139] (выд. мной, А.З.). Здесь он ссылается на работу Е. Минковского: «Ср. с этим пронизательные анализы у Е. Minkowski, *Le Temps vecu*. Paris 1933, так же и мою попытку *Das Wesen der Stimmungen* Frankfurt a.M. 1941, 3 Aufl. 1956» [1, с. 139]. Но «вторую часть» пути Больнов связывает почти исключительно с Хайдеггером, и его бытием-во-времени. Не рассматривая (несмотря на ссылку на Е. Минковского) другой вариант «пути», предложенные бергсониами ориентированными экзистенциальными философами. Тем не менее, замечание Больнова крайне пронизательно. Хотя Бергсон и совершает в «Материи и памяти» и «Творческой эволюции» переход от гносеологической проблематики к онтологической, и, по В.В. Ляху, «намеревается онтологизировать гносеологические проблемы» [4, с. 48] (пер. с укр. мой, А.З.), т.е. переходит от вопросов познания к самой жизни, стоящей до всякого знания и являющейся его условием – у Бергсона не совершен переход от мировой, космической жизни к уровню человеческой жизни, к проблематике человеческого бытия. Этот переход, а точнее – «экзистенциальный поворот» – будет осуществлен его учениками Е. Минковским и Г. Марселем.

#### **Список использованной литературы:**

1. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999
2. Лепп І. Християнська філософія екзистенції. – К.: Пульсари, 2004
3. Жильсон Э. Воспоминания о Бергсоне // Логос (философско-литературный журнал) № 3 (71) – М.: Территория будущего, 2009г.

4. Лях В.В., Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії. К.: Наукова думка, 1976
5. Жильсон Э. Случай Бергсона // Философ и теология. – М.: Гнозис; 1995
6. Марсель Г. О смелости в метафизике. - Спб.: Наука, 2013
7. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. - М.: «Логос», 2002
8. Экзистенциальная психология. Экзистенция / Сб. под ред. Р. Мэя. – М., «Апрель пресс»; «Эксмо-пресс», 2001
9. Bergson and phenomenology / ed. by Kelly M.R. – Hampshire, PALGRAVE MACMILLAN, 2010
10. Dupont C. Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters. Phaeomenologica, V. 208. Springer Science + Business Media Dordrecht 2014
11. James W. A pluralistic universe. Hibbert lectures at manchester college on the present situation in philosophy. – Rockville, Maryland : Arc Manor Publishers, 2008
12. Minkowski E. Au-delà du rationalisme morbide, Paris: L'Harmattan, 2000

**Anastasiia Zinevych**

**GENEALOGY OF FRENCH EXISTENTIAL PHILOSOPHY: THE SCHOOL OF HENRI BERGSON**

*In the article the author presents Bergsonian tradition of existential philosophy, as it was developed by G. Marcel and E. Minkowski. Author distinguishes it from Husserlian tradition of existential philosophy, developed by J.P. Sartre, S. de Beauvoir and M. Merleau-Ponty. Also the main representatives of Bergsonian school are shown.*

**Key words:** *existential tradition, Husserlian phenomenology, Bergsonian phenomenology, lived time, ontology.*

**Ілля Рейдерман (м. Одеса),**  
викладач, Одеське художнє училище ім. М.Б. Грекова,  
ведучий передач «Поворот», ТРК Глас,  
член Конгресу літераторів України,  
Союзу журналістів України

## **АНРІ БЕРГСОН І ТРАДИЦІЯ ІНТУЇТИВНОГО ПІЗНАННЯ**

*У статті зіставляються два шляхи пізнання: раціональний та інтуїтивний. Перший шлях, що в епоху Просвітництва став домінуючим, спрямований на вдосконалення методологічного апарату для отримання достовірного знання про об'єкт. Другий шлях, що бере початок ще в філософії неоплатників, продовжений Бергсоном та філософами життя – через симпатію дозволяє вжитися в іншу людину й досягнути її зсередини. З цієї традиції народжується екзистенційно-орієнтоване мислення, яке долає владу абстракцій і «схоплює» неповторне буття індивіда в його конкретності.*

**Ключові слова:** інтуїція, симпатія, філософія життя, абстрактне мислення, конкретне мислення.

Анрі Бергсон – один из ярчайших представителей «философии жизни», течения антипозитивистского по самому своему характеру. Жизнь не укладывается в прокрустово ложе рационалистических формул, в ней всегда остаётся некий иррациональный остаток, некая «тайна». Философия Просвещения утвердила, казалось бы, незыблемые основы рационального метода. Но Разум, редуцируемый всё больше к методологии естественнонаучного познания – оказался странным образом безжизненным, формальным, лишённым «человеческого измерения». Когда во имя принципов Разума гильотина стала рубить головы – возникло законное сомнение в нравственной вменяемости этого разума. Импульс романтического протеста и был подхвачен философией жизни. Бергсон выступает как утопист, энтузиаст новой, не механистической науки. В основу этой науки

должна быть положена интуиция. Свой доклад на IV Международном философском конгрессе в Болонье в 1911 г. он озаглавит «Философская интуиция». Интуиция – означает, что снова найдена «точка», в которой мысль соединяется с жизнью. Можно сказать, что единство мысли и жизни есть совершенно естественное условие подлинного мышления, «цельного знания» (В. Соловьёв), «живого знания» (С. Франк), что между ними должна быть общность кровообращения благодаря своего рода пуповине. Но пуповина как раз и была перерезана в Новое время – и мысль, отчужденная от жизни, глядящая на мир со стороны, обретшая автономию, породила бурный взлёт научного мышления. И вот Бергсон снова провозглашает: «Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность. Философская интуиция и есть это прикосновение, а сама философия – этот порыв». [1, с. 33].

«Именно интуитивная философия, по Бергсону, - пишет Блауберг, - способна вновь пробудить человека к жизни, расширить его восприятие реальности, представить ему мир преображенным, наполнить радостью его существование» [1, с. 34]. Нельзя не обратить внимание на интонации, на эту неожиданную в философском дискурсе «радость существования». В начале XX века философию Бергсона воспринимали с энтузиазмом – особенно в России.

Правда, близкий к неокантианству Б.В. Яковенко в одной из рецензий воскликнул: «Метод интуиции есть в действительности отсутствие всякого метода, так как он поставлен в зависимости от индивидуальной способности отдаться переживаниям...» [2, с. 257]. В самом деле, «регулярную науку» на таких основаниях не построишь. Сидит средний научный труженик, мыслит, потея, - а тут приходит кто-то и весело провозглашает истину. Интуитивист – подобен Моцарту среди многоучёных Сальери. Как-то это не демократично – нужно чтобы при равных исходных данных все могли прийти к одинаковому результату. А для этого нужен универсальный Метод, царская дорога, идущая от Декарта, Канта – скажем, к методологии Г.П. Щедровицкого.

И хотя Бергсон отнюдь не отрицал науку так, как это будут делать будущие экзистенциалисты, он всё же считал главной основой познания отнюдь не общепризнанный естественнонаучный метод, не логику и математику, а вот эту самую интуицию. Философскую интуицию – которая нужна не столько физикам (хотя и им без интуиции не обойтись!), сколько метафизикам. Традиция, на которую он опирается, очевидна - Платон и неоплатоники. У Платона, как известно, философом может быть далеко не каждый. Следовало культивировать способность к философскому умозрению, к интуитивному постижению Целого, оберегать сознание от житейского сора, вести особый философский образ жизни.

Интуиция – не ум, и даже часто вовсе не ум. Действие интуиции предполагает наличие некоей «открытости» сознания Целому, Миру, Бытию. В утверждении необходимости этой открытости поздний Бергсон перекликается с Хайдеггером. Это не должно вызвать удивления – за этим стоит единая мистическая и философская традиция. Философские предшественники Бергсона известны: Б. Паскаль и так называемые французские спиритуалисты – Мен де Биран, Ф. Равессон, Э. Бутру. Но нас здесь интересуют не столько истоки бергсонизма, сколько утверждение двух путей познания и попытка оправдать столь подозрительный с точки зрения ортодоксальной научности путь интуитивного познания. Вот ещё одно недвусмысленное высказывание Бергсона: «Не было бы нужды в существовании двух способов познания, философии и науки, если бы опыт не представал нам в двух различных аспектах: с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, ...а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере» [1, с. 32]. В первом случае сознание действует вовне, становясь тем самым внешним самому себе; во втором оно «возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя» [1, с. 32].

Сознание, действующее «вовне» - ставит перед собой объект, и анализирует, разбирает на составные части, действуя методами экспериментального естествознания. Понятно, что если «объектом» является человек - то такой «анализ» для него убийственен, он должен быть предварительно превращён в труп, а

потом его расчленил скальпель патологоанатома. А вот «сознание, возвращающееся к себе»... - за этими словами стоит оттесненная впоследствии на периферию традиция. Истоки её ещё в древней античности: человек есть микрокосм, малая модель большого космоса. Что есть в космосе – то есть и в человеке. Отсюда и формула Сократа: «Познай себя - и ты познаешь весь мир». Разумеется, Сократ уже направляет человека к самопознанию, к постижению того, что есть для него Благо. Бергсон апеллирует, так сказать, к ещё более изначальному единству мира и человека, к ситуации, где «нет объекта и субъекта». И тогда оказывается, что нечто, находящееся вне меня, я могу понять изнутри себя. Это познание «изнутри» Бергсон и называет интуицией. Конечно, это не «объективное» (научное) познание, это познание «субъективное». Оно предполагает в качестве «органа познания» не отчужденный инструментальный рассудок, а всего человека как субъекта в живом содержании его субъективности.. Это «непосредственное» знание, полученное без посредника в виде системы концептов и т.п. Его потом нужно проверять, обосновывать. Но самая-то главная проблема – в том, чтобы ему поверить, ему довериться!

Такое познание возможно в силу «симпатии». Уже одно это слово способно привести в негодование сторонников строгого научного метода. Оно отсылает и к представлениям алхимического и химического сродства, и к стоикам, у которых Космос рассматривается как единый организм, все элементы которого связаны универсальной «симпатией». А П.Флоренский говорил о симпатическом познании, «ласковом приникании к познаваемому»...

Но не будем множить примеры и лить воду на мельницу тех, кто готов отнести учение Бергсона по ведомству мистики. Познание путём симпатии – вероятно, не слишком продуктивно, если речь идёт о постижении куска мёртвой материи. Но если речь идёт о постижении человека – тут не обойтись без близкой по значению эмпатии, без вживания в сознание другого человека (В. Дильтей). А постижение произведений культуры требует опять же вживания в текст (Ф. Шлейермахер), вчувствования в произведение (Т. Липпс). Словом, симпатия, как одно из условий проявления интуиции - отнюдь не относится к сфере мисти-

ки. Хотя во времена Бергсона решительная демаркация естественнонаучного и гуманитарного знания ещё не произошла, его интуиция, в сущности, является главным средством гуманитарного познания.

«Жизненный порыв» свойствен самой мысли Бергсона, которая рвётся в будущее, она жаждет преодолеть роковое отчуждение человеческого сознания от жизни. Жизнь постигается лишь теми, кто открыт ей, кто находится с нею в интимной, родственной близости [...]. Как мажорно звучит эта нота! Увы, явно утопическому оптимизму Бергсона – противостоит ситуация всё углубляющегося духовного кризиса. Суть кризиса – в парадоксальной бесчеловечности абстрактной научной мысли, которая, казалось бы, должна служить интересам человека и социальному прогрессу. Листва «древа жизни» засыхает от одного лишь взгляда кабинетных сочинителей всяческих систем.

Мысль - оказывается враждебна жизни? Мысль, которая вдохновлена и Кантовским позитивизмом и Кантовским пан-методизмом? Не может быть! Может. И это докажет не формулами, а газами и бомбами Первая мировая война. Один из рано умерших русских философов В. Эрн даже выступил с речью «От Канта к Круппу», положившей начало бурной дискуссии. Разумеется, тут полемическое преувеличение. Но разве не такое же полемическое преувеличение – «Диалектика Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно, реакция уже на Вторую мировую войну – где на философию Просвещения возлагается ответственность за концлагеря и тоталитаризм?

Война выявила суть дела. Абстракции в системе узко-рационального, механистического мышления - становятся убийственными. На войне умирает не абстрактный индивид, не Трансцендентальный субъект, а индивид во всей своей неповторимости и уникальности. Смерть всех стриждёт под «одну гребёнку». Но ведь точно так же стриждёт всех абстрактная мысль, «исчисляющее и калькулирующее мышление» (Хайдеггер). В противовес этому и рождается экзистенциально ориентированное мышление, пытающееся преодолеть власть абстракций и «схватить» неповторимое бытие индивида в его конкретности.

Обычно говорят об экзистенциализме Хайдеггера и Сартра. Но экзистенциализм Габриэля Марселя с его «философией конкретного» - имеет своим истоком философию Бергсона. И это не случайно. Бергсон переводит наш разум из режима оперирования концептами в режим оперирования образами. В своей рецензии на монографию Ю.В. Подороги Ирина Блауберг пишет: «Философ, по ее словам, побуждает нас «практиковать то, что можно было бы назвать мышлением при помощи образов, более приспособленным к специфике нашего темпорального существования» [3, с. 181].

В интуиции нам открывается жизнь как конкретный образ во всей её неповторимости: «...образ имеет по крайней мере то преимущество, что он удерживает нас в конкретном.» [4, с.1179]. В отличие от абстрактного понятия интуиции открывается уникальность лица. Но для того, чтобы уловить это, необходима всё та же вызывающая подозрение «симпатия».

В заключение коснусь одного эпизода, касающегося творческой биографии М.М. Бахтина. Общеизвестно, что Бергсон повлиял на творческое становление русского философа. Однако, следует отметить и внутреннюю полемику раннего Бахтина, близкого к Марбургской школе неокантианства – с Бергсоном и философией жизни вообще. Полемизируя с теорией «вчувствования» Т. Липпса, да и с идеями Бергсона, Бахтин, всю жизнь уточняя свои главные тезисы, настаивает на том, что между Героем и Автором, да, впрочем, и Читателем должна сохраняться необходимая дистанция. Принцип дистанцирования – и есть условие научного изучения литературных произведений. Эта интенция мысли Бахтина находит своё выражение и в его концепции диалога: диалог у него носит принципиально не завершаемый характер – полного понимания нет и быть не может. То есть сохраняется дистанция, которую нельзя преодолеть. Об этом же с грустью скажет Анна Ахматова: «Есть в близости людей заветная черта, её не перейти влюблённости и страсти» - самые близкие остаются далёкими... Философия жизни неотделима от постижения мира посредством переживания, а поскольку переживает субъект, то это делает её уязвимой для упреков в психологизме и субъективизме. Бахтин же стремится построить «объективный метод» - и упо-



требляет термин «трансгредивный», то есть выходящий за пределы кругозора и автора, и героя... В комментариях к 1-му тому собрания сочинений Бахтина говорится: «В комментируемом фрагменте не только ведется общая критика Бергсона, но и идет, по всей видимости, не эксплицированный ссылками прямой спор с конкретным фрагментом из «Творческой эволюции» (восстановление контекста этого спора с Бергсоном важно потому, что именно в его рамках впервые в известных нам текстах М.М.Б. появляется идея ставшей впоследствии константной категории вневходимости)» [5, с. 470].

Выступая с докладом на конференции к 100-летию со дня рождения Бахтина, которую организовала в Одессе И.Я. Матковская, я рискнул предложить иное понимание диалога. Оно заключалось в том, что кроме обмена информацией на определенной дистанции – должна вспыхивать мгновенная искра понимания благодаря нечаянному интуитивному вживанию в собеседника. Вживанию, в ходе которого я понимаю его как бы изнутри него самого. Как бы становясь на миг им самим. И потом, растождествившись, сохраняю «остаток» этого интуитивного понимания. Иными словами, в диалоге должны бы быть два взаимодействия – «горизонтальное», как обмен информацией, и «вертикальное», как миг сочувственного бытийного постижения Другого. Итак, с одной стороны необходимая дистанция – для того, чтобы Другой существовал объективно, с другой – мгновенное уничтожение всякой дистанции, невозможное отождествление с Другим. Но для Бахтина вторая позиция представляется невозможной. Речь не идёт о «вживании» Автора в своего Героя, ибо, как пишет Н.К. Боненцкая, «уже в самых первых бахтинских трудах «чужое Я» не познается, а художественно изображается.» [6, с. 10]. Именно поэтому, чувствуя, что с моим истолкованием вряд ли согласился бы сам Бахтин, текст своего доклада я тогда так и не опубликовал. Однако спустя много лет я вижу в этом некоторый урок. Он в том, что идеи Бергсона (и интенции философии жизни, а затем и экзистенциальной философии) – продолжают быть актуальными.

Постижение Другого человека, мира культуры, и даже мира природы путём «вчувствования», вживания, - конечно же, «ненаучно». Хотя в высшей

степени человечно. Тогда как познание путём объективного нейтрального, лишённого оценок и ценностей наблюдения со стороны – научно, но ведёт порой к последствиям ужасающе бесчеловечным. «Левое» и «правое». Нужно и то, и другое. Однако простой «синтез» этих противоположных установок невозможен.

И Бергсон, и Бахтин – сходились в своём неприятии абстрактно-рассудочного механистического мышления. Бахтин называл это Теоретизмом. Однако же Абстрактный Человек, неспособный к диалогу и к подлинному пониманию Другого – сегодня воспроизводится в новых масштабах и в новом качестве, уже как человек массовый. Человечество стоит перед лицом антропологической и экологической катастрофы. Бергсон, повлияв на таких мыслителей, как П. Леруа, Тейяр де Шарден, а через них и на В.И. Вернадского, - ставит нас перед проблемой в её поистине планетарном масштабе. И это проблема обретения человечеством и каждым человеком Экзистенциального Разума. Разума, который мыслит изнутри бытия, а не стоит в позиции Незаинтересованного наблюдателя. Участного Разума, как сказал бы Бахтин.

### **Список использованной литературы:**

1. Блауберг И.И. «Философская интуиция» А. Бергсона –размышления о сущности философского творчества // Философский журнал, 2016, т.9, №2
2. Бергсон А.: PRO ET CONTRA, антология. СПб, РГХА, 2015
3. Блауберг И.И. Анри Бергсон и логика воображения // Философский журнал 2016. Т. 9. № 1.
4. Бергсон А. Введение в метафизику / Творческая эволюция. Материя и память – Мн., Харвест, 1999
5. Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах. Т.1, М., 2003
6. Бонецкая Н.К. О стиле философствования М.Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1996, № 1

**Ilya Reyderman**

## **HENRI BERGSON AND TRADITION OF INTUITIVE KNOWLEDGE**

*In the article author confronts two paths for obtaining knowledge: rational and intuitive. First path, which during the Enlightenment became a major one, is directed on the improvement of the methodological apparatus for obtaining reliable knowledge of the object. The second path, which is taking roots from the Neoplatonism, continued by Bergson and philosophers of life, through sympathy allows to understand another person from within. From that tradition an existentially oriented thinking emerges, overcoming the power of abstractions and “grasping” the unique being of an individual in its concreteness.*

**Key words:** *intuition, sympathy, philosophy of life, abstract thinking, concrete thinking.*

**Андрій Богачов (м. Київ)**

доктор філософських наук, професор  
кафедри теоретичної і практичної філософії  
Київський національний університет ім. Т. Шевченка

## **ПОНЯТТЯ ТРАДИЦІЇ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ**

Поняття *традиції* – одне з головних понять феноменологічної герменевтики від часів її формування в працях молодого М. Гайдегера й до наших днів. Значення цього поняття насамперед пов'язане з тим, що в цьому напрямку філософії його використовують для опису основної онтологічної структури.

Те, як М. Гайдегер і Г.-Г. Гадамер уживали термін *традиція*, може здаватися амбівалентним і викликати критику. Якщо згадувати їхній первісний ужиток відомого терміна *деструкція*, то він передбачав якраз «звільнення» феноменів від впливу мовної та філософської традиції, яка щоразу містить «порожні конструкції». Тоді традиція виглядає радше як *емпіричні* та усунні передсуди, ніж як *трансцендентальна* та неодмінна умова розуміння самих феноменів.

Однак, дальша історія феноменологічної герменевтики складається з намагань довести, що філософське розуміння традиції слід строго відмежувати від спроб трактувати традицію як те, що ми в змозі цілком об'єктивувати, а відтак – як те, що вможлиблює свій «вибір» або «спростування». Зрештою, онтологічне розуміння традиції в аспекті феноменологічної герменевтики однаково далеке як від трансценденталістичного гіпостазування традиції, так і від вимог усунути будь-яку традицію, мовляв, як перешкоду на шляху суб'єкта до автономного пізнання реальності. Традиція в сенсі феноменологічної герменевтики – це *історичне апріорі*, тобто спільне «упередження», проте історично змінне та критично прояснюване.

Таке бачення традиції веде до того, що під традицією починаємо розуміти не тексти або щось об'єктивне, а нашу практику. Отже, традиція править за *перформативне знання*. Ідеться про комунікативно набуте вміння, що є характеристикою моральної поведінки, мовної компетенції, способів тлумачення, словом, усього, що становить наш *життєдосвід*, отже, відзначається безпосередністю та історичністю стосунку до повсякденного світу, є умовою буття-у-світі, ухиляється від абстрагування і теоретичного узагальнення.

**Ключові слова:** *традиція, феномен, основна онтологічна структура, трансценденталізм, буття-у-світі.*

**Ірина Старовойтова (м.Одеса),**

кандидат філософських наук, доцент

Одеський національний університет імені І.І.Мечнікова.

**Світлана Повторева (м.Львів),**

доктор філософських наук, професор,

Національний університет «Львівська політехніка»

## **ФЕРДИНАНД ДЕ СОССЮР І ШКОЛА СТРУКТУРАЛІЗМУ**

*В статті розглядається зв'язок між структурною лінгвістикою Фердинанда де Соссюра і структуралізмом, який став одним із найбільш характерних способів мислення сучасної епохи. Структуралізм осмислюється як наукова і філософська школа. Показано вплив структуралізму на постмодернізм.*

***Ключові слова:** Ф. де Соссюр, структурна лінгвістика, структуралізм, постмодернізм, наукова і філософська школа.*

*Учень не більший за вчителя.*

Євангеліє від Матвія 10: 23

Структурна лінгвістика, родоначальником якої є геніальний швейцарський вчений Фердинанд де Соссюр, була створена значно раніше, ніж наукові і філософські парадигми кінця ХІХ – початку ХХ ст. могли сприйняти і адаптувати нові ідеї. Разом з тим саме ця лінгвістична система містила в собі такі підходи, які пізніше набули значного поширення, змінили основи існуючого знання в деяких науках, породили не тільки нові галузі наукового знання, але і нові парадигми мислення і нову філософію. Видатні мислителі нашого часу, що утворили такі напрями науки і філософії, як структуралізм і постструктуралізм – Ж.Дерріда, Ж.-М.Лакан, М.Фуко, К.Леві-Строс, Ж.Піаже, Р.Барт, М.М.Бахтін, В.Я.Проп, Ю.М.Лотман та інші так чи інакше визнають значення творчості Ф. де

Соссюра у формуванні методів сучасного пізнання і вплив його ідей на власний доробок.

Ф. де Соссюр мав багато учнів і послідовників. За дев'ять років, коли він перебував у Франції і читав там лекції з історичного і порівняльного мовознавства, заняття відвідали більше 100 чоловік, серед них значну кількість становили іноземці. Це високий показник з урахуванням того, що предмети, які він вчив, читалися вперше. Серед його учнів і послідовників, які пізніше стали визнаними спеціалістами з класичної філології, П.Пассі, А.Мейє та ін. кельтології, індології, славістики – С.А.Дармстетер, Е.Ерно, Л.Леже, Перно, М.Граммон,

Розуміння зв'язку між лінгвістичним доробком Ф.де Соссюра, його учнів і школою структуралізму та постструктуралізму має неабиякий інтерес для філософського дослідження у напрямі осмислення основ життя і мислення сучасного світу.

Стосунки учнів і Ф. де Соссюра нагадують широко відомі приклади з історії філософії і релігії, зокрема Сократа, коло його друзів і особливо Платона; Конфуція та його учнів; Будди і його прихильників, послідовників та ін. Безперечно, у випадку Ф. де Соссюра ми маємо справу зі школою науковою (лінгвістичною) у вузькому сенсі цього слова і школою мислення у широкому розумінні. На це вказують певні ознаки, що характеризують школу – формування традиції, створеної видатним її засновником, генієм; початкова регіональність (у випадку, про який йдеться, це французька лінгвістична наука) і подальше поширення, подолання регіональних меж. Учні Ф. де Соссюра пішли за ним і виявили неабиякий ентузіазм, наполегливість і вірність вчителю, не керуючись жодними вигодами, а з любові, за покликанням, з обов'язку, добровільно покладеного на себе. Вони відчули – і в цьому геніальність їх учнівської інтуїції – що ідеї Ф. де Соссюра не повинні пропасти, оскільки є революційними в лінгвістиці, що вони докорінно змінять традиційні уявлення про мову і її роль в житті суспільства, що вони містять величезний науковий потенціал для майбутніх дослідників. Ці люди відчули Божий заклик і взялися до справи зі скромністю і самовіддано, подібно до учнів Христа. Також слід відзначити високі моральні

якості учнів геніального лінгвіста; вони всіляко прагнули оберігати пам'ять вчителя, беручи всю відповідальність за недоліки і погрішності, які може виявити критика, цілком на себе. Ще один з учнів Ф. де Соссюра, Антуан Мейє, з яким вчений мав дружні стосунки і довготривале листування, продовжив справу вчителя як теоретик нової лінгвістики і написав широковідомий нині твір «Порівняльна граматики індоєвропейських мов», яку з дозволу вчителя присвятив 25-й річниці виходу в світ геніального соссюрівського «Мемуару про первинну систему голосних в індоєвропейських мовах» [5].

Поширення ідей Ф.де Соссюра, створення Празького лінгвістичного гуртка та інших шкіл структурної лінгвістики мало наслідком те, що лінгвістика з описової, емпіричної галузі досліджень перетворилася в теоретичну науку. Цей перехід відбувся тому, що в об'єктах лінгвістики були виділені в межах мовних систем способи взаємозв'язку між сукупностями відношень, що знаходяться в координаційних і субординаційних залежностях (структури). Лінгвістика усвідомила свій предмет і метод.

Метод структурної лінгвістики стає вихідним пунктом для суттєвого перетворення предмету дослідження цілої низки інших наук. В руслі нового підходу (пізніше названого *структуралізмом*) формуються нові напрями етнографії і антропології (К.Леві-Строс), психології (Л.С.Виготський, Ж.Лакан, Ж.Піаже), літературознавства (М.М.Бахтін, Я.Мукаржевський, В.Я.Пропп, Ю.Н.Тинянов, Ц.Тодоров, В.Б.Шкловський та ін.), філософії, історії культури і культурології (Ж.Дерріда, М.Фуко), методології соціальних наук (Л.Альтюссер). Початком структуралізму вважається вихід у світ в 1958 році книги французького вченого К.Леві-Строса "Структурна антропологія".

К.Леві-Строс проаналізував стан етнографічної науки і виділив в ній якісно новий етап її розвитку, по суті нову науку – етнологію, предметом якої є системи відношень, які отримуємо шляхом порівняння етнографічних даних. Помилку існуючої до тих пір етнографії, як і соціології загалом і традиційної лінгвістики, він вбачав у тому, що вони досліджували «лише самі члени відношень, а не відношення між ними [2, с.48]. Слід відзначити, що справа полягає не

стільки в допущених помилках, стільки в тому, що кожній науці перше, ніж досліджувати внутрішню структуру своїх об'єктів, необхідно пройти ряд попередніх етапів, в тому числі накопичення даних про природу і властивості елементів. Для того, щоб реалізувалася можливість дослідження фундаментальних відношень предметної галузі, повинні скластися певний взаємозв'язок теоретичних і соціальних передумов. Визначаючи предмет і метод етнології і структурної антропології К.Леві-Строс прагнув виразно представити суперечні тенденції шкіл, які тут склалися, збагатити ці галузі пізнавальними засобами інших наук. В етнологію, зокрема, були творчо перенесені і синтетично в ній об'єднані не лише лінгвістичні і математичні, але й кібернетичні, а також формальні методи дослідження.

Французький психолог Ж.Піаже є представником структуралізму в галузі психології. Він застосував і вдосконалив структурний підхід в процесі дослідження психіки дитини. Спочатку він виходив з аналізу структури мовлення дитини, в більш пізніх працях основним об'єктом вивчення стали оперативні логічні структури психіки дітей. Він започаткував в психології так звані угруповання, тобто логічні операції, за допомогою яких психіка дитини у своєму розвитку засвоює оточуючий світ [4, с.196]. Видатним представником структурної психології був Л.С.Виготський. Предметом його досліджень була динаміка пізнавальних процесів, він є родоначальником когнітивної психології, яка в наш час інтенсивно розвивається. В його працях помітним є прагнення знайти структурну одиницю свідомості, яка синтезувала би в собі соціальне і біологічне.

Видатний структураліст-культуролог М.Фуко, відомий дослідженням, в якому він розглядає розвиток науки і культури у взаємозв'язку одночасно в логічному та історичному аспектах. В його працях більше, ніж в інших представників цього напрямку, виявляються синтетичні, міждисциплінарні можливості структуралізму. Досліджуючи історію ідей М.Фуко дотримується такої установки: «Якщо ж передбачається здійснити археологічний аналіз самого знання, то... слід відтворити загальну систему мислення, мережа відношень якого в своїй позитивності робить можливою гру одночасно висловлюваних і на



вигляд суперечливих думок. Саме ця мережа визначає умови можливості спору чи проблеми; саме вона є носієм історичності знання» [6, с.12]. В роботі «Слова і речі» М.Фуко виділяє і розглядає три такі системи мислення, властиві відповідно Відродженню, Новому часу і сучасності. Вони отримали назви епістем. Кожна епістема утворюється певним типом відношень між елементами знання (структурою), між предметами і мовою. Початок сучасної епістемі – це рубіж ХУІІІ і ХІХ ст. Вона на відміну від попередніх епістем «створюється організаціями, тобто внутрішніми зв'язками елементів, ансамбль яких і забезпечує функціонування, [...] фактично зв'язок між організаціями вже не може бути тотожністю одного або багатьох елементів, але тотожністю відношень між елементами [...] і функцією, яку вони забезпечують» [6, с.292]. Знання нашого часу намагається знайти структуру – «деякий темний, цупкий виворіт...видимості» [6, с.315]. Характерні відношення сучасної епістемі, втілені в сучасних науках – опозиції, функціональні диспозиції, суперечності. В епістемі превалюють яскраво виражені синтетичні тенденції. Мова розвивається як безперервна діяльність, а граматичні структури мови виявляються апіорними передумовами всього, що може бути вимовлене».

В дослідженнях цих та інших представників структуралізму виявляються спільні риси, які роблять цей напрям свого роду філософською школою в широкому розумінні цього слова. Перш за все, структуралісти тлумачать суть поняття «структура» як «множину елементів, що визначаються певними відношеннями такого роду, що стає можливим вивести всі реляційні властивості елементів, у випадку, якщо відомі правила, які дозволяють перетворювати домінуючі відношення» [3, с.31]. На думку К.Леві-Строса, «структури являють собою не окремі відношення, а пучки відношень і лише внаслідок комбінації таких пучків складові одиниці отримують функціональну значущість» [2, с.188]. В генетичному структуралізмі Ж.Піаже відношення структурують структуру, тобто постають як первинне породжуюче начало у порівнянні з елементами і цілим (структурою). Таке тлумачення структури позбавляє її субстратності і будь-якої об'єктивності. За думкою Д.В.Мерфі, в цьому винний основоположник структурної лінгвістики

Ф. де Соссюр, який, на його погляд, зробив рокову теоретичну помилку, яка призвела «до зникнення з мови будь-якої субстанції» [1, с.25].

Ряд сучасних мислителів, відомих як класики структуралізму і постструктуралізму, об'єднані не тільки у своїх витоках, тобто мають спільні джерела як відправні пункти своїх концепцій, простіше кажучи спільних вчителів (одним з головних серед них є Ф. де Соссюр). Вони також лишаються впливовою філософсько-методологічною школою і нині формують парадигми мислення епохи постмодерну. Їх роботи осмислюються і цитуються дуже широким колом дослідників. Серед цих класиків називають Жака Дерріду, Жана Лакана, Філіпа Соллера, Ролана Барта, Мішеля Фуко, Цветана Тодорова, Ю.Крістеву та ін. Дійсно, якщо проаналізувати, наприклад, зв'язок постулату про смерть людського суб'єкта, проголошеного Лаканом і Фуко, і формами громадського життя сучасного світу, в яких особистість цілком розчиняється в групі, напрошується висновок про те, що структуралісти відчували і зуміли відобразити в раціональній формі дійсний стан соціального життя нашого часу. Представники і структуралізму і постструктуралізму вважають, що суспільні, мовні чи культурні структури мають настільки великий вплив на нашу поведінку, рішення, судження, що навіть наше мислення (декартівське «я мислю») постає як вияв деякої мовної домовленості. Людину вже не можна вважати незалежним суб'єктом думок і суджень. В її висловлюваннях головне – це набори, комбінації мовних структур, що є первинними по відношенню до суджень. Внаслідок такої позиції докорінно змінюється розуміння людського суб'єкта, цінностей, ролі людини в історії та культурі. На перше місце у філософії виходять мовні ігри, метафори, афоризми. Немає чітких меж між реальністю і мовними конструкціями. Текст набуває значення гіперреальності, що панує над людиною.

#### **Список використаних джерел:**

1. Жицінський Ю. Бог постмодерністів. Великі питання філософії в сучасній критиці модерну / Юзеф Жицінський; [пер. з польськ. А.Величко]. – Львів: Вид-во Українського католицького Університету, 2004. – 200 с.;

2. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс ; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1985. – 535 с.
3. Мулуд Н. Современный структурализм. Размышления о методе и философии точных наук / Ноэль Мулуд ; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1973. – 376 с.
4. Пиаже Ж. Генезис элементарных логических структур. Классификации и сериации / Ж.Пиаже, В. Барбель ; [пер. с фр. Э.Пчелкина] – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.
5. Соссюр Ф. де. Мемуар о первоначальной системе гласных в индоевропейских языках / Ф. де Соссюр; [пер. с фр. А.С.Бобович, Ф.Б.Черняк] // Труды по языкознанию. - М., 1977. - С.302- 562.
6. 20. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М.Фуко; [пер. с фр.]. - М.: Прогресс, 1977. – 488 с.

## IV. ФІЛОСОФСЬКІ Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Сергій Секундант (м. Одеса),  
доктор філософських наук, доцент,  
Одеський національний  
університет імені І.І. Мечникова

### ПРОБЛЕМА ТРАДИЦІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ Й ІСТОРІОГРАФІЇ ФІЛОСОФІЇ.

*В докладе обращается внимание на важность разграничения традиций в истории философии и историографии философии и указывается на необходимость при использовании историко-философских текстов (особенно учебников) учитывать, к какой традиции относился историк философии. Указывается также на то негативное влияние, которое оказали гегельянская и неокантианская историко-философские школы на исследование философии Нового времени.*

*Ключевые слова: историография философии, традиция в истории философии, эклектическая, гегельянская и неокантианская традиции в истории философии.*

На первый взгляд может показаться странным, зачем еще раз обращать внимание на то, на что обратили внимание еще философы 18 в. В 20-м веке процесс дифференциации истории философии, трактуемой как наука и как процесса развития философии, еще более усилился. Для обозначения истории философии как науки историки философии ввели даже особый термин - «историография философии» (Historiography of philosophy, *Geschichtsschreibung der Philosophie*), используя этот термин в гораздо более широком смысле, чем историки обычно используют термин «историография». Однако процесс их дифференциации на этом не закончился. На базе рефлексии историко-философских исследований возникли две дисциплины – «история истории

философии» и «философия истории философии». Число публикаций по этим дисциплинам стремительно растет. Это касается в первую очередь философии истории философии, которая уже превращается в самостоятельную философскую дисциплину. Эти процессы не могли не сказаться и на методологии истории философии, перед которой были поставлены принципиально новые проблемы.

Историк философии уже не может игнорировать тот факт, что методология историко-философского исследования в гораздо большей мере, чем методология какой-либо другой гуманитарной дисциплины, зависит от философских предпосылок. Возникшая на основе рефлексии историко-философских исследований герменевтика давно превратилась в самостоятельное направление современной философии, которое само уже стало предметом историко-философских исследований. В трудах М.Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и других представителей этого направления герменевтика выступает как принципиально новый тип метафизики. Она не только не рассматривается как орудие для интерпретации философских текстов, но сама нуждается в такой интерпретации. Такой процесс грозит увести нас в бесконечность и ставит перед нами ряд важных проблем и требований методологического характера. К ним следует отнести, прежде всего, необходимость более определенного разграничения истории и историографии философии.

История философии, в отличие от историографии философии, представляет собой естественный процесс, протекающий во времени от прошлого к будущему. Этот процесс не знает сослагательного наклонения. Историография философии – это всегда ретроспектива, взгляд в прошлое из настоящего. В этом отношении она представляет собой «противоестественный процесс», который во многом зависит от философских взглядов историка, его ценностных предпочтений и социокультурного контекста. Это касается в первую очередь учебников по истории философии, которые активно стали появляться с начала 17 в. Они показали, что от историка философии во многом зависит, какой материал включить в историю философии и как его оценить. От него

также зависит, что выбрать в качестве исходной точки отсчета, и этот выбор во многом зависит от той философской традиции, к которой принадлежит историк философии. Хотя лишь немногие историки философии осознают эту зависимость от традиции, она тем не менее возникает и существует, как правило, неосознанно. «Сглаживание» этих различий происходит вследствие того, что многие из них пишут свои учебники по истории философии на основе предшествующих учебников. И это вполне объяснимо, поскольку историк философии, как и философ, не может начинать с чистого листа, и вынужден опираться на исследования своих предшественников. В силу этого совершенно неосознанно возникла еще одна, довольно своеобразная традиция, которая породила видимость некоторого единства историко-философского процесса. Периодически предпринимаемые попытки пересмотреть ход истории философии только лишний раз подчеркивают ту важную, если не определяющую, роль, какую играет в процессе изложения истории философии точка зрения историка философии, и лишний раз указывают на необходимость ее философской рефлексии.

Если принадлежность историка к традиции не становится предметом его рефлексии, то историк философии обречен на то, чтобы давать предвзятую картину прошлого. Его вера в объективность изложения базируется при этом на этом неосознанном и, следовательно, некритическом следовании традиции, возникшей в результате переписывания учебников. В ее основе лежит вера в то, что его предшественники действительно выбрали самые важные и значимые учения и персоналии истории философии.

Уже Гегель требование «беспристрастности», которое выдвигали по отношению к историку философии эклектики, назвал «малополезным» [1, с.66]. Он объяснял это тем, что историк философии сам является продуктом своей эпохи и, соответственно, какой-то философской традиции. Для разных традиций были характерны разные представления о предмете, функциях и задачах философии, которые и обусловили многообразие подходов к истории философии. Такое многообразие подходов к истории философии привело к тому, что

вместо одной истории философии мы получили много историй философии, а к перечню традиций в философии добавились еще традиции в истории философии как науке.

Это тем более удивительно, что становление истории философии как науки в Новое время было вызвано стремлением философов преодолеть многообразие философских традиций и выработать единый взгляд на мир. В основе этого стремления лежало желание философов Нового времени превратить философию в науку. Многообразие философских школ и традиций противоречило идеалу науки. Вера в то, что философия – это наука, выдвинула на передний план требование единства философии и тесно связанное с ним убеждение, что только оно может гарантировать прогрессивное развитие науки. Это требование и это убеждение имело под собой почву. Новое время – это период бурного развития математики и естествознания, которое полностью меняет наше представление о науке и, как следствие, ставит под сомнение не только претензии философии на статус царицы наук, но и то, можно ли вообще считать философию наукой. Многие сторонники механистического мировоззрения сомневаются в том, нужна ли вообще философия науке, которая приобрела новое и более эффективное методическое средство – математический анализ. Скептики, среди которых подавляющее большинство составляли ученые-экспериментаторы и математики, отрицательно отвечали на этот вопрос.

Такое негативное отношение к философии вполне естественно породило стремление реабилитировать философию и вернуть ей статус науки. Они пытались доказать, что философия не только нужна математическому естествознанию, но и является наукой, не менее достоверной, чем математика и естествознание. Среди них образовалось два лагеря: одни пытались строить философию на основаниях, не менее достоверных, чем те, на которых базировалось математическое естествознание, отбросив все предшествующие философские традиции, а другие, напротив, основную свою задачу видели в том, чтобы привести многообразие философских традиций к единству, т.е. создать

своего рода единую традицию философствования. Противоборство картезианцев и эмпириков, с одной стороны, и эклектиков, с другой, становится определяющим для философии Нового времени. Основным пунктом расхождений становится отношение к традиции.

Эклектики - и не только они – считали, что прогрессивное развитие знания невозможно без обращения к традиции. Полное игнорирование философских традиций в условиях экспансии механистического мировоззрения вело к материализму, атеизму и, как они были убеждены, к нравственной деградации человека со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями для общества. Поэтому наиболее оптимальным выходом из сложившейся ситуации они считали обращение к истории философии. Эклектики не только отграничивают историю философии от доксографии, но и максимально сближают ее с философией. Если философия претендует на статус науки, то ее целью должно быть познание истины. И так как это познание не может постоянно начинаться с самого начала, что делало бы невозможным ее прогрессивное развитие, то философ, ориентированный на познание истины, обязан, по их мнению, обращаться к философской традиции. Правда, в условиях многообразия философских традиций философ должен от каждой традиции взять только то, что способствует познанию истины, и разоблачить то, что противоречит ему. В результате такого критического отбора должна была бы возникнуть непротиворечивая система истин, которая включала бы в себя все то истинное, что содержали предшествующие традиции, независимо от того, получены ли эти истины из опыта или разума. Эклектики фактически разрабатывали идеал синтетической (творческой) философии, которая вела бы нас неуклонно к истине. И хотя этот процесс аккумуляции истин никогда не будет завершен и система истин всегда будет оставаться открытой критике, такой метод философствования, по их мнению, гарантирует ей стабильность и прогресс.

У истоков этого направления в эклектицизме Нового времени стояли Герхард Иоганн Фосс (1577 – 1649) [6], Якоб Томазий (1622 – 1684), Иоганн Христоф Штурм (1635 - 1703) и Христиан Томазий (1655 – 1728). Если



Г.И.Фосс видел в обращении к истории философии средство положить конец умножению сект, то Якоб Томазий требует не ограничиваться изложением взглядов философов, а искать логику в развитии философских взглядов. В этом он видел принципиальное отличие истории философии как «философской истории», от истории философов, т.е. доксографии. Его сын, Х.Томазий, идет еще дальше, наделяя историю философии критической функцией. Главную задачу историка философии Х. Томазий видел в критике предрассудков, т.е. в критике тех взглядов, которые препятствовали познанию истины [2]. Он фактически был первым, кто рассматривал критическую функцию философии как главную и обосновал идею критической истории философии. Эту идею поддержали и далее развили его последователи, среди которых следует выделить Христофа Августа Хойманна (1681 – 1764) [4] и Иоганна Якоба Брукера (1696 – 1770) [5]. Эклектики не ограничились критикой школ, а старались использовать критику для построения такой системы философии, которая была бы свободна от предрассудков, свойственных сектантской философии. Это было возможно только на основании принципиально нового и во многих отношениях революционного взгляда на философию, ее предмет, задачи и методы философствования. У эклектиков философия предстает уже не как продукт деятельности отдельных личностей и школ, а как коллективный и исторически развивающийся процесс постепенного приближения к истине. Эклектики, которым мы обязаны становлением истории философии как науки, впервые попытались представить историю философии как прогрессивно развивающийся процесс, в ходе которого происходит, с одной стороны, критическое отсеивание ложных взглядов, а с другой – аккумулятивное и систематизация истинных высказываний, т.е. таких, которые соответствуют опыту и требованиям разума. Эклектики фактически предлагали превратить все многообразие традиций в единую традицию, ведущую к истине.

Современные учебники по истории философии и исторические обзоры историко-философских концепций относят эклектицизм к эпохе Просвещения. Однако, хотя эклектицизм носил ярко выраженный критический характер,

выступал против мистики и старался апеллировать к разуму и опыту, отождествлять эклектицизм с Просвещением нельзя. Эклектицизм преимущественно был методологическим движением, распространенным среди естествоиспытателей, которое стремилось примирить науку и благочестия. Хотя в философии эклектизм был направлен на реформу стиля философствования, он разработал свою идеологию, которая не совпадала с идеологией просветителей.

Тот факт, что эклектизм не попал в учебники по истории философии, объясняется двумя причинами: во-первых, начиная с Гегеля эклектизм отождествляется с синкретизмом, а сам термин «эклектизм» приобретает негативное значение; во-вторых, гегельянцами и неокантианцами история философии преимущественно рассматривалась как история философских систем, а эклектики были противниками построения всякого рода умозрительных систем. Кроме того, Х. Томазий выступал против формальной логики, не без основания указывая на то, что свой смысл суждения приобретают исключительно в контексте содержательного диалога с альтернативными концепциями [3, с.198]. Именно поэтому эклектики требовали историко-философского обоснования философских концепций и, соответственно, обращения к истории философии.

Подобные требования мы находим у Гегеля и неокантианцев (В. Виндельбанд, Э. Целлер и др.). Это позволяет нам говорить о традициях, выходящих за рамки философских мировоззрений, систем и даже идеологий. Принцип историзма, внедренный в философию эклектиками, становится органической частью многих других философских направлений. Как правило, многие требования, лежащие в основании той или иной философской идеологии и системы, оказываются справедливыми, но либо ложно истолкованными, либо недостаточными. Поэтому эти нормативные требования продолжают жить даже тогда, когда идеология, их породившая, отвергается по тем или иным соображениям. Отсюда следует, что нельзя смешивать философскую систему и идеологию, историю философских систем и историю идеологий

(нормативных требований и ценностей). Идеология, как правило, базируется на здравых, полезных и прогрессивных нормативных принципах, но в процессе их реализации часто возникает система, во многих отношениях противоречивая и реакционная. Так, собственно, и случилось с эклектиками.

Несмотря на всю привлекательность идеологии эклектицизма, программа эклектиков имела существенные недостатки, которые поставили под сомнение возможность путем простого критического отбора достичь поставленной цели – создания универсальной системы философии и единой философской традиции. Уже Х. Вольф указал на то, что путем простого критического отбора мнений нельзя построить систему, для этого нужна идея или принцип, который объединил бы все многообразие мнений в единое органическое целое. И.Н. Тетенс указал на другой слабый пункт их критической программы – ориентация на здравый рассудок и обыденный опыт. Хотя И.Н. Тетенс подверг резкой критике популярную философию здравого смысла, он во многих отношениях действовал в рамках той программы, которая была разработана эклектиками. Тетенс, подобно эклектикам, искал надежные основания, на базе которых можно было бы осуществлять критику предшествующих систем. В частности, он пытался очистить философию от тех понятий, которые были продуктом воображения, и в связи с этим в духе эмпиризма попытался ограничить область применения «трансцендентных понятий» рамками опыта. Затем, вполне в духе эклектической программы, он осуществляет критику метафизических гипотез. С эклектиками его объединяет и стремление синтезировать все имеющиеся традиции, взяв у них то, что не противоречит разуму и опыту. Подобно им, он критически относится к построению спекулятивных метафизических систем. Однако, в отличие от эклектиков, Тетенс открыто ориентируется на «научный опыт» и «научный разум». В этом отношении он является продолжателем той традиции «математической философии», которая в Германии разрабатывалась Х. Вольфом, Лейбницем и его учителем Э.Вайгелем и своими корнями восходила к Иоахиму Юнгу. Неудивительно, что метафизические гипотезы Лейбница Тетенс признал наиболее

обоснованными, поскольку свою метафизику Лейбниц строил на нормативных принципах, на которых базировалось естествознание.

Хотя историко-философская традиция относит Тетенса к эмпирикам, в полемике с Д.Юмом он вслед за Лейбницем и Х.Вольфом апеллирует к революции Коперника, которая, по его мнению, убедительно доказала преимущество разума над чувственным опытом. Она, согласно Тетенсу, показала, что наш разум действует в соответствии с принципами, которые сильнее любой привычки, основанной на ассоциациях.

Кант во многом действует в рамках той программы, которую разработал Тетенс, но многие его положения интерпретирует в духе И.Г.Ламберта. Если смотреть на историю философии не как на историю метафизических систем (такой взгляд многое оставляет без внимания), а как на историю философских методологических программ, то философия Канта представляет собой преимущественно синтез эклектической и систематической линии в истории философской методологии. Причем Кант стоит ближе все же к эклектикам. Х.Крузий, А.Баумгартен, И.Н.Тетенс и И.Г. Ламберт – вот, пожалуй, те философы, которые оказали на него наибольшее влияние. Ни Х.Вольфа, ни тем более Лейбница он в оригинале, судя по всему, не читал. Он даже не стремился их понять. И Кант этого не скрывает. В полемике с И.А. Эберхардом он признается, что его персональным вкладом в философию является постановка вопроса о возможности априорных синтетических суждений. Это указывает на то, что Кант первоначально стремился не к «синтезу» всех предшествующих традиций и их «преодолению», а скорее к тому, чтобы выработать органон критики традиционной метафизики и, в лучшем случае, расчистить почву для будущей метафизики. Но это именно те задачи, которые перед «трансцендентной философией» ставил И.Н. Тетенс.

Характерный для немецкой философской традиции методический стиль философствования, который мы обнаруживаем уже у И.Юнга и который был присущ не только Лейбницу и Х.Вольфу, но и Тетенсу, был чужд Канту. Хотя проблематика «Критики чистого разума» Канта и ее структура были опреде-

лены этим стилем, однако его доказательства носят преимущественно диалектический характер. Кант рассуждает примерно так, как рассуждали схоластики, доказывая справедливость истин откровения. Кант сначала фактически постулирует существование в математике и естествознании априорных синтетических суждений, а затем пытается обосновать их возможность, подбирая соответствующие аргументы, часто используя при этом риторические приемы. Кант не столько аргументирует, сколько убеждает путем внушения. Построенная им система оказалась настолько противоречивой, что Канту пришлось ввести множество *ad hoc* гипотез, чтобы придать ей видимость непротиворечивой системы, к чему он, кстати, изначально не стремился.

И вот эту построенную преимущественно на риторических аргументах и полную скрытых противоречий философию К.Л. Рейнгольд в своих «Письмах о кантовской философии» объявляет «революцией в философии». Кантовский трансцендентальный критицизм он трактует в духе «систематического эклектизма», ориентированного на синтез разных точек зрения, рассматривая его как синтез всех предшествующих критических точек зрения. Именно он всю предшествующую философию объявляет догматической. Рейнгольд заявляет, что критика разума Канта разрешает все проблемы, с которыми столкнулось человечество во всех научных областях. В третьем письме, опубликованном в феврале 1787 г. в «Немецком Меркурии», Рейнгольд пишет: «*Совершенной новый и совершенно полный анализ способности познания, который содержится в ней, объединяет великие, но противоположные друг другу точки зрения, исходя из которых Локк и Лейбниц исследовали человеческий дух, и отвечает тем строгим требованиям, которые Давид Юм предъявил философии в отношении достоверности ее принципов, даже превосходит их*» [7, С. 107]. В «Критике чистого разума» Канта Рейнгольд фактически увидел возможность реализации главной идеи Х.Вольфа – построение универсальной системы философии на основании единого принципа. Только вместо принципа противоречия, который положил в основание своей системы Х.Вольф, Рейнгольд кладет другой общезначимый принцип, который он предлагает искать с помощью трансцендентального

метода. Только в качестве исходной точки у него выступает уже не опыт, как у Канта, а кантовская система категорий. Это уже идея спекулятивного, независимого от опыта, спекулятивного метода философствования, который будут стремиться усовершенствовать И.Г. Фихте и его последователи – Шеллинг и Гегель. Это уже идея построения универсальной спекулятивной системы, где каждое понятие и каждый принцип получают свое общезначимое обоснование. «Все ее основные моменты, - разъясняет Рейнгольд, - можно свести к *общезначимому основанию*, которое может быть установлено только в виде определенного положения и в связи с его следствиями, чтобы стать *общезначимым принципом*, и они тогда образуют очень простую, легко понятную и обзримую одним взглядом систему, из которой с определенностью и легкостью вытекает не только новая общезначимая метафизика, т.е. истинная наука отчасти об общезначимых и необходимых предикатах познаваемого и понятного, отчасти о необходимых признаках мыслимого только посредством разума и неподвластных понятиям (*unbegreiflichen*) предметах, но и о высшей точке зрения всех точек зрения, которые позволяют вывести высшее правило (*Grundregel*) вкуса, принцип всякой философии религии, высший принцип естественного права и основной принцип морали в некотором хотя еще неосознанном, но удовлетворяющем справедливые требования всех партий смысле» [7, С. 107-108]. В этом письме, написанном до выхода второго издания «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», К.Л. Рейнгольд фактически указывает то направление, в котором должен развиваться далее трансцендентальный критицизм, чтобы превратиться в систему, - систему, которую потом Фихте назовет неудачным, по мнению Канта, термином «наукоучение». Принципиальное отличие от эклектицизма, состояло в том, что такая трактовка «Критики чистого разума» делала ненужным обращение к традиции.

Вслед за Рейнгольдом многие современники, а затем и историки философии делают философию Канта отправной точкой своих историко-философских исследований, как указывалось выше, трактуя синтез как пре-

одоление ограниченности, Рейнгольд фактически интерпретирует Канта в духе того понятия критики, которое было характерно для «систематического эклектицизма», рассматривая кантовскую философию только как материал для построения универсальной философской системы. Он не только реабилитирует понятие системы, отвергнутое Тетенсом, но и побуждает престарелого Канта к построению завершенной системы трансцендентального критицизма. От эклектиков Рейнгольда отличает также стремление дать каждому принципу и понятию общезначимое обоснование. С этой целью Рейнгольд в основу этой универсальной системы, призванной преодолеть ограниченность всех принципов предшествующих систем, кладет «закон сознания», универсальный и, как он полагает, общезначимый трансцендентальный принцип. Именно Рейнгольд был фактически идеологом «духовной революции» в Германии и основоположником спекулятивного направления в немецкой философии («спекулятивного критицизма»), который впоследствии марксисты называли «немецкой классической философией». Он возрождает дух системы, а вместе с ним и претензии на абсолютную истину, которую эклектики рассматривали как главную причину догматизма и сектантской философии. И хотя Рейнгольд, подобно эклектикам, стремился к построению «беспартийной философии», он фактически возрождает дух партийности, когда всю предшествующую философию рассматривает как преддверие философии Канта и своей собственной.

Любопытно, что Рейнгольд сам становится жертвой подобного подхода, когда его протеже И.Г. Фихте и его сторонники (Шеллинг и Гегель) выбрасывают его из числа своих предшественников и делают основателем немецкого идеализма Канта, хотя в целом они развивали программу Рейнгольда. Все дальнейшее развитие спекулятивного направления в немецкой философии этого периода вращалось вокруг проблемы основополагающего принципа универсальной системы философии. Правда, с некоторыми существенными отличиями. Рейнгольд еще рассматривал процесс построения системы как результат коллективного творчества. Поэтому он далее развивал Канта, подсказывая, в каком направлении ему двигаться, и охотно поддержал нововведе-

ния Фихте, а затем Х.Г.Бардили, который выступил против субъективистской трактовки мышления. Напротив, Фихте, Шеллинг и Гегель, подобно Канту, рассматривают свои системы как плод исключительно их собственного гения. После них становится уже традицией рассматривать всю предшествующую философию как путь к их собственной системе, а свою систему - как завершение развития философской мысли, или просто как революционный переворот. В обоих случаях задача историка философии сводилась к тому, чтобы обосновать эти претензии.

Хотя Гегель, подобно эклектикам, претендовал на универсальный синтез, его историко-философская концепция во многом уже основывалась на иных, если не на противоположных, принципах, чем эклектическая.

Гегель, прежде всего, отвергает принцип беспристрастности и непредвзятости, считая его малополезным. С другой стороны, он отвергает и все попытки подходить к истории с априорным понятием философии, ибо это ведет к тому, что вместо одной мы получаем множество разных историй философии и, соответственно, множество историко-философских традиций. Гегель впервые указал на то, что историк философии сталкивается с кругом в понимании: чтобы понять историю философии мы должны иметь адекватное понятие философии, а чтобы получить такое понятие, мы должны знать историю философии. Выход из создавшейся ситуации он видит в том, чтобы положить в основу такой взгляд на философию, который совпадал бы с самим историко-философским процессом. Выработка адекватного понятия философии, согласно Гегелю, должна происходить в процессе исследования хода самой истории философии. «Философская история философии» будет объективной только в том случае, если сама история философии будет служить наглядным обоснованием систематического понятия философии.

Правда, Гегелю так и не удалось дать удовлетворительное решение проблемы круга. Для этого ему потребовалось построить целую систему спекулятивной философии и разработать свои принципы историко-философского исследования, которые заложили основания новой историко-философской



школы и даже целой традиции. Эти принципы стали предметом широкой дискуссии и стимулировали появление новых историко-философских концепций, которые, хотя и считали себя концепциями, альтернативными по отношению к гегелевской, испытали на себе сильное влияние последней. Практически все последующие историко-философские концепции в той или иной мере отталкивались от Гегеля. Вероятно, по этой причине именно В. Виндельбанд назвал основателем истории философии как науки именно Гегеля, а не Я. Брукера, хотя сам Гегель в своих лекциях по истории философии опирался на труды Я. Брукера, И.Г. Буле [8], В.Г. Теннемана [9] и других менее фундаментальных историков философии.

Хотелось бы обратить внимание также на другого рода зависимость, с которой сталкивается историк философии: характер историко-философского процесса зависит во многом не только от понятия философии, но и от нашего представления об истории философии как науки. Среди известных историков философии мы встречаем взгляд на историю философии как борьбу мировоззрений (В. Дильтей, Р. Ойкен), историю понятий (Гегель, Г. Тейхмюлер), историю проблем (В. Виндельбанд, Н. Гартман), философских идей (А. Лавджой), систем (К. Фишер) и т.д. Все они пытаются так или иначе уложить весь материал в рамки тех или иных традиций. Однако методологические основания такого рода исследований еще не разработаны. И это несмотря на то, что нельзя не только понять текст или учение, но и правильно перевести понятие или суждение без знания того, к какой традиции принадлежит автор или используемая им мысль. И этим далеко не исчерпывается перечень возможных и важных для истории философии подходов.

Неизгладимый отпечаток практически на всех работах общего характера по истории философии оставили неокантианцы. Они отвергли те метафизические принципы, на которых базировалась историко-философская концепция Гегеля, а также ряд таких тесно связанных с ними методологических принципов, как принцип тождества исторического и логического, восхождения от абстрактного к конкретному, принцип целесообразности исторического разви-

тия и другие. Но они сохранили принцип историзма и системности. Хотя неокантианцы отвергли наличие в истории философии какой-то исключительно имманентно присущей ей логики, признав важную роль социокультурных факторов, и в качестве связующего начала признали «вечные проблемы», заложив тем самым основание для взгляда на историю философии как историю проблем, но они сохранили все же взгляд на историю философии как историю великих систем и в качестве исходной точки исследования философии Нового времени взяли философию Канта. Более того, в основу своей интерпретации философии Нового времени они положили высказывания Канта, который никогда не отличался глубоким знанием истории философии и объективностью. Характеризуя философию Нового времени как догматическую и популярную, которая только некоторыми своими идеями предвосхитила философию Канта, и рассматривая философов, высказавших эти идеи как предшественников, неокантианцы фактически возродили принцип целесообразности истории философии и партийности. И все это перекочевало в учебники по истории философии, особенно марксистские, сформировав вполне определенную и довольно предвзятую историко-философскую традицию. Марксизм-ленинизм открыто стал на позиции партийности философии, рассматривая в духе Гегеля свою систему как завершающий этап в развитии философской мысли. Но не только марксистами история философии рассматривается «с конца». Так поступаю фактически и Гуссерль, и Хайдеггер и другие «классики» современной философии. Эти историко-философские концепции заложили свои традиции, которые, стремясь доказать свое превосходство, полностью нивелируют значение предшествующей философии, а если и обращаются к ней, то сильно искажают ее.

В настоящее время образовался невиданный до сих пор диссонанс между реальными традициями в истории философиями и традициями, заложенными учебниками по истории философии. Несмотря на множество новых исследований, показавших необъективность тех оценок, которые гегелевская и неокантианская историко-философские школы давали предшествующей

философии, заложенная ими традиция продолжает существовать и не стремится изменяться. А если учесть, что в вузах учат историю философию преимущественно по учебникам, то трудно переоценить тот вред, который приносит философии эта традиция.

Термин «традиция» латинского происхождения: он происходит от приставки *trans* и глагола *do*. Глагол *trādo* буквально означает «передавать». Традиция – это то, что передается из поколения в поколение. Это – то, на что мы сознательно или бессознательно опираемся. Это не только то, что помогает нам двигаться вперед, но также то, что может служить – и часто служит – препятствием на пути к новому. Главное препятствие – это стереотипы, навязанные нам не только марксистско-ленинской философией, но и традиционными учебниками по истории философии, которые достались нам в наследство от гегельянской и неокантианской историко-философских школ, доминировавших в течение многих лет в историко-философской науке. Реальная философская традиция формируется от прошлого к настоящему, а не наоборот. Ни Лейбниц, ни Х.Вольф, ни Х. Крузий, ни другие философы Нового времени не знали кто такой Кант, зато Кант, пусть даже преимущественно из второстепенных, был знаком с их философскими взглядами. Однако на них смотрят как на предшественников Канта. Конечно, при исследовании источников философии Канта их можно рассматривать как его предшественников, но переносить в учебники по истории философии подобный взгляд, как это сделали неокантианцы, нельзя. Иначе мы никогда не увидим, в какой сильной степени философия Канта и других «классиков» немецкой философии зависит от Лейбница и Х.Вольфа, и никогда не осознаем, какие перспективы были упущены философской традицией, ведущей свой отсчет от трансцендентальной философии Канта, и к каким последствиям ведет такой подход. Навязанный этими учебниками взгляд на ход истории философии не только искажает философские и методологические взгляды «предшественников немецкой классической философии» и неверно оценивает их вклад в развитие философии, но и, создавая огромные пробелы, не позволяет адекватно реконструиро-

вать реальный процесс развития философии. Лейбниц, Х. Вольф, И.Г. Ламберт, И.Н. Тетенс и К.Л. Рейнгольд по своим масштабам фигуры не менее глубокие, чем «классики» немецкой философии. Без них она не могла бы состояться. Всю послекантовскую «немецкую классическую философию» можно рассматривать как возврат к Лейбницу, правда, интерпретируемому часто в духе Спинозы и Х.Вольфа. Все те принципы его философии, которые отбросил Кант, постепенно возвращаются, хотя и в несколько ином контексте и, следовательно, в ином виде.

Неокантианцы показали, что спекулятивное направление в немецкой философии от Фихте до Гегеля в каком-то отношении есть шаг назад по отношению к Канту. Но и философию Канта по отношению к философии Тетенса можно рассматривать как регресс в каком-то смысле, поскольку он под влиянием И.Г. Ламберта оживляет устаревшее понятие априорного знания. С точки зрения Лейбница, как позже для Х.Г. Бардили, его пламенника Шеллинга и Гегеля, поиск объективных оснований нашего знания в присущих познающему субъекту способах представления предметов – это возврат к антропологизму и субъективизму. Лейбница нельзя рассматривать как предшественника этих философов, т.к. он смог избежать односторонности как субъективизма, так и спекулятивного идеализма. Оба направления в немецкой классической философии с его точки зрения односторонние. Да и Тетенса нельзя рассматривать только как предшественника Канта. Без Тетенса трудно понять, откуда возникла в Германии феноменологическая традиция. С точки зрения феноменологии Ф.Брентано и Э.Гуссерля трансцендентальный идеализм Канта, как и неокантианство, это возврат к метафизике. И это вполне справедливо, если его оценивать с точки зрения феноменологического подхода, основные принципы которого сформулировал И.Н.Тетенс. Но Тетенс, боровшегося с традиционным эмпиризмом и психологизмом, историки философии под влиянием неокантианцев самого относят к психологистам и эмпирикам. Одни и те же принципы рассматриваются как недостаток в одном контексте (Тетенс – Кант) и как преимущества – в другом (Гуссерль – Кант).

Сложившаяся в историко-философской литературе под влиянием неокантианцев традиция выбросила за борт истории философии не только глубочайших мыслителей, но и целые направления в философии Нового времени. К ним можно отнести систематическое направление (Б.Кеккерман, К.Тимплер). Из этого направления в поле зрения историков философии попал только Х.Вольф, да и то как типичный представитель догматической философии. Сюда нужно отнести упомянутое нами эклектическое направление, оказавшее поистине революционное влияние на всю немецкую философию, а также антропологическое направление и немецкий эмпиризм, сильно отличающийся от английского. Хотя эти направления (эклектическое, антропологическое и эмпирическое) были очень близки, все же это разные традиции и должны оцениваться в разных контекстах.

Даже философия Канта в учебниках по истории философии тенденциозно интерпретируется самими неокантианцами, которые Канту приписывают то, что он не имел в виду, или же то, что было уже у его предшественников. Навязанные этими школами стереотипы не только искажают реальную картину развития философии, но и препятствуют пониманию его глубинных механизмов. Искоренение этих стереотипов – актуальная задача историографии философии. Но выполнить ее, игнорируя естественно возникшие традиции, было бы невозможно. Эти традиции существуют независимо от того, замечают ли их историки философии или нет. Начиная с Канта история философии все более напоминает шоу-бизнес, где важность того или иного мыслителя определяется его популярностью. Против этого предупреждали еще эклектики. Но в погоне за модой историки философии их не слышат, а история философии все более и более устраняется от поиска истины, ради которого она, собственно, создавалась как наука.

Но гораздо страшнее другой предрассудок, который историки философии, к какому бы направлению они ни примыкали, заимствовали от гегельянцев и неокантианцев. Все они пытаются представить историю философии как линейный прогрессивный процесс, имеющий некоторую цель, не задумываясь о том,

что модные на нашем этапе развития философские течения, например, так называемый трансцендентализм, являются тупиковым или, по меньшей мере, односторонними. В результате этого стереотипа, ставшего традицией, остались неучтенными, неверно оцененными или недооцененными многие философские учения, которые открывали иные, возможно, более продуктивные перспективы. Если, следуя Лейбницу, рассматривать каждое учение с точки зрения той перспективы, которую оно открывает, то можно избежать такого одностороннего взгляда на историю философии, который привел в конечном счёте к тому, что философия перестала выполнять те функции, которые она выполняла ранее и должна выполнять всегда.

#### **Список використаних джерел:**

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. IX. Лекции по истории философии. М.: Соцэжгиз, 1932.
2. Thomasius, Christian. Einleitung zu Hof-Philosophie. Frankfurt und Leipzig: J. Bauer, 1710.
3. Thomasius, Christian. Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi. Lipsiae: Apud Autorem, 1688
4. Heumann, Christoph August. Einleitung zur Historia philosophica // Acta philosophorum, das ist, Gründlich. Nachrichten aus der Historia philosophica. 1. Stück. Halle im Magdeburgschen: Rengerische Buchhandlung, 1715.
5. Brucker, Johann Jacob. Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta. 5 Bde. Leipzig, 1742-44; (2. Aufl.: 6 Bde. 1766-67).
6. Ger. Johan. Vossii De philosophorum sectis liber. – Den Haag, 1657
7. Reinhold, Karl Leonhard. Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band, Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790
8. Buhle, Johann Gottlieb. Lerbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Philosophie derselben. 8 Bände. Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht, 1796 – 1804.

9. Tennemann, Wilhelm Gottlieb. Geschichte der Philosophie. 11 Bände.  
Leipzig: J.A. Barth, 1798 – 1819.

**Sergii Secundant.**

## **TRADITIONS IN THE HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF PHILOSOPHY**

*This paper is focusing on the importance of differentiation of traditions in history of philosophy and a historiography of philosophy. It specified that when using historico-philosophical texts (especially textbooks) it is necessary to consider what tradition the historian of philosophy belongs to and what negative impact had Hegelian and neokantian historico-philosophical schools on researches of the philosophy of Modern times.*

**Keywords:** *historiography of philosophy, tradition in the history of philosophy, eclectic, Hegelian and neokantian traditions in historiography of the philosophy*

**Погорелов Олег Федорович (м.Одеса),**  
кандидат философских наук,  
профессор кафедры философии  
и основ общегуманитарного знания  
Одесского национального  
университета имени И. И. Мечникова

## **ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ**

Мировоззренческое творчество свойственно человеку с момента его появления на земле. При этом оно никогда не прерывалось: человек всегда существо-

вал в целостной картине мира, в которой читалось откуда он пришел в этот мир, как он должен жить в нем и чем завершится его пребывание в мире. До нас дошла мифология палеолита – ископаемого человека, промышлявшего охотой и собирательством, мифология неолита – человека, ставшего земледельцем и скотоводом, мифология народов, создавших первые цивилизации, а затем в мировоззренческом творчестве наступил резкий поворот – в короткий, по историческим меркам, период времени возникают религиозное и философское мировоззрение. К. Ясперс назвал этот период «осевым временем» и охарактеризовал его как поворот человечества к духовности. Религия, как, впрочем, и мифология являются живым мировоззрением, потому что основывается на непосредственном общении человека с Творцом мира. Философия же основывается на идее безличного начала мира, из которого философ силой своей мысли прозревает рождение мира, его устройство и его судьбу.

Мифология отошла в прошлое, хотя и имеются рецидивы возвращения к ней в результате пробуждения архаических пластов национальной психологии, пластов психики того или иного этноса – именно этноса, потому что никогда не существовало мировой мифологии, единой для большей, или хотя бы значительной части человечества. Религия и философия сохранили свою жизненность по сей день. Таким образом, существует три типа мировоззрения – мифологическое, религиозное и философское, которые представляют собой последовательно возникшие исторические формы духовного развития человечества. Это – исторические типы мировоззрения. Все остальное, что называют мировоззрением – обыденное мировоззрение, научное, художественное, правовое и т. п. – есть не более, чем метафора.

**Традиция в мировоззренческом творчестве.** Под традицией в области мировоззренческого творчества я имею в виду то, что с удивительным постоянством всегда воспроизводится и сохраняется во всех исторических типах мировоззрения. Сохраняется следующее: 1) человек как Я, природа и абсолют в качестве базовых элементов мировоззрения; 2) три субъектно-субъектных отношения, образующих структуру мировоззрения – между человеком и абсолютном,



между человеком и природой, между абсолютным и природой; 3) мировоззрение как смысловая, а не физическая картина мира; 4) один и тот же ментальный механизм установления субъектно-субъектных отношений между базовыми элементами – рефлексия; 5) функциональная идентичность базовых элементов мировоззрения; 6) внутренняя выделенность человека как Я из природы; 7) человек, внутренне соотносящийся с абсолютным и отождествляющийся с ним; 8) человек, существующий целостно как духовно-телесное существо; 9) человек как Я, природа и абсолют, исчерпывающие собой всю реальность; 10) мир в целом, включающий в себя природу как свою составную часть, и никогда не отождествляемый с ней; 11) мировоззрение, имеющее ментальную основу в виде одной из трех исторически сформировавшихся структур самосознания; 12) мировоззрение как универсальная форма самосознания.

Это и есть то, что всегда воспроизводится при переходе от одного исторического типа мировоззрения к другому, т. е. при каждом эпохальном подъеме человеческого духа, связанного с обновлением ценностного контекста понимания человеком самого себя, природы и абсолютного.

**Новации в мировоззренческом творчестве.** Существует два вида новаций в мировоззренческом творчестве – межтиповые и внутритиповые. И те и другие характеризуются радикальной новизной. То, чем отличается один исторический тип мировоззрения от других – мифологическое мировоззрение от религиозного и философского, религиозное мировоззрение от мифологического и философского, философское мировоззрение от мифологического и религиозного – характеризует межтиповую новацию. По сути, каждая из этих новаций – это эпоха в духовном развитии человечества.

Вместе с тем, сам исторический тип мировоззрения не есть нечто само по себе неизменное. Ему свойственны внутренние изменения и развитие. Так, мифологическое мировоззрение включает в себя ранний, архаический период и мифологию народов, создавших цивилизацию, а также рецидивы мифологического сознания в наше время; религиозное мировоззрение – это множество религиозных учений, а также направлений, существующих в границах одного и

того же учения, например, направление в иудаизме, христианстве и буддизме; философское же мировоззрение настолько расцвечено новизной самодостаточной теоретической мысли, что этот феномен обозначен специальным термином – «философский плюрализм», а В. Виндельбандт, подчеркивая самодостаточность творцов философских учений, пишет, что «каждая крупная философская система принимается за решение интересующей ее задачи *ab ovo*, как будто иных систем совсем и не существовало» [1, с. 8].

**Ментальная основа межтиповых отличий.** При переходе от одного исторического типа мировоззрения к другому, из двенадцати общих у них признаков лишь один модифицируется предельно глубоко – до уровня типичного отличия. Речь идет о человеке как Я, природе и абсолюте в качестве трех базовых элементов любого мировоззрения. Имеется в виду глубокое отличие в понимании духовной сущности человека и, тесно связанного с этим, непохожих друг на друга образов природы и абсолюта. Можно сказать, что каждый тип исторического мировоззрения – это уникальное прозрение духовной сути человека и ее проекции на природу в целом и на абсолют.

Это типичное отличие в понимании человека, природы и абсолюта целиком обусловлено ментальной основой мировоззрения: каждый исторический тип мировоззрения имеет одну и ту же неизменную ментальную основу в виде определенной структуры самосознания. Существуют два исторических вида самосознания: стихийно-коллективное, родовое самосознание, присущее древнему человеку, и индивидуальное самосознание, сформировавшееся в период цивилизационного развития человечества. Последнему свойственны две отличные друг от друга структуры. Таким образом, всего существует три структуры самосознания: структура стихийно коллективного самосознания и две структуры индивидуального самосознания. Все они представляют собой структуру рефлексии.

Рефлексия – это тема философии Нового времени. Ее обсуждение и разработка начинается с *cogito* Декарта. Само же определение понятия рефлексии мы впервые находим у Локка. Он называет рефлексией «то наблюдение, которому

ум подвергает свою деятельность» [2, с. 129]. У меня понятие рефлексии означает спонтанную направленность сознания на само себя, которая выражает природу и сущность сознания, а именно, его безусловность, субъектность и креативность. Впервые Фихте применил выражение «обращенность на само себя» к Я, подчеркивая этим безусловность его бытия, субъектность и продуктивность. Он пишет: «Я обращается *на самого себя*», и «возникает первоначально... через этот акт... через действие на само себя...» [3, с. 485].

Рефлексия есть акт направленности сознания на само себя, который одновременно с этим является актом отождествления сознания с самим собой, т. е., является актом самосознания. При этом, отождествление сознания с самим собой представляет собой процесс индивидуализации сознания, о чем свидетельствует то, что тождество сознания обозначается местоимением первого лица единственного числа – Я. Структура Я, самосознания, устанавливается посредством анализа рефлексии как процесса: рефлексия, представляющая собой направленность сознания на само себя процессуально представляет собой расщепление одного и того же сознания на два сознания, направленных друг на друга; момент направленности одного сознания на другое является моментом их отождествления, ибо это есть одно и то же сознание. Поскольку сознание является субъектом, то и структура самосознания, элементами которой являются два направленных друг на друга сознания, представляет собой структуру субъектно-субъектного отношения.

Как видим, самосознание генетически связано с сознанием. Примечательно то, что сознание, осуществив самоотождествление, т. е. акт самосознания, остается в структуре самосознания, не существует отдельно от самосознания. При этом оно сохраняет свою природу – спонтанную направленность на само себя, а значит, свою субъектность и креативность. Оно является источником всех креаций. Креативность Я – это креативность сознания, встроенного в структуру самосознания. Именно сознание является движущей силой развития самосознания. Спонтанная направленность сознания на самого себя является функционально актом самоуглубления сознания. Поскольку же сознание существует

только в структуре самосознания, являясь его креативным центром, то самоуглубление сознания не может быть ничем иным, как самоуглублением Я, самосознания, т. е. обуславливает его развитие. Оно состоит в том, что первичная, можно сказать, исходная структура самосознания, стихийно-коллективное, родовое самосознание сменяется индивидуальным.

Я выше отметил, что все виды самосознания имеют структуру рефлексии, которая представляет собой отношение сознания с самим собой, и которое не может быть ничем иным, как отношением тождества сознания, т. е. полаганием Я. Особенность первичной структуры рефлексии состоит в том, что это было тождество сознания, которое не было стабильным. Этим, видимо, и объясняется то, что полагаемое им Я, первичное Я, не обладало рефлексией. Поэтому древний человек, носитель этой структуры самосознания, не сознавал себя как Я и, следовательно, внутренне был безличным, внутренне был не отличим от себе подобных. Но, несмотря на это данная структура самосознания является креативной, потому что она продуцирует мифологическое мировоззрение, существовавшее на протяжении многих тысяч лет. На смену ему пришло индивидуальное самосознание. Оно явилось результатом столь значительного самоуглубления сознания, при котором рефлексия сознания принимает характер рефлексии тождества сознания, т. е. переходит в рефлексию Я, ибо Я и есть тождество сознания. Дело в том, что при такой глубине рефлексии сознания, рефлексия раскалывает тождество сознания, т. е. Я на два Я, направленных друг на друга, и таким образом, Я наделяется рефлексией. Это эпохальное преобразование человеческого Я. Появляется духовно новый человек.

Вместе с индивидуальным самосознанием, с присущими ему двумя отличающимися друг от друга структурами, появляется ментальная основа для религиозного и философского мировоззрения.

Из сказанного видно, что механизм мировоззренческого творчества содержится в исторически возникших структурах самосознания. Только поэтому они являются ментальной основой исторических типов мировоззрения. Конечно, это отличающиеся друг от друга структуры самосознания, но, несмотря на это, они

содержат в себе один и тот же механизм спонтанного продуцирования целостной картины бытия. Человек не может существовать в природе как средоточии всего материального, потому что своей духовной сущностью он внутренне выделен из нее, и спонтанно соотнесен с внутренне одноприродной ему основой, абсолютом. Это предельно расширяет самосознание человека – до созерцания мира в целом. Таким способом человек обретает себя в мире, масштаб которого адекватен масштабу существования человека как целостного духовно-телесного существа. С этой высоты бытия человеку открывается смысл существования мира и смысл человеческого существования.

Расширение самосознания до созерцания человеком себя в мире в целом означает, что мировоззрение есть универсальная форма самосознания, а также то, что оно относится к внутреннему миру человека [4]. Выходит так, что мы живем в мире, который существует внутри нас. Это образ мира, который является образом человеческого Я. Столь своеобразную жизненную ситуацию, в которой постоянно пребывает человек Б. Паскаль и К. Ясперс, каждый по-своему, определили как парадокс человеческого бытия. Так Б. Паскаль пишет: «В отношении пространства вселенная обнимает и поглощает меня как точку, мыслью же своей я обнимаю ее» [5, с. 78]. К. Ясперс, говоря о поразительном основном явлении человеческого бытия и раскрывая его, пишет, что «оно состоит в том, что человек в его мизерности, это ничто в закоулке бесконечного мироздания, в своих узких рамках все-таки касается всего того, что есть над бытием мира и до него» [6, с. 443]. Если человек сознанием своим охватывает вселенную, то это возможно только при условии, что сознание внутренне выделяет человека из вселенной как средоточие материального, к которому относится и тело человека. И если человек касается всего того, что есть над бытием мира и до него, то это означает, что человек не только внутренне выделен из мира, каким его понимает К. Ясперс, но также внутренне соотнесен с основой мира, которую он называет трансценденцией. Последняя определяется следующим образом: «Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом» [6, с. 434].

### Список использованных источников:

1. Виндельбандт В. История древней философии. – Киев: «Тандем», 1995. – 368 с.
2. Локк Д. Избранные философские произведения в двух томах– М.: издательство социально-экономической литературы, 1960. – Т. 1. – 736 с.
3. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – 687 с.
4. Погорелов О. Ф. Мироззрение как универсальная форма реализации самосознания (к вопросу о специфике мироззренческого творчества) // Философская и социологическая мысль. – К., 1992. – № 6. – С. 41 – 59.
5. Паскаль Б. Мысли: Пер. с фр. – К.: «REFL-book», 1994. – 528 с.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527с. – (Мыслители XX в.).

**Федорченко Юрій,**

кандидат філософських наук,

незалежний освітній аналітик-консультант

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: ТРАДИЦІЯ І ТЕКСТ

*Доповідь присвячена проблемі визначення суб'єкта історії філософії (філософської традиції) та предмета історико-філософського дослідження.*

*Ключові слова: історія філософії, предмет дослідження, суб'єкт історії філософії, текст, традиція*

Витлумачення феномену історії філософії вже тривалий час залишається заручником упереджень та, мабуть, професійного марнославства. Розуміння цього феномену сьогодні є доволі некоректним та спотвореним. Чому так?

По-перше, історія філософії подається сьогодні, як і протягом щонайменше двох попередніх століть, як філософія історії філософії. Такому стану справ ми маємо завдячувати насамперед впливу так званої «Історії філософії» Гегеля, що своїм наслідком має невинуватене фактичне ототожнення філософії та історії філософії.

По-друге, історія філософії подається через різноманітні моделі розвитку або занепаду філософської традиції.

По-третє, не завжди розрізняється сам феномен історії філософії та дисципліна, що досліджує історію філософії.

По-четверте, некоректно визначається предмет історико-філософського дослідження.

По-п'яте, домінуючою тенденцією є трактування історії філософії як історії (історії) філософів.

При роботі з історико-філософським матеріалом, при розбудові історико-філософських концепцій, при написанні монографій (підручників) з історії філософії постійно здійснюються спроби виокремлювати суб'єкти, обґрунтування яких становить проблему. Так, в підручниках з історії філософії студенту пропонують для засвоєння, скажімо, розділи «Філософія Платона» чи «Філософія Канта», при цьому останні без обговорення визнаються суб'єктами історії філософії. Викладання історії філософії, яке постало з відповідних текстів (лекцій) Гегеля, швидше визначається зручністю подання матеріалу, ніж характером та природою суб'єкта історії філософії та предмета історико-філософського дослідження.

При проясненні феномену історії філософії як історії філософської традиції насамперед постає питання про суб'єкта філософської традиції. Важливо правильно його визначити.

Слово «традиція» походить від латинського *traditio*, що означає передачу. Використовуючи вираз «філософська традиція» подекуди забувають чи не враховують значення відповідного слова. Власне, що має передавати філософська традиція? Передавати вона може лише текст.

Історія філософії, яку можна досліджувати, а не довільно конструювати, є історією появи, коментування, інтерпретації та перекладів філософських текстів. Значною мірою, питання авторства текстів є питанням другорядним.

Як видається, історія філософії є історією діалогу розуму з самим собою, «рудиментами» такого діалогу є філософські тексти, іншими словами, філософський текст є занотованим діалогом розуму з самим собою.

Текст виступає як суб'єктом історії філософії, так і предметом історико-філософського дослідження. Звісно, таке розуміння далеко не всім буде до вподоби, адже так довго вчили бачити в історії філософії значно більше. Текст є єдиною реальністю з якою може мати справу історик філософії. Сумнівно визначати суб'єктом історії філософії та філософської традиції філософа, філософську школу, течію, напрямок тощо.

Спроба тлумачити філософський текст через призму автора чи так званої цілісності філософії останнього також видається сумнівною. Така цілісність існує хіба що в уяві укладача питань до іспитів з філософії. Філософський текст після його публікації починає «жити» власним життям, незалежним від життя його автора. Лише так він може стати суб'єктом традиції. На зміну історії авторів філософських текстів – справжніх чи ймовірних – має прийти історія філософських текстів.

На відміну від філософії, або філософського дослідження, яке породжується усвідомленням певної проблеми, історико-філософське дослідження породжується самим феноменом існування філософського тексту та вже наявною традицією його інтерпретації та коментування. Разом з тим формування феномену історії філософії як університетської дисципліни стало можливим внаслідок усвідомлення наявності кількох традицій, які спираються на різні тексти як суб'єкти відповідних традицій.

***Keywords:** history of philosophy, a subject of study, the subject of the history of philosophy, text, tradition.*



*The report is devoted to the problem of determining the subject of the history of philosophy (philosophical tradition) and the subject of historical and philosophical studies.*

**Олена Погонченкова (м. Одеса),**

магістр

выпускница аспирантуры

кафедра философии и методологии познания

Одесский национальный университет

имени И. И. Мечникова

### **АПОФАТИКА ТРАДИЦІЇ**

*Запропоновано здійснити так зване «апофатичне» розміркування про традицію: виходячи з трьох протилежних їй явищ автор намагається окреслити шляхи здійснення традиції й традиційного в сучасності. Інновація – процес, який заперечую традицію, але відбудовується дуже близьким до неї чином, незвичність – фундаментальна налаштованість філософської думки, що ставиться до традиційної звичайності критично, проте не може бути сучасною без неї. Рецепція – спосіб опрацювання традиції, актуалізуючий її дію.*

**Ключові слова:** традиція, інновація, рецепція, незвичність, сучасність.

### **АПОФАТИКА ТРАДИЦИИ**

*Автор предлагает так называемое «апофатическое» размышление о традиции, исходя из трёх сегодняшних её противоположностей. Инновация – процесс, который противопоставляет себя традиции, но организуется сходным образом, необычайность – фундаментальная установка философской мысли, воспринимающая традицию критически, но нуждается в ней для того, чтобы*

*оставаться современной. Рецепция – способ работы с традицией, актуализующий её действие.*

**Ключевые слова:** *традиция, инновация, рецепция, необычность, современность.*

Понятие традиции сложно. В пользу его сложности говорит хотя бы то, что ему уделена отдельная секция настоящей конференции. Частью из робости перед этой сложностью, частью в силу лаконичного формата тезисов мне хотелось бы пойти путем, который можно назвать апофатическим: отступить от понятия традиции и попробовать найти, назвать и истолковать процессы ей противоположные.

Современность подчеркнута нетрадиционна: выбор здесь делается в пользу инновации, новизны. Мировой рынок требует новизны товаров и способов производства, научно-техническая и информационная сферы в погоне за новым все ускоряются. Произведения искусства, литературы, даже научные достижения оцениваются по тому же параметру: необходима новизна, небывалость. Газеты, телеканалы, интернет-порталы не будут освещать события, которые легко можно поставить в один ряд с уже-состоявшимся: чем меньше связей у нового с уже-имеющимся, тем оно более ценно. Так, у первого ряда – который составляет состоявшееся, обычное, не-новое, появляется ряд-двойник – в нём инновации, повторяющие принцип установления своей новизны (достаточно вспомнить гонку современных производителей в создании все более тонких и лёгких смартфонов), образуют не менее строгую, «традиционную» последовательность. Мы обнаруживаем «матрёшечное» соотношение между традицией и ее (первой из рассматриваемых) противоположностью – *инновацией*. Оговоримся, что содержание первого ряда нам по-прежнему неизвестно, а его порядок, порядок слов, которыми он может быть описан здесь, установлен внешним «дискурсом» инновации, т.е. дискурсом ухода от традиции, её избежания. Но это соотношение матрёшки, перевёртыша способно устанавливаться и в противоположном направлении: новое выходит на рынок под видом «традиционного» – так, к примеру, мы можем выйти на улицу и оказаться в «традиционном одесском

ресторанчике», открывшемся неделю назад. Такая «традиция» (традиция инновации) оказывается набором качеств, отобранных с целью образования новизны – это путь превращения традиции в бренд. Всё же гонка инноваций, по всей видимости, несет в себе интуитивное стремление к полной остановке, самоуничтожению, путём обнаружения в новом, *таком, какого еще не было*, разрыва со всем прежним нагромождением новизны. Интенция разрыва и выхода тесно связана с новейшей историей и новыми установками мышления, и в связи с этим мне хотелось бы перейти к следующему возможному антониму традиции.

Для современной философии и гуманитаристики понятие традиции в силу своей тяжеловесности может быть вписано в ряд понятий старой метафизики. С одной стороны, традиция почти материальна – это то, что передаётся, с другой – организатор и адресант этой передачи утерян, есть только её субъекты, адресаты, вплетающие себя в её канву. Со времён Ницше, задавшего философской мысли импульс, сила которого волнами задевает и нас в XXI веке, следует сомневаться в традиции – быть *вопреки обыкновению*, быть *необычным* и *необычайным*. Выход и неслияние со средой обыкновения позволит нам «проснуться» и узнать, как обстоит дело. Традиция в данном случае слишком близка обыкновению, слишком тесно связана с ним: кто-то что-то передаёт – кто? зачем? а что если я не хочу становиться в анонимный ряд? не хочу передавать? хочу разорвать цепочку! Преодоление своего времени, выход за него – мыслительная установка неклассической философии. Необычность, несовпадение становится темой рассуждений Джорджо Агамбена о современности. «Подлинно принадлежит своему времени, подлинно современен тот, кто не совпадает с ним полностью, кто не идет в ногу с его требованиями, и кто, потому, не актуален; но именно поэтому, именно благодаря разрыву и анахронизму он более других способен воспринимать и улавливать своё время» [1, с. 46]. Современник несинхронен, он стоит на позиции неподчинения обыкновенному, происходящему, идущему своим чередом. Более того, Агамбен находит исток этого несоответствия в самом времени, в настоящем. Рождается вопрос – каково соотношение традиции и современности? Есть два возможных ответа на него: в первом случае традиция

и есть обыкновение, то, что закончено, сомкнуто, авторитарно, во втором – она не только это, но и что-то еще. Агамбен сравнивает современность с модой – внутри неё всегда присутствует нечто ей внешнее [1, с.54], и она способна «цитировать» прошлое – возродить то, что было объявлено мёртвым [1, с. 55]. Определение традиции в разговоре о современности зависит от её субъекта: она либо наличествует при современности, совершая попытки вплетения субъектов в себя, их порабощения, либо становится частью разлома настоящего, вскрытого «археологией» - фукольдианским методом исследования, правомерность которого отстаивает Агамбен. Второй случай подсказывает нам последний, третий способ поиска противоположности традиции.

Неклассический пафос восстания против традиции имеет под собой вполне рациональную основу – человечество вышло из традиции, наш путь в ней окончен, и вместе с ним исчезает ось, удерживающая традицию в ее целостности. Но она не исчезает бесследно – она рассыпается во множестве обломков: любой из них может сыграть авторитарную функцию сети обыкновения, из которой требуется вырваться. Х.-Г. Гадамер считает эту ситуацию порождением европейских способов философствования «нескольких последних столетий» [2, с. 42] (в 1960 г. в «Истине и методе»). «Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. При всей связанности со своими историческими истоками философия ясно осознаёт сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов. <...> это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли» [там же]. Очевидна необходимость наименования работы с традицией – быть сегодня значит быть внешним по отношению к традиции либо проживать в тени одного из ее обломков, так как целая традиция утрачена и более нам недоступна. Вновь обратимся к Агамбену. Чтобы удерживать настоящее, нам необходимо заполнять его сердцевиной – чуждую, противоположную ему частицу, которая и делает его – и нас – современными. Его наполнение может быть названо традиционным – ведь оно

обеспечивает близость началу, архе, близость, «которая нигде не пульсирует с большей силой, чем в настоящем» [1, с. 56]. Для помещения традиции в середину настоящего нам необходим навык работы с ней, способность отвечать на её *обычное*, подавляющее воздействие, умение определять и выбирать необходимое и противостоять нежелательному. Из ответа на действие традиции рождается напряжение, которое обеспечивает пребывание традиции в современности. Так мы приходим к третьей, и финальной противоположности традиции, а именно: современному способу работы с традицией. Если слово *традиция* происходит от латинского *traditio* – передача, ответное действие в этом двустороннем процессе можно назвать *рецепцией* (лат. *receptio* – прием, принятие). Оба понятия, слишком широкие для схватывания, в перспективе могут быть определены через указанное противостояние.

Три представленных в тексте «анти-традиции» – инновация, необычность и рецепция – не более чем ступени в размышлении о традиции сегодня, их концептуализация сама по себе проблематична. Вместо позитивного вывода они предлагают новые вопросы и новые оппозиции традиционному, но тем самым служат его актуализации.

#### **Список использованных источников:**

1. Агамбен Дж. Что современно? / Джорджо Агамбен. Пер. с итал. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 78 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

## ГОЛОВНІ ТЕМИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ:

1. Поняття філософської традиції, його значення і методологічні функції в історико-філософському дослідженні.
2. Поняття «традиція», «рух», «напрямок», «школа» та «секта» в історії філософії.
3. Формування і трансформація філософських традицій в античній філософії.4. Платонізм і аристотелизм: від античності до сучасності.
5. Традиції в середньовічній філософії: особливості їх формування, розвитку і трансформації.
6. Особливості формування і розвитку традицій у філософії епохи Відродження і Нового часу.
7. Формування, розвиток і трансформація традицій в сучасній зарубіжній філософії.
8. Поняття «класична» і «некласична» філософія в їхньому ставленні до поняття «традиція».
9. Проблеми виникнення, трансформації та загибелі традицій.
10. Поняття «традиція» і проблема інтерпретації та перекладу філософських текстів.
11. Роль соціального, культурного та національного чинника у формуванні філософських традицій.
12. Традиції в історії гносеології та філософської методології.
13. Традиції в історіографії філософії.
14. Поняття традиції та його значення для удосконалення процесу викладання історії філософії.

## ПИТАННЯ ДО ДИСКУСІЇ:

1. Якщо порівняти східну філософію з європейської, то відразу впадає у вічі, наскільки потужно європейська філософія залежить від Платона й Аристотеля. Чи існують інші традиції? Чи створили свої традиції натуралісти, софісти і скептики? Як виникають традиції? Як з'являється в них щось нове? Як можливо взагалі щось нове у філософії, таке, яке могло би стати підставою для виникнення нової традиції?
2. Чи впливає одна традиція на іншу, або традиції розвиваються незалежно одна від іншої? Чи зливаються традиції? Чи можуть вони об'єднуватися і утворювати нову традицію? Чи є синкретизм і еkleктицизм традиціями? Германн Коген, наприклад, вважав, що в історії філософії існує тільки два напрямки: ідеалізм і еkleктицизм. А самі еkleктики відносили до еkleктики не тільки Аристотеля і Платона, а й усіх великих філософів і творчих особистостей. Але чи погодилися б скептики з тим, що мета філософії -творчість? Чи не є сам скептицизм філософською традицією, що відкидає всі інші філософські традиції?
3. Чи можна говорити про прогрес філософії взагалі? Або про прогрес можна говорити тільки в рамках однієї традиції? Як співвідносяться з цієї точки різні традиції? Чи можна говорити, що одна традиція «більш прогресивна» або краща за іншу? Чи можна говорити про прогрес в рамках якоїсь традиції? Чи є в традиції якісь стадії розвитку, злету, розквіт, падіння, або традиція - це завжди забобони, стереотипи мислення, тобто інерція думки?
4. Що є джерелом і основою традиції? Велика особистість і створена ним система, або тільки ті принципи, що лежать в її основі? Або метафізичні істини? А може бути світогляд? Але скільки філософів могли створити системи і тим більше запропонувати нам новий світогляд? Чи йде тут мова про одну або різних традиціях (метафізичної і світоглядної)?

А може в основі традиції лежить метод дослідження або особливий стиль мислення, який вище будь-якої особистості?

5. Гегель говорив: «Хто не знає історії філософії, той не знає філософії, або знає її абстрактно». Він же підкреслював, що погляд на історію філософії залежить від того, що ми розуміємо під філософією. Якщо на зорі становлення історії філософії як науки історик стикався з наявністю в філософії безлічі традицій, то зараз ми опинилися перед обличчям безлічі традицій в самій історії філософії як науці. Чи можна уникнути «партійності» в історії філософії і чи потрібно це робити? Чи служить історія філософії прогресу філософської думки або історія філософії повинна залишатися ідеологічною зброєю в руках філософів?
6. Чи впливають одні традиції на інші, або вони розвиваються автономно? Чи зливаються традиції? Чи можуть вони об'єднуватися і формувати нову традицію? Чи є синкретизм і еклектицизм традиціями? Германн Коген, наприклад, вважав, що в історії філософії існує тільки два напрямки: ідеалізм і еклектицизм. А самі еклектики відносили до еклектики не тільки Аристотеля і Платона, але і всіх великих філософів і творчих особистостей. Але чи погодилися б скептики з тим, що метою філософії є творчість? Чи не є сам скептицизм філософською традицією, що відкидає всі інші філософські традиції?



## ПРОГРАМА

29 червня 2017 р. Французький бульвар, 24/26, ауд. 64

*Початок роботи о 10 годині.*

Привітання: ректора Одеського національного університету імені І.І. Мечникова д. політ.н., проф. **Ковалю І.М.**

**Вступне слово від оргкомітету:**

**Секундант С.Г.** *д.філос.н., завідувач кафедри філософії і основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.*

## ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

(10: 20 – 14: 20)

1. **Андрій Богачов** (м. Київ) *д. філос. н., професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київський національний університет ім. Т. Шевченка:*  
Поняття традиції у феноменологічній герменевтиці.

2. **Вахтанг Кебуладзе** (м. Київ) *д. філос. н., професор Київський національний університет імені Тараса Шевченка:*

Феноменологія: школа, традиція чи рух.

3. **Олег Хома** (м. Вінниця), *д. філос. н., професор кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного університету:*

Сучасні традиції у світовому декартознавстві: чинники виникнення й розвитку

4. **Олексій Панич**. (м. Київ), *д. філос. н., професор.* Картезіанське ego і традиція філософського діалогу.

5. **Сергій Секундант** (м. Одеса), *д. філос. н., доцент, завідувач кафедри філософії і основ загально-гуманітарного знання*: Проблема традиції в історії філософії та історіографії філософії.

*Перерва до 15:00*

**Презентація, доповіді та панельна дискусія**

(15:00 – 17:00)

6. **Інна Голубович** (м.Одеса), *д.ф.н., проф.* Презентація книги о М.Гроте

7. **Світлана Повторева** (м. Львів), *д.філос.н., проф., Національний університет «Львівська політехніка»*; **Ірина Старовойтова**, *к.філос.н., Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова*:

Фердинанд де Сосюр і школа структуралізму.

8. **Олег Погорелов** (м.Одеса), *к.ф.н., проф.* Традиции и новации в мировоззренческом творчестве.

9. **Тетяна Румянцева** (м. Мінськ), *д.філос.н., професор Білоруського державного університету*:

Про відношення к традиції в некласичній філософії.

9. **Юрій Федорченко** (м. Київ), *к.філос.н., незалежний експерт*:

Історія філософії: традиція і текст.

**30 червня 2017 р. Французький бульвар, 24/26, ауд. 64**

(10:00 – 13:40)

1. **Сергій Шевцов** (м.Одеса), *д.філос.н., доц., професор кафедри філософії і методології пізнання* :

Розуміння платонівської філософії у 20-му столітті.

2. **Володимир Попов** (м. Вінниця) *доктор філософських наук, професор Донецький національний університет імені Василя Стуса*; **Олена Попова** (м. Вінниця), *кандидат філософських наук, доцент Донецький національний університет імені Василя Стуса*:

ΑΙΡΕΣΙΣ як філософська школа епохи пізньої античності.

3. **Іван Мозговий** (м. Суми), *д. філос. н., проф. завідувач кафедри філософії Сумського державного університету*:

Імператор Юліан як теоретик і практик неоплатонізму.

4. **Анатолій Шедрін** (м. Харків), *доктор культурології, ОНУк. філос. н., проф. кафедри філософії і політології Харківський державної академії*:

Філософія Античності як джерело парадигмального знання: «архетипи» культуротворчих процесів доби цивілізації

5. **Анатолій Макагон** (м. Суми), *аспірант кафедри філософії Сумського державного університету*:

Есхатологічне вчення Максима Сповідника: від античного вічного повернення до середньовічного вічно-рухомого спокою.

6. **Костянтин Райхерт** (м. Одеса), *к. ф. н., доцент кафедри філософії і методології пізнання*:

Х.А. Хойманн о разделении истории философии и философской истории.

6. **Сергій Воробйов** (м. Одеса), *ст. викл. кафедри філософії і методології пізнання*:

Викладання історії філософії Відродження й Нового часу в світлі деяких традицій.

7. **Валентина Рожковська** (м. Одеса), *студентка 5-го курсу ОНУ ім. І.І. Мечникова*:

Концепт реальності: пошуки та рішення.

8. **Ілья Рейдерман** (м.Одеса), поет, культуролог, філософ:

Анрі Бергсон и традиция інтуїтивного познання.

9. **Анастсія Зіневич** (м.Київ), аспірантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України;

Генеалогія французької екзистенціальної філософії: школа Анрі Бергсона.

10. **Елена Погончикова** (м.Одеса), магістр ОНУ ім. І.І. Мечникова:

Апофатика традиції.

11. **Ровбо Маргарита** (м. Мінськ), студентка 5-го курсу Білоруського державного університету:

Критична філософія: від класичної до некласичної філософської традиції.