

**Міністерство освіти і науки України  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна**

**Філософський факультет  
Кафедра теоретичної і практичної філософії  
імені професора Й.Б. Шада**

**АНТИЧНІСТЬ  
ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

**ДО 180-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ  
Ф.О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО ТА 160-РІЧЧЯ З ДНЯ  
НАРОДЖЕННЯ П.Е. ЛЕЙКФЕЛЬДА**

**Матеріали міжнародної наукової конференції**

**27–28 листопада 2019 р., м. Харків**

**Харків – 2019**

УДК 1(091)+101+16+17+18+130.32

Затверджено до друку рішенням Вченої ради  
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна  
(протокол № 12 від 25 листопада 2019 р.)  
Конференція зареєстрована в УКРІНТЕІ МОН України.  
Посвідчення № 665 від 13 листопада 2019 р.

***Організаційний комітет і редакційна колегія:***

**Карпенко І. В.**, *д. філос. н., проф., декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, голова редколегії;*

**Перепелиця О. М.**, *д. філос. н., доц., завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;*

**Абашнік В.О.**, *д. філос. н., доц., професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

**Прокопенко В.В.**, *д. філос. н., проф., професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

Адреса редакційної колегії:

61022, Харків, майдан Свободи 6, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, філософський факультет, кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада, к. 293, тел. (057) 707-52-71.

**Античність та університетська філософія. До 180-річчя з дня народження Ф.О. Зеленогорського та 160-річчя з дня народження П.Е. Лейкфельда.** Матеріали міжнародної наукової конференції, 27-28 листопада 2019 р., м. Харків. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. – 136 с.  
ISBN 978-966-285-607-1

Тексти подаються в авторській редакції. Автори несуть відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу.

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2019.  
ISBN 978-966-285-607-1 © Дончик І. М., макет обкладинки, 2019.

## ЗМІСТ

### ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ АНТИЧНОСТІ

<b>Білецький І.П.</b> ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТЬ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ПАРАДИГМ ФІЛОСОФУВАННЯ	5
<b>Васюріна А.О.</b> АНТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО ЧИСЛО В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ	8
<b>Дейнека В.В.</b> МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕРАКЛІТО-ЕЛЕЙСЬКОЇ ПРОБЛЕМИ	12
<b>Гавриленко В.В.</b> АНТИЧНІ ІДЕЇ В ФІЛОСОФІЇ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА: ПРИХИЛЬНІСТЬ І КРИТИКА	17
<b>Гайдеманич Д.</b> АНТИЧНИЙ ПІРРОНІВСЬКИЙ СКЕПТИЦИЗМ	20
<b>Глоїт К.</b> АКТУАЛЬНІСТЬ ПОНЯТТЯ ПРИРОДИ У ПЛАТОНА	25
<b>Загрійчук І.Д.</b> ВИЗРІВАННЯ ПОНЯТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ДОСОКРАТИКІВ	30
<b>Макогон А.А.</b> ЗАСАДНИЧІ НАПРЯМКИ ЕСХАТОЛОГІЇ ПЛАТОНА	35
<b>Мозговий І.П.</b> РАННЬОХРИСТІЯНСЬКА АПОЛОГЕТИКА ПРО “ПЛААГАТ” ГРЕКІВ	40
<b>Петрушов В.Н.</b> ПЛАТОН В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ ЛЕВА ШЕСТОВА	46
<b>Прокопенко В.В.</b> АНТИЧНІ ВИТОКИ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОРІЧЧЯ: ПЛАТОН І АРІСТОТЕЛЬ В «НОВІЙ НАУЦІ ПОЛІТИКИ» Е. ФЬОГЕЛІНА	50
<b>Цейнпфенніг Б.</b> ДІАЛОГ «ЗАКОНІ» ПЛАТОНА: ЗАКОН І БОГ	55

### АНТИЧНІСТЬ В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ОСВІТІ

<b>Андреев Т.П., Георгиева А.М.</b> СОКРАТ, ЕГО ФИЛОСОФСКО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ МЕТОД В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КОНСТИТУЦИОННОГО ПРАВА И (ИЛИ) ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В УКРАИНЕ: СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ, ПРЕДЛОЖЕНИЯ	60
<b>Бойченко М.І.</b> СПАДЩИНА ПАЙДЕЇ І СУЧАСНА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ОСВІТА	65
<b>Камардаш Н.В.</b> МЕТОД ФАЛЬСИФІКАЦІЇ І ДОСОКРАТИКИ АБО НАВІЩО РОЗВИВАТИ КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ	69
<b>Клепко С.Ф.</b> РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЗНАТЬ У РОЗВИТКУ ОСВІТИ: ВІД ФІЛОСОФІЇ АНТИЧНОСТІ ДО НОВИХ ТРИВІУМІВ І КВАДРИВІУМІВ	72

<b>Корабльова Н.С.</b> ПЛАТОН І ПЛАТОНІЗМ ЯК РЕГУЛЯТИВНА ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	79
<b>Перепелиця О.М., Храброва О.В.</b> ПОВЕРНЕННЯ ДО СІМПОСІОНУ: ВІЛЬНИЙ ПРОСТІР УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ	84
<b>Толстов І.В.</b> О. Ф. ПЛАХОТНИЙ ПРО ПРОБЛЕМУ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	88
<b>Ф.О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ І П. Е. ЛЕЙКФЕЛЬД ЯК УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ПРОФЕСОРИ</b>	
<b>Абашнік В.О.</b> НОВІ ТА ПОПЕРЕДНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ У ХАРКОВІ: ФЕДІР ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ ТА ПАВЛО ЛЕЙКФЕЛЬД	92
<b>Газнюк А.М., Бейлін М.В.</b> ДИСКУРСИВНІ ПРАКТИКИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА МЕЖІ ХІХ-ХХ СТОЛІТЬ: ПРОФЕСОР Ф.О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ	98
<b>Голиков С.А.</b> ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Ф.А. ЗЕЛЕНОГОРСКОГО	104
<b>Мозгова Н.Г.</b> П. ЛЕЙКФЕЛЬД І І. ЯГОДИНСЬКИЙ ПРО НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ	109
<b>Плахтій М.П.</b> ОСНОВНІ ПОГЛЯДИ Ф. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО ТА П. ЛЕЙКФЕЛЬДА ЩОДО НАПРЯМВ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ НАПРИКІНЦІ ХІХ СТОЛІТТЯ	113
<b>Стоюхина Н.Ю.</b> ИСТОРИК ПСИХОЛОГИИ ИЗ ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ	117
<b>Титар О.В.</b> ВНЕСОК Ф. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО У ФІЛОСОФСЬКУ ДУМКУ УКРАЇНИ ХІХ СТ.	125
<b>Юркевич О.М.</b> ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ Ф. О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО ТА П. Е. ЛЕЙКФЕЛЬДА В ІСТОРІЇ ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ	128
<b>АВТОРИ</b>	133

# ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ АНТИЧНОСТІ

Білецький І.П.

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТЬ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ПАРАДИГМ ФІЛОСОФУВАННЯ

Вважається, що філософія, на відміну від інших наук, які розвиваються в рамках відповідних аксіом і постулатів, починає від самого початку. Аксіоми та постулати задають т.зв. парадигму розвитку; сам же розвиток конкретних наук відбувається, як це було показано Томасом Куном, шляхом розбудови парадигм (стадія нормальної науки) та наукових революцій, тобто переходу від одних парадигм до інших. Філософія ж, на відміну від інших наук, є принципово поліпарадигмальною, оскільки в ній не існує жодних парадигм, спільних для всієї філософії чи до тих або інших її розділів.

Насправді філософія починається не з самого початку, а з тих речей, які сприймаються як само собою зрозумілі та самоочевидні в тих чи інших культурних реаліях. Необхідно розрізняти культуру і ментальність. Ментальність можна визначити як сукупність смислових кодів та мемів, свідомих та несвідомих. Культура в такому разі – це усвідомлена частина цієї сукупності, виражена в мистецтві, філософії, науці тощо. Те, що є, а що не є самоочевидним (і з чого починається філософія), є різним у рамках різних культур і ментальностей.

Якщо проаналізувати в такому контексті історію світової філософії, то можна виділити наступні парадигми філософування: *індійську, китайську, античну, авраамічну, сучасну або сциєнтистську*.

**Індійська філософія** відштовхується від уявлень про реінкарнацію, сансару та звільнення з тенет сансари [6]. **Китайська** спирається на організмичне світобачення: всесвіт сприймається як свого роду єдиний гігантський організм, кожна річ, кожна людина є чимось на кшталт органу всередині цього організму і так само, як орган всередині звичайного організму, мають свої місце і функцію (своє дао) [5]. **Авраамічна** парадигма, тобто філософія, яка розвивалася в рамках уявлень авраамічних релігій, виходить з ідей монотеїзму та креаціонізму. Авраамічні релігії – це релігії віри. Зміст віри (у що і як вірити) визначається відповідним священним писанням, а для того щоб правильно зрозуміти

його необхідна герменевтика та теологія, що спирається на неї. Філософія – служниця богослів'я, тобто метод правильного роз'яснення й розуміння.

**Сучасна** парадигма є **сциентистською**, оскільки виходить із загального визнання картини реальності, яку дають природничі науки. «Наука є символом віри сучасної людини». Тобто наука – це те, в що дійсно вірить сучасна людина, і що вона сприймає як само собою зрозуміле. Всі різноманітні напрямки сучасної філософії, такі як позитивізм, прагматизм, екзистенціалізм, феноменологія, персоналізм та інші, визнають пріоритет уявлень сучасної науки і так чи інакше розвиваються в контексті світогляду, спертого на природничі науки.

**Антична** парадигма є найбільш проблематичною, оскільки все, що залишилося від неї на сьогодні, – це тексти, у яких ці власне самоочевидні аспекти не згадуються (навіщо згадувати те, що є загальновідомим та самоочевидним), і які внаслідок цього можуть нерідко інтерпретуватися діаметрально протилежним чином. Якщо слідувати П'єрові Адо, то можна припустити, що антична філософія виходить з пошуків щастя у ворожому людині світі [1]. Відповідно, вона так само, як і китайська та індійська, є не просто інтелектуальною дисципліною, а способом жити. Різні школи античної філософії (як ті, які офіційно визнаються в сучасній історії філософії, так і такі, як герметизм, школи гностицизму, теургії тощо) просто пропонують різні способи жити. Головним розділом вчення кожної із філософських шкіл є етика (тобто роз'яснення способу життя, необхідного для досягнення щастя). Фізика – це не наука про об'єктивну дійсність, а обґрунтування етики (чому саме так, а не інакше), а логіка (включаючи епістемологію) – обґрунтування фізики (звідки ми це знаємо). Математика, приміром, розглядалася як спосіб очищення душі [2, с. 104-111].

Майже всі поняття сучасної науки беруть початок у давньогрецькій філософії, змінюючи при цьому контекст і смисл. Останнє слід брати до уваги при їх аналізі як у контексті античної філософії, так і сучасної науки. Розглянемо два приклади. Перший стосується поняття атома. Слово атом перекладається з давньогрецької як 'неподільний'. Як це пояснюється в підручниках: якщо ділити щось до нескінченості, то в результаті нічого не залишиться; і тоді виходить, що щось складається з ніщо, а це суперечність. Отже має існувати межа ділення або атом. Епікурейці використовували таку «фізику» для обґрунтування відсутності життя після смерті. У Демокріта ж зустрічається вислів про атоми розміром із цілий Всесвіт. Що це може означати? Відповідь може дати філософія індійської школи Вайшешіка (згідно з однією з гіпотез саме звідти і прийшов атомізм у Грецію). Згідно з її вченням існують дев'ять видів атомів: води, вогню, землі, повітря, часу, простору, ефіру, розуму та душі. З першими чотирма

все зрозуміло – всі тіла складаються з них. При цьому всі вони містяться в просторі і часі, а простір і час своєю чергою в ефірі. Існує лише один атом часу, один простору, один ефіру – тобто три атоми розміром із цілий Всесвіт. Атомів душі та розуму багато, але кожні конкретні душа і розум конкретної людини складаються з одного атому [6]. Санскритський термін для атому – «дгарма», слово, утворене від дієслова «дгар» - держати. Звідси дгарма – це те, що держить, є основою. Це може бути атом, вчення, закон. Тобто інша парадигма, децю інше значення. Третє значення – це те, як розуміється атом у рамках сучасної сциєнтиської парадигми.

Другий приклад – це загальновідома тріада І. Канта – розум, розсудок, сприйняття – репрезентована ним у його «Критиці чистого розуму». Вводячи зазначену тріаду Кант слідував давній традиції, яку можна прослідкувати, починаючи від Плотіна, який у п'ятій Енеаді (V3-3), говорячи про складові душі, виділяє 1) здатність до сприйняття (використовується тільки щодо зовнішніх речей), 2) дискурсивне мислення або розсудок (нижчий розум), функцією якого є аналіз даних сприйняття, і 3) розум умоглядний (вищий або чистий, без домішок, направлений на себе) [4, 30-31]. Умоглядний розум споглядає сам себе і через таке споглядання може прийти до свого першоначала або всесвітнього розуму та далі до Єдиного. Тобто чистий умоглядний розум є вершиною всієї свідомої діяльності, виступаючи джерелом вищої метафізики, яка репрезентує основи світобудови у формі: Єдине, Всесвітній Розум, Всесвітня Душа.

У XV столітті німецький філософ-неоплатонік Микола Кузанський (авраамічна парадигма) також використовував тріаду «чуття - розсудок - розум», проводячи границю між розумом та розсудком у сфері логіки. Розсудок направлений на аналіз даних сприйняття, він обмежений логікою і не може вийти за її межі. Розсудок же логікою не обмежується і завдяки цьому може впритул прийти до розуміння Бога, який так само поза межами логіки. Бог (тобто Абсолют) може бути певним чином виражений за допомогою алогічних математичних конструкцій на кшталт квадратного кола чи трикутника з трьома прямими кутами [3, 161-166]. Власне в цьому також полягає різниця між дискурсивним (розсудком) і «чистим» (містичним по своїй суті) розумом. Останній бачить насамперед не відмінність різних ідей чи образів одних від інших, а їх єдність і взаємозв'язок.

У Канта функції сприйняття та розсудку аналогічні цим функціям у філософії Плотіна та Миколи Кузанського. Розум у філософії Канта так само намагається досягти єдиного, однак, будучи відірваним від емпіричних даних (чистий розум) породжує самі лише антиномії, тобто конструкції, у яких можна довести логічно як пряме, так і зворотне

твердження. Антиномії, репрезентовані Кантом у «Критиці чистого розуму», складають основу змісту традиційної метафізики, яку Кант заперечує. Справа в тому, що Кант, виступаючи *de facto* з позицій сциентизму, визнає лише емпіричний світ. Розум, відірваний від емпіричного світу, є безсилим. У Плотіна, так само як і в інших філософів античності, видимий емпіричний світ є лише однією зі сторін Єдиного. Єдине ж досягається за допомогою чистого, умоглядного розуму. В авраамічній же парадигмі, зокрема у Миколи Кузанського місце Єдиного займає Бог, до якого знову ж таки приходимо за допомогою чистого розуму [3, с. 161-166].

### Література

1. Адо П. Що таке антична філософія; пер. з франц. Київ: Новий Акрополь, 2014. 428 с.
2. Білецький І.П. Математика як метод і як духовна практика //Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, № 1092, серія «Теорія культури і філософія науки», 2014, вип. 50. С. 104-111.
3. Білецький І.П. Плотін і Кант: містицизм versus раціоналізм //Філософсько-антропологічні студії 2004. Київ: СтилоС, Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004. С. 161-166.
4. Плотин, Избранные трактаты. Минск-Москва: Харвест, АСТ, 2000. 305 с.
5. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии; пер. с англ. Санкт-Петербург: Евразия, 1998. 376 с.
6. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия; пер. с англ. Москва: Селена, 1994. 416 с.

**Васюріна А.О.**

*Сумський державний університет*

## **АНТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО ЧИСЛО В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ**

У своєму прагненні віднайти першоелемент світобудови мислителі з найдавніших часів зверталися до магічної сили числа. Піфагорійське розуміння космосу як цілості, єдності в різноманітності, що існує за загальними законами, розгумувало суміжність у космічному просторі чисел, геометричних фігур та їх співвіднесеність із певними стихіями й музикою: «Кожний музичний тон піфагорійці уявляли собі у вигляді земляного куба, і тоді виходило, що кварта є водяний ікоседр, квінта – повітряний октаедр і октава – вогненна піраміда» [1,24].



Ця магія числа в музиці зачаровувала зацікавлених пошуком відповідей на складні питання щодо світобудови в добу Середньовіччя [2]. Число як теоретичний конструкт пізнання музичного лежало в основі середньовічної музичної естетики “отців церкви” та їх послідовників. Так, Василій Кесарійський (IV ст.) у творі «Глумачення на «Шестоднев» різко відкидав теорію звучання небесних сфер, зазначаючи, що навіть заперечувати надуманість подібних міркувань просто не личить людині, «яка, по-перше, вміє не втрачати часу даремно і, по-друге, вважає своїх слухачів розумними людьми» [3, с. 61]. Наскільки палкою була дискусія навколо цієї проблеми свідчить те, що опонентом Василя Кесарійського був його ж брат Григорій Нісський (IV ст.), який відстоював протилежну (піфагорійську) точку зору. Григорій писав, що порядок світобудови є певна музична гармонія, яка у великій різноманітності своїх виявів підкоряється якомусь строю і ритму, «перебуває у згоді сама з собою, співзвучна сама собі і ніколи не виходить за межі цього співзвуччя». Посилаючись на псалми Давида, в яких іде мова про те, що Бога хвалять «сили небесні, і блискучі зірки, і сонце, і місяць, і небеса небес», Григорій Нісський писав, що творцем одвічної і справжньої музики, яка пронизує світобудову, є Творець Всесвіту. В людській же музиці відбивається одвічна гармонія, оскільки людина є «малий світ», мікрокосмос (на відміну від «великого світу», макрокосмосу) і разом з ним образ і подоба того, хто надав стрункості Всесвіту. З цього виходило, що в «мікрокосмосі», в природі людини, виявляє себе вся музика, що її можна спостерігати у Всесвіті» [3, с. 67].

Розуміння «космосу як музики, а музики як космосу» давня підносить музичну теорію над практикою «настільки, наскільки дух вищий за тіло» (Боєцій). Музику визначають як науку, передусім як науку про числа, як, наприклад, у Магнуса Аврелія Кассіодора (VI ст.): «Музика – це дисципліна або наука, яка виражається в числах, що якимось чином містяться в звуках» [3, с. 118]. Математичне розуміння сутності музики позначається й на творчості. Від композиторів вимагають не вигадувати, не чекати художнього натхнення, а комбінувати ті елементи, що існують в світі, створюючи з них музичні наспіви.

У пошуках прикладу паралельності можна звернутися до середньовічного органуму (діафонії), який мав кілька різновидів, один із яких називався паралельний органум. Визначальною рисою такого органуму був паралельний рух голосів в октаву, квінту, кварту. Ці інтервали не випадкові, оскільки ще з античних часів існувало пояснення досконалості саме цих інтервалів (вірогідно тому вони й отримали назву як досконалі консонанси), яке ґрунтувалося на фізиці звуку та розрахунках кількісно-пропорційних відношень між акустично-відповідними

інтервалами. Якщо звернутися до нотованої шкали обертонів, що складається з основного тону та його гармонічних призвуків (обертонів), то видно, що перші обертони утворюють інтервали октава, квінта, кварта. Кожен звук шкали обертонів має свій порядковий номер, який відповідає відношенню частот у натуральному звукоряді: основний тон – 1, октава – 2, квінта – 3, кварта – 4. Згідно теорії гармонії сфер, числа 1, 2, 3, 4 є «абсолютно ідеальними», а їх числові відношення є, як пояснює в «Тімеї» Платон, основою консонансних інтервалів. Число 10, як сума «абсолютно ідеальних» чисел 1, 2, 3, 4, складає, за Платоном, симфонічну пропорцію.

Чернець Регіно з Прюмо (X ст.) у трактаті «Про вчення гармонії» писав, що «що небесну гармонію однаково визнавали не тільки філософи стародавніх народів, а й ревні проповідники християнської віри». Слідом за попередниками, як, наприклад, Григорій Нісський, Боецій, Авреліан із Реоме (IX ст.), він тлумачить піфагорійські уявлення про гармонію сфер з точки зору християнської доцільності: «...Це музика, навінована божественним велінням, вона модулює найсолодші мелодії з допомогою природи...» [3, с. 137].

Поліфонічна композиторська техніка середньовічної доби, яку вважають підґрунтям європейської професійної композиторської традиції, спирається на математизовану теорію музики, естетика якої побудована на красі математичних закономірностей та геометричних пропорцій. Щодо чисел, то вони набули символічного значення, алегоричності. Оскільки музика в стародавній естетиці розуміється як відображення вищої сили, звичайно її тлумачать як алегоричний відблиск світової гармонії. Алегоричну інтерпретацію отримують навіть давні міфи про музику. Наприклад, у трактаті Регіно з Прюмо герой відомого давньогрецького міфу Орфей зображений як втілення ідеальної музики, а Еввідіка – як світова гармонія. Смысл середньовічної інтерпретації давнього міфу пов'язаний із розумінням того, що людині ніколи не вдасться осягти тасмичні світової гармонії, саме тому смертній людині не дано дістати Еввідіку з неземного буття (підземного царства), вона зникає в її руках, пезає при денному світлі.

У різних трактатах знаходимо паралелі між музикою та явищами Всесвіту, а одиницею виміру такої подібності звичайно стає число. Так, у Регіно порівнюються дев'ять муз та дев'ять планет, де для кожної наперед визначений смисл. А сім, наприклад, вважали найбільш важливим числом, через нього найчастіше пов'язували музику та всесвіт: сім тонів відповідають семи планетам, семи дням тижня тощо. Звичайно, поширюються уподібнення музики та церкви. Так, одиниця розглядається як символ Бога, Церкви, музики як певної цілісності. Два – поділ музики на світову і людську, в Церкві – «життя споглядальне і життя діяльне». Три

вважають досконалим числом, оскільки в тричастинності музичного формотворення (початок, середина, кінець) втілена, на думку багатьох середньовічних теоретиків, єдність, «як і в Церкві – Отець, Син і Дух Святий». Чотири – символ єдності протилежних сторін, яка проявляється і в природі (чотири елементи – повітря, земля, вода, вогонь; чотири пори року), і в музиці (чотири нотні лінійки, як це було в добу Середньовіччя, чотири тетрахорди), і в Церкві (чотири євангелісти, чотири періоди в житті Ісуса Христа).

Якщо числу найчастіше надавали смислового значення, то геометризація музичного простору перш за все була пов'язана з упорядкуванням музичних форм. Серед основних принципів такого упорядкування здавна найбільш поширеними були паралель та симетрія. Паралель, особливо в добу раннього Середньовіччя, символізує принцип соборності, єднання, тотожності, узгодженості подібного. У симетрії виявляється діалектика єдності протилежностей: низ – верх, бас – дискант, домінанта – субдомінанта, експозиція – реприза тощо.

Симетрія в музиці вельми різноманітна. У структуруванні музичного простору і часу зустрічаються осьова та радіальна симетрія. Симетрія є основою багатьох музичних форм. Вже в античній трагедії симетрії належить провідне місце в змістовно-формальному структуроутворенні. Звернемося лише до композиції хору: корифей символізує центр, строфа та антистрофа в певній мірі є дзеркальним відображенням одна одної. Доцільна тут аналогія і з принципом антифонного співу, при якому поперемінно звучать два хори.

Подібні настанови щодо створення музики були ніби передісторією структуралізму музики авангарду ХХ ст. Так, Пауль Хіндеміт, представник неокласицизму, в полеміці навколо авангарду відстоював погляд на музику як на мистецтво, яке більш за інші здатне і навіть призначене відкривати людям цю одвічну гармонію. Він вважав музику найбільш універсальним вираженням єдиного і всепроникаючого принципу світобудови – принципу гармонізації. «Це «*musica mundana*», яка керує небом, часом і землею. Вона змушує планети крутитися за своїми орбітами, вона зрушує небесні сфери» [4, с. 54].

Проте прагнення до досконалості форми через тотальну математизацію та геометризацію музичного простору привело у II половині ХХ століття до абсолютизації структуралістичного методу в авангардній музиці. «Структура перетворилася на справжній фетиш, так що для деяких композиторів стала цілком в собі – і так що тепер здається цілком природним пожертвувати поезією за ради краси математики», – відзначав англійський музикознавець Р. Бріндл, який прагнув дослідити розвиток основних тенденцій авангарду у зв'язку з проблемами, що

створені «космічною» добою. Ось чому в добу цифрових технологій математичне модулювання музичного простору набуває особливої значущості, що актуалізує необхідність подальших наукових розвідок.

### **Література**

1. Античная музыкальная эстетика / сост. А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. М.: Музгиз, 1960. 303 с.
2. Васюрина А.О. Геометричні фігури у просторово-часовій структурі музичного світу // Сучасна картина світу: інтеграція наукового та поза наукового знання: Зб. наук. праць. Вип. 2. Суми: Мрія-1 ЛТД, УАБС, 2002. С. 38-44.
3. Музична естетика західноєвропейського Середньовіччя. К.: Музична Україна, 1976. 264 с.
4. Житомирский Д., Леонтьева О., Мяло К. Западный музыкальный авангард после второй мировой войны. М.: Музыка, 1989. 303 с.

**Дейнека В.В.**

*Харківський національний медичний університет*

## **МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕРАКЛІТО-ЕЛЕЙСЬКОЇ ПРОБЛЕМИ**

Одним з найбільш популярних авторів серед ранніх грецьких філософів є Геракліт. З часу класичної грецької філософії й до сьогодення складно знайти хоча б двох дослідників, які б повністю погоджувались між собою в інтерпретації вчення Геракліта.

Широко відомим є комплекс проблем, що ускладнюють реконструкцію як тексту, так і смислу філософської спадщини «темного» мислителя. До теперішнього часу зберіглося близько 130 розрізаних фрагментів Геракліта Ефеського. Їх наукове дослідження має відповідати базовому принципу розвитку наукового знання, заснованого на переході від відомого до невідомого. Таким чином, для заповнення смислових і текстологічних лакун, досліднику необхідно вибрати точку опори – те відоме (достовірне), відштовхнувшись від якого, можна було б просунути в область невизначеного. Такий принцип однаково актуальний як при реконструкції текстологічної, так і змістовної частини наявних фрагментів Ефесця. Однак, інтерпретація смислу більшою мірою залежна від спекуляцій, ніж відновлення тексту фрагментів. Проблема в тому, що текстологічні реконструкції обмежені структурною визначеністю мови, чого не можна сказати стосовно філософського змісту текстів. Текстуальні аналогії – допустимий інструмент для коректури тексту фрагментів Геракліта, але дуже важко підібрати аналогії для інтерпретації

філософських ідей, особливо коли мова йде про новаторські концепції з семантичним полем термінів і понять, які важко визначити.

Таким чином, завданням інтерпретатора стає вибір найменш дискусійної та суперечливої доктринальної системи, яка буде виконувати функцію смислового корелята, тобто того «відомого», відштовхуючись від якого можливо здійснити перехід до «невідомого».

У світовій антології інтерпретацій Геракліта можна зустріти різні приклади застосування смислових корелятивів. В якості одного з прикладів можна привести двотомну роботу Фердинанда Лассалья (1858) «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos». У ній фрагменти Геракліта були інтерпретовані на основі гегелівської діалектики й логіки. Це була спроба «перетворити» Геракліта в ідеаліста-гегельянця, який, подібно до Парменіда, шукає зв'язок між мисленням і буттям, проводить паралель між речами та їх іменами. Лассаль виходив з того, що його вчитель, Гегель, вивів свою логіку з діалектики Геракліта, отже, філософські доктрини Гегеля й Геракліта взаємно обумовлені, а значить, пояснюють і уточнюють одна одну. Для Гегеля й прихильників його філософії історії та концепції абсолютного духу було б контраверсійно прийняти факт виникнення метафізики після діалектики. Цілком імовірно, що був особистий інтерес Гегеля та гегельянців щодо питання черговості формування вчень Геракліта й Парменіда. Якщо вважати Парменіда основоположником метафізики, а Геракліта – діалектики, то, відповідно до логіки «розвитку» Гегеля, метафізика повинна передувати діалектиці. Лассаль був одним з перших, хто інтерпретував Геракліта як філософа потоку, в якому сталість і зміна знаходять діалектичну єдність.

Інтерпретація Лассалья практично не мала шансів бути прийнятою іншими дослідниками, адже в цьому випадку існує великий розрив між аналогіями для реконструкції тексту (на основі лексики, актуальної для місцевості та часу життя Геракліта) і аналогіями для реконструкції смислу (на основі ідей, притаманних абсолютному іdealізму).

Значно більшу доказову силу набувають порівняння з філософськими доктринами сучасників і попередників Геракліта або близьких за часом наступних філософів, які могли б критично оцінити його вчення, подібно до того, як він сам оцінював авторів, що були до нього.

Таким чином, тактика протиставлення Геракліта і Парменіда є формою встановлення корелятивної пари взаємовизначаючих філософських концептів: мінливого та незмінного, матеріального й ідеального, рухливого і нерухомого, фізичного та метафізичного, предметно-чуттєвого й абстрактного, іонійського та італійського тощо. По суті, мова йде про класичний проблемний метод, але з тією особливістю, що проблематика й основні позиції доктрини Парменіда (і інших елеатів)

розглядаються як протилежні гераклітівським. Оскільки між наявними інтерпретаціями фрагментів Парменіда значно менше розбіжностей, ніж серед інтерпретацій фрагментів Геракліта, положення доктрини елеатів стають потужним інструментом аргументації для обґрунтування тлумачень Геракліта. Ще більш істотний корелятивний ефект виникає в разі визнання цілеспрямованої критики вчення Ефесця з боку елейських філософів.

В історико-філософській науці питання про ступінь і форму співвіднесення поглядів Геракліта й елеатів відоме під назвою «Геракліто-елейська проблема». Дискусії, присвячені цьому питанню, пов'язані із витоками сучасної історико-філософської традиції. Багато видатних німецьких дослідників ранньої грецької філософії XIX – першої пол. XX ст., були одноставні в своїй авторитетній думці щодо того, що концепції Геракліта і Парменіда є протилежними. Серед прихильників цієї позиції можна виділити таких: von Arnim Hans, Bernays Jakob, Diels Hermann, Gomperz Theodor, Hegel Georg, Kranz Walther, Patin Alois, Schleiermacher Friedrich, Windelband Wilhelm, Zeller Eduard та ін. При цьому не всі з них сходилися в думці щодо хронології життя й творчості цих філософів, як і стосовно напряму впливу: Геракліта на Парменіда або навпаки. На противагу позиції зазначених авторів, Карл Рейнхард наполягав на тому, що ідея плінності приписана Гераклітові помилково, виходячи з неправильного трактування образу ріки. На його думку, Геракліт, слідом за Парменідом, був прихильником сталості буття, але ця сталість виражається в нього у формі безперервної зміни. Більшістю дослідників позиція Рейнхарда була сприйнята як помилкова, а версія прихильників опозиційності Геракліта і Парменіда стала мейнстрімом. Отримавши остаточне формулювання у Віндельбанда (1894), Геракліто-елейська проблема утвердилася в «нормативній» формі й стала об'єктом історико-філософських розвідок.

Незважаючи на те, що дослідники фрагментів ранніх грецьких філософів мали розбіжні погляди на інтерпретацію фрагментів Геракліта і елеатів, значна частина авторів прийняла й використовувала в своїх роботах концепцію Геракліто-елейської проблеми в її найбільш узагальненій формі.

Позиція німецьких дослідників в цьому питанні була прийнята представниками британського та американського академічного середовища. До прихильників «стандартного» (або близького до нього) розуміння цієї проблеми належать: Barnes Jonathan, Burnet John, Bywater Ingram, Graham Daniel, Guthrie William, Kahn Charles, Kirk Geoffrey, Marcovich Miroslav, Mourelatos Alexander, Patrick George, Russel Bertrand, Taran Leonardo, Vlastos Gregory.

Російська традиція філософського антикознавства кін. XIX – поч. XX ст. формувалася під впливом німецьких авторів і некритично перейняла «стандартні» Геракліто-елейської проблеми. Пізніше, у радянській період, ідеологічний тиск зробив виклад історії стародавньої філософії тенденційним. Політична кон'юнктура стимулювала дослідників до пошуку історичних передумов матеріалізму й діалектичного мислення. Метафізичні та ідеалістичні інтерпретації поглядів древніх філософів відкидалися всюди, де це було можливо. У результаті, стандартна концепція «плинності» Геракліта й «незмінності» Парменіда була прийнята більшістю найбільш авторитетних радянських, а пізніше й сучасних російських авторів: Асмус В.Ф., Богомолів О.С., Динник М.О. та ін. Подібної думки дотримується й український автор Тихолаз А.Г.

Затвердження в античній історіографії Геракліто-елейської проблеми вплинуло не тільки на інтерпретацію фрагментів Геракліта, але й на вирішення деяких загальних питань історії філософії. Зокрема, про початок метафізики й точку розриву між давньою релігійно-алегоричною традицією й новою абстрактно-понятійною філософією. Геракліто-елейська проблема вкрай вдало вписується в рішення цих питань. При цьому Парменід стає першим «абстрактним» філософом, який розглядає абстраговані від чуттєвої реальності об'єкти, і одночасно стає засновником метафізики. Гераклітові ж дістається роль новатора, який переосмислив мілетську стихійну (stoyheyon) онтологію в дусі діалектичних опозицій.

Одним з ключових чинників формування в сучасному філософському антикознавстві «стандарту» Геракліто-елейської проблеми є концепція Германа Дільса, викладена в «*Doxographi graeci*» (Diels, 1879), що позначила собою цілу епоху в історії ранньої грецької філософії. Після виходу *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels, 1903) /DK/ весь наявний текстологічний матеріал фрагментів ранніх грецьких філософів, уведений у дискурс «*Physikai Doxai*» (думки фізиків), і побудований на триаді Theophrastus-Aetius-Plutarch, виявився обтяженим специфічним «фізичним» контекстом. У межах цього контексту ранні грецькі філософи постають як фізики, які розглядають природу (physis) у системі діалектичної опозиції буття (єдиного, вічного, незмінного) і суцього (становлення, множинності). Така позиція отримала широке розповсюдження й була закріплена в сучасній філософській історіографії як стандарт інтерпретації. На поч. XX ст. Геракліто-елейська проблема остаточно закріпилася в класичному варіанті «шкільного» викладу історії ранньої грецької філософії в межах думок так званих «досократиків». Опозиція Геракліта-Парменіда стала символічним вираженням поділу досократичної філософії на фізичну й метафізичну. У «стандартному» викладі космологічна концепція Геракліта стала асоціюватися із

завершенням давньої традиції фізичного (стихійного) монізму/плюралізму, а космологія Парменіда – з метафізичним монізмом/дуалізмом. У межах цього стандарту Геракліт є філософом процесу (зміни, потоку), а Парменід – філософом незмінності (єдиного).

Аналіз досліджень в області Геракліто-елейської проблеми свідчить про зростання потреби у ревізії усталених стереотипів щодо ранніх грецьких філософів, і щонайперше, стосовно доктрин Геракліта й Парменіда.

## Література

1. BARNES J. (1979). *The Presocratic Philosophers*. Routledge.
2. BURNET J. (1930), *Early Greek Philosophy*, 4th edn., London: Adam & Charles Black.
3. DIELS H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin.
4. DIELS H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin
5. GRAHAM D. W. (2002). – chapter 3 “Heraclitus and Parmenides”. In: Graham, D. W. & Caston, V. (Eds.) (2002). *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. London: Routledge.
6. GRAHAM D. W. (2006). *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton University Press.
7. GRAHAM D. W. (2008). Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge. In: Curd, P. & Graham, D. W. (Eds.) (2008). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford University Press USA.
8. GUTHRIE W.K.C. (1994). 8. Flux and Logos in Heraclitus. In: Alexander P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Princeton University Press. pp. 197-213.
9. HERACLITUS & KAHN C.H. (Ed.) (1979) *The Art and Thought of Heraclitus: A New Arrangement and Translation of the Fragments with Literary and Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. KAHN C. (2013) The Achievement of Early Greek Philosophy: A Drama in Five Acts from Thales to the Timaeus. In: JOE MCCOY (Ed.) *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*. Catholic U of America
11. KIRK G. S. & RAVEN J. E. [& M. SCHOFIELD] (Eds.) (1957 [1983]). *The Presocratic Philosophers* [2nd edn.]. Cambridge: Cambridge University Press.
12. KIRK G. S. (1951). Natural change in Heraclitus. *Mind*, 60 (237): 35-42.
13. KIRK G. S. (1954), *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. MARCOVICH M. (1967). *Heraclitus*. Merida, Venezuela: University of the Andes Press.
15. MOURELATOS A. P. D. (1970), *The Route of Parmenides*, New Haven: Yale University Press.
16. PALMER J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford University Press UK.
17. REINHARDT K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen.
18. TARAN L. (2001). *Collected Papers, 1962-1999*. Brill.
19. VLASTOS G. (1955). On Heraclitus. *The American Journal of Philology*, 76(4): 337-368.



20. WINDELBAND W. (1894), *Geschichte der alten Philosophie*, Munich: C. H. Beck.
21. ЖМУДЬ Л.Я. (2002). Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики. *Историко-философский ежегодник 2002*: 5-34
22. МУРАВЬЕВ С.Н. (Подготов.) (2012). *Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе*. Москва: ООО «АД Маргинем Пресс».
23. ТИХОЛАЗ А.Г. (1995). *Гераклит*. Київ: Абрис
24. ТИХОЛАЗ А.Г. (1996) Геракліт Темний з Ефеса : філософ та його вчення. *Наукові записки НаУКМА: Філософія та релігієзнавство* (Т.1.): 5-23.

**Гавриленко В.В.**

*Сумський державний університет*

## **АНТИЧНІ ІДЕЇ В ФІЛОСОФІЇ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА: ПРИХИЛЬНІСТЬ І КРИТИКА**

Загальновідомо, що Арістотелізм став головною опорою філософських курсів Феофана Прокоповича. «Як і в часи середньовіччя, в гуманістичній школі XVI-XVII ст. найвищим філософським авторитетом визнається Арістотель, прочитаний під кутом зору християнського віровчення», – підкреслює М. Ткачук [3, с. 50]. На користь цього свідчить і величання Арістотеля «князем філософів» або «главою всіх філософів», що використовував у своїх працях К. Сакович, так само називав його і Й. Волчанський [2, с. 15]. Курси Феофана Прокоповича засвідчують, що авторитет давньогрецького філософа не згаснув і у XVIII столітті. Утім, виявляючи очевидну прихильність до ідей Арістотеля, Прокопович не нехтує й міркуваннями щодо філософії інших античних шкіл. Його ставлення до таких ідей є показником індивідуального світогляду українського мислителя доби Бароко. Водночас, будучи авторитетом для студентів Києво-Могилянської академії, він безпосередньо впливав на формування у них сприйняття античної філософії.

Тож, **метою** наших роздумів є простеження конкретних виявів схвалення чи критики античних ідей у філософських курсах Феофана Прокоповича. Прийняття або заперечення античних ідей українським філософом першої половини XVIII століття вказує на світоглядно-ідеологічний відбір. Ідеї античної філософії, зокрема шанованого викладачами Києво-Могилянської академії Арістотеля, розглядалися ним з огляду новітніх наукових здобутків, а тому піддавалися раціональному обміркуванню. З огляду на панування християнської доктрини, ці ідеї піддавалися ще й духовному переосмисленню. В «Етиці» Прокопович вказує на таке переосмислення, коли стверджує: «Ми можемо застосувати її

[доктрину Арістотеля] для формування звичаїв, які випливають зі світла нашої віри як таку, що виходить з досвіду видатного етика» [1, с. 508]. До уваги ми візьмемо ті відгуки Прокоповича, у яких він безпосередньо посилається на античних філософів та які супроводжує певною суб'єктивною оцінкою.

У натурфілософській частині курсу Прокопович передає ідеї Арістотеля, підкреслюючи авторитет мислителя. За потреби філософ надає певні уточнення, що виправдовують неповність арістотелівських відповідей за запитамі XVIII століття. Так, щодо міркування Арістотеля про причину, випадок і долю, Прокопович уточнює: «Але він, здається, не має уяви про одкровення, яке відомо нам зі світла Євангелія, бо про нього він не згадує» [1, с. 120]. Прокопович вказує на необхідність критичного осмислення вчення Арістотеля, хоча сам критичну оцінку його ідеям дає не завжди. Свою точку зору він визначає як наслідування Арістотеля. Зокрема, філософ вказує на істинність судження Стагірита про засади природного тіла. А відповідно, наведені міркування інших античних мислителів автоматично оцінює як хибні [1, с. 124]. Прокопович здійснює добір, оцінюючи й доцільність суджень Арістотеля. Так, він обґрунтовано обирає одне визначення матерії, як більш влучне (де Арістотель визначає матерію як перший субстрат будь-якої речі) хоча й наводить обидва визначення.

Явна прихильність до ідей Арістотеля виявляється ще яскравіше, контрастуючи з дещо саркастичним відгуком на вчення Платона. Гостра критика ідей Анаксагора й Платона сусідить із визнанням слушності суджень Арістотеля щодо форми. Ідеї (ейдоси) Платона Прокопович саркастично позиціонує як «порожні примари», а його думку про еманяцію форми в матерію взагалі вважає казкою [1, с. 135]. Тобто критика невідповідних арістотелізму античних ідей у Прокоповича є категоричною. Його суб'єктивна прихильність простежується у обґрунтуванні арістотелівських ідей щодо форми, які є більш стійкими й правдивим з його точки зору. Водночас філософ розуміє й неможливість повного доведення цих ідей і виправдовує це так: «Думка Арістотеля здається ймовірнішою та правильнішою, ніж усі інші. Проте хтозна, чи можна її довести, хіба що інші думки можуть бути легше спростовані, й виглядають менш вартими уваги, ніж ті, які приймаємо ми» [1, с. 137].

Утім, Прокопович не виявляє і принципового відкидання платонівських ідей взагалі. Так, наприклад, у розділі натурфілософії про природу і мистецтво, він у нейтральному ключі посилається на твердження Платона про двояке мистецтво (людське і божє) [1, с. 80]. Схильності та категорична критика підкреслено виражені Прокоповичем у питанні творення речей (чи підпорядкована їхня поява певній меті). Філософ,

традиційно стаючи на позиції Арістотеля, транслює ідеї Анаксагора, Емпедокла, Демокріта й Епікура. Міркування цих філософів, звісно, неможливо припасувати до сповідуваної Прокоповичем (і духівництвом доби Бароко) віри у підпорядкованість появи речей божому встановленню та порядку. Міркування щодо виникнення через випадкове зчеплення частинок і подібні Прокопович оцінює як абсурд і безглуздя, негідне називатися філософією [1, с. 175].

У своїх критичних судженнях щодо цього питання філософ спирається не лише на Арістотеля, а й на Платона, котрого й критикував за інші ідеї. Тобто ситуативно Прокопович добирає доводи для підтвердження своєї позиції й із платонівського спадку. Отже, якщо Епікура й епікурейців він у цілому засуджує гостро, то ідеї Платона (деякі з них критикуючи, а інші – приймаючи) філософ пропускає через філософсько-духовний фільтр власних світоглядних переконань [1, с. 175]. Одним із основних критеріїв цього фільтру є те, чи вписується та чи інша теза у контекст християнського пояснення речей.

Оцінка тверджень античної філософії у Прокоповича будується на контрастній подачі ідей: це і прагнення розкрити міркування давніх мислителів, і тверде й категоричне схвалення чи засудження. Прикладом є розмисли щодо розумності тварин. Так, Прокопович цілком нейтрально окреслює міркування Порфирія про беззаперечну розумність тварин. І навіть зазначає, що таку тезу «можна визнати». Проте кінцевий присуд філософа такий: «Слід визнати протилежне і сказати: ті [філософи], які наділяють тварин розумом, самі позбавлені його» [1, с. 186]. Адже єдиною розумною твариною, за Прокоповичем, є людина, наділена свободою волі. У питанні простору Прокопович відходить від арістотелівського тлумачення (хоча й коротко викладає його). Водночас філософ не піддає гострій критиці міркування давньогрецького філософа, а лише підкреслює, що обирає новіші та більш обґрунтовані ідеї. Так, арістотелівське розуміння простору як поверхні оточуючого об'єкт тіла, за Прокоповичем, є складно трактованим.

Яскраве оціночне судження щодо розуміння давніми філософами найвищого щастя Прокопович дає в «Етиці». Так, щодо епікурейського визнання коренів щастя у насолоді, демокритівського – у бажанні, піфагорівського – у досконалому знанні математики тощо, український філософ підсумовує: «Про цю справу було надзвичайно багато думок давніх філософів, але всі вони часто смішні» [1, с. 515]. В натурфілософських розмислах про світ, матерію та форму знаходимо і оцінку систем Піфагора й Платона, а саме визнання ними одушевленості світу, наявності у ньому спільної душі. Натомість за Прокоповичем, світ єдиний не через причину першотворення, а через встановлений порядок

і узгодження речей. Звісно, філософ засуджує й теорію метемпсихозу Платона: «З погляду християнина це твердження необхідно просто висміяти, бо воно виглядає немовби смішна байка і може служити лише для пустої розваги» [1, с. 285]. Одним із аргументів є й відкидання цих ідей перипатетиками, а звідси – й прихильна оцінка їхнього вчення.

Отже, негативній критиці піддаються опозиційні Арістотелю системи. Зокрема епікурейство Прокопович оцінює як безглузде, безбожне чи смішне. Беззаперечно схильність виявляє він до Арістотеля, водночас відзначаючи кожне суперечливе чи сумнівне судження мислителя, а часом і виправдовуючи його. Платонівські ідеї Прокопович ситуативно або відкидає, або ж використовує, як підтверджуючі аргументи (залежно від порушеного питання). Тобто ставлення до Платона – помірковано-нейтральне. Категоричному спростуванню піддаються ті ідеї, що суперечать християнсько-релігійному розумінню світобудови.

### Література

1. Прокопович Ф. *Філософські твори в трьох томах*. Т. 2. Київ : Наукова думка, 1980. 552 с.
2. Симчич М. Києво-могилянський аристотелізм у контексті другої схоластики. *Київська Академія*. 2016. Вип. 13. С. 11-32.
3. Ткачук М. Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу. *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії : європейський контекст* / гол. редкол. В. Горський. К. : КМ Академія, 2002. С. 39-66.

**Гайдеманн Дітмар**

*Університет Люксембурґ (Люксембурґ)*

## АНТИЧНИЙ ПІРРОНІВСЬКИЙ СКЕПТИЦИЗМ

У своїй праці «Піронівські рефлексії про знання та обґрунтування» (1994) американський філософ Роберт Джон Фогелін (Robert John Fogelin, 1932–2016) зробив спробу допомогти виправдати погляди античного піронівського скепсису на основі сучасної теорії пізнання. Античний піронівський скепсис – так звучить висновок цієї праці – випередив проблеми епістемного виправдання, над якими дебатують навіть сьогодні, але стосовно цих проблем буцімто немає ніякого рішення. Тим самим Роберт Джон Фогелін, хоча й не без хитромудрих аргументів, щиросердно визнає себе прихильником скептицизму, й у певному сенсі виступає за переусвідомлення духу античного піронівського скептицизму [2, S. 203].

Таке визнання себе прихильником скептицизму стало підґрунтям того, що названа книга Фогеліна, як ніяка інша праця, вплинула на новітні дебати щодо скептицизму, навіть більше – закарбувала ці дебати. Для багатьох тези Фогеліна звучать як одкровення, для інших – як провокація та регрес. В свою чергу, треті – сприйняли цю книгу як привід для того, щоб порозмислити щодо сутнісного характеру пірронівського скепсису та задати питання: «Чи є сучасна теоретико-пізнавальна адаптація Фогеліна і його посилення на проєкт пірронівського скепсису взагалі легітимними?» [4]. При цьому на задньому плані перебуває широко розповсюджена позиція, що буцімто античний скептицизм не переслідував ніяких теоретико-пізнавальних інтересів у вузькому сенсі. В якості доказу «іншості» скептичного мислення у Античності окремо вказується на ігнорування стосовно проблеми «скептицизму зовнішнього світу» [6]. Така позиція у такій формі не є правильною.

Як буде показано далі, у названому відношенні пірронійці також обумовили наперед центральні аргументи. Тому різниця між античним скептицизмом та сучасним скептицизмом здається не настільки вже й фундаментальною, як то часто стверджують. Однак, з іншого боку, не слід нехтувати існуючими відмінностями між античним скептицизмом та сучасним скептицизмом. Саме на прикладі античного пірронізму – як систематично найбільш значущій формі скептицизму – можна констатувати його ґрунтовні відмінності від сучасного скептицизму. На це також вказували й раніше. Тому, як наголошують критики, Фогелін не усвідомив початкових інтенцій пірронівського скепсису, бо він звів останній лише до чисто теоретико-пізнавального устремління, й проходить мимо власне практичної направленості цього скепсису, та навіть не звертає на неї уваги [5].

Однак у цьому місці виникає небезпека односторонньої інтерпретації пірронівського скепсису, тобто мова йде про таке: або розуміти його лише у теоретико-пізнавальному сенсі, або ж тлумачити його як практичну справу без теоретико-пізнавальних амбіцій. Пірронівський скептицизм необхідно класифікувати як практичний скептицизм, хоча теоретико-пізнавальний вимір слід також розуміти як конститутивну складову пірронівського скепсису. При цьому термін «пірронівський скепсис» стосується історичного античного пірронізму, а термін «пірронівський скептицизм» застосовується у більш широкому сенсі – щодо теорії, яка була розвинута пірронійцями.

Що ж означає у цьому смислі «практичний скептицизм»? Практичний скептицизм – це форма скептицизму, сумнів якого має своїм предметом як знання, так і діяльність. Він не намагається залишити скептика якомога впевненим у його сумніві, натомість він має на меті

привести його шляхом практичного використання його скепсису до душевного спокою, котрий звільняє від будь якого скептичного роздратування. Завдяки хитромудрим аргументам він показує те, чому саме скептик утримується від отримання знання, хоча й не від повсякденних думок, але при цьому він не повинен розглядати себе виключеним із участі у практичному житті.

Як із систематичної, так і з історичної перспективи античний пірронізм може розглядатися в якості значимого прояву певної форми практичного скептицизму. Він має особливе систематичне значення, оскільки, з одного боку, неможливо перевершити радикальність його сумніву, а, з іншого боку, він намагається гарантувати втілення свого скептицизму та пов'язаних з цим практичних наслідків за допомогою добре обдуманых аргументацій. Завдяки тонкій комбінації із скепсису та позитивного саморозуміння античний пірронізм вибудовує таке скептичне укріплення, яке дуже важко подолати його критикам.

Далі, велике історико-філософське значення античного пірронізму обґрунтоване у його продуктивному сприйнятті, котре продовжується вже більше двох тисяч років, й це сприйняття дозволяє йому залишатися живим аж до сучасності. Його засновник Піррон із Еліди (грец. Πύρρων ο Ηλείος, прибіл. 360–270 рр. до н.е.) мабуть ще за років свого життя користувався легендарною славою. Як повідомляє Діоген Лаертський (грец. Διογένης Λαέρτιος, прибіл. 180–240 рр.), завдяки своєму скептицизму Піррон справляв враження не лише у теоретичному дискурсі, а навіть ще більше – у своїй скептичній практиці. Зокрема він розповсюджував свій скепсис так далеко на все, що зустрічалося йому в житті, що навіть повністю ігнорував всі перепони у повсякденні, котрі траплялися йому на шляху: «зустрічного воза», «обриви» чи «собак». Своїм довгим похилим віком він завдячував лише його учням, котрі захищали його від небезпек, які наближалися на шляху [1, IX. 62–64].

Чи є правдивим зображення Діогеном Лаертським життя Піррона? Це може щонайменше викликати сумніви, оскільки головне джерело античного пірронізму, твір Секста Емпірика (грец. Σέξτος Ἐμπερικὸς, прибіл. 160–210 рр.), змальовує менш вражаючі картини пірронівської практики. Секст Емпірик презентує пірронівський скептицизм не як вчення, прихильники якого, знищуючи самих себе, піддають самих себе життєвим небезпекам, а як багатошаровий комплекс добре обдуманых аргументацій, котрі націлені проти догматичних наукових претензій будь-якого гатунку. При цьому Секст Емпірик, визнаючи себе самого пірронійцем, особливо наголошує на тому, що сам пірронійський скептик нічого не *стверджує* та не виказує ніяких *думок*, а лише націлений на душевний спокій, або «атараксію» (грец. ἀταραξία).

Далі більш детальніше зупинимося на цій аргументації практичного скептицизму. Звернення до античного пірронізму тут обумовлене двома причинами. З одного боку, виклики пірронівського скептицизму дуже важливі для подальшого розвитку історії філософії, оскільки пірронізм був сильною формою скептицизму у аргументативному сенсі, а його оцінка призводить до принципових роздумів щодо скептицизму взагалі. З іншого боку, античний пірронізм відіграв важливу роль у творчості ключових мислителів, наприклад, у критичних аналізах скептицизму збоку Гегеля. Саме тому пірронізм заслуговує більш пильної уваги.

Перш ніж перейти до детального аналізу пірронівської аргументації, є сенс спочатку зупинитися на основному понятійному каркасі пірронівського скептицизму. Отже, згідно з викладенням Секста Емпірика, метою пірронівського скептика є досягнення атараксії, тобто душевного спокою, а тим самим – блаженства/щастя. Атараксія – це стан, якого пірронієць досягає в ході диспуту про (будь-які) епістемні претензії. При цьому він так протиставляє одне одному чуттєві явища та аргументи, що досягається «ізостенія» (грец. ἰσοσθένεια), тобто рівносилля/рівноцінність протилежних суджень/аргументів, щоб потім нарешті проявляти стриманість, тобто стриманість в сенсі «епохе» (грец. ἐποχή).

За епохе, або утриманням від виказування суджень, слідує потім атараксія, котра завершує скептичний спір. Таким чином, втілення античного скепсису починається з протиставлення, а потім через ізостенію та епохе досягається його мета – атараксія. Тобто, його загальну структуру можна представити наступним чином:

*Протиставлення аргументів/речей (лат. diapbonia) → рівносилля/рівноцінність аргументів чи речей (лат. isostheneia) → стриманість (лат. epoché) → душевний спокій (лат. ataraxia).*

Тут на перший план виступають дві особливості античного пірронізму. По-перше, завдяки атараксії пірронівський скептицизм ставить перед собою практичну мету й досягає її, а саме – шляхом закінчення скептичного неспокою свого життя. По-друге, основою його скептичної справи є організована структура, яка полягає у послідовності чотирьох кроків, тобто пірронієць застосовує обдумані аргументації.

На основі цієї внутрішньої організації виходить інша характеристика пірронівського скепсису, а саме – застосування так званих тропів, або «виразів», які пірронієць вводить в якості аргументативних допоміжних засобів з метою установаження ізостенії. Адже в кінці-кінців він повинен пояснити те, яким чином взагалі слід зорганізувати саму рівноцінність у протиставленнях явищ та аргументів, аби потім утриматися від суджень (в епохе) та наприкінці зможти досягти стану атараксії.

В історії античного пірронізму використовувалися різні групи тропів. Найвідомішими є десять тропів Енесідема (грец. Αἰνησιδημος, прибл. 80–10 рр. до н.е.) та п'ять тропів Агріппи (грец. Ἀγρίππας, прибл. I ст.). А серед них найвідомішим є троп відносності (релятивності), за допомогою якого скептик бажає довести, що епістемні претензії ніколи не мають об'єктивної чинності, а завжди лише відносну, релятивну чинність, перш за все, стосовно суб'єкта, котрий виказує судження. Тому пірронівську систему тропів, котра в окремих випадках розвиває зовсім тривіальні, але в інших випадках – досить проникливі аргументи проти знання, необхідно окремо досліджувати на фоні загальної структури пірронівського сумніву.

Згідно з цим, особливими характеристиками античного пірронізму, по-перше, була практична направленість скепсису, по-друге, структурне втілення сумніву в життя, по-третє, застосування тропів як допоміжних засобів аргументації. Вже ці визначення несуть у собі багато систематичних труднощів, проти яких пірронієць все ж таки намагається озброїтися завдяки хитромудрій самохарактеристиці. Ця самохарактеристика окреслює античний пірронізм у відношенні інших форм скептицизму й створює у певному сенсі його особливу філософську привабливість. Згідно із викладенням Секста Емпірика, пірронієць дуже цінить те, що він не *догматизує*, тобто не сприймає, або не відстоює ніяких позитивних вчень чи думок. Цю проблематику я називаю проблемою догми/ догматичною проблемою.

У даному відношенні я розрізняю три аргументи, завдяки яким пірронієць хоче протистояти закидові, що він сам бупітмо представляє догму, не дивлячись на його власні запевнення. Центральним тут є аргумент *феноменалізму*, згідно з яким пірронієць погоджується лише стосовно явищ/проявів, але утримується у своєму судженні стосовно «захованого» («прихованого»). Пірронівський аргумент *феноменалізму* вказує на цілий ряд принципівих скептичних питань, наприклад: Чи *знають* явища, або ж таки – чи можна їх ігнорувати? Чи можуть вони бути критерієм знання тощо?

Далі, пірронівський скептик намагається завдяки аргументу «афазії», тобто оніміння чи безмовності (грец. ἀφασία, лат. arphasía), прояснити, що він при викладенні своїх аргументів у вузькому сенсі нічого не стверджує. При цьому, аби не виказувати конкретних епістемних претензій, він використовує такі вирази слів, як: «Не скоріше це, аніж те». Проти закиду «апраксії», тобто бездіяльності (грец. ἀπραξία), або закиду щодо нездібності діяти, пірронієць, нарешті, наводить аргумент скептичного «агоге», тобто виховання, керівництва (грец. ἀγωγή). Згідно з



цим, скептик живе не за об'єктивними діючими нормами, а згідно з традицією та згідно з тим, що випадково трапилося йому в житті.

Отже, згідно з тезою практичного скептицизму, пірронієць може без протиріч відстоювати свою позицію, тобто він не може потерпіти невдачу лише із-за логічних причин. Однак це ще не означає, що буцімто немає аргументів проти його концепції. Бо, перш за все, політичні та соціальні наслідки від пірронівського скептицизму були та є мало бажаними [3].

### Література

1) Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen / Übers. von O. Apelt. Dritte Auflage. Hamburg: Meiner, 1990.

2) Fogelin R.J. Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification. Oxford: Oxford University Press, 1994.

3) Heidemann D. Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007 (=Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 78).

4) Sinnott-Armstrong W. Pyrrhonian Scepticism / Ed. by Walter Sinnott-Armstrong. Oxford: University Press, 2004.

5) Striker G. Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism // Sinnott-Armstrong W. Pyrrhonian Scepticism / Ed. by Walter Sinnott-Armstrong. Oxford: University Press, 2004. p. 13–24.

6) Williams M. Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism. Princeton: University Press, 1996.

*З німецької мови переклав Володимир Абашик*

**Глой Карен**

*Університет Люцерн (Швейцарія)*

## АКТУАЛЬНІСТЬ ПОНЯТТЯ ПРИРОДИ У ПЛАТОНА

З середини 1970-х років до актуальних дискусій належать також екологічні дебати. Серед інших, ключовими словами тут стали такі: забруднення та руйнація навколишнього середовища, екологічна криза, експлуатація природних ресурсів та пов'язане з цими словами обережне ставлення до природи. Але, з іншого боку, заперкло тримаються за парадигму сциєнтизму та продовження цієї традиції будь-якою ціною: чи то з причин міжнародної конкурентної боротьби, чи то для того, щоб забезпечити свої попередні привілеї, або ж заради переваг, котрі пов'язані з технікою. При цьому нерідко з позиції поразки вказують на необоротність наукового процесу.

В основі таких контрапунктних установок лежать різні рамки уявлення та розуміння природи, котрі відповідно обумовлюють різні етичні способи поведінки, які в одному випадку діють з метою ускладнення, стримування, обмежування, а в іншому випадку – з метою підтримки та спонукання. Так, у першому випадку основою слугує органологічна, навіть зооморфічна чи антропоморфічна картина природи, котра охоплює й інтегрує холістичним чином всі окремі істоти й, таким чином, вимагає партнерських відносин з природою, які орієнтовані на міжлюдські стосунки, а у другому випадку – мова йде про уявлення протилежності, яка нерідко є ворожою, але щонайменше індиферентною, про уявлення об'єкта, який майже робить виклик суб'єкту, щоб цей виказував претензію на владу та панування й брався за втручання у будь-яких масштабах.

І якщо перша картина природи повинна рахуватися із закидом, що вона будітьмо ре-актуалізує магічно-містичні уявлення, й таким чином перестас виказувати супротив ірраціоналізму та романтицизму, то друга картина природи постає перед закидом, що вона понад усе ставить аналітичне розсудкове мислення та метод об'єктивзації наук й, таким чином, із-за свого розподільного та руйнівного способу жертвує цілим та життям.

Оскільки ця суперечність із-за того, що різні позиції застигли на одному місці, зберігається й надалі, то здається можна порекомендувати згадати одне розуміння природи, котре було ще до будь-якого розщеплення до крайнощів – на холістично-органологічне мислення та аналітично-конструктивістське мислення. Й хоча це розуміння природи також ні в якому разі не є вільним від певних труднощів, й навіть включає в себе у зжатому вигляді цілий ряд сучасних труднощів, але це мислення поєднує в собі холістично-органологічне мислення та математично-конструктивне мислення таким чином, що останнє мислення підпорядковує першому мисленню. Мова йде про концепцію природи Платона у його діалозі «Тімей».

На протязі багатьох століть діалог «Тімей» вважався головним твором Платона, який суттєво визначав природничий та науково-теоретичний хід історії. У перекладі та з коментарями Халкідія (Chalcidius) він був основою для середньовічної фізики й астрономії – аж до початку Нового часу. Він виказав вплив навіть на ініціаторів природничих наук Нового часу, перш за все, на Йоганна Кеплера та Галілео Галілея, а пізніше – на хімію Нового часу, яка була представлена Андре-Марі Ампером та Антуаном Лораном Лавуазьє, у їх основних положеннях, але також і в окремих теоремах; ці автори були навіть залежні від нього.

Навіть фізики 20-го століття, наприклад, Вернер Гейзенберг, визнають заслуги за античним мисленням, особливо за платонівським

мисленням, завдяки яким вони дійшли до своїх введень суттєвих моментів у сучасні природничі науки, зокрема, мова йде про тезу про математичність природи, або атомістичну теорію.

З іншого боку, до діалогу «Тімей» Платона, особливо до його уявлень щодо цілісності, життєздатності та органічності, завжди могли апелювати також представники зустрічних течій, наприклад, неоплатоніки, віталісти, філософи епохи Ренесансу, на яких виказали впливи магія та кабалістика, зокрема Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола, Франческо Патріці. Обидва напрямки беруть свої початки у Платона, що ще раз вказує на незламну та стійку концепцію у Платона. Далі зупинимося більш детально на важливому аспекті розрізнення формальної та матеріальної природи у вченні Платона.

Розуміння природи Платоном базується на його принциповому розрізненні між матеріальною природою, яку сприймають за допомогою почуттів, та формально-ідеальною природою, яка є доступною лише для інтелектуальної здібності (грец. νοῦς, також διάνοια). Це розрізнення слід розглядати в горизонті ґрунтового розрізнення Платоном між світом, який розвивається, та космосом ідей, тобто між: 1) суцям, яке виникає, проходить/зникає та змінюється, коли воно постає перед сприйняттям, перцепцією та 2) буттям, яке не виникає, є вічним, постійним, інваріантним, та яке розкривається лише перед νοῦς (грец. розум, інтелект, дух, інтуїтивне мислення) та διάνοια (грец. інтелект, розум, дискурсивне мислення).

Ця теорія, яка відома із головних діалогів Платона – «Держава», «Федон», «Софіст» та «Федр», була більш чітко узагальнена та доповнена на початку діалогу «Тімей» у тому сенсі, що на відміну від попередніх діалогів тепер в центрі перебуває вже не окреме суще, а – загальне суще, Всесвіт.

Завдяки тому, що Платон підніс інтелегібельний космос над космосом, який сприймається за допомогою почуттів, він став засновником теоретичного природознавства. Ізолювання формальної теоретичної концепції від реальних відносин та можливість її чисто абстрактного розгляду при визнанні необхідної аплікації щодо реальних відносин означає крок за межі магічно-міфологічного розуміння природи, котре знає лише недиференційовану єдність теорії та практики. Завдяки цьому розрізненню Платон заклав камінь фундаменту для наступної роботи з природою – це було досягнення, значення котрого не слід недооцінювати, але також потрібно вказати на розробку ним чистої математики з виключенням всіх чуттєвих елементів, з якими математика була змішана ще у піфагорійців.

Якщо прийняти до уваги інтенцію, яка пов'язана з ізолюванням формальної теоретичної концепції, то можна легко уникнути

непорозуміння, котре веде своє походження від помилкової інтерпретації Аристотелем теорії про ідеї Платона, й майже одногосно повторюється всією західноєвропейською традицією. Тут мова йде про закид щодо χωρισμός (chōrismós, грец. розподіл, розділення), тобто подвоєння світу, навіть про мультиплікування світу, тобто про закид, котрий базується на бутті-самому-по-собі ідеї. Однак, оскільки за Платоном формальна теоретична концепція має сенс та значення лише стосовно реальності, бо ідеї виступають виключно як умови та визначальне підґрунтя сущого, іншими словами – бо їх слід інтерпретувати виключно функціонально, то подвоєння світу є виключеним/неможливим.

Таким саме чином само по собі вирішується й вигадане протиріччя, котре є результатом, з одного боку, виходячи з парадигмального статусу ідей стосовно чуттєвого світу, та, з іншого боку, з їх завжди послідуєчого абстрагування від останнього, коли проводиться розрізнення між предметним логічним статусом ідей та методологічним підходом. Як відомо, за суттю перше (πρότερον φύσει) для нас (πρός ἡμᾶς) є другим. Але завжди лише вторинний підхід до ідей не перешкоджає їх предметно-логічному пріоритету, котрий є незалежним від цього підходу та гарантує їм парадигмальний статус – будь то в якості етичних норм, естетичних парадигм чи теоретичних законів. Однак стосовно обох згаданих тут проблем виникає питання: «Де ж в кінці кінців слід помістити ідеї? В якості трансцендентальних понятійних принципів у душі, чи все ж таки за межами його, як самі по собі?» Як відомо, саме це питання викликало в Середні віки спір про універсалії [1].

Розуміти природу, займатися теоретичною наукою про природу – це означає, згідно з викладеними вище думками, зрозуміти її формальні умови, структурні якості та закони, в яких вона приймає участь. При цьому виникає проблема: «Як ми, котрі народжуються у світі та повинні апелювати до структур, які вже завжди були, зможемо пізнати їх в якості можливого підґрунтя реальної природи?». Для вирішення цього питання Платон робить проєкт цілеспрямованої дієвої, технічної моделі розуміння, котра орієнтує процес пізнання на процес творіння митця. Подібно до того, як ремісник чи митець упорядковує та формує матеріал, котрий він має, згідно з заданими ідеями, так і божественний Деміург сформував світ згідно з заданим архетиповим космосом ідей.

Природа, тобто φύσει ὄν (грец. природне суще), згідно з цим є τέχνη ὄν (грец. мистецьке/технічне суще). Відтворення першо-початкового процесу сотворіння за допомогою реконструювання інтелектом дозволяє людському суб'єкту пізнання охопити закони побудови та структури природи. Розуміння природи – це інтелектуальне реконструювання.

Позиція Платона відрізняється від біблійного міфу про сотворіння як предметно, так і методично саме тим, що він, як і вся антична онтологія, не знає абсолютного сотворіння, а знає лише вічний космос, який вже завжди існував та був, в рамках якого зміна відбувається лише як повернення того самого. Генеза та еволюція так само є чужими для античного мислення, як і конституція ідей у абсолютній, універсальній, засновуючій свідомості. Залишається лише – формування та створення світу за вже існуючими ідеями. Цьому опису у поєднанні з тезою про фактичність світу можна буде надати сенсу, коли він буде розглядатися як метафоричний вираз певного когнітивного процесу.

Хоча внаслідок орієнтації пізнавального процесу на мистецький продуктивний процес епістемологічна проблема не була вирішена, а лише була перекладена на мета-рівень, оскільки божественний процес сотворіння зі свого боку є передумовою пізнання ідей, а пізнання ідей в свою чергу – передумовою процесу сотворіння й так далі.

Не дивлячись на це, Платон завдяки цій моделі розробив таку модель, котра мала подальший розвиток. Не лише у Лактанція є виказування, згідно з яким лише творець знає свій твір [2], але також трансцендентально-філософська позиція Канта базується на точці зору, згідно з якою сам розсудок є творцем та джерелом законів, щодо яких він уявляє собі, що буцімто він виводить їх із природи [3], в ході чого умови можливого досвіду одночасно буцімто є умовою предметів можливого досвіду. Останнє та радикалізоване оформлення цієї моделі відбулося в рамках конструктивізму та операціоналізму «Ерлангенської школи» [4]. В ході історії змінилося лише місце ідей внаслідок суб'єктивного повороту в Новий час.

## Примітки

1. Як відомо, тоді мова йшла про те, де саме є ідеї: *in re* (лат. в речі), *ante rem* (лат. до речі), чи *post rem* (лат. після речі).

2. Див. F. Lactantius, *Opera omnia, recensuerunt S. Brandt et G. Laubmann, Pars II, Fasciculus I, Prag, Wien, Leipzig 1893, S. 50*: „*quis scire nisi artifex potest cui soli opus suum notum est?*“

3. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft* A 127, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff., Berlin 1902 ff., Bd. 4, S. 93; A 126 (Bd. 4, S. 93). Vgl. *Opus postuum* (Bd. 22, S. 362,2 f. S. 392,19 usw.). Тут Кант говорить по те, що ми самі робимо досвід.

4. «Ерлангенська школа» (нім. *Erlanger Schule*), також «Конструктивізм Ерлангенської школи» (нім. *Konstruktivismus der Erlanger Schule*), пізніше – «Методичний конструктивізм» (нім. *Methodischer Konstruktivismus*). Її засновниками були математик і філософ науки Пауль Лоренцен (Paul Lorenzen, 1915–1994) та філософ Вільгельм Камла (Wilhelm Kamlah, 1905–1976) в університеті Ерланген (ФРН). Головна вимога цих авторів та їх учнів і

послідовників (Освальд Швеммер, Юрген Міттельштраєс, Петер Яніх, Християн Тіль) полягала у створенні чітких методичних стандартів, які будуть слугувати критичною конструкцією та обґрунтуванням філософії та інших наук. Основні праці Пауля Лоренцена: «Вступ в оперативну логіку та математику» (1955), «Методичне мислення» (1969), «Конструктивна наукова теорія» (1974). Основні праці Вільгельма Камла: «Наука, істина, існування» (1960), «Самокритика Платона у діалозі «Софіст»» (1963), «Логічна пропедевтика» (1967) у співавторстві з Паулем Лоренценом.

*З німецької мови переклав Володимир Абашинік*

**Загрійчук І. Д.**

*Український державний університет залізничного транспорту*

## **ВИЗРІВАННЯ ПОНЯТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ДОСОКРАТИКІВ**

Формування понятійного мислення справа непросте, вимагає наполегливої праці і як проблема існує для кожної людини в процесі її освіти і саморозвитку. В силу того, що кожен із нас проходить у своєму становленні в скороченому вигляді всі ті етапи, що пройшло людство впродовж всього періоду свого існування, вкрай важливо для якісного становлення інтелекту вивчення історії філософії. Оскільки давня філософія, висловлюючись метафорично, є дитинством роду людського, то чому б нам не проявити інтерес до цього періоду так, як дорослі проявляють його до становлення дітей, які, як відомо не тільки зазнають виховного впливу з боку батьків, але й здійснюють на них вплив зворотний.

Саме з такого боку й підійдемо до аналізу давніх філософських вчень, в яких відбуваються перші спроби «вилуцення» понять із повсякденного досвіду. В процесі аналізу таких вчень можна отримати перші навички системного мислення. Адже системне мислення – це мислення понятійне, теоретичне, філософське. Воно є вкрай необхідним не лише в наукових дослідженнях, але й в усіх сферах суспільного та особистого життя.

Від самого зародження філософія прагнула пізнати найглибші основи буття. Таке прагнення мало своєю причиною потребу знати світ як цілісність, яка в чуттєвому сприйнятті проявляється у формі розмаїття. Як це розмаїття можна було звести воедино? Тільки визнавши в якості основи світу щось єдине, одне. Такою основою, яка обумовлює зовнішнє різноманіття, стало первонаачало. У кожного філософа воно було своє, але

сутністю кожного з них завжди було те, що воно виступало фундаментом множинного світу матеріальних речей. Без виявлення такого фундаменту важко говорити про системність та цілісність світу, адже «думати – значить намагатися схопити через різноманіття аспектів будь-якої речі те, що може бути зрозуміле всім, а потім скорочувати це розуміння навколо утвореного поняття єдності, яке й буде їх логосом» [3, с. 88].

Фалес вважав основою світу воду. Вона у його філософії одночасно є природною стихією і принципом філософського світогляду. З одного боку, вона є матеріальним субстратом, з іншого, перетворюючись через згущення і випаровування, стає іншою, не водою, хоч залишається в усіх перетвореннях тією ж водою, але вже як принцип єдності всього існуючого. Тобто, вода, будучи природним елементом, його іменем, одночасно містить тенденцію до відриву від його матеріальної основи і перетворення в поняття. Вона виступає також як збірне поняття для цілої низки її видозмінених форм.

У Анаксимандра, на відміну від Фалеса, апейрон уже не має чуттєвої визначеності. Він є чимось невизначеним, звідки все виникає і куди все повертається після закінчення терміну свого явного існування. Апейрон, як безперервність постійно творить із себе скінчені речі, що є покладанням відмінностей, шляхом виділення із себе окремого існування. На відміну від невизначеного, чим є апейрон, виділені з нього окремі існування уже в силу того, що вони виділені, набувають статусу визначених, таких що мають межу, означені в просторі, відмінні від інших. Межа відділяє одне, виділене із невизначеного нескінченного, від такого ж іншого, покладеного тим же нескінченим. Правда, як фіксують доксграфи, у Анаксимандра нічого власне нового не виникає в процесі діяльності апейрона, адже все, що з'являється, уже містилось в ньому раніше.

Виявляється, що виділення окремого із невизначеного апейрона не є, строго кажучи, необхідним, що є важливим для понятійного мислення. Відповідно, досягнення цілісності світу Анаксимандром назвати системним можна лише умовно. Оцінюючи таке розуміння світу, Гегель підкреслює, що «це «походження» не містить в собі ніякої необхідності, ніякої думки, ніякого поняття» [2, с. 214]. Сказано, очевидно, строго, але, за великим рахунком, вірно.

Анаксимен твердив, що первоначало існує у формі повітря, яке нібито, на відміну від невизначеності апейрона є визначеним. Гегель, оцінюючи первоначало Анаксимена, вважав, що повітря представляє собою «щось, подібне до душі» [2, с. 216]. Тут ми маємо депо інший поворот у розумінні основи існування. Якщо згадати Фалеса з його твердженням, що й магніт має душу, – твердження, яке він допустив, щоб пояснити рух у світі, основою якого є вода, – то Анаксимен, прийдеється

визнати, виходячи з попередніх міркувань, по суті зробив первоначало рухомим. Те, що було у Фалеса розведеним, у Анаксімена стало єдиним. Він ототожнив рухоме і причину руху. Завдяки цьому уявлення про світ в його філософії здається нам більш системним.

Звичайно, системність філософії Анаксімена є досить умовною. Ще Арістотель у своїй «Метафізиці» підкреслював, що більшість філософів, котрі жили до нього, «вважали началом всього одні лише матеріальні начала» [1, с. 71]. Тим не менш, тенденції, які проглядаються в творчості перших філософів, зокрема й у Анаксімена, свідчать про їх прагнення, нехай до кінця й не усвідомлені, вийти за межі матеріального, чуттєво даного, виразити первоначало у формі думки, поняття. Про це говорить і Гегель, зауважуючи, що філософи, про яких йде мова, «не знають, що те, що вони висловлюють, є сутністю, яка належить сфері свідомості» [2, с. 218].

Інколи прикладом «нематеріальності» начала вважають число Піфагора. Однак, це не зовсім так. Спочатку він трактував числа як протяжні «речі», з яких складаються предмети чуттєвого світу. Під впливом критики первісне його формулювання набуло вигляду – не «речі суть числа», а «речі подібні до чисел». Та навіть таке визначення ще не робить число в повному сенсі ідеєю, яка тільки й може виступити тим єдиним, що робить наше пізнання зв'язаним, цілісним. Числа Піфагора займають середнє становище між ідеями і предметами матеріального світу. Такої думки дотримувався й Арістотель. А Гегель філософію Піфагора оцінив як таку, що «представляє собою перехід від реалістичної філософії до інтелектуальної» [2, с. 230].

Таким чином, Піфагор, як і його попередники, прагнучи системно осмислити світ, навіть, покладаючи в його основу чуттєво сприймані речі, неминуче виходили за межі цих чуттєво сприйраних речей. І все ж, поняття в їхніх вченнях ще не визріло в чисту мислительну форму. Первоначало, як сутність, ще не відноситься до самого себе, а тільки до іншого, до зовнішнього. А тому Гегель, виявляючи інтенцію цих вчень, зазначає, що «найближчий подальший погляд повинен би полягати в тому, щоб абсолютне розумілось не як природна форма, а як форма визначення думки» [2, с. 231].

Для того, щоб щось мало форму поняття, воно має бути визначеним в самому собі і співвідноситись зі своєю протилежністю. Розглянуті вище філософські вчення містять, звичайно, спроби вийти за межі чуттєво сприйраних речей, але в тій чи іншій мірі вони все ж оперують принципами у формі матеріальних речей. Навіть повітря або дихання Анаксімена, число Піфагора в намаганні надати їм статусу поняття, «чистої» думки не стали такими по суті. І лише філософія елейців демонструє нам вихід за межі чуттєво сприйраних речей, заглиблення в



сутність настільки, що, довіряючи тільки розуму, вони найшли в собі мужність заперечити існування руху.

Мова, звичайно ж, не йшла про невизнання руху на рівні чуттєвого сприйняття. Просто сприйняття руху чуттями виявилось недостатнім. Пізнання істини світу, його єдності вимагало пізнання основи мінливості. І хоч вирішити цю проблему елейцям не вдалось, однак їхня філософія свідчить про фіксацію уваги виключно на мисленні. Це дало підстави Гегелю визнати, що елейці здійснили величезний крок уперед у порівнянні зі своїми попередниками і прийшли до «чистої думки» і що «думка, власне кажучи, лише в елейській школі виступила, таким чином, вільно і самостійно» [2, с, 257].

У Зенона єдність, про яку йде мова, мертва, нерухома. Тим не менш, нерухоме єдине є у нього істинним, оскільки мінливе, на його думку, істиною бути не може. Але так потрактована істина суперечить мінливим скінченим речам. На противагу рухливим предметам матеріального світу незмінна сутність істинного буття залишається абстрактною. Вона тотожна з собою і знаходиться в єдності тільки з собою. Тоді як «скінчене, як обмежене, повинно мати свою основу в нескінченному» [2, с, 259].

Спробуємо проінтерпретувати сказане Зеноном і оцінене критично Гегелем з позицій сьогоденного розуміння руху, використовуючи диференціальне та інтегральне обчислення. Міркування елейця стосовно неможливості руху з позицій істинного пізнання, якщо взяти його знамениту апорію: «Стріла, яка летить, стоїть на місці», будуються на диференціюванні відстані, в результаті якого рано чи пізно стріла опиниться в точці і стане нерухомою. Чи так це насправді?

Чуттєве сприйняття руху фіксує, але вже буденна свідомість не задовольняється тільки сприйняттям і, спираючись на формальну логіку та використовуючи арифметику, сумуючи стани спокою, отримує спокій, відірваний від руху. Але чому тоді ми переконані в тому, що рух абсолютний, а спокій відносний?

Бути відносним – означає відноситись до чогось, залежати від цього чогось, бути пов'язаним з ним. Виявляється, що спокій не є самостійним, що він залежить від руху, а якщо так, то його визначення можливе через свою протилежність, тобто через рух.

Перш ніж визначити рух через спокій, а спокій через рух, показати їх пов'язаність і взаємну негачію, звернемось до вищої математики, яка якраз і займається диференціальним та інтегральним обчисленням. Результатом диференціювання є нескінченно мала величина. Це означає, що вона прагне до нуля, але ніколи його не досягає. В математиці ця величина називається похибкою і її ігнорують в диференціальних та

інтегральних обчисленнях, так як вона настільки, як вважається, мала, що не впливає на результат обчислення.

Виходячи із сказаного, можемо стверджувати, що спокій – це не відсутність руху, а нескінченно мала його величина. Ми можемо проігнорувати його і прирівняти до нуля, як ми це робимо в диференціальних та інтегральних обчисленнях. А це означає, що істинне пізнання світу як цілісності вимагає системного, діалектичного мислення, мислення, яке вбирає в себе всю розмаїтість світу і виражає цю розмаїтість в поняттях, які чуттєво не сприймаються. Врепті-решт, поняття внутрішньо суперечливі і цю суперечливість можна пізнати тільки розумом. Як зазначає Гегель: «я можу ділити матерію до нескінченності, але я це лише – *можу* – я її в дійсності не ділю до нескінченності» [2, с. 279].

І ще про системність мислення у виконанні Гегеля. «Ділимість, як можливість, є всезагальне; в ньому покладені як безперервність, так і негативність, або точка, але покладені як моменти, а не як самі по собі сущі» [2, с. 279].

Таким чином, можемо зробити висновок, що вже в перших філософських вченнях античного світу ми знаходимо спроби понятійного мислення, призначення якого полягає в цілісному відтворенні розмаїтого світу. Всі зусилля з пошуку первоначала були пов'язані з потребою зрозуміти мінливий світ як цілісність. Спроби розв'язати цю проблему, поклавши в основу матеріальний елемент, чи природну стихію, з необхідністю вели до виходу за межі чуттєво сприйманих речей і занурення в стихію «чистого» мислення, яке існує як поняття.

Мислити поняттями, «понимать», мислити розумом, мислити розумно, зрозуміти означає спроможність рухатись в стихії «чистого», змістовного, а не порожнього, чи навіть пустопорожнього мислення. Антична філософія в особі досократиків демонструє нам важкий шлях визрівання понять, їх виділення із щоденного чуттєво-практичного досвіду. Знання цього процесу становить важливу складову сучасного теоретичного осмислення світу.

### Література

1. Аристотель. Метафізика // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-367.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб: Наука, 2001. 350 с.
3. Хлебников Г., Степанов В., Глуценко Ю. Платонівська рефлексія філософії. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету*. Випуск 1 (10). Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. Слов'янськ, 2019. С. 84-96.

## ЗАСАДНИЧІ НАПРЯМКИ ЕСХАТОЛОГІЇ ПЛОТІНА

Есхатологія, як така не була розвинена в еллінській філософії. Вона постала предметом уваги *post factum*, коли треба було порівнювати еллінські доктрини із християнським вченням, яке є есхатологічним *par excellence*. Дуже важко вичленили есхатологію Плотіна із його цілісного вчення, що дається знаки через відсутність спеціальних монографій і досліджень присвячених есхатології еллінського філософа. Зазначимо лише деякі роботи, які торкалися суміжних до есхатології Плотіна тем. Проблемою повернення (*ἐπιστροφή*) до Єдиного, займалися А. Армстронг [2], Б. Хайнс [5], Ж.-М. Нарбонн [7, с. 97-116] і Д. О'Мара [8, с. 100-110]. Останній ще досліджував дотичну до есхатології проблему зла і матерії [8, с. 79-89], яку також не оминув увагою К. Корріган [3]. Г. Стамтеллос зіставляв вічність і темпоральність у вченні Плотіна, досліджуючи концепт вічного життя [16, с. 89-134], а Е. Еліассон зробив внесок у вивчення концепту свободи волі, а саме того, що залежить від нас (*ἐφ' ἡμῖν*), адже свобода волі дотична до есхатології [4, с. 187–216]. Про стан пам'яті після смерті писав у своєму нарисі філософії Плотіна Р. Кінг [6, с. 139–192]. З вітчизняних дослідників філософії Плотіна у співвідношенні її із патристикою, торкався І. Мозговий, резюме якого сповна характеризує есхатологію Плотіна: «Таким чином, у Космосі, за Плотіном, здійснюється кругооберт, вічне життя у вигляді спадання, сходження духовного з вищих сфер у нижчі і його зворотного піднесення» [1, с. 98]. Відсутність фундаментальних досліджень есхатології Плотіна зумовлює дану розвідку.

Головною темою філософії Плотіна постає його вчення про Єдине, яке згідно із першою гіпотезою Платонівського діалогу «Парменід» не має ніяких характеристик, ознак чи категорій. Навіть категорія буття є невластивою для Єдиного. Можна сказати, що Єдине є чистим небуттям, але таким із якого походить все інше. Перше, що породжує із себе Єдине – це Ум, який можна вже назвати буттям, і який містить всю численність ейдосів, що точно відповідає другій гіпотезі «Парменіду», «єдине-множинне». Споглядаючи Єдине, і пізнаючи у Ньому себе, Ум породжує третю іпостась Плотінівської філософії, - Душу. Це є третя гіпотеза «Парменіду» «єдине і множинне» (за неоплатонічною лічбою). Відрізняючись від повністю неафектованого Ума, Душа породжує космос, набуваючи таким чином деміургічних властивостей. Світ, сповнений богами, даїмонами, душами та іншими істотами відповідає четвертій

гіпотезі «множинне і єдине». Процес походження продовжується аж до матерії, яка сама створити нічого не може і є чистою пасивністю і потенціальністю.

Загалом, онтологічну і гносеологічну тканину неоплатонізму становить тріада *μονή – πρόβδος – ἐπιστροφή* (перебування – вихід – повернення). У Плотіна вона ще експліцитно не розгорнута, хоча й він говорить про сходження за межі Єдиного і набуття оформленості (*εἰδολοεῖτο*) сущим, коли воно повертається (*ἐπιστρέφεται*) до того, хто його породив. У послідовників Плотіна, Порфірія і Ямвліха, і особливо у Прокла ця тріада стає засадничою для всієї неоплатонічної філософії і відображає також есхатологію цього піднесеного вчення. Ця есхатологія закарбована у «міфі вічного повернення», який притаманний всьому античному світогляду, у різновидах циклічної космології і метемпсихозу. Хоча є й шляхи подолання цього фаталізму, які доступні для богів, героїв і вищих істот.

Вже в своєму першому творі, за нумерацією Порфірія, Плотін впроваджує ідею такого повернення, від зовнішньої краси до внутрішньої, промовляючи: «Батьківщина наша там, звідки ми прийшли, і там отець» (En 1.6.8. 23-24) [9, с. 256]. Навіть якщо у причини і наслідка дуже багато посередництв, все одно наслідок повертається до свого начала. Плотін критично ставиться до вчення стойків, згідно із яким світи циклічно змінюючи одне одного, повторюють самі себе у абсолютній тотожності. Плотін спростовує тотожність таких повторень згідно з теорією нескінченного різноманіття *ейдосів*. Але світ за Плотіном все одно вічний, тому що умоглядний світ принципово не може бути зруйнованим і є присутнім у повному обсязі у кожному пункті світобудови (En 5.7.3.) [13, с. 228, 230]. Погоджуючись із вічністю безкінечних періодів і періодичних перетворень, Плотін намагається довести, що доки є світ *ейдосів*, доти не має загинути чуттєвий світ, який походить від умоглядного, і чуттєвий світ існує такий же час як і умоглядний, а умоглядний – вічний, він був, є і буде (*ἦν δ' αἰεὶ καὶ ἔσται*) (En 5.8.12.) [13, с. 278].

За Плотіном, світ створюється згідно із необхідністю, але ця необхідність не є вимушеною, і аж ніяк не заперечує божественної свободи, яка тлумачиться Плотіном як щедрість і переповненість благом. Благий і щедрий Бог не може не створювати. Але все що виникає, не виникає з нічого (*μη ὄντος*), всюди звершується тільки перехід з одної форми до іншої (En 2.4.6.) [10, с. 116, 118]. Не зважаючи на засторогу проти матерії, Плотін, критикуючи гностиків визнає красу, благодать і необхідність чуттєвого світу, закидаючи гностикам непослідовність і нелогічність їхньої дуалістичної метафізики (En 2.9.) [10, с. 224-301].

Круговий рух за Плотіном має таке ж саме значення як і в філософії Платона. Небо наслідує Уму у своєму круговому русі, як і час наслідує вічності у Платона, будучи її подобою. Все живе рухається навкруги центра, намагаючись досягти його у таких колообертах. Споглядання краси Єдиного не веде до пересичення від повноти знань, тому що те, що споглядається ніколи не може наскучити, кожне суще, чим більше вдивляється, тим більше споглядає власну нескінченність в нескінченності усіх інших суцях, маючи в спогляданні іншого завжди власну природу (En 5.8.4.) [13, с. 250]. Людина яка зрікається від свого окремого «я» (яке боїться не бути окремим і відмінним від Бога) стає єдиною із Богом, заливаючись з ним.

Плотін, як і Платон, сповідує метемпсихоз і передіснування душ, заперечуючи теорію Арістотеля, що душа є ентелехією тіла: «Сама душа з однієї живої істоти становиться іншою» (En 4.7.8e. 37-38) [12, с. 376]. Душа вже десь була, перше ніж з'явитися у тілі, і є вічною сутністю, і не може загинути: «Тому що ніщо з суцього не погиває» (Οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.) (En 4.7.14.14) [12, с. 390]. Тіло для душі, за Плотіном, є кайданами. Кругообертання знов і знов несуть душу сюди й назад (En 4.8.1. 38-40) [12, с. 398]. Але Бог не винен у тому, що душа сходить униз, з причини своїх помилок. Згідно із своїми діями душа одержує те чи інше тіло, і глибина і тривалість поринання у тіло залежить від ступеню гріховності індивідуальної душі. Метемпсихоз припускає перевтілення душ не тільки в людей а й в тварин і навіть рослин, в залежності від прожитого життя і згідно із розподілом душі на розумну, бажаючу (або тваринну) і рослинну. Людина сама обирає свій шлях і духа який її супроводжує (δαίμων) (En 3.4.3.) [11, с. 148]. Немає ніякої випадковості у перевтіленнях, все відбувається згідно із справедливістю, і законом Адрастеї. Ті душі які досягають сфери Ума, яка вільна від кайданів тілесного, перебувають деякий час у вищому світі, але потім знову втілюються. Є також можливість і зовсім розірвати стосунки із тілом, тоді душа не буде зазнавати ніяких переміщень, і опиниться поза тілесністю (ὅτε μὴ δεῖται μετεθεῖν, ἀλλ' ἔστι πάντη ἕξω) (En 1.9.) [9, с. 322]. Це називається благим виходом. Плотін каже, що споглядаючи Єдине у мовчанні, душа нехтує навіть мисленням, не мислячи зовсім (ὄτι οὐδὲ νοεῖ) (En 6.7.35) [15, с. 198]. Здіймаючись все вище і вище, не маючи нічого для споглядання окрім Блага, душа бачить те, що сама не відає, що воно і як. Якщо Творець є безкінечним, то і любов до нього є безкінечною, і бажання не має межі (ἀμετρίαν) (En 6.7.32) [15, с. 184-186].

Душі сходять униз від Світової Душі і туди ж до неї повертаються. Після смерті вони попадають в Аїд, який згідно з етимологією означає невидиме місце (τῷ αἰδαῖ, τὸ χωρὶς λέγεται), а гірше нього – тільки тіло. Якщо

душа зрікалася тіла завдяки філософії, то тінь її тіла іде у гірше місце, а сама вона залишається у надчуттєвому світі (Еп 6.4.16) [14, с. 322, 324]. Після того як душа залишить тіло вона підлягає покаранню. Кожен справедливо потерпає кари за те, що він зробив лихого. Душі, які мають тіла підлягають тілесному покаранню, а душі які назавжди позбавляються свого тілесного тягаря, опиняються «там де суще (τὸ ὄν), сутність (ἡ οὐσία) і божественність (τὸ θεῖον), тобто у Богові (ἐν τῷ θεῷ)» (Еп 4.3.24.24-25) [12, с. 110]. Плотін загострював також проблематику свободи волі. Душа робить будь що самостійно лише тоді, коли вона це робить згідно з істинним поняттям, інакше вона потерпає в залежності від зовнішніх причин, згідно із приреченням (Еп 3.1.10.) [11, с. 32, 34]. Тільки коли душа рухається під керівництвом чистого поняття, тільки тоді її порив залежить від нас і він є добровільним (ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον). Свобода у Плотіна цілковито залежить від істинного знання. Свобідний розум повинен мати правильне знання, і невіглас, який не знає причини блага, є несвобідним. Причому така свобода не є вимушеною (ἠναγκασμένον) ззовні. Свобідна (ἐκούσιου) істота яка лине до блага не знаходиться під тиском необхідності (Еп 6.8.4) [15, с. 236-238]. Навпаки – те що мимовільне, є примусовим і вимушеним віддаленням від блага.

За Плотіном Єдине не має потреби у виборі: «Ми називаємо добровільним (ἐκούσιον) все, що робимо без будь-якого примусу і з повним усвідомленням того, що відбувається» (Еп 6.8.1. 33-34) [15, с. 228]. Крім того, дійсне добровільне воління повинно містити істинне знання (Еп 6.8.1. 39-41) [15, с. 230]. Він зазначає, що «свобода належить волі (βούλησιν), наскільки воля розташовується у розумі, у розумі правильному, тобто такому який володіє правильним знанням» (Еп 6.8.3. 2-5) [15, с. 234]. А істинне знання це те, яке не залежить від уявлень, фантазій і пристрастей, які народжуються у ослабленому тілі. Тому дійсно свободні лише ті істоти, котрі керуються лише Умом, а саме боги, які живуть у згоді із Умом, і своїми бажаннями вони відповідають енергіям Ума (Еп 6.8.3. 8-26) [15, с. 234, 236]. У богів немає виборчого процесу (προαίρεσις). Для Плотіна здійснення помилки, що і є свободою вибору (але не свободою волі) пов'язане із падінням душі і мимовільним актом, що є несвободою (неволею).

Залишилося розглянути вчення філософа про зло. У ранніх текстах він вважав причиною зла зухвалість (τόλμα) і бажання належати самому собі (Еп 5.1.1.4-6) [13, с. 10]. Але потім змінив свою думку вважаючи, що причина і коріння зла полягають у матерії (ἡ ὕλη). Він задається питанням, чи зберігає матерія характер злого начала навіть після причетності до добра? І відповідає, що безсумнівно зберігає (Еп 2.4.16.) [10, с. 148]. Вона є чистим браком всього: духа, розуму, сили, добродетності,

краси, образу, ейдосу, якості, тощо. Вона – небуття, або не суще (οὐκ ὄν), або інакше-буття (ἕτερον ὄν) по відношенню до краси буття. В трактаті спеціально присвяченому матерії він каже, що зло повинно існувати ще до окремих речей, хай воно навіть є не-сущим - як є Благо, так повинно «бути» і абсолютне зло (Еп 1.8.3.) [9, с. 284]. Матерія є злом самим по собі (καθ' αὐτὸ κακόν) (Еп 1.8.3.) [9, с. 285]. Плотін прямо промовляє, що не слід розміщувати початок зла у нас самих, він у матерії, яка є вічною потребою і вічним нестатком (Еп 1.8.5.) [9, с. 288, 290]. Крім того зло існує із необхідністю, і воно ніколи не загине, що також є засновком для вічного існування світу.

Есхатологія Плотіна коротко може бути окреслена у такому його висловлюванні про всесвіт: «Ось чому він і лине бути у майбутньому і не бажає зупинитися, здобуваючи собі буття у тому, щоб створювати все інше та інше, рухаючись у колообігу (κύκλω) в деякому намаганні дістатись сутності. Такою є і знаходиться нами причина руху, який намагається бути у вічності через майбутнє (ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι)» (Еп 3.7.14. 28-31) [11, с. 308]. Таким чином, в есхатології Плотіна поєднуються циклічна елліністська парадигма, із телеологічною (цільовою), яка є жагою дістатися своєї сутності, звідси і наголос на майбутньому, чого не було у класичних доктринах ранішніх філософів.

У якості висновку зробимо резюме есхатологічних поглядів Плотіна. Як така есхатологія в нього не розвинена, є лише теми дотичні до есхатологічної проблематики. Головною парадигмою есхатології Плотіна є метемпсихоз, перевтілення душ, що є різновидом концепту «вічного повернення». Іншим вагомим аспектом есхатології є необхідність створення і вічного існування світу, тобто відсутність кінця. Плотін вчить про вихід із колообертів, але цей шлях тільки для чистих і обраних душ, які залучені до філософського пізнання. У вченні про свободу волі відсутній виборчий процес у стані єднання із Умом і Єдиним. Найсуперечливішим концептом з есхатологічної точки зору, є вчення про зле начало, яке міститься у матерії, що унеможливає існування матерії згідно із намірами і цілями самої філософії Плотіна, в якій душа лине до Ума і до Єдиного, повністю скидаючи із себе кайдани матеріальності.

### Література

1. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації. Суми: ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. 471 с.
2. Armstrong A. H. Plotinus. New York: Collier Books, 1962. 158 p.
3. Corrigan K. Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Questions of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander Aphrodisias. Leuven: Peeters, 1996. xviii + 486 p.
4. Eliasson E. The Notion of that which Depends on us in Plotinus and its Background. Leiden, Boston: Brill, 2008. xii + 253 p.

5. Hines B. Return to the One. Plotinus' Guide to God-Realization. Blumington, Indiana: Unlimited Edition, 2004. xx + 370 p.
6. King R. A. H. Aristotle and Plotinus on Memory. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009. xi + 266 p.
7. Narbonne J.-M. Plotinus in Dialogue with the Gnostics. Leiden, Boston: Brill, 2008. xi + 152 p.
8. O'Meara D. J. Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford: Clarendon Press, 1993. xii + 142 p.
9. Plotinus. Enneads I // Plotinus with an English Translation, vol. I / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1989. P. 91–325.
10. Plotinus. Enneads II // Plotinus with an English Translation, vol. II / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1990. 301 p.
11. Plotinus Enneads III // Plotinus with an English Translation, vol. III / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1980. 417 p.
12. Plotinus. Enneads IV. // Plotinus with an English Translation, vol. IV / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1984. 441 p.
13. Plotinus. Enneads V. // Plotinus with an English Translation, vol. V / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1984. 319 p.
14. Plotinus. Enneads VI. 1.-5. // Plotinus with an English Translation, vol. VI / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1988. 359 p.
15. Plotinus. Enneads VI. 6.-9. // Plotinus with an English Translation, vol. VII / Ed. and transl. A. H. Armstrong. Cambridge-London: Harvard University Press, 1988. 345 p.
16. Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. Albany: State University of New York Press, 2007. xi + 270 p.

**Мозговий І. П.**

*Сумський державний університет*

## **РАННЬОХРИСТІЯНСЬКА АПОЛОГЕТИКА ПРО “ПЛАГІАТ” ГРЕКІВ**

Постаючи за умов кризи античного раціоналізму, ранньохристиянське богослов'я в особі його перших представників, апологетів (II–III ст.), здійснило рішучий перегляд усієї античної системи цінностей, побудованої на принципах політеїзму. Оскільки ж, на думку апологетів, у язичницькій релігії цілком потонула антична культура, вони поширюють свою критику на всю систему нехристиянських цінностей і, насамперед, на її серцевину – грецьку філософію, на який ґрунтувався світогляд найбільш розвинутої частини населення.

Намагаючись перебороти світогляд, заснований на началах грецької мудрості, апологети показують неспроможність останньої як у



теоретичній сфері (не дає істинного знання), так і в практичній (не сприяє моральному вдосконаленню суспільства). Один із перших апологетів, Юстин Філософ, висунув підхоплену згодом його спадкоємцями цілу низку тверджень на користь своєї ідеї про те, що античну філософію можна вважати мудрістю, але нижчого порядку, порівняно з християнством. Розглядаючи всю культуру як її шлях до християнства, під кутом наявності в ній тих ідей, котрі згодом будуть прийняті останнім, Юстин наголошує, що «Мойсей давніший за всіх грецьких письменників» [1, с. 74]. Звідси він обґрунтовує ідею «плагіату» греків, за якою елліни, починаючи зі співця Орфея, були «зłodіями і розбійниками», тому що, «сприйнявши до прищесія Спасителя у єврейських пророків деякі частини істини, не тільки не зізнаються в цьому, але ще й присвоюють їх собі, ніби це були вчення, що дійсно їм належать» [3, с. 95]. Цим був започаткований принцип: «Після цього, значить з причини цього» (Post hoc ergo propter hoc).

Свідченням неповноцінності філософії була, з точки зору ранньохристиянських богословів, і відсутність у ній єдності поглядів. Істина, вважали вони, повинна бути єдиною (як вона єдина в Біблії), тоді як елліністична філософія складається з багатьох шкіл-суперниць та вчень, котрі суперечать одне одному. Звідси, замість аналізу вчень, виступів по суті справи, апологети, відображаючи умонастрої переважно малоосвічених мас, ведуть боротьбу з язичницькою мудрістю шляхом риторичних закликів і пристрасного викриття ідейних суперників. Зазначалося, що філософи лише «суперечать самі собі і базикають, що кожному прийде на думку. Багато в них незгод; один другого ненавидить, сперечаються між собою в поглядах» [5, с. 139].

Таким чином, ранньохристиянські автори розглядали оригінальність думки як її головний недолік, а співзвучність із авторитетом – як головне достоїнство. Не випадково саме з часів отців церкви Середньовіччя виробляється антитворчий підхід до процесу освоєння теоретичної спадщини, поставивши, з сьогоденської точки зору, все з ніг на голову, коли оригінальність могла зійти за гріх (бо новації загрожували ересю), а вірність традиції вважалася обов'язком. У зв'язку з цим їхні твори часто мали компілятивний характер.

Апологети з позицій провіденціалізму прагнули подати всю дохристиянську культурну історію як фактор «приготування» богоодкровенної релігії, неминуєність зародження котрої зумовлювалася жертвою Христа як одвічно передвизначеною. У подібному тлумаченні культурно-історичного процесу з усією очевидністю простежувалася тенденційність. Оскільки саме суб'єктивна позиція автора зумовлювала міру сприйняття елементів дохристиянської філософії, яка або оголошувалася позитивною, тобто такою, що «готувала» християнство і

тому певними своїми проявами не суперечила йому, або ж розглядалася як така, що ухилилася від істинного шляху і вимагала переважного заперечення. Гострі суперечності епохи – як у язичницькому світі, що йшов до свого занепаду, так і в суспільстві християнському, що зазнавало «хвороби зростання» – обумовили й поляризацію поглядів апологетів, коли, поряд із нечіткою позицією деяких її представників (Мелітон Сардський, Мінучій Фелікс та інші), виділилися дві основні лінії у ставленні теології до нехристиянської філософії. Їх можна визначити як «радикальну» (Арістід, Татіан, Феофіл, Гермій) і «помірковану» (Юстин, Афінагор, Климент, Ориген).

Спершу під впливом близькосхідного містицизму в патристиці домінував негативізм щодо античної мудрості. Так, уже для Марціана Арістіда, автора першої «Апології», що дійшла до нас, несприйнятними є грецька наука й філософія, бо «велика та омана, в яку філософи вводять своїх послідовників» [8, с. 15]. Автор наголошує, що лише християни володіють істинною філософією і їм відкрита дорога до пізнання Бога. Надто різко ставиться до грецької філософії Гермій, який вважає, що всі філософи без винятку – «гуші», а їхня премудрість «отримала початок від падіння ангелів». Розглядаючи наявність у філософії різних точок зору як перешкоду для досягнення істини, він випукує: «Як назвати ці думки? Чи не химерою, як мені здається, чи дурістю, чи безумством, чи безглуздістю, чи всім цим разом?» [7, с. 8].

Упереджену позицію щодо філософії займає Татіан із Ассирії. Як виразник опозиційних умонастроїв, поширених серед найбідніших прошарків населення периферійних провінцій Римської імперії, він не приховує своєї неприязні до всього нехристиянського, засуджуючи насамперед філософів, які, не спираючись на надійні передумови віри і «розділяючи мудрість, віддалилися від мудрості», а тому всі вони – «ніщо» [5, с. 167]. Погляди Татіана близькі позиції Феофіла, який не вбачає відмінностей між ученнями філософів, тому відносить до безбожників не лише «безумця» Епікура, але й Піфагора, Платона і їх послідовників. Займаючи крайні позиції в тумаченні ідеї «плагіату», він вважає еллініську мудрість не тільки викраденою, але й спотвореною греками – навіть «те, що, мабуть, сказане ними справедливе, змішане з помилкою. Як смертоносна отрута, змішана з медом чи вином, робить усе змішання шкідливим і непридатним, так і їх красномовство виявляється марною працею чи швидше – згубою для тих, котрі вірять йому» [6, с. 39].

І все ж ставлення апологетів до реального елліністичного світу, в якому вони вирости й творили, не було однозначним. З одного боку, вони протиставляли себе йому, з іншого – зверталися до джерел його цінностей і, хай непослідовно, але все ж реалізували ідею спадкоємності. Навіть у

нападках на філософію вони не були оригінальними, а повторювали аргументи, запозичені насамперед у кініків і стоїків. «Вашпою зброєю ми боремося проти вас. Власні ваші письменники допомагають нам», – зізнається Климент Александрійський [2, с. 100]. Саме за допомогою грецької філософії апологети перекладали образну біблійну мову на мову понять, надаючи їй логічної послідовності. Цьому сприяло і те, що деякі з них (Юстин, Афінагор, Феофіл, Климент) перейшли в християнство після засвоєння платонізму.

Перші серйозні спроби довести наявність спадкоємності між грецькою філософією і християнською доктриною робить сучасник Татіана – Юстин, грек із Східної Палестини, який досить співчутливо ставиться до мислячого грецького духу. «Без філософії і здорового розуму, – зазначав він, – ніхто не може володіти мудрістю. Тому кожна людина повинна філософствувати і вважати це справою найважливішою і найчудовішою» [1, с. 137–138]. Юстин готовий визнати, що майже всі ідеї християнського вчення, правда, ще в нерозгорнутому вигляді, були сформульовані язичницькими філософами (ідея «християнства до Христа»), бо вони тому досягли духовних висот, що мали спільне з християнством джерело – божественного Логоса, розлитого по всьому Космосу. «Ті, котрі жили згідно зі Словом, є християни, хоча б і вважалися за безбожників: такі між еллінами – Сократ і Геракліт і їм подібні» [1, с. 76–77].

Свого часу Юстин навчався у філософів. «Дуже захоплювало мене Платонове вчення про безтілесне, і теорія ідей надавала крила моїй думці, – згадував він. – Невдовзі, здавалося, я зробився мудрецем, і в своїй нерозсудливості сподівався згодом споглядати самого Бога, бо така мета Платонові філософії» [1, с. 136]. І все ж Юстин шанував язичницьку мудрість менше, ніж християнську, і вважав, що для глибокого розуміння істини необхідна наділена благодаттю Святого Духа єдина християнська філософія, яка б зуміла перебороти недоліки роздробленої філософії Еллади. «Багато хто не відгадав, що таке філософія і з якою метою вона послана людям. Інакше не було б ні платоніків, ні стоїків, ні перипатетиків, ні теоретиків, ні піфагорійців, тому що це знання тільки одне» [1, с. 134–135].

Процес філософізації релігії Одкровення пожвавився з кінця II – початку III ст. У результаті прискорилося навернення в християнство представників заможних верств населення, більш глибоко знайомих із греко-римською культурою, насамперед із філософією. Подібне прагнення насамперед властиве представникам Александрійської школи, Тіту Флавію Клименту (бл. 150 – бл. 215) й Орігену (185–254), пов'язаним із катехітичним училищем, яке в 180 році створив і очолив учень Афінагора, Пантен Сицилійський, (раніше – стоїк). На характер діяльності училища суттєвий вплив справили ідеї платонізму, широкі

розповсюджені в Александрії, а також традиція синтезу старозавітного вчення і грецького мислення. Знайомству з філософією сприяло також спільне навчання Орігена і Плотіна, основоположника неоплатонізму, в школі Аммонія Саккаса.

Свого діяльністю александрійські катехізатори ніби висловлювали протест опозиції «шаленого» західного апологета Квінта Флоренса Септімія Тертуліана (бл. 155 – бл. 222) до філософської освіти, яка виражалася вже в його риторичному запитанні: «Що спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією й Церквою, між еретиками і християнами?.. Ми не потребуємо ні допитливості після Христа, ні досліджень після Євангелія» [9, с. 155–156]. На цій підставі африканський богослов вважав, що знання полягає в тому, щоб не знати нічого, «супротивного правилу віри». Парадоксальність ситуації виражалася в тому, що сам Тертуліан був добре обізнаний в античній культурі.

Приблизник концепції чистої віри, він розглядав філософію як джерело віри, хоча вважав, що філософів слід кидати на поталу звірам. Перебуваючи в опозиції до цивілізації, Тертуліан найповнішою мірою розкривав ірраціоналістичну тенденцію в християнстві. Виявом цього стала така його думка: «Син Божий був розіп'ятий: я того не соромлюся, тому що треба було б соромитися. Син Божий помер: належить тому вірити, тому що розум мій обурюється проти того. Він устав з домовини, в яку був покладений: справа вірна, тому що здається неможливою» [10, с. 11]. Саме на цій підставі йому згодом приписувалася фраза: «Вірую, бо абсурдно» (*Credo, quia absurdum*).

Але якщо навіть Тертуліан змушений був скористатися відкидуваною ним філософією, тим більше до неї апелюють александрійці. Вони часто звертаються до творів грецьких авторів. Так, Климент близько тисячі разів цитує їх. При цьому головну для нього проблему – проблему співвідношення віри і знання, релігії і філософії – Климент розкриває через учення про гносис (істинне знання про Бога). Оріген з метою глибшого розуміння християнського вчення реалізує свою ідею через алегоричну екзегезу Біблії, раціоналістичне обґрунтування догматики. Климент уперше формулює принцип «гармонії віри і знання», які, на його думку, не можуть існувати одне без іншого. Язичницька філософія, вважав він, зобов'язана проблисками істини, що містяться в ній, тому «натхненню Божому», яке простилається на всіх людей взагалі» [2, с. 133], тобто, вона все ж має божественне походження. Отже, в грецькій науці й філософії «є такі вчення, якими не можна ігнорувати» [3, с. 7].

Звичайно, вважали апологети, науки важливі не самі по собі, а лише як «ступені, що сприяють сходженню по них до філософії, котра виступає їх володаркою. І як вони службові щодо філософії, так і сама вона

є підсобницею до набуття істинної (християнської – І. М.) мудрості” [3, с. 33–34]. Отже, філософія має пропедевтичне і службове значення. Оголосивши її «служницею богослов'я», александрійці продовжили започатковану Юстином інтерпретацію проблеми співвідношення віри й розуму. І якщо у Климента ми знаходимо положення про те, що релігія є своєрідним довершенням елліністичної філософії, то Оріген чітко заявив, що саме філософія є єдиним чи найкращим джерелом християнського віровчення, з якого християнство черпає свої ідеї.

Поділяючи панівну в апологетиці ідею «плагіату» греків, єгипетські богослови все ж виставляли еллінів «злодіями» не тому, що вони «вкрали» у варварів (іудеїв) мудрість, дану їм через Мойсея Богом, а тому, що греки не зробили «необхідних» висновків із цієї мудрості. Філософія, як «підготовче знання, що прокладає і вирівнює шлях до Христа» [3, с. 31], покликана була відіграти для греків ту ж роль, що й Писання для іудеїв. Проте грецькі мудреці, привласнивши собі «чуже», роздірили істину по школах, багато чого спотворили в ній. І все ж, на відміну від радикалів, александрійці вважали, що в античній мудрості залишилося й «дещо з учення істинного», котре здатне працювати на християнство як більш досконале вчення. Схожість між християнською догматикою і язичницькою філософією здавалася Клименту настільки значною, що він вбачав у творах Платона натяк на вчення про Трійцю [3, с. 612]. А Оріген розглядав християнство як завершення античної філософії.

Зобразивши східці для сходження від світських наук до богослов'я і вище, Климент вважав корисним вивчення наук і філософії. Не менш високо цінує античну мудрість Оріген, який багатьма аспектами свого вчення може бути охарактеризований більше як філософ, ніж богослов. Вважаючи, що гармонія між вірою і знанням досягається вивченням наук, які викладаються в язичницьких школах, Оріген ввів їх у програму катехітичного училища, яке він очолював після Климента і в якому започаткувалася ціла школа його послідовників. Александрійці не приховували причин значущості наук для богослов'я – «ми охороняємося філософією, ніби якимось міцним оплотом, відкриваючи в ній деякого союзника, спільно з яким і обґрунтовуємо потім нашу віру» [3, с. 27]. Тобто, «зовнішня» мудрість оцінювалася прагматично, залежно від її здатності наблизити людину до Бога.

У той же час александрійці прагнуть переосмислити античну спадщину. При цьому вони не тільки беззастережно заперечували вчення «учителів безбожництва» Демокріта й Епікура, але часом суворо судили про всю античну філософію, ніби забуваючи про її високе покликання щодо християнства. «У греків і варварів багато хто обіцяв істину, – зазначав Оріген, – але ми після того, як увірували, що Христос є Син Божий, і,

переконавшись, що від нього нам слід навчитися істині, перестали шукати її у всіх них, оскільки вони вміщують істину разом із помилковими думками» [4, с. 36]. І все ж саме в працях Климента й Оригена християнська філософія досягла свого найвищого розвитку в донікейській період, а розпочата ними «інтелектуалізація» християнства сприяла його прийняттю освіченою частиною язичницького світу.

### Література

1. Иустин Философ. Соч. Отд. 1. Изд. 2-е. М.: Унив. тип., 1892. 484 с.
2. Климент Александрийский. *Кто из богатых спасется. Увещание к эллинам*. Ярославль: Тип. Губ. Земс. управы, 1888. 180 с.
3. Климент Александрийский. *Строматы*. Ярославль: Тип. Губ. Земс. управы, 1892. 943 с.
4. Ориген. *О началах*. Самара: РА, 1993. 318 с.
5. Памятники древней христианской письменности: в 7 т. Т. 4: Псевдо-Иустин. Татиан. М.: Тип. Каткова и К°, 1863. 182 с.
6. Памятники древней христианской письменности: в 7 т. Т. 6: Феофил. М.: Тип. Каткова и К°, 1865. 100 с.
7. Памятники древней христианской письменности: в 7 т. Т. 7: Ермий. Мелитон. Минуций Феликс. М.: Тип. Каткова и К°, 1866. 122 с.
8. Покровский А. *Философ Аристид и его недавнооткрытая Апология*. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898. 52 с.
9. Тертуллиан. Творения: в 4 ч. Ч. 1. СПб.: Тип. Фишера, 1847. 204 с.
10. Тертуллиан. Творения: в 4 ч. Ч. 3. СПб.: Тип. Фишера, 1850. 224 с.

**Петрушов В.М.**

*Український державний університет залізничного транспорту*

## **ПЛОТІН В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ ЛЕВА ШЕСТОВА**

Завдяки ґрунтовним зарубіжним та вітчизняним дослідженням історико-філософська концепція Лева Шестова гідно зайняла належне місце у скарбниці світової світоглядної думки. На терені сучасного українського філософування серйозним дослідженням доробку Шестова у цьому аспекті є монографія Таранова С.В. «Лев Шестов як історик філософії [1], в якій київський дослідник аналізує історико-філософські досягнення Шестова з позицій його методології так званого «мандрування по душах». Ці мандрування Шестов спрямовує на пошук відповіді на болюче питання – як співвідносяться знання і віра, або згідно відомій формулі Афіни і Єрусалим, яка, до речі міститься у знаменитих

новозавітних висловлюваннях апостола Павла. Названа ділема пронизує усе Середньовіччя і досягає граничності у роздумах Паскаля і, особливо, у Кіркегора. Вона ж стає провідною у дослідженнях Шестова. Антична філософія і Біблія, зокрема старий Завіт, стають постійним предметом його глибоких роздумів. Він не просто відкидає світоглядні побудови розуму, які закривають людині дійсну реальність, а всебічно аналізує причини становлення «Необхідності» основою онтології і етики. Спираючись на Біблію, мислитель озброює себе могутнім засобом проникнення за межу «очевидностей». І цим засобом є віра, яку він трактує другим, (іншим) виміром мислення. Аналіз античної філософії здійснюється Шестовим своєрідно. Він розділяє філософів на тих, які формували і відстоювали позицію Логосу і які стали глашатаями віри в розум і його світоглядні орієнтири, і тих, які, на його думку, цю віру або підірвали, або зовсім відкидали. Тут він грішить тим, що або «примушує» текст мислителя говорити те, що йому потрібно, або ж приписувати самому мислителю те, що логічно із його поглядів не випливає. Такий підхід є для Шестова концептуальним і яскраво виявляє себе у таумаченні поглядів Плотіна. Дослідники творчості «палаючою російської землею» [2] підкреслюють, що Плотіном Шестов зацікавився ще до еміграції, а з 20-х років тема цього філософа пізньої античності стає однією з головних у його творчості. Праця «Нестямні промови» стала результатом спеціального аналізу платінових «Енеад». Ця праця була опублікована в емігрантському часописі «Версть» у 1926 році. У двохтомному російському виданні 1993 року [3] ці промови опубліковані як розділ частини третьої роботи «На терезах Йова» під назвою «Нестямні промови». (Про екстази Плотіна). І ми маємо повний текст цього доробку. Але, до речі, відомо, що в архіві Шестова зберігається рукопис статті «Про містичний досвід Плотіна», яка була закінчена ним в лютому 1926 року і поки що не видана у сучасній Росії.

Саме під час роботи над книгою «Sola Fide» Шестов починає ґрунтовно вивчати Плотіна і той, як раніше Толстой, Достоевський, Ніцше, Лютер, стає його постійним духовним співрозмовником. Плотін цікавить Шестова перш за все тим, що він займає особливе місце у грецькому духовному світі. Це місце помежове. Цю помежовість Шестов вбачає в тому, що Плотін як представник еллінського філософського духу, еллінського розуму відкриває за допомогою цього розуму дещо таке, що в цей розум не вміщується. А це і наближає нас до істини одкровення, адже його Єдине досягається не знанням. Знання віддаляє нас від потаємного буття. Це своєрідне відречення Плотіна від платонівського «Логосу» і в результаті він, згідно Шестову, «злітає над розумом і пізнанням». Шестова Плотін притягував немов магніт. В одному зі своїх листів до близького

друга (серпень 1924 р.) він писав: «Знову мене потягнуло до Плотіна. Мені здається, що він у деякому відношенні найзагадковіший з усіх філософів, які будь-коли жили.... Я не можу розійтися з Плотіном, доки не «домандрую» до тих невидимих глибин його внутрішньої історії, про які в історії філософії заведено думати, що їх не буває. У нього, як і у Спінози, на поверхню випливає саме те, що для нього було менш значиме, а те... що він більше всього цінував і шукав, про це він говорить завжди мимохідь, як би, знехотя. У Плотіна усе протиріччя між системою, загальною побудовою і окремими признаннями особливо помітно і здається мені особливо цінним. Кожного разу здається, що все більше і більше розумієш сенс цієї подвійності, і тому хочеться ще і ще раз повернутися до нього і його писань» [3, Т.2, с. 342].

Шестов розгортає свій аналіз Плотіна у площині концепції подвійної істини. Це для нього альфа і омега. Контекст дослідження включає безпосередньо Сократа, Платона, Арістотеля, стоїків, зокрема Епіктета, гностиків. Він говорить про зв'язок ідей Плотіна з ідеями цих мислителів, але чомусь критично ставиться до проблеми ідейного впливу. Ідеї Плотіна «виросли безпосередньо з його власних душевних переживань, із того, що він своїми очима бачив, своїми вухами чув. І якщо він посмів вступити у боротьбу з «законом протиріччя» чи віддати себе на участь місологоса (ненависника розуму). То зовсім не тому, що до нього хтось уже таку сміливість виявив» [3, Т.2, с. 331]. Таким чином довіру до розуму Плотін, згідно Платону, втратив. «Коли душа наближується до справжньої реальності – її охоплює жах, їй здається, що вона занурюється у ніщо, що вона чине. І, навпаки, тоді останню, вищу реальність ми намагаємося захопити у світі наших точних і ясних висловлювань, готових і звичних категорій, вона витікає із них, як вода із рибальського неводу, коли його виймають із води, - вона перетворюється на наших очах у страшне «ніщо» [3, Т.2, с. 332-333]. Лише забувши все і зосередившись повністю на самому собі, Плотін досягав тієї свободи, без якої для нього неможливе єднання з Богом. У цьому суть його тези «доки душа у тілі, вона спить глибоким сном», а її пробудження здійснюється через екстаз. Вищу сутність він називав єдиним, досягти її, поєднатися з нею можливо лише «взлетівши над пізнанням»; звільнившись не від дарів, що нам принесли боги, «а від тих самоочевидностей, які приносяться нашим розумом... і через які різноманітний, суперечливий матеріал переживань перетворюється в нерухливу, завжди рівну собі, а тому «незрозумілу» ідею...щоб вирватися на свободу, треба забути про все, що поза тебе... Плотінське «забуття» треба розуміти не в тому сенсі, що він прагнув витравити із своєї душі все, що їй було дано пережити...для Плотіна відійти від зовнішнього світу значило звільнитися від чар розуму, який



наказує людині у «природному» бачити межу можливого» [3, Т.2, с. 358]. Його боротьба з самоочевидностями була не відмовою від надісланих з неба дарів, а лише прагненням подолати передумови, з допомогою яких розум перетворює отримане від богів життя у наукове знання і тоді його Еннеади [4] отримують для нас зовсім інший сенс і інше значення. Ні Гегелю, ні новітнім його коментаторам тасмниця Плотіна не відкрилася. Загально визнано, що він підсумував увесь тисячолітній духовний досвід Еллади. У цьому його велич, однак у підсумку він став місологосом. Цього, не розуміли і не розуміють. Плотін бачиться як філософ, який зачарований самоочевидностями розуму. І його твори дають для цього достатньо підстав. Але це не так. Шестов вважає, що його тлумачення філософії Плотіна автентичне. Плотін, «як і далекий його духовний пращур Сократ, відчував, що йому потрібно не присипляти у собі неспокій і душевну тривогу, а довести їх до тієї міри напруги, при якій сон стане неможливий. А звідси, якщо припустити, зрозуміло, чому він так наполегливо відривав душу від тіла. Він знав, що у відриві душі від тіла – найбільший біль і що лише великий біль може принести з собою те «істинне пробудження», про яке він мріяв усе життя. Від людей він вимагав відречення від усього, що для них найдорожче, і постійно твердив їм, що найдорожче може бути у них відібране» [3, Т.2, с. 363]. Закінчує Шестов своє дослідження своєрідним «імном» Плотіну. На землі існують закони Закони природи і закони співжиття - суть умови можливості людського існування. Але «на початку» - законів не було, закон «прийшов після». І врешті-решт законів не буде. Буде царство Бога. «Там будуть реальні чудеса, а не ідеальні чудеса Сократа і Епіктета. Там буде і Творець реальних земних чудес, той «Єдиний», який навів зацепеніння на людей і зачарував їх самоочевидностями розуму. До нього, до цього Єдиного, який створив наш дивовижний видимий світ, і звертається душа Плотіна у нечасті миті натхнення і підйому. Тоді бачить він, що на нових невідомих дотепер людям терезах, скорбота Йова насправді перевершує пісок морський, тоді «промови» його стають «нестямними» з філософа народжується співець псалмів» [3, Т.2 с. 364]. Це і є той оltар, який вимальовується при такому тлумаченні Плотіна, і, мабуть, про який запитував раціоналіст Спінова: «який оltар може приготувати собі той, хто ображає велич розуму?»

### Література

1. Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії. К., 2004.
2. Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности. Ленинград, 1991.
3. Лев Шестов. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т.1,2.
4. Плотин. Эннеады. К., 1995. Т.1.
5. Лев Шестов. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

6. Лев Шестов. Апофеоз безпідставності. Досвід адогматичного мислення. Переклад з російської Володимира Петрушова. Харків, 2012.

7. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Харків, 2007.

8. Чанышев А.Н. Курс лекцій по древней и средневековой философии. М., 1991.

**Прокопенко В.В.**

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## **АНТИЧНІ ВИТОКИ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ XX СТОРІЧЧЯ: ПЛАТОН І АРИСТОТЕЛЬ В «НОВІЙ НАУЦІ ПОЛІТИКИ» Е.ФЬОГЕЛІНА**

В нашій доповіді не ставиться завдання розгорнути широкий огляд античних коренів сучасної західної політичної думки – це вимагало б масштабного комплексного дослідження, інакше такий огляд неминуче виявився б поверхневим. Тому ми зосередилися тільки на одному, але надзвичайно важливому і характерному епізоді апперцепції античної думки політичною філософією XX століття.

Фьогелін, один з найбільш значних політичних мислителів останнього сторіччя, належить до числа тих німецькомовних гуманітаріїв, які змушені були тікати від нацизму: Лео Штраус, Ганна Арендт, Ганс Кельзен. Ад'юнкт-професор політичних наук у Віденському університеті, Ерік Фьогелін, залишив Австрію відразу після аншлюсса в 1938 році і виїхав спочатку до Швейцарії, а потім – до США, де викладав в університеті Чикаго і університеті штату Луїзіана. У 1958-1969 роки він прийняв пропозицію зайняти кафедру політичних наук в університеті Людвіга-Максиміліана в Мюнхені, яка залишалась вільною з моменту смерті М. Вебера в 1920 році, протягом 10 років він читав в університеті курси з політології, а також заснував в Мюнхені Інститут політичних досліджень. Після повернення до Америки Фьогелін працював в Гуверовському інституті. Сьогодні Фьогелін визнаний одним з найоригінальніших і впливових філософів XX століття, який змінив обличчя політичної філософії, хоча у нас він, на жаль, практично невідомий.

Бібліографія творчості Фьогеліна включає сотні назв, в тому числі об'ємні роботи «Порядок і історія» (в 5т.) та «Історія політичних ідей» (в 8 т.). Але все ж особливе місце історики і критики фьогеліновської творчості відводять книзі «Нова наука політики. Вступ», яка вийшла в Чикаго в 1952

році. Саме в ній вперше була викладена програма переформатування політичної науки, якій Фьогелін поставив такий діагноз: під кінець XIX століття вона зазнала майже повного руйнування разом з усією інтелектуальною культурою Заходу. Сучасна політична наука виродилася в позитивістську політологію, міцно прив'язавши себе до проекту політичного лібералізму, разом з яким вона і деградувала. Однією з найважливіших причин того, що так сталося, вважає Фьогелін, було те, що політична наука опинилась в руках прихильників позитивістської догми, «яка могла бути прийнята тільки мислителями, які не засвоїли класичну і християнську науку про людину, де етика і політика виводяться з філософської антропології як частини загальної онтології. Тільки тоді, коли онтологія була втрачена як наука, етика і політика більше вже не могли розумітися як науки про лад, в якому людська природа досягає своєї максимальної актуалізації» [1, 11-12].

«Класична наука про людину», про яку говорить Фьогелін, була створена грецькими філософами, серед яких він особливо виділяє Платона і Арістотеля. У «Новій науці політики» вже на перших сторінках ми зустрічасмо твердження: саме Платон і Арістотель заснували політичну науку [1, 1-2], і сучасна політична наука не зможе знайти шляхи до виходу зі свого нинішнього жалюгідного стану без звернення до тих принципів, які були закладені її творцями. Таким чином, погляд Фьогеліна на класиків афінської філософії не носить чисто історичного, архівного характеру – сам проект нової науки політики включає в себе ідею повернення до того типу знання, який древні називали «episteme politike». Фьогелін говорить про необхідність повернення в політичну науку філософського елементу, коли принципи політики перетнуться з принципами філософії історії та політична наука знову представить людське існування не емпірично, як тільки політичне, а й на рівні принципів – як історичне існування. Цей проект Фьогелін називає реторетизацією, словом, в якому легко почути натяк на ретроутопію. Але автор відразу відвертає такі підозри, заявляючи: «Під реставрацією політичної науки мається на увазі, мабуть, повернення до усвідомлення принципів, а не до специфічного змісту попередньої стадії. Сьогодні не можна реставрувати політичну науку через платонізм, августиніанство або гегельянство. Безсумнівно, у філософів минулого багато чому можна навчитися, що стосується діапазону проблем, а також їх теоретичного розгляду, але сама історичність людського буття, тобто розгортання типового в змістовній конкретності, виключає обґрунтоване переформулювання принципів за допомогою повернення до минулої конкретності. Отже, політична наука не може бути в строгому сенсі відновлена в своїй гідності теоретичної науки за допомогою буквального відродження філософських досягнень минулого: принципи повинні бути

знайдені заново в ході теоретичної роботи, яка виходить з конкретної, історичної ситуації даної епохи, беручи до уваги повну амплітуду нашого емпіричного знання» [1, 2-3].

Характерною рисою Фьогеліновської роботи зі спадщиною стародавніх філософів є те, що він не намагається модернізувати їх ідеї шляхом перенесення їх з античного до сучасного контексту, так само, як і не робить спроб їх «викриття» (манера, яка перетворилася сьогодні вже на традицію, від Поппера до Дерріда), він не приймає ані ортодоксального підходу класичної філології, ані аналітичної методології, яка в 50-ті роки ХХ століття вже безроздільно панувала в історико-філософській науці на новій батьківщині Фьогеліна. Скоріше, його підхід нагадує «виявляючу інтерпретацію» Гайдеггера, коли той звертається до Арістотеля з метою виявлення в мисленні Арістотеля тих смислів, які виявилися не затребуваними подальшою філософією, а сам образ філософа в результаті залишився викривленим. Фьогелін використовує роботи Платона і Арістотеля дуже вибірково – в «Новій науці політики» він практично не користується текстологічним аналізом і обмежується судженнями досить широкого загального характеру. Деякі рецензенти ставили Фьогеліну це в провину, називаючи його реконструкцію поглядів Платона і Арістотеля погано обґрунтованою. Він відповів на ці звинувачення пізніше, третім томом «Порядку та історії», повністю присвяченим Платону і Арістотелю, в якому представив розгорнутий і глибокий аналіз численних текстів афінських філософів.

Однією з головних складових проекту нової політичної науки Фьогеліна є теорія репрезентації, яка у нього містить кілька взаємопов'язаних положень. По-перше, стверджує він, політична наука має справу перед усім з самоінтерпретацією суспільства, яка в вигляді певного набору символів передає будь-якій теорії, так що перше завдання науки про політику полягає в проясненні цих символів. Таким є, зазначає Фьогелін, «арістотелівський метод дослідження мовних символів, як вони зустрічаються в політичній реальності» [1, 34].

По-друге, ці символи, які існують в політичній реальності, не є теоретичними поняттями. Це ніяк не може засвоїти сучасна політична наука, яка постійно говорить про «теорії суспільного договору», «теорії суверенітету» або «марксистської теорії історії», хоча вони не містять в собі нічого теоретичного і є символами, а, отже, належать не до політичної науки, а до політичної реальності. І знову, відзначає Фьогелін, античні автори виявляються набагато ближче до істини, ніж сучасні теоретики: «Така плутанина навіть завдає шкоди деяким досягненням, вже зробленим політичною наукою в античності. Взяти, наприклад, так звану теорію договору. В даному випадку ігнорується той факт, що Платон провів дуже

ретельний аналіз символу договору. Він не тільки встановив його негеоретичний характер, але також вивчив тип досвіду, з якого він походить. Крім того, він ввів спеціальний термін *doxa* для класу символів, представником якого є «теорія договору», щоб відрізнити їх від символів теорії» [1, 30].

По-третє, фьогелінівська теорія репрезентації включає в себе таке розуміння суспільства, яке обґрунтовує виняткове становище представництва в політиці, і це розуміння є абсолютно платонічним за своєю суттю. Фьогелін згадує яскраву метафору Платона, згідно з якою, поліс – це людина, написана великими буквами і говорить про те, що цей антропологічний принцип, який став кредо нової епохи, вимагає розуміння того, що суспільство і індивід не просто співіснують або взаємодіють, але того, що політичне суспільство є *макроантропос*. Відповідно до цього принципу, Платон в «Політейі» послідовно відстоює положення про те, що певний тип держави супроводжує відповідний тип душі і навпаки, певний тип душі втілюється в тотожному державному устрої. Тому, «коли теоретик бжає зрозуміти політичне суспільство, одно з його перших завдань, якщо не найперше, буде полягати у встановленні людського типу, який висловив себе в порядку даного конкретного суспільства» [1, 62].

Але це є тільки першим кроком у формуванні поняття держави і за ним має бути зроблений наступний, космологічний хід: політичне суспільство повинно бути не тільки макроантропосом, але і *мікрокосмосом*. Фьогелін користується платонівським словом *κόσμιον* (димінутив до *κόσμος*), яке добре передає його розуміння суспільства: «це маленький світ, <...>, який зсередини висвітлюється змістом, випромінюваним людськими істотами, які його безперервно породжують і які зберігають його як спосіб і умову своєї самореалізації» [1, 31].

Косміон має органічний характер, його антропологічні і космологічні аспекти не можна розділити, вони існують тільки спільно. Іноді ця єдність утворюється на основі космологічній – Фьогелін наводить як приклад «космологічні імперії», що складаються з людей такого типу, які відчувають істину свого існування як гармонію з космосом, іноді – на основі антропологічній, коли суспільство здійснює репрезентацію себе як спільноти носіїв «істинної душі» в протизагу іншим, «представникам неістинності, брехні, *pseudos* щодо порядку душі» [1, 70].

Слід нагадати, що Фьогелін – не історик філософії, а реформатор політичної науки і тому його звернення до Платона і Арістотеля переслідує цілі прагматичного характеру, спрямовані на відновлення філософської науки про політику. Він доходить висновку: головний урок античного «*episteme politique*» полягає у розумінні того, що в самопізнанні суспільства

не повинно бути того відмежування теоретичного від практичного, яке стало характерною ознакою сучасної позитивістської науки. Фьогелін звертає увагу на те, що позитивісти зуміли насадити в науці про політику ілюзію того, що політична наука може будуватись за зразком наук про природу, тобто прагнути об'єктивного знання, рішуче викорінюючи суб'єктивні, або так звані «ціннісні судження». Але спроба заснувати вільну від цінностей науку мала для політичного знання, крім незначного позитивного ефекту, катастрофічні наслідки. Оскільки поняття ціннісних суджень увібрало в себе весь корпус класичної метафізики і класичної ж філософської антропології, атака на ціннісні судження закінчилася визнанням того, що науки про людський і соціальний порядок не існує.

Теорія, стверджує Фьогелін, є «не просто висловлюванням думок щодо людського існування в суспільстві; це радше спроба формулювання сенсу існування через пояснення змісту певного класу дослідів. Її аргументація не довільна, але черпає свою обґрунтованість з комплексу дослідів, на які вона повинна постійно посилатися для емпіричного контролю. Арістотель був першим мислителем, який відзначив цю умову для теоретичного осягнення людини» [1, 64]. З цього Фьогелін виводить ще один важливий висновок: політична теорія не може розроблятися будь-ким і в будь-яких умовах, оскільки теоретик сам має бути здатним до відтворення своїх дослідів. Тому Арістотель і говорить про тих, хто гідний жити теоретичним життям (*βίος θεωρητικός*) як про людей зрілих і добропорядних (*σπουδαίος*). З тими, хто не відчуває в собі цієї здібності, немає навіть сенсу вести теоретичні суперечки, теорія не має аргументів проти таких людей, і їх заняття завжди будуть не більше, ніж софістичними вправами.

Підводячи підсумки нашого огляду, визначимо, що, на наш погляд, основною інтенцією Фьогеліна, реалізацією якої і став його проект нової політичної науки, була не просто критика та заклик до реформування науки. Фьогелін виступив проти сучасності в цілому, проти того типу політичного спілкування, який породжує таку науку, яка не тільки не веде людину до самопізнання, а й позбавляє сенсу саме людське політичне існування. Для того, щоб знайти той момент, коли людство звернуло на цей хибний шлях, зрозуміти, що саме з досягнень минулого воно загубило і забуло, сучасний політичний філософ і звертається до античних мислителів, до Платона і Арістотеля.

### Література

1. Eric Voegelin. The New Science of Politics: An Introduction. [Chartes R. Walgreen Foundation Lectures.]. Chicago: University of Chicago Press, 1952. 193 p.
2. The Collected Works of Eric Voegelin. Edited by Ellis Sandoz. 34 vols. Columbia: University of Missouri Press, 1989-2008.

3. Eric Voegelin Today: Voegelin's Political Thought in the 21st Century. Ed. by Scott Robinson, David Whitney. Lanham: Lexington books, 2019. 254 p.

4. Zdravko Planinc. The Uses of Plato in Voegelin's Philosophy. URL: <https://voegelinview.com/the-uses-of-plato-in-voegelin-s-philosophy/>.

**Цейнпфенніг Барбара**  
*Університет Пассау (Німеччина)*

## **ДІАЛОГ «ЗАКОНИ» ПЛАТОНА: ЗАКОН І БОГ**

Згідно з Платоном, ідеальною державою була б така держава, в якій би правив розум у образі філософа. В свою чергу розум реалізується шляхом пізнання добра, або, якщо говорити метафорично: шляхом пізнання Бога. Але оскільки такого співпадіння філософії та влади навряд чи можна очікувати, то у діалозі «Закони» («Номοί»/«Νόμοι») Платон описує одну з можливих найкращих держав [5, 739e]. На місце людського розуму тут заступає розум законів. Чому ж саме це рішення є лише другим із можливих найкращих рішень – про це Платон пояснює у діалозі «Політик» («Πολιτικός»/«Πολιτικός»).

Для живого розуму є можливим поступити справедливо навіть в окремому випадку, в той час коли розум, який закарбований у законі, на підставі його загальності та непорушності, в окремих випадках часто не справляється зі своїм завданням [4, 294a-c]. Однак саме загальності закону, його обмеженій розумності слід завжди віддавати перевагу на фоні нерозумності людської сваволі. Саме тому для Платона друга за статусом найкраща держава є держава закону та права, у якій визнані недоліки закону як такі повинні усуватися завдяки постійному розвитку права.

Держава закону, яка представлена у діалозі «Закони», здається більше обґрунтована у теологічному сенсі, аніж у діалозі «Держава» («Πολιτεία»/«Πολιτεία»). У рецепції її інтерпретують навіть як теократію [3, S. 84]. Бо все ж таки перше слово «Бог» («Theos»/«Θεός») явно називається мірилом всіх речей [5, 716c], а «безбожність» («Asebeia»/«ἀσεβεία») є складом злочину і т.д. Однак і тут увага до контексту є дуже важливою [8].

Безіменний житель Афін, не Сократ, робить проект нової держави. Метою є справедливість, а також інші чесноти, котрі повинні будуть втілитися в життя за допомогою держави, але котрі не мають останнього філософського обґрунтування. Уся ця будівля наближається до того, що тут аргументують на рівні «охоронців» держави із діалогу «Держава»: Без Сократа як втілення пізнання добра/блага, без філософів

як правителів залишається лише посередницька передача віри в добро/благо. Для цього підходить теологія/богослов'я, котра однак вже в діалозі «Держава» не мала нічого спільного зі світом богів Гомера, та котра докладає зусиль щодо раціональності наскільки це можна, аби тільки обійтися тут без останнього філософського обґрунтування.

В якості держави, котра набагато більше докладає зусиль щодо реалізації, аніж держава із діалогу «Держава», держава закону із діалогу «Закони» будується на змішаній конституції, на взаємному контролі конституційних органів та на врівноважених відносинах між позитивним правом та звичаєвим правом. Особливо важливим для цієї держави є все ж таки не примус громадян підкорятися закону, а досягнення уваги громадян завдяки переконанню. Цьому слугують вступні передмови (грец. προοίμιον), котрі розміщуються перед важливим законами та пояснюють їх зміст. Саме у такій вступній передмові, котра націлює закон проти святотатства (злочину проти релігії), якраз поміщене вчення про Бога у діалозі «Закони».

Той, хто вчиняє неблагочестиву дію, – такий тут хід думок, – або не вірить у богів й думає, що вони не турбуються про людей, або ж виходить з того, що їх можна підкупити завдяки жертвам та молебням [5, 885b]. Частина цих поглядів вже відома із діалогу «Держава», додана лише повністю атеїстична позиція. Тепер всі три позиції у повній мірі та в педагогічно-терапевтичній манері спростовуються (Книга X).

Позиція 1. Для тих, хто не вірить в бога, світ виник із випадкових поєднань матерії. Тобто у природі неприсутній розум. Із-за відсутності розумного світового порядку немає також ніякого природного права, а лише людська будівля, котра в кінці-кінців базується на насильстві. Тобто атеїзм має безпосередні наслідки для розуміння сумісного життя людей. Тут спростування повинне наполягати на тому, що у всьому править переважаючий (божественний) розум. У цьому сенсі мешканець Афін вказує на примат нематеріального: На початку всього повинен був бути самостійний рух, котрий потім привів до руху все інше [5, 895b]. Але самостійний рух є принципом душі, тому нематеріальне є раніше, аніж матерія. Й те, що ця душа, котра рухає світ, є розумною, проявляється у порядку космосу – у ньому визначає найдосконаліший рух, рух по колу, орбіту планет.

Позиція 2. Те, що у поганих людей на землі справи часто йдуть добре, приводить багатьох до припущення, що буцімто боги не турбуються про людей. Але якщо боги, як було констатовано вище, є добрими та розумними, то вони не можуть діяти погано. І якщо вони відповідають за благо цілого, то неможливо, щоб вони нехтували частинами цього цілого. Отже все йде за певним планом, все має певний



сенс, котрий кожна людина не може відразу розкрити, бо вона не має божественної здібності все оглядати [5, 904b]. Тому децю погане має також певну функцію, хоча мешканець Афін досить чітко вказує на те, що рішення робити щось погане – це виключно лише в компетенції людини. Й хоча можна на протязі всього життя дотримуватися думки, що буцімто можна добре жити з поганим, але щонайпізніше після смерті стане очевидним, що це була помилкова думка. Бо тоді жереб буде вручено згідно з мірилом заслуг. Отже тепер тут вже неможливий ніякий самообман.

Позиція 3. Те, що буцімто богів можна підкупити, означало б, що вони хочуть мати зиск від не-права людей. Але якщо боги в якості добрих та розумних наглядають за людьми, то це означає, що вони, котрі бажають добра/блага для цілого, об'єднуються з тими, які приносять шкоду іншим. Таким чином, із-за якогось одного сумнівного зиску вони самі торпедували б своє власне завдання й стали б із-за цього гіршими, аніж найгірші люди [5, 907b]. Однак це суперечить розуму, який їм приписується.

Ця теологія/богослов'я, котре тут подається у терпимо-заспокійливому тоні, нагадує співчутливе переконування дітей, котрих хочуть переконати у правильності певного заходу згідно з їх здібностями щось засвоювати. Мешканець Афін час від часу все ж наголошує, що тут докладаються зусилля для того, щоб душу, котра збилася із правильного шляху, направити на шлях праведний. Таким чином, хоча тут аргументація і є раціональною, але, з іншого боку, вона багата на передумови, аби бути наприкінці переконливою у філософському розумінні.

Однак вона все ж таки цікава із історико-релігійної точки зору. Матерія не може сама себе зорганізувати, вона слідує (нематеріальній) закономірності. Порядок космосу за математичними принципами свідчить про розумність, яка притаманна йому. Божественний розум неможна міряти за людським розумом. Те, що погана людина є буцімто найщасливішою людиною, є помилковим вже за життя, і ця помилка без сумнівів буде констатована вже під час життя після смерті, бо тоді буде вершитися суд. Бог є невідкупним, на його рішення не впливають інтереси людей.

Це – «докази існування Бога», або виказування щодо Бога, котрі відіграють певну роль і в більш пізній історії. Тут можна згадати критичні дискусії Канта щодо фізико-теологічного існування Бога та його сприйняття «морального» доказу [2, S. 548–555; 693f.]. Й те, що у діалозі «Закони» Платона мова йде про «богів» у множині, свідчить про посилення на традицію, хоча вона посиляється на одну душу, котра була на самому початку всього, так само це по-новому обґрунтовується у діалозі «Держава» й тим самим коригується.

І хоча держава закону у діалозі «Закони» рефлектує скоріше щодо положення правильної думки, аніж щодо філософського пізнання, однак

масштаби тут такі ж самі, як і в діалозі «Держава». Кінець-кінцем, мова йде про розум, який полягає у тому, щоб «бути добрим» чи «стати добрим», та повинен виражатися у законі й втілює Бога у всій чистоті [1, S. 234–236]. Саме тому Бог є мірою всіх речей, «...і той, хто хоче бути любим та дорогим такій істоті, той повинен із необхідністю, настільки він може, по можливості стати таким самим» [5, 716c]. Мова про «божественну людину» («theios aner» / «θεῖος ἀνὴρ») [5, 966d] показує, що по суті під «Богом» мається на увазі «Логос» / «λόγος», оскільки прирівнювання до Бога відбувається шляхом подальшого розвитку розумної частини у людській душі. А наприкінці діалогу «Закони» до гри навіть залучається знову діалектика. Учасники «нічного зібрання», котрі зобов'язані охороняти та розвивати далі право, повинні бути в змозі охопити чесноту за її сутність та її проявами, якщо вони повинні направляти закони так, аби останні виховували чесноти [5, 963a–964a].

Таким чином, теологічне убрання твору Платона про закони мабуть має не останню функцію посередницької передачі рангу добра/блага та розуму також всім тим, хто не в змозі мати філософського розуміння. Тим самим тут виступають не на підтримку теократії [9, S. 283f.], а на підтримку політики, котра вимірює людські потреби за вищим масштабом, та не сприяє таким, котрі суперечать розуму. Отже, діалоги «Держава» та «Закони», кожен по своєму, виступають за сумісне життя людей, котре є справедливим для людини, дозволяючи їй втілити свою сутність. Остання полягає, згідно з Платоном, у подальшому розвиткові розуму, котрий є лише заданим, але ще не дійсністю. Таким чином, людина сама повинна переступити себе. Це – трансценденція; але питання того, як саме називають мету цього переступання – Бог, добро/благо чи розум, – якщо слідувати аргументації самого Платона – то це вже питання іншого рангу.

Дивлячись на багаторазові вказівки на близькість платонізму та християнства, можна було б здогадуватися стосовно більш сильніших впливів Платона на розвиток християнської догматики, аніж то насправді є. У тій мірі, в якій такі впливи Платона були, вони відбувалися, в першу чергу, через посередників, а саме – через стоїків та неоплатоніків. Однак філософська школа «Стої» (Зенон, Хрісіпп та інші) сприйняла скоріш еkleктично елементи мислення Платона, а неоплатонізм, тобто філософія Платона у викладенні Плотіна та Порфирія, трактувала Платона як містика.

До того ж саме Арістотель мав вирішальне значення для християнського богослов'я. Й хоча Арістотель багато взяв у свого вчителя Платона, однак в кінці-кінців він критично дистанціювався від нього. У Арістотеля політична практика немає нічого спільного з теорією, з дослідженням причин. Уявлення Бога, згідно з яким він є мисленням, котре

мислить само себе, дозволило відщеплення метафізики від сфери людської практики й, тим самим, – розпад взаємозв'язку, який для Платона був таким елементарно важливим. Хоча в останні роки Папа Римський Бенедикт XVI знову звернув увагу на значення Платона для розкриття християнського вчення [7, S. 108f.].

Взагалі Платон надихнув деякі більш пізніші політично-філософські проекти, наприклад, «Град/Держава Божа» Августина, або «Утопія» Томаса Мора. Але «політичну теологію» Платона, котра, як було показано вище, має дуже раціональне розуміння останніх причин, більше критикували, аніж сприймали позитивно. Апогеєм її заперечення стала критика Карла Поппера, згідно з якою «Держава» Платона з її винятковим знанням щодо правління короля-філософа буцімто стала передвісником тоталітарної держави [6]. У дослідницькій літературі уже багато разів констатувалося викривлене сприйняття, котре стало підґрунтям такого судження. Однак це не виказало впливів. Не дивлячись на те, чи відправляють платонівського політика на острів святих завдяки буцімто його містичному спогляданню добра, або ж чи роблять із нього керівника ГУЛАГу із-за його претензії на знання щодо правильного керування та дуже реального інтересу до панування – все це немає нічого спільного з істинними інтенціями самого Платона. Щоб у цьому переконатися – для цього слід просто неупереджено взятися за читання його творів.

### Література

- 1) Bordt M. Platons Theologie. Freiburg / München: Alber, 2006.
- 2) Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Bd. 1 und 2.
- 3) Ottmann H. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart: Metzler, 2001. (=Geschichte des politischen Denkens, Bd. 1/2).
- 4) Platon. Politikos // Platon. Werke, Bd. 6, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- 5) Platon. Nomoi // Platon. Werke, Bd. 8/1, 8/2, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- 6) Popper K. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde / Karl Popper / Bd. I: Der Zauber Platons. Bern, München: Francke, 1957.
- 7) Ratzinger J. Einführung in das Christentum. München: Kösel, 2000.
- 8) Zehnpfennig B. Die Bedeutung des ersten Buchs der Politeia für das platonische Staatskonzept // Politeia. Staatliche Verfaßtheit bei Platon, hrsg. Peter Nitschke. Baden-Baden: Nomos, 2008. S. 35–58.
- 9) Zehnpfennig B. Die Abwesenheit des Philosophen und die Herrschaft des Rechts // Die Herrschaft der Gesetze und die Herrschaft des Menschen – Platons Nomoi (= Politisches Denken. Jahrbuch), hrsg. von Volker Gerhardt, Reinhard Mehring, Henning Ottmann, Martyn Thompson, Barbara Zehnpfennig. Berlin: Duncker & Humblot, 2008. S. 237–258.

*З німецької мови переклав Володимир Абашинік*

# АНТИЧНІСТЬ В АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ОСВІТІ

Андреев Т.П.

*Национальный юридический университет  
имени Ярослава Мудрого*

Георгиева А. М.

*Колмратский государственный университет (Молдова)*

## СОКРАТ, ЕГО ФИЛОСОФСКО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ МЕТОД В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КОНСТИТУЦИОННОГО ПРАВА И (ИЛИ) ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В УКРАИНЕ: СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ, ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Современная украинская правовая система, к счастью, избежала участи превращения в инструмент удержания господствующей воли меньшинства, как это случилось в большинстве постсоветских государств. В то же время Украина не стала и переходящей нелиберальной демократией. Но все-таки правовая система Украины находится сегодня в затруднительном положении. Это становится очевидным в свете отношения самих украинских граждан, которые демонстрируют весьма низкий уровень доверия к ней. Нет также полной определенности в вопросах конституционного развития.

Такое состояние дел, среди прочего, обусловлено и низким уровнем подготовки правоведов, которая во многом продолжает использовать советскую модель юридического образования. Эта модель строилась на догматическом, некритическом и почти религиозно-благоговейщем отношении к закону в теории, но в то же время, за пределами учебных аудиторий было видно, что правового позитивизма, который декларировался с высоких трибун не было, а существовали какие-то другие, спрятанные под ширмой законности общественные отношения. Украина, получив независимость, все-таки не смогла избавиться от этих пороков и начертить хотя бы примерный и реальный план от их избавления. Именно потому стоит обратить свои взоры к вопросам воспитания новых поколений юристов, которые, влившись в правовую систему, смогут изменить баланс сил и начать утверждать верховенство права, права человека и другие демократические ценности. В этой работе мы попытаемся исследовать возможность и необходимость

использования Сократического метода в процессе обучения юристов конституционному праву и курсу по правам человека, обратимся к опыту зарубежных стран и попробуем оценить вероятность его использования в отечественной системе образования.

Философские взгляды и практические нравоучительные советы Сократа в отношении политико-правовой действительности не только значительно повлияли на дальнейшее развитие западной цивилизации, но, и стали фундаментом для развития дальнейшей философской, политической и правовой мысли. Как мы можем отметить, они получили серьезное отображение в научных разработках отечественных и зарубежных учёных в области философии права. Однако на страницы учебников по философии права они попадали, как правило, в сжатой и упрощённой форме. В то же время, исследовательский метод Сократа (ἔλεγχος) намного основательнее исследовался и, главное, нашёл свое *практическое* применение в западных системах формирования правоведов, тогда как, отечественная наука может похвастаться лишь теоретическими разработками этого вопроса, хотя и замечены немногочисленные попытки имплементации такого способа ознакомления с правовой действительностью в образовательном процессе.

Повсеместное применение сократического метода в американской системе образования юристов связано, прежде всего, с тамошней системой общего права, что требует знания не только существующих прецедентов, которые обуславливают поведение их адресатов, но и правил применения правовых позиций суда в тех или иных случаях, притом, что открыта всегда возможность не только следовать существующему предписанию, но при достаточной аргументации создать новое для последующих правоотношений. Помимо этого, традиция использования сократического метода сложилась исторически, помимо различных методик, разделяют классический и современный сократические методы.

Редкое использование методов сократического диалога на постсоветском пространстве обусловлено несколькими причинами: ориентацией нашей системы образования на образец немецкого университета; особенностями правовой системы, а также образовательно-правовыми подходами, которые нацелены на приобретение навыков применения материального и процессуального закона, но не его оценки, не предполагают возможности отступить от положений закона. Таким образом, юристы часто лишаются возможности рассуждать о более высоких правовых явлениях, подменяя их и фокусируя свое внимание преимущественно на вопросах применения законодательства и рекомендаций высших судов. Высшие юридические школы превращаются из-за этого в высшие профессионально-юридические

училища, которые, с одной стороны, готовят тех, кто умеет применять достаточно ясные предписания законодательства и разъяснения высших судов, с другой – иногда разрешать правовые коллизии или даже предлагать некие изменения на научно-практических конференциях, но которые в подавляющем большинстве не находят даже своего обсуждения в профессиональной среде. Мы можем наблюдать замкнутость правовой системы на некие центры влияния – законодателя, Конституционный или Верховный суд, другие органы власти, которые владеют не только почти что полной монополией на издание актов, но и на их интерпретацию, что снимает ответственность с правоприменителей низшего уровня. Для более эффективного развития правовой системы необходимо вертикальную систему сделать более горизонтальной, когда судьи низших судов будут самостоятельно решать правовые споры, применяя законодательство через призму достаточно абстрактных предписаний Конституции или даже вообще внутренних принципов верховенства права, которые не нашли формального закрепления или закреплены, но не объяснены, в соответствующих актах. Не касаясь пока метода Сократа, мы можем обратить внимание на его личное поведение и нравственно-правовую позицию, которые выдержаны им в таком духе, на который мы указали: Сократ, имея возможность бежать от смертной казни, к которой присудили его сограждане, изъявил волю соблюдать закон и судебное решение, чувствуя свою личную ответственность за правопорядок в Афинах и не надеясь на силу и бдительность охраняющих его.

Для такого отношения к правовым явлениям, в частности к закону, юрист должен видеть гораздо большую перспективу и глубину правовых отношений, иметь критическое мышление и быть способным самостоятельно оценить ту или иную норму законодательства или практику правоприменения, защитить свою позицию в правовом дискурсе не прибегая к силовым или другим способам утверждения своей позиции, но стоя лишь на честной и добросовестной аргументации. После реформы конституционного правосудия в Украине и внедрения конституционной жалобы, даже на законодательном уровне появилась возможность у физического лица требовать от Конституционного Суда признания закона, что было окончательно применено в его деле, а, следовательно, открывается серьёзное и обширное поле не только правовой, но и нравственно-этической аргументации о справедливом, должном и требуемом. Различные конституционно-правовые доктрины позволяют, как отходить от текстуальных предписаний Конституции и толковать её динамично, так и находить противоречия между конституционными предписаниями низшего уровня и конституционными ценностями, занимающими высшее положение.

Как замечает Энн Скейлаз: «Если прецедент или регуляторный статут однозначно решает спор – дела не будет», а для существования такого спора «должно иметься разногласие по поводу толкования правила или стандарта, а стороны должны иметь достаточные аргументы для своего толкования». Далее же она указывает, что «важных делах на самом деле осуществляется конфликт философских оснований под прикрытием правовых обоснований» [1], а от себя можем добавить, что в рамках украинской национальной правовой системы именно (а) конституционное право находится и ближе всего к философско-правовым явлениям, ведь предписывает достаточно абстрактные вещи – ценности, принципы, направленность и требования к правовой системе и закону, его применению в частности, не сводится только к правилам регулирования высших органов власти, гражданства и неких других институтов, как это было принято понимать во времена «государственного права» СССР и (б) сфера прав человека, что регулируется как национальным, так и международным правопорядком. Эти сферы юридического знания также сильнее всего связаны с моралью и развитием нравственных добродетелей, то есть и по содержанию ближе всего находятся к тематике бесед Сократа, который рассуждал, прежде всего, о добродетелях, благе, прекрасном, их месте в обществе и государстве, а конституционное право как раз и обсуждает главные ценности, находящиеся в обществе, которые нуждаются или нет в конституционно-правовом закреплении, и дискуссия по поводу них, а не слепое принятие азбучных истин, как это часто происходит в стенах юридических факультетов, если не приведёт к существенному развитию действительно юридического и философско-правового мышления, то, по крайней мере, предложит альтернативные взгляды на природу права и его оснований, а в некоторых головах закономерно поставит ребром вопросы, которые остались бы в ином случае на периферии.

Как кажется, при внедрении такого подхода стоит не полной мерой опираться лишь на отечественные источники, которые никогда не предлагают таких конкретных методик, которые можно было бы творчески интерпретировать и использовать во время преподавания. Мы считаем, что пора заполнить этот пробел в настоящем труде. Полезным, вероятно, будет следующая дорожная карта использования сократического метода в преподавании вышеуказанных правовых дисциплин:

- 1) Ознакомление студентов с жизнью и учением Сократа, его методом познания посредством не только кратким пересказом его биографии, но и чтения важных правовых диалогов Платона, что касаются его жизни, например, «Апологии Сократа», просмотр художественных фильмов об этом событии и последующее обсуждение вместе с

постановкой нравственно-правовых вопросов, то есть не только теоретические размышления о его жизни, а разбор конкретных его действий через призму конституционных ценностей, например, принципа законности в случае исполнения решения о казни Сократа, принципа недискриминации в отношении его, когда закон, что раньше никогда не находил своего осуществления был применён в его деле и другие.

2) Внедрение конкретных форм сократических методов, включая те, что уже эффективно используются в западных системах образования, так и таких, которых там еще пока нет:

А) попытки воссоздать сократический метод путём диалога между студентами, которые применяя его исследовательский способ пытались бы установить содержание и объём конституционно-правовых ценностей, их обоснование и влияние на остальные предписание права

Б) проведение модельных заседаний конституционных трибуналов (судов), во время которых норма (ы) законодательства посредством наличия приверженцев и противников их конституционности (а значит и соответствия конституционным идеям, ценностям и принципам) детально рассматривалась, оценивалась и выносилось или нет некое суждение по ней.

В) детальное и внимательное изучение конституционных текстов (как и текстов самих Конституций, так и разъяснительной практики соответствующих судебных инстанций), что используется в западных системах образования под названием «сократический круг» или «сократический семинар», который предполагает создания двух кругов с учащимися – внутреннего, который рассуждает о некоей проблеме и внешнего, участники которого занимают внешнюю и независимую позицию, но затем критически оценивают выступления, мысли и ход рассуждения участников внутреннего круга [2]. Помимо этого выдвигаются и некие требования к выбору текстуального материала – он должен быть неоднозначным, не предлагать готовых решений [3], касаться не только практических вопросов применения, но и предоставлять поле для столкновения разных нравственных и аксиологических позиций, содержать много различных идей, возможно, образовывать пространство различным интерпретациям, в том числе с привлечением других источников.

Подводя итог можно обратить внимание на то, что предложенные нами формы использования сократического метода не есть исчерпывающими и полными, но дают возможность представить в самых общих чертах их достоинства перед традиционными формами обучения правоведов, а надлежаще проведенная имплементация в систему образования и, как мы полагаем, должна существенно повлиять на



мировоззренню будучих юристів, содействовать их дальнейшему професiональному розвитку, удiцшенню функцiонирования правової системи в общем, приближению её к стандартам верховенства права и демократии.

### **Литература**

1. Scales A. Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory / Ann Scales., 2006. 217 с.
2. Copeland M. Socratic Circles: Fostering Critical and Creative Thinking in Middle and High School / Matt Copeland. Portland, 2010.
3. Socratic Seminar [Електронний ресурс] // Facing History and Ourselves. – Режим доступа: <https://www.facinghistory.org/resource-library/teaching-strategies/socratic-seminar>.

**Бойченко М.І.**

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
Інститут педагогіки НАПН України*

## **СПАДЩИНА ПАЙДЕЇ І СУЧАСНА УНІВЕРСИТЕТСЬКА ОСВІТА**

Сучасна університетська освіта постає як ядро системи сучасної освіти в цілому, а тому саме університетська освіта має значною мірою відповідати за виконання завдань сучасної пайдеї. Як пайдея готувала молоду людину до повноцінної успішної участі у суспільному житті, а не просто наділяла її знаннями, так і сучасний університет є чимось більшим за спеціалізований заклад щодо опрацювання і трансляції наукових знань, але постає як генератор ідей і цінностей майбутніх поколінь.

Саме випускники університетів складають не лише основу суспільних еліт, але й працюють згодом в закладах освіти усіх рівнів, забезпечуючи послідовність і цілісність підготовки людини до майбутнього суспільного життя. Однак, університет виконує завдання пайдеї не як своє головне завдання, а як одне з найбільш важливих своїх супутніх завдань. Університет покликаний забезпечувати інтеграцію наявних фундаментальних знань людства і готувати фахівців, які готові примножувати і поширювати такі фундаментальні знання у суспільстві. Саме завдяки успішному виконанню цієї своєї основної місії університети також можуть здійснювати завдання пайдеї. Однак, все ж не всі такі завдання: університети не опікуються системно, наприклад, тілесним розвитком особистості. Цей розвиток слід починати здійснювати набагато

раніше – ще у дошкільній освіті. Крім того, університет може бути дружнім щодо такого розвитку, заохочувати до нього, однак, не можуть прямо брати за нього основну відповідальність. Втім, університети підтримують усі аспекти розвитку людини – не лише її інтелектуальний, але й художньо-естетичний, громадянсько-політичний та інші види особистісного розвитку. Якщо не прямо в університеті (хоча частково і тут також), тоді – через своїх випускників, які реалізують ці завдання на всіх етапах сучасної освіти – від дошкільної і шкільної і до другої освіти, освіти дорослих і різних програм перепідготовки.

До цієї справи залучені усі напрями університетської підготовки, буквально, усі навчальні університетські дисципліни. Водночас, деякі науковці сприймають пайдею переважно як синонім лише гуманітарної освіти і культури у її духовному витлумачення. Внаслідок цього не лише не реалізуються завдання пайдеї, але взагалі викривляється їхнє розуміння, як і розуміння місії університету та гуманітарної освіти, і зокрема – філософії.

У своїй статті українська дослідниця Тетяна Шмельова доволі широко і не завжди вдало витлумачує поняття «пайдеї»: «...поняття «пайдеї» в грецькій демократії надавалося винятково важливе значення, що об'єднувало виховання, навчання, культуру, просвітництво тощо... Грецька демократія визначила сутність пайдеї, головну особливість грецької культури – ідею про верховенство людського розуму, принцип розумного світорозуміння й уявлення про прометееве (творче) призначення людини. Відкриття людини – ідея про громадянина полісу як самостійної цінності, визнання за ним права на ініціативу, віра в те, що вільна людина спроможна зробити правильний вибір, довіру до розуму людини та її свободу – ось що є найважливішим досягненням грецької культури, досягненням, що визначило її всесвітньо-історичне значення» [10, с. 95]. Ці тези заслуговують на критику.

По-перше, пайдея у Давній Греції не мала якогось загального шаблону – згадаймо хоча би класичне протистояння афінської школи виховання, яка більшою мірою асоціюється з демократичною формою правління і демократичною культурою загалом, і спартанську школу виховання – підкреслено воєнну, мало не тоталітарну [9]. А можна, за бажання, виявити і інші регіональні особливості у освіті і вихованні у інших полісах Давньої Греції. Можна згадати хоча би піфагорійський союз [6]. Сучасному широкому сенсу застосування поняття «пайдеї» ми завдячуємо більшою мірою відомій праці німецького філолога класичної літератури та історика філософії Вернера Єгера [4]. Цей сенс, однак, надто узагальнює доволі розмаїті практики надання освіти у Давній Греції та взагалі у античному світі – досить згадати розвідки Мішеля Фуко з цього питання [12].

Тому, по-друге, пайдея і демократія не є синонімами. Серед знаменитих текстів, які розкривають призначення пайдеї і «Кіропедія» Ксенофонта [5], і праці Ісократ, звернені до тиранів [3], і чимало інших праць, які не належать ані перу прихильників демократії, ані не навчають демократії. Згадати хоча би Алківіад Платона [7-8]. Хоча пайдея і отримала найбільший розквіт саме за демократії, однак вона виникла набагато раніше, і існувала паралельно з афінською демократією, і після її занепаду.

По-третє, для спартанців не розум був головним у вихованні, а дисципліна і вміння виконати завдання за всяку ціну. Досить звернути увагу на життєпис Лікурга який подає Плутарх [9]. У пайдеї взагалі тілесна підготовка, виховання вольових якостей, естетичне та моральне виховання не менш важливі, аніж розвиток розуму і до того ж зовсім не завжди обґрунтовані саме розумом, а не традицією чи релігією. Досить звернути увагу на аналіз феномену гордині італійським психологом Луїджі Дзоя [2], щоби зрозуміти, що емоції керували греками не менше, аніж розум – втім, як і будь-якими людьми.

Нарешті, по-четверте, пайдея і просвітництво – зовсім різні концепції. Просвітництво базується на рівності всіх людей, всіх націй і суспільних станів, у тому числі чоловіків і жінок, давньогрецька пайдея ж ніколи не стосувалася рабів, жінок, іноземців. Взагалі, звернення до концепту Просвітництва для аналізу грецького суспільства навіть формально є не виправданою модернізацією, не кажучи вже про те, що жодна людина знайома з пайдеєю та Просвітництвом хоч трохи ближче наврод чи почне шукати тут щось спільне змістовно.

Авторка взагалі схильна не лише довіряти недостатньо обґрунтованим узагальненням, здійсненим іншими авторами – як деякими українськими, так і деякими російськими і польськими дослідниками, але й сама наважується на ще менш підставові узагальнення: «З позицій сьогодення слід визнати, стосовно до культури, освіта є вторинним і підлеглим явищем: через освіту відбувається залучення молодого покоління до цінностей і навичок, які характеризують культуру будь-якого суспільства. Таким чином, пайдея – синонім культури, як розвитку в людині духовних та фізичних здібностей, що надає їй право називатися людиною» (Шмельова, 2018, с. 95). Далі – більше: у цієї авторки пайдея переростає у *humanitas* (Шмельова, 2018, с. 96-97), *humanitas* – у гуманізм Відродження, а згодом вона твердить, що «гуманізм, Відродження і Реформація остаточно сформуvalи європейську цивілізацію» [10, с. 97]. Вишенькою же на тістечку не виправданих модернізацій, необґрунтованих узагальнень і смислових екстраполяцій у цій статті авторки стає посилання на польського автора Богуслава Шліверського [13, р. 59] з твердженням: «з плином часу (в історичному розрізі) педагогіка стала філософією (наукою

про людину, пайдейсю, антропологією); самостійною галуззю гуманітарних наук; предметом академічної і професійної освіти; суб'єктивною теорією виховання; інтелектуальною формацією спільноти» [10, с. 97]. Не будемо сперечатися про інші статуси педагогіки – залишимо це самим педагогам – а от щодо першого твердження про те, що «педагогіка стала філософією» можна дещо сказати.

Більше підстав є для того, щоби говорити, що філософія вплинула на педагогіку, аніж навпаки. І у Давній Греції це було так, і згодом філософські тексти та окремі філософські ідеї використовували різні педагогічні системи. У 19 столітті у Німеччині взагалі вивчення філософії було основою підготовки педагогів [1; 11]. Звісно, певні впливи педагогіки на філософію завжди були, є і будуть, однак ніколи педагогіка не може стати філософією, оскільки у них дещо різні завдання і доволі різні, а підчас зовсім різні методи їх досягнення. Філософія завжди є пошуком істини, а педагогіка – спеціальною теорією освіти. Навіть піднімаючись на рівень філософії освіти, педагогіка залишається орієнтованою прагматично, тоді як філософія навіть у своїх прагматичних пошуках залишається орієнтованою на контрконтекстуальні і контрфактичні завдання.

Навряд чи може бути вибаченням авторці навіть дещо дивний її прикінцевий висновок до статті: «Наведені вище міркування є обмеженими до певного узагальнення та можуть викликати творчу полеміку з дослідниками-філософами. Однак, зазначимо, що, на жаль, педагогіка останнього десятиліття не вбачала великої необхідності у новому прочитанні спадщини античних філософів-педагогів, а філософія не полегшувала це завдання» [10, с. 97]. Філософія ніколи не була легкою справою для тих, хто намагався її використати, не спробувавши спочатку її осягнути. Не варто також власну недостатню обізнаність робити аргументом у суперечці. Краще згадати правило скептиків щодо «епохе» - краще утриматися виносити судження щодо дого, що знаєш недостатньо. Тож будемо вивчати пайдею давніх греків як вона є – у розмаїтті її проявів і досконалості кращих зразків, а не покладатися на судження тих критиків, які спираються на інші необґрунтовані судження. Варто читати праці античних класиків у кращих їх перекладах, а ще краще – докласти зусилля і опанувати грецьку мову у її давніх версіях і насолоджуватися прямими свідченнями щодо пайдеї. Саме так чинили класики світової філософії, саме так варто робити усім, хто прагне розвивати сучасну університетську освіту з опертям на античну філософію.

### Література

1. Демин М. (2013) Немецкий университет XIX века и дисциплинарная специализация философии В: *Логос*. №1 [91], с. 240-261.

2. Дзоя Л. (2019) Історія гордині: Психологія і межі розвитку /пер. з італ. С.Сарвіра. Львів: Асторлябія, 384 с.
3. Исократ (2013) *Речи. Письма; Малые аттические ораторы* /пер. с греч.; изд. подготовил Э. Д. Фролов. М.: Ладомир, 1074 с.
4. Йегер В. (2001) *Пайдеія. Воспитание античного грека. Т. 1.* / пер. с нем. А. И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 393 с.
5. Ксенофонт (1976) *Киропедия.* / пер. с греч.; изд. Подгот. В.Г. Борунович и Э.Д. Фролов; отв. ред. С.Л. Утченко. М.: Наука, 334с.
6. Лаэртский Диоген (1979) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / пер. с древнегр. М.: Мысль, 620 с.
7. Платон (1986а) *Алкивиад II / Пер. с древнегреч. А.Ф.Лосев В: Платон Диалоги / Сост., ред. и авт. вступит. статьи А.Ф.Лосев; Авт. примеч. А.А.Тахо-Годи. М.: Мысль, с. 175-222.*
8. Платон (1986б) *Алкивиад II / Пер. с древнегреч. А.Ф. Лосев В: Платон Диалоги / Сост., ред. и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев; Авт. прим. А.А.Тахо-Годи. М.: Мысль, с. 79-95.*
9. Плутарх (1991) *Порівняльні життєписи* / пер. з давньогре. К.: Дніпро, 448 с.
10. Шмельова Т. (2018) Феномен античної пайдеї як підґрунтя польської «педагогіки культури» In: *Social Work and Education*, Vol. 5, No 3., pp. 91-107.
11. Шнайдер У. (2004) Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке /пер. с нем. В: *Логос.* № 3–4 (43), с. 61-90.
12. Фуко М. (2007) *Герменевтика суб'єкта.* Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году /пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 677 с.
13. Śliwerski, B. (2006). *Pedagogika. Wprowadzenie do pedagogiki*, w: *Pedagogika*, t. 1, Podstawy nauk o wychowaniu. Gdańsk: GWP, 275.

**Камардаш Н.В.**

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

## **МЕТОД ФАЛЬСИФІКАЦІЇ І ДОСОКРАТИКИ АБО НАВІЩО РОЗВИВАТИ КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ**

П. Фрейре стверджував, що критична свідомість – головне, що допоможе нам в перетворенні світу на щось більш позитивне, справедливе та гармонічне. Інтегруючись у світ, ми соціалізуємося, в той час як тварини – лише адаптуються. Отже, інтегруватися – означає пристосовуватися плюс робити вибір і трансформувати реальність, до якої належатимеш [3, с. 20]. Саме завдяки критичному мисленню, рефлексії формується Суб'єкт, що здатен бути причиною певних змін, а не Об'єкт – той, хто може лише пристосовуватися. Отже, слідуючи за цією логікою, рухливий світ є ознакою активності суб'єктів, що користуються розвинутою критичною свідомістю. Останнє не виникає і не формується стихійно, критична

свідомість – продукт совіти і практики. Таким чином, увага до освітніх практик і навичок, до формування яких вона причетна, є запорукою прогресивного розвитку всього суспільства.

Ідея руху, як атрибуту реальності не є новою. «Все тече, все змінюється», стверджував Геракліт, для якого всі речі цього світу суть процеси. Але чи кожен рух є ознакою прогресу? І чи все насправді рухається, трансформуючись і презентуючи еволюційну лінійність? Атомісти пропонують подивитися у пустоту, де композиції атомів утворюють нові об'єкти і речі. Ці зміни можуть бути не пов'язані з попередніми утвореннями, а отже, ми можемо говорити про плюралізм та певну непередбачуваність процесів, ми можемо лише висувати гіпотези щодо можливих наслідків їх «зустрічей».

Увагу на те, що перші філософи, яких ми традиційно називаємо натурфілософами (бо вони «досліджували природу і робили висновки на основі спостережень», тобто заснували перші наукові методи, або вони є «досократиками» саме через відмінність предмету досліджень), застосовують не тільки індуктивні методи, але й створюють сміливі теорії щодо світу в цілому, звернув відомий мислитель ХХ ст. Карл Поппер. У своєму виступі на засіданні Арістотелівського товариства у 1958 р. він на прикладі методології досократиків критикує емпіризм і, по суті, виправдовує метафізику, «рятуючи» її від заперечень неопозитивістів.

Отже, як було сказано вище, досократики вперше запровадили спостереження і саме цим вони виділяються майже в усіх підручниках з філософії. «А чи дійсно емпіричні докази завжди є справжніми?», - запитусь Поппер і наводить низку прикладів. В першу чергу він звертає увагу на проблему методології, що випливає з питань, які ставлять представники перших філософських шкіл, досліджуючи реальність: «Як?» поступається питанням типу «Відкіля ми дізнаємося про те, що...?», «Яким чином ми можемо дізнатися, що...?». Тобто, на думку Поппера, наука починалася не з накопичення зібраних фактів про речі чи явища, а з побудови сміливих теорій відносно світу». Далі він наводить низку прикладів, які, на його думку, доводять, що результати спостереження (емпіричний досвід) лише відвертали з істинного шляху, в той час, як абстрактний розгляд питання, спекулятивне і критичне міркування максимально наближали до істини [1].

Уся культура ранньогрецької філософії, на думку Поппера, це культура розвитку критичного мислення, яке було основою рефлексії перших античних шкіл. Вся давня традиція освіти і навчання ґрунтується на збереженні знань, їх передачі в незмінному вигляді. Репродуктивні методи, аргументи проти «тих, хто сумнівається», відтворення «істини» і повторення – ось головні риси освіти давнини. І тільки з появою філософії ми стикаємося з тим, що Поппер назвав «критичним

раціоналізмом», зародженням традиції критичної дискусії, при чому направленої не тільки проти опонентів з інших шкіл, але, що є найбільш цінним, в межах однієї школи.

Фалес Мілетський був, як відомо, одним з засновників традиції античної філософської школи, один з сімох легендарних мудреців, теорії учнів якого народжувалися з критики свого вчителя. Так, Анаксимандр критикує Фалеса, демонструючи зовсім нові відносини між учнем та вчителем: свобода пізнання, що не стримана авторитетом і догмами, терпимість до критики, як повага до думки іншого. Плуралізм, толерантне ставлення до поглядів інших, визнання можливості альтернатив – все це символи тієї критичності, що не рятує від помилок, але розширює епістемологічні горизонти. Не в суперечках народжується істина, а в дискусії, – саме цю ідею розвиває і Сократ, запроваджуючи свій метод майевтики, іронічно ставлячись до знання будь-якого типу і походження, бо сумніви – то рушійні сили на шляху до істини.

Теоретичний початок, метафізичне підґрунтя науки «реабілітує» його через приклади заблуджень, які дає практичний досвід. «Що завадило Анаксимандру дійти до висновку, що Земля має форму кулі?», – запитують Поппер і відповідає: «результати спостереження». Більш того, саме підтвердження ідеї підтовхає нас на пошук практичних доказів (до речі, це доводить примат «раціо» над «емпірією»), що може відвертати нашу увагу від альтернатив. Зосередженість на верифікації не робить теорію науковою. Наука має справу з ідеалізованими об'єктами, вся її історія – це історія гіпотез, припущень і здогадок, що лише доводить недосяжність істини, а отже, немає єдиних критеріїв істинності, як і єдиного методу її досягнення. До того ж між науковими теоріями немає спадкоємності, як правило, вони не пов'язані одна з одною. Поступальний розвиток забезпечують спростування попереднього, а не монолітність затвердженого.

Таким чином, нам не вистачає сьогодні саме цього: критичного мислення античної школи ранньої античності (піфагорійці є єдиничним виключенням), культури її дискусії та прагненням до істини, не зважаючи на авторитети, визнання того, що ми живемо в світі змін і наша задача їх помічати. Одним з оптимальних способів це зробити – це метод фальсифікації. Так само, як більше двох тисяч років тому, нам слід звернутися до критики та альтернативності. Те, що не може бути спростованим, за Поппером, не може претендувати на науковість. На таку позицію мислителя вплинули і лекції А. Ейнштейна, які він прослухав на початку ХХ ст. Так, відомий фізик стверджує, що «Немає логічного шляху, що веде до [універсальних законів науки]. Вони можуть бути досягнуті лише інтуїцією, яка заснована на чомусь типу інтелектуальної любові до об'єкту досвіду» [4], а найкраща доля будь-якої наукової теорії – це стати

частиною наступної, більш об'ємної теорії [3, с. 94.]. Отже, дослідження починається з проблеми, а не спостереження і науковий прогрес полягає у постановці все нових проблем і все жорсткіших перевірок попередніх. Так працює принцип фаллібілізму (від англ. fallible – такий, що може бути помилковим): визнання того, що немає абсолютно вірних теорій.

Отже, чому ми повинні навчитися, соціалізуючись? Сумніватися, шукати, спростовувати в рамках культури критичної дискусії, що ґрунтується на повазі і прийнятті. Основою такої дискусії є розвинуте критичне мислення, концепція якого розвивалася протягом двох з половиною тисяч років і актуалізувалася сьогодні, зумовлюючи курикулуми і наукові підходи, борючись з міфами і навмисним спотворенням реальності, що знайшло сьогодні нові форми і образи, активізуючи філософію, як «науку, що має сміливі спроби додати щось до нашого знання про світ і до теорії нашого пізнання світу» [1], налаштовуючи нас на прекрасну утопію боротьби з нашим «нескінченим невіглаством».

### Література

1. Поппер К. *Предположения и опровержения. Рост научного знания*. Часть I. Предположения. Глава 5. Назад к досократикам. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4711/4717>.

2. Фрейре П. *Формування критичної свідомості*. К.: Юніверс, 2003. 176 с.

3. Храмова В. Критический очерк философии К.Поппера. *Наука та наукознавство. Філософія*. 2010. №1. С. 91-108.

4. Karl Popper. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/popper/>.

**Клепко С.Ф.**

*Полтавський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти ім. М. В. Остроградського*

## **РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЗНАТЬ У РОЗВИТКУ ОСВІТИ: ВІД ФІЛОСОФІЇ АНТИЧНОСТІ ДО НОВИХ ТРИВІУМІВ І КВАДРИВІУМІВ**

Традиційна європейська модель освіти вихідна з античності. Пайдея, вільні мистецтва, тривіум і квадριвіум, енциклопедія, матезис, гуманітас – це форми репрезентації знань, витоків яких у філософії античності, а історія їх створення і розвитку нагадує пошук філософського каменя [1]. Важливо поглянути на історію цих понять як маркерів процесу еволюції репрезентацій знань в освіті.



Поняття «пайдея», що у перекладі з грецької мови означає «культура», «освіта», «виховання», у словник сучасної філософії уведено німецьким філософом В. Йегером, фундаментальне дослідження якого про грецьку пайдею (1933) відповідає і на сучасні потреби розвитку освіти і культурного удосконалювання, немислимим без участі філософії. Саме це вплинуло на вибір пайдеї як девізу XX Всесвітнього філософського конгресу (1998) та проведення у Відні Міжнародної конференції «Пайдея для XXI століття» (2002). Множинність форм репрезентацій знань в освіті простежується з давньогрецької філософії, в якій, як довів М. Като, існувало три основних розуміння пайдеї, пов'язані з розумінням істини і можливість її пізнання [2].

Звернення до змісту досліджень цих ключових феноменів репрезентації знань породжує гіпотезу про певну гіперболізацію їх значення як для історії освіти, так і для сучасної освіти. Навряд чи ними вичерпувалися реальні історичні типи освіти. Головне, обсяг знань, який передбачається вільними мистецтвами, конструкціями репрезентації знань з невизначеним чітко дисциплінарним статусом, не є точним і вичерпно описаним у навіть найповніших дослідженнях феноменів вільних мистецтв В. Йегера, І. Адо, А.І. Марру. І. Адо стверджує, що «цикл семи вільних мистецтв не грає ролі інституціональної основи загальної культури в епоху Імперії, як і в елліністичну епоху... найбільш розповсюдженим видом освіти для молодих людей із заможних родин в епоху Імперії були граматика і риторика. Рахунку навчали в рамках елементарного курсу, що передував граматичному» [3, гл. 5, п.8].

Учення про «вільні мистецтва» було систематизовано в V ст., у пізній античності. Укладанням списків дисциплін, пізніше названих сьома вільними мистецтвами, займалися Секст Емпірик, Августин Блаженний, Марціан Капела, Северин Боецій, Кассіодор і Ісідор Севільський. «Вільним мистецтвам» були присвячені твори видатних педагогів Середньовіччя, алегоричні фігури «вільних мистецтв» – Граматики, Риторики, Діалектики, Арифметики, Музики, – а також видатних наставників у цих мистецтвах зображувалися на стінах середньовічних соборів. На рубежі античності і Середньовіччя Боецій увів термін «квадривіум» як вищої ступені семи вільних мистецтв і подав розгорнуте теоретичне обґрунтування і докладний виклад його [4].

Християнська освіта бере початок від Боеція (480– 524) і Кассіодора. Праця останнього – «Наставляння в науках божественних і світських» (551) – найзначніший дидактичний здобуток усього середньовіччя. Прагнучи до синтезу теології і світського знання, він уперше чітко сформулював корінне розходження між «мистецтвом» і «дисципліною», що заклало основу гуманітарних і технічних наук як

окремих незалежних циклів. Розробка систем тривіуму і квадрівіуму як послідовних ступенів освітнього процесу здобула своє остаточне завершення [5, с.46- 47].

«Вільні мистецтва», як зауважує С.М. Марчукова, були «вільними» насамперед від фізичної праці. Саме цим вони відрізнялися від мистецтв «механічних», до яких відносилися, зокрема, архітектура, живопис і медицина [6].

У книзі І. Адо «Вільні мистецтва і філософія в класичній стародавності» [2002] досліджуються основні теорії виховання і загальної культури в античності, починаючи з класичної Греції (софісти, Платон, Арістотель, Ісократ) і до епохи раннього середньовіччя (Оріген, Августин, Марціан Капела, Боецій, Кассіодор, Ісидор Севільський) у зв'язку з виникненням і становленням циклу «семи вільних мистецтв» (*septem artes liberales*) у школах пізнього платонізму. І. Адо продовжує, істотно доповнює і розвиває положення класичних робіт з історії виховання в античності, зокрема, праць А.- І. Марру.

Терміни енциклопедія і вільні мистецтва в їхньому історичному розвитку дослідив К.Р. Симон: «енкуклопаїдеїа ... незмінно означало у греків і римлян не книгу, не різновид науково-популярної літератури, а «коло читання», тобто загальну освіту, що мала елементарний характер і обмежувалася найважливішими основами певних наук» [7]. І. Адо вважає, що формула *enkyklios paideia* зовсім не описує загальнопоширеного явища в душі «загальної освіти», а є плодом складної філософської рефлексії, пов'язаної з основними уявленнями науково-філософської сфери: єдністю корпусу наук; необхідністю підготовки до філософських занять, теоретико-філософського характеру всіх класифікацій у сфері наук і мистецтв. І. Адо встановлює, що насправді «вільними мистецтвами» називали всі заняття, гідні вільної людини, будь то інтелектуальні, спортивні чи військові, у той час як поняття *enkyklios paideia* обмежувалося «мистецтвами, заснованими на міркуванні», і подавало теоретичну репрезентацію єдності усіх наук.

Отже, сім вільних мистецтв, практика їх конституювання як загальної освіти, як кола навчальних предметів у Древньому Римі (передусім як заняття і вправи, гідні вільної людини) і в середньовічній Західній Європі (сукупність наук як основа світської освіти) утримують імпульс і розвиток і сучасних проблем освіти – розподіл знання на типи (мистецтво, дисципліна, наука), теоретичне / практичне, гуманітарне / точне, вербальне / візуальне.

Сучасний французький історик Анрі Іреней Марру весь складний розвиток освіти античності і раннього християнства протягом п'ятнадцяти століть, від 1000 року до н.е. до 500-го, зводить до однієї формули: «історія

античної освіти відбиває поступовий перехід від культури шляхетних воїнів до культури писців» [8, с.4]. Вернер Йегер (1933) вказує, що «риторика стала переважаючим елементом в освіті пізньої античності. Вона так сильно відповідала формальним задаткам грецького народу, що виявилася для нього фатальною, оскільки в остаточному підсумку заглушила все інше як вітшовата рослина» [9, с.172-173]. Цей факт, перенасичення риторикою освіти пізньої античності, і свідчить про перший катастрофічний збій у системі освіти, який не подолано і по цей час. Але історія античної освіти характерна передусім тим, що в освіті повністю починає панувати репрезентація знань як продуктів знакових систем.

Тривіум, енциклопедія тощо, зрештою, стали класичними репрезентаційними матрицями-упаковками знань в освіті, які використовуються і по цей день. Вираз «вільні мистецтва» до нашого часу означає «загальну освіту» у Сполучених Штатах, хоча матеріал зовсім видозмінений; «liberal arts college» – чітко окреслений тип школи, що протистоїть педагогічному утилітаризму і професійній спеціалізації [Гам само, прим. 81]. П. Хоган навіть вважає, що поняття пайдеї не тільки актуальне у наш час, але може бути зрозумілим тільки тепер з тією ясністю і повнотою, яких не вистачало протягом його історії [10].

Поняття пайдеї реанімував для практики освіти в 1982 р. М. Адлер (1902-2001) у маніфесті «The paideia proposal» [11], який потім реалізувався у проекті навчальних програм [12]. Цей проект і доповідь «Нація на грані ризику» (1983) [13] були узяті за основу реформи змісту шкільної освіти у 80-х рр. у США [14]. Основною ідеєю було збільшення часу на вивчення «стратегічних» математичних і природничо-наукових дисциплін. М. Адлер ратував за уведення у всіх школах єдиної програми вільних мистецтв для кожного учня, залишаючи їм лише право вибору для вивчення іноземної мови. М. Адлер більше десятиліття свого життя присвятив проекту Syntopicon – ідентифікації та індексації так званих «західних всесвітніх прекрасних ідей» та створенню ще в 1950-х рр. серії з 53 томів Великих Книг (Great Books) [15, 16]. Syntopicon створювався з метою об'єднати «західний всесвітній канон» і вирішити те, що М. Адлер бачив як фундаментальну проблему репрезентацій знань, що «різні автори говорять одне і те саме по-різному, або використовують ті ж самі слова, щоб висловитися про дуже різні речі» [17].

Заклик повернутися до вивчення класичної спадщини західної цивілізації через серію Великих Книг підтримав А. Блум (1930-1992) у книзі «Закриття американського розуму» [18]. Сплеск класицизму виявився і в концепції культурної грамотності І. Д. Хірша [19].

Протилежна точка зору, за якою «загальна програма навчання важлива лише тою мірою, якою вона дає учневі освітній рівень, необхідний в епоху ЗМІ», що сформульована П. Хоганом, не відмінняє пошуків нових форм репрезентації знань. Класичні матриці репрезентації освітнього знання, тривіум, енциклопедія тощо, використовуються і в наш час як зразок для освітнього програмового забезпечення.

Так, В.І. Арнольд говорить про сучасний «математичний тривіум» [20]. В.В. Риков, відзначаючи бурхливе зростання розмаїтості знакових систем, підвищення їхньої ролі в житті суспільства, вказує, що семіотика як наука про загальні властивості знаків і знакових систем, з периферійної, екзотичної чи допоміжної науки перетворюється в одну з провідних наукових дисциплін [27]. Якщо у минулому, незважаючи на існування багатьох знакових систем, провідною і основною з них була природна мова, класична освіта будувалася на тривіумі наук, то в сучасних умовах необхідний новий тривіум, побудований вже на семіотичі, тобто вивчення синтактики, семантики і прагматики знакових систем.

М.Н. Пряхін пропуском у корпорацію міжнародних журналістів вважає новий («англосаксонський») тривіум – знання англійської мови, сучасних комп'ютерних технологій і прагматичне мислення. Порівнюючи католицьку церкву, найважливіший інститут Середньовіччя, з сучасними гігантськими інформаційними імперіями і відповідність у системі підготовки кліриків і журналістів-міжнародників, цей автор виявляє у міжнародній журналістиці «новий тривіум» – інформатика, англійська мова та економіка. Ці три предмети, на його думку, формують основні комунікативні навички сучасного діяча: уміння писати на комп'ютері, говорити англійською мовою, думати економічними категоріями. М.Н. Пряхін проголошує філософським надзавданням пізнати сутність нового тривіуму, розв'язок якого передбачає синтез нового знання і нової методології навчання [21].

Складнішими матрицями репрезентації сучасних знань є «персоналізований комп'ютеринг», розроблений А. Кеєм [22], і визначений М. Фуко (1984) у праці «Технології самого себе» «квадривіум технологій», який укладають «технології виробництва», «технології знакових систем», «технології влади» та «технології самого себе» [23, р. 12–18].

Від початку цивілізації до сьогодення форми людської діяльності визначаються еволюцією і взаємодією цих чотирьох видів технологій. Така класифікація технологій забезпечує структуру для розуміння проблем семіотичної організації освіти і освітніх технологій [24]. Постає проблема розробки і впровадження інтегративної освіти [25, с. 310-322] і вказано на перспективність впровадження тетратехнологічного принципу побудови змісту освіти, що поставить за мету оволодіння суб'єктом освіти

знаковими, виробничими, владними та особистісними типами технологій при відповідній еволюції системи навчальних предметів.

Обмежуючою рамкою для множинності репрезентацій знання для подальшого дослідження є їх інтерпретація як продукту знакових технологій. Знакові або семіотичні технології – це скорочений термін поняття «технології знакових систем». Якщо поняття технології має вже власну філософію, а знакові системи є предметом семіотики, то технології знакових систем вимагають своєї експлікації на перетині цих дисциплінарних полів і належного дослідження у сучасному контексті.

Отже, ми спостерігаємо в історії освіти тенденцію, за якою репрезентація знань в освітньому просторі розвивається від античної форми тривіуму і квадривіуму через «нові семіотичні тривіуми» до «квадривіуму технологій». Така тенденція здійснюється за рахунок спрощення алфавітів, знакових систем і передусім семіотичних технологій, в які комп'ютер уніс революційні зміни, спростивши операції знаково-символічної діяльності, замінивши, наприклад, при написанні літери складну моторику тіла одним «кліком» на клавіатурі.

### Література

1. Abelson Paul. The seven liberal arts; a study in mediaeval culture. New York, Teachers' College, Columbia University, 1906. New York, AMS Press, 1972. viii, 150 p.
2. Kato M. Greek paideia and its contemporary significance [Електронний ресурс. Режим доступу : <http://www.bu.edu/wcp/papers/educ/educscotu.htm>.
3. Адо Илзетраут. Свободные искусства и философия в античной мысли. Перевод с франц. Е. Ф. Шичалиной. М. : 2002. 477 с.
4. Боэций. Утешение Философией и другие трактаты. М. : Наука, 1990. 415 с.
5. Ошарин А. В. История науки и техники : Учебно-методическое пособие / А. В. Ошарин, А. В. Ткачев, Н. И. Чепагина . СПб. : СПбГУ ИТМО, 2006. 143 с.
6. Марчукова С. М. Медицина в зеркале истории. СПб. : Европ. Дом, 2003. 269 с.
7. Симон К. Р. Термины энциклопедия и свободные искусства в их историческом развитии // Симон К. Р. Избранное. М. : Книга. 240 с.
8. Марру А. -И. История воспитания в античности (Греция). М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. 436 с.
9. Йегер Вернер. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. Пер. с нем. А. И. Любжина. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. 393 с.
10. Hogan P. Paideia, prejudice and the promise of the practical [Електронний ресурс] // Padraig Hogan Paideia // 20th WCP 1999-06-18. – Режим доступу : [www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducHoga.htm](http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducHoga.htm).
11. Adler Mortimer Jerome. The Paideia proposal : an educational manifesto / Mortimer J. Adler, on behalf of the members of the Paideia Group. 1st Macmillan paperbacks ed. New York : Macmillan, 1982. xii, 84 p.
12. Adler Mortimer Jerome. The Paideia program : an educational syllabus / Mortimer J. Adler ; essays by the Paideia Group ; preface and introduction by Mortimer

J. Adler. 1st Macmillan paperbacks ed. New York : Macmillan ; London : Collier Macmillan, 1984. xii, 238 p.

13. United States. National Commission on Excellence in Education. A nation at risk : the imperative for educational reform : a report to the Nation and the Secretary of Education, United States Department of Education / by the National Commission on Excellence in Education. – Washington, D. C. : The Commission : [Supt. of Docs., U. S. G. P. O. distributor], 1983. v, 65 p.

14. Дмитриев Г. Д. История теоретических исследований содержания образования в США // Педагогика : науч.-теорет. журн. 2006. № 7. – С. 93-105.

15. Great books of the Western world / Mortimer J. Adler, editor in chief ; Clifton Fadiman, Philip W. Goetz, associate editors. [2nd ed. ]. Chicago : Encyclopaedia Britannica, 1990. 61 v.

16. Adler Mortimer Jerome. The great ideas : a lexicon of Western thought / by Mortimer J. Adler. 1st Scribner Classics ed. New York, NY : Scribner Classics, 1999. xxxviii, 958 p.

17. The Great ideas : a syntopicon of the Great books of the Western world / Mortimer J. Adler, editor in chief ; William Gorman, general editor. A Limited ed. Franklin Center, Pa. : Franklin Library, 1985. 3 v.

18. Bloom Allan David. The closing of the American mind : how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students / Allan Bloom. New York : Simon and Schuster, 1987. 392 p.

19. Hirsch E. D. (Eric Donald). Cultural literacy : what every American needs to know / E. D. Hirsch, Jr. ; with an appendix, What literate Americans know [by] E. D. Hirsch, Jr., Joseph Kett, James Trefil. Boston : Houghton Mifflin, 1987. xvii, 251p.

20. Арнольд В. И. Математический тривиум // Успехи математических наук. 1991. т. 46. вып. 1 (277).

21. Пряхин М. Н. Новый тривиум и международная журналистика // Риторика в системе коммуникативных дисциплин / Санкт-Петербургский государственный горный институт (технический университет). СПб, 2005. (Записки Горного института. Т. 160. Ч. 1) с. 63-65.

22. Kay Alan. The Power Of The Context. VPRI Research Note RN-2004-001. Viewpoints Research Institute, 2004. 12 p. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.vpri.org/index.html>.

23. Technologies of the self : A seminar with Michel Foucault / Ed. by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton. L : Tavistock, 1988. [IV], 166 p.

24. Rooney D. A Contextualising, Socio-Technical Definition of Technology : Learning from Ancient Greece and Foucault / D. Rooney // Prometheus. 1997. N 15(3). P. 399-407.

25. Клепко С. Ф. Интегративна освіта і поліморфізм знання / С. Ф. Клепко; Ін-т педагогіки АПН України, Харк. держ. ун-т. К. ; Полтава; Х. : ПОІПОПІ, 1998. 358 с.

## **ПЛАТОН І ПЛАТОНІЗМ ЯК РЕГУЛЯТИВНА ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Виокремимо три топоси з історії української філософії для демонстрації платонізму як регулятивної ідеї, іманентної українській ментальності, у філософських побудовах мислителів української філософської традиції.

Перший – горизонт реценцій філософських ідей з Європи українськими інтелектуалами у XVI – XVII століттях (періоду шкільництва і братських рухів та діяльності Острозького культурно-освітнього центру) – початок формування філософії класичної доби Модерну. У будь-якій країні вона причетна до формування національної свідомості та світогляду, є камертоном ціннісної шкали суспільних настроїв, сприяє розповсюдженню прав, свобод, моральних норм типових для часів народження нації. Причетність до цього процесу європейської філософії – очевидна (Гоббс, Локк, Юм). У братських школах значну частину навчальних дисциплін займали філософські – метафізика, фізика, етика, які викладали за Арістотелем, який був досить розповсюджений на національних теренах (Кирило Транквіліон-Ставровецький, Касян Сакович, Йосип Кононович-Горбацький, Інокентій Гізель). Але не менш значимим був Платон і неоплатонізм у варіанті ісихазму [1, 62-84].

Найбільш повно неоплатонізм представлений Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким, діячами Острозької греко-руської академії, у якій традиційно сповідували ідеї неоплатонізму, що були властиві речникам православ'я ще з часів княжої доби, а в XIV – XV ст. мали поширення в Україні. Неоплатонізм у варіанті ісихазму приходить в Україну через переписування творів Псевдо-Діонісія Ареопігита, Симеона Нового Богослова, Василя Великого, Максима Сповідника. Філософський вимір цих творів стосувався проблем існування людини, що стає предметом української національної філософії, спирається на специфіку світобачення і світодушення українців, на їх національний менталітет. Тому не раціоналізм, не емпіризм, а неоплатонізм стає підвалиною української національної філософії. Основною проблемою – проблема «Абсолют (Бог) – душа – людина». У означених авторів в центрі філософських розмислів – проблема людського існування, свободи, смислу життя, призначення у світі. Визначальним мотивом є «пізнай себе» (Сократ, Сковорода). Виходячи з принципу двонатурності, неоплатонізм

стверджував, що людина, з одного боку, смертна і тлінна істота, а з іншого – неповторна, духовна істота як вияв Бога, вияв нескінченного у скінченному.

Другий топос – Києво-Могилянська академія (XVII–XVIII століття) особливо плідною для філософії була перша половина XVIII століття, представленого яскравими філософськими особистостями: Феофаном Прокоповичем, Стефаном Яворським, Георгієм Кониським та іншими. Ще у 1752 році завдяки діяльності свого префекта Давида Нащинського від аристотелівської традиції, яка була від часів заснування академії, здійснюється перехід на підручники модного вольф'янця Баумайстера, у якого вчився Давид Нащинський перебуваючи у Саксонії і з яким вів наукову переписку. Схоластизований аристотелізм, який використовувався «академіками» як засіб боротьби з католицькою експансією проти православ'я, було замінено на Платона і платонізм у боротьбі за православ'я. У ці часи популярним стає вихованець Академії – Григорій Савич Сковорода. Засвоєна ним у стінах Академії філософія Арістотеля поступається місцем філософії Платона і Сократа (гінназичний твір О. Ф. Лосева про Сковороду) [2]. Не виявляючи інтересу до системотворчої філософії і метафізичних побудов, Сковорода розробляє проблеми філософської антропології, що дає підстави В. Г. Табачковському назвати Сковороду вітчизняним праантропологом. Це стало можливим у часи, коли вітчизняна філософія усвідомлює свою самотність і стала дошукуватись власного коріння. Чи не першим свідченням тому і досвідом творчого розвитку ідей великого Сковороди є стаття Юркевича про серце [3, с. 69-104].

Третім топосом стала «славна кийівська школа» (Павло Флоренський «Стовп і утвердження істини»). Цитата: «... славна Київська школа істориків мислі, дотична до платонізму і німецького ідеалізму». До таких Флоренський відносить Інокентія (Іван Олексійович) Борисова, Ореста Марковича Новицького, Василя Миколайовича Карпова, Сильвестра Сильвестровича Гогоцького, Івана Михайловича Сковрцова, Йосипа Григоровича Міхневича, Петра Семеновича Авсенса, Памфіла Даниловича Юркевича. В. М. Карпов пізніше переїхав до Санкт-Петербургу, де і став відомим як перший ґрунтовний перекладач творів Платона, Й. Г. Міхневич переїхав до Одеси, де виступив фундатором філософської науки у Рішельєвському ліцеї, П. Д. Юркевич – до Московського університету, куди його перевели ординарним професором на знову відкриту кафедру філософії у 1861 році, а в 1869 Памфіл Данилович отримує посаду декана історико-філософського факультету.

Петро Семенович Авсенев читає лекції в університеті св. Володимира з 1838, а в Київській академії з 1847 до 1850. За своїми



філософськими поглядами він є представником українського романтизму, який має релігійне забарвлення. Д. І. Чижевський та Г. В. Флоровський пишуть, що варто було б більш глибоко дослідити вплив цього професора на кирило-мефодіївців, зокрема на Куліша та Білозерського. Романтико-теософський містицизм Авсенева спирався на «твердий ідеалістичний фундамент платонізму та неоплатонізму» (Чижевський), любов до яких він прищепив Юркевичу, а той у свою чергу, передав Володимирі Соловйову. Юркевича зближує з Авсеневим глибока філософська ерудиція, прекрасне знання історії філософії, підхід до викладання як до особливого духовного священнодійства, сердечне відношення до учнів як до однодумців та глибока зацікавленість внутрішнім життям людини. Тут також прослідковуються впливи грецької античної філософії, яка з підозрою відносилась до письмового слова, основною формою передачі філософського знання вважала особисте спілкування з учнем чи з учнями під час філософських диспутів, бо письмове слово фіксує результат мислення, а не саме мислення. Відомий факт з біографії М. Гайдеггера часів читання лекцій про мислення, коли він зауважив, що не варто чекати від нього якихось дефініцій мислення, бо «ось я перед вами мислю, а ви слідкуйте за моєю думкою і робіть те саме. Оце і буде процес мислення». Як відомо, М. Гайдеггер захоплювався греками і грецькою філософією, у свої семінари брав лише тих, хто володів грецькою мовою.

Зрозуміло, що наукові інтереси філософів «київського кола» (Духовна академія і Київський університет святого Володимира), для яких філософствувати – означало засвоювати і популяризувати ті чи інші ідеї, теорії західної філософії, виходили за рамки платонізму, але в означеному нами контексті смислово навантаженою є заувага щодо залученості київських філософів до традиції платонізму. Для них філософія не усвідомлюється як особиста творчість, бо філософ перш за все служить інтересам держави, займаючи посаду чи то в духовній академії, чи як університетський професор, тому то історія філософії того періоду тісно пов'язана з історією освіти у вищій школі, філософія була базисом побудови теорії педагогіки. Особиста ініціатива засуджується. Відомий факт діяльності «сугубого міністерства» князя Голіцина, який вчиняє погроми в університетах. Впроваджене 14 жовтня 1817 року Міністерство духовних справ і народного просвітництва за своєю суттю було особистим відомством князя Голіцина і після його падіння у 1824 році було розпущене. Але він встиг знищити філософську школу Шада, яка щойно починала зароджуватись у Харківському університеті, в Казані вірний лицар Голіцина Магніцький виганяє з університету половину викладацького складу. В Санкт-Петербурзькому університеті у 1832 році очолює філософську кафедру запрошений Уваровим Фішер про якого

казали, що він є взірцем того, як може деградувати розумна людина, щоб догодити начальству, хоча й це його не врятувало, коли у 1850-му закривали кафедри філософії [Цит. за: 4, 237].

Заснована Санкт-Петербурзька академія поставляє кращі свої філософські кадри в інші регіони, до Києва, в Академію їде І. М. Скворцов. Зрозуміло, що кожний філософ дає відповіді на запити свого часу і робить це мірою даного йому таланту, творчої волі, відповідно до обставин, тому означені постаті важко порівнювати. Та є те, що дозволяє робити порівняння – філософський рівень, який і визначає вклад в історію філософської думки. Так, ім'я Авсенева для сучасників було синонімом «Філософ», хоча постійні «виволочки» начальства і зробили його «смиреним філософом». Гогоцький першим у історії вітчизняної філософії намагався створити філософську енциклопедію, Новицький першим став засвоювати глибини Гегелівської системи, не дивлячись на присутність «наглядачів» графа Бібікова на лекціях, які зрештою посприяли тому, щоб позбавити професора Новицького викладацької роботи. Та лише Юркевичу судилося досягти того рівня професіоналізму, аналітичної глибини і фаховості, що вписали його ім'я в традицію вітчизняної філософії як референційну точку. Масштаб його постаті настільки значний, що створюється враження, що і філософією «київського кола» зацікавились лише дякуючи йому, тому що він завжди підкреслював, що є учнем і вихованцем Київської академії.

Устав Духовної академії 1814 року у тій частині, яка стосувалась викладання філософії, як і раніше рекомендував підручник Баумайстера, хоча реально з двадцятих років професори починають складати власні курси, а філософствувати дозволяється у суворих рамках Одкровення: «...Професор внутрішньо повинен бути переконаний, що ні він, ні його учні ніколи не узрять світла вищої філософії, єдино істинної, якщо не будуть шукати її у вченні християнському» [5, с. 79]. Зрозуміло, що такі настанови не сприяли творчому пориву філософської думки, але, як показав випадок з О. М. Новицьким і П. Д. Юркевичем, серйозна фахова філософія і вірність християнським догматам – речі цілком сумісні. Циркулярами предписувалося викладання історії філософії, починаючи з семінарій, з метою навчати студентів вступати «в разногласия славнейших философов», «принять их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таких изысканий» [5, с. 79]. В якості путівника на теренах філософських розмірковувань особливо рекомендувався Платон. І це мало під собою підстави, так як традицію грецьких мислителів маємо лише від Платона, до якого додаються діалоги неоплатоніків, твори яких збереглися (Плотін, Порфирій, Ямвліх, Прокл, Олімпіодор та інші). Цьому є пояснення – інтерес до них з боку отців

церкви: від Климента Александрійського до Іоанна Дамаскіна, які скористалися цим скарбом для обґрунтування системи богослов'я.

Підсумовуючи, можемо зазначити, що сам по собі пізнавальний результат діяльності розуму не є знанням, потрібна філософська рефлексія над цим знанням, щоб визначити його в статусі знання чи віри. Існують і інші оцінки добутого пізнавального результату такі, як софійність, мудрість, «життя у істині», які не можна звести тільки до рефлексії. Хоча остання і надзвичайно важлива, потрібна духовна складова як завдання буттєвого сходження до вищих життєвих цінностей (О. М. Новицький). Окрім теоретичного розуму освоєння світу включає і «практичний розум» (І. Кант), тобто духовні утворення практичного функціонування розуму, коли поняття використовуються як закони перетворення духовних результатів у режими практичної дії, набувають статусу етичних норм, визначаючи людську поведінку. На цю проблему звернув увагу ще у 60-ті роки академік НАН України В. І. Шинкарук, показавши, що у Гегеля наявні дві теорії пізнання: перша, яка співпадає з логікою і діалектикою і друга – феноменологія духу. Перша – методологічний аспект гносеології, друга – світоглядний, тобто значно розширює аналіз пізнання як способу освоєння світу, реалізації сутнісних сил людини не лише в теоретичних, а й в духовно-практичних можливостях людини [6]. Доречним буде зацітувати Й. Фіхте, його «Промову до німецької нації»: «Національний принцип – духовний, не природний, не біологічний, не вроджений і т. д.» (Цит. За: 9, с. 26).

З перекладом українською «Європейського словника філософій» під редакцією Барбари Кассен маємо ще одну проблему [7] – проблему перекладу. По-перше, українською, практично, не перекладені твори античних філософів, послуговуємося російськомовними перекладами, а вони, у свою чергу, є перекладами з німецької, французької, англійської, італійської мов. Платіна тлумачать почергово латинською, французькою, російською. По-друге, навіть першопереклади зроблені не з першоджерел, а з зібрань християнських переписувачів, отже зникають тонкощі грецького філософування.

Чому Платон і платонізм «свій, за способом думання»? Тому що зберігає космічну напругу людської душі, здатну за допомогою раціонального мислення вибудувати величну систему філософії, у якій душа шукає мудрість, проникаючи у царину загального, відповідь лежить у площині духовного, царстві вічного Абсолюту, де Ідея, про яку пише П. Д. Юркевич. Платон дає перший в історії варіант обґрунтування апріорності знання, він заперечує походження понять з досвіду, з відчуттів, шляхом узагальнення. У цьому пафос аналізу П. Д. Юркевичем філософських систем Платона і Канта, який є одним із самих глибоких у

вітчизняній філософії і якій є свідченням на користь Платона і платонізму [8].

### Література

1. Скринник М. А. *Історико-філософський контекст становлення української ідентичності*. Львів, ТЗОВ «Бізнес школа УБС», 2018. С.62 – 84.
2. Лосевские чтения. Материалы научно-теоретической конференции. Ростов-на-Дону, 2003. С.3-8.
3. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // *Философские произведения*. Москва, 1990.
4. Протоирей Георгий Флоровский. *Пути русского богословия*. Париж, 1937.
5. Пятидесятилетний юбилей Киевской Духовной Академии. Киев, 1869.
6. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. Київ, 1976. С. 305-311.
7. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. Київ, ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 576 с.
8. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Философские произведения*. Москва, 1990. С.466-526.
9. Забужко О. С. *Філософія української ідеї та європейський контекст*. Київ, 1992. С. 26.

**Перепелиця О.М., Храброва О.В.**

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## **ПОВЕРНЕННЯ ДО СІМПОСІОНУ: ВІЛЬНИЙ ПРОСТІР УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ**

*«Вища мудрість – філософуючи, не здаватися тим, хто  
філософує і жартом досягати серйозної мети»  
Плутарх «Застільні бесіди»*

Розпочинаючи академічний курс із філософії і ставлячи в закритому просторі університетської аудиторії питання «Що таке філософія», чи не кожний звертається до, напевно, найпопулярнішого діалогу Платона «Бенкет». Зазвичай акцентується увага на магістральній темі любові (Ероті), образі філософа (Сократі), філософії тощо, одне слово – на змісті діалогу. Проте, якщо актуалізувати практику філософування, має сенс звернутися до форми – не літературної форми діалогу, а саме формальних елементів події, заходу, що розгортається в платонівському творі, форми, про яку, звісно, згадують з певною ностальгією, смакуючи з насолодою щось неймовірно, але бажане. Втім чи може щось із тієї грецької атмосфери філософування ще якимось чином стати в пригоді в сучасному університетському просторі?

Слово «бенкет» назагал асоціюється насамперед зі святковою, урочистою трапезою, тобто, скоріше з їжею, ніж із філософською бесідою. Проте в Платона змальовується інша подія – Συμπόσιον, що зазвичай із присмаком морального снобізму сприймається як вчене зібрання. Але все це не передає сенсу події, що відбувалася в Давній Греції. Якщо звернутися саме до давньогрецьких трапез, головною була вечеря (δείπνον), на яку запрошували гостей, під час якої їли, трохи випивали (саме бенкет, у нашому розумінні), яка у випадку урочистої події, або дружнього зібрання переходила в сімпосіон, коли виносили столи, приносили кратер із вином і чаши. Призначався також голова – сімпосіарх, що слідкував за кількістю випитого і співвідношенням вина та води в суміші, а гості співали гімн на честь Діоніса [днв.: 3]. І починався захід, на якому, якщо вірити філософам і історикам, що їм співчують, особливе місце належало саме філософу.

Принаймні на початку «Застільних бесід» Плутарха, Арістон викує: «Заради богів, невже є люди, які не приділяють філософам місце за бенкетним столом?», нібито філософії не місце серед веселощів (як то в персів, що розважаються серед наложниць). Плутарх, висловлюючись на користь філософії зауважує, що якщо серед учасників бенкету більшість – люди вчені (Сократ, Федр, Павсаній, Ерісімах, як в Агатона, або Хармід, Антисфен, Гермоген, як у Каллія), тоді слід дати їм «філософствувати за кубком, поєднуючи Діоніса з Музами в тій самій мірі, що і з Німфами». Відтак «якщо навіть у бенкеті бере участь і кілька людей невчених, то і вони серед більшості освічених, подібно приголосним літерам в оточенні голосних, долучатимуться до якогось не зовсім нечленороздільного звучання і розуміння» [2, с. 43]. Адже філософ на бенкеті невимушено й по-дружньому через бесіду виховує оточуючих.

Тож саме така локація сімпосіона забезпечує те, що принципове для філософії – *дружню* атмосферу, в якій відбувається невідчужений, безпосередній, спільний пошук істини. Або ще, як зазначає А. Ахутін, у філософії встановлюється дивацьке, відсторонене, вільне ставлення до Мудрості, яке відрізняється від служіння жреців саме як дружба, доброзичлива бесіда, навіть дружня пиятика, де недоречні практичний розрахунок, ієрархічна пихатість й містична екзальтація, де панує невимушений дух розумних веселощів, вільнодумства, аж здається, що дух цей і є сама Мудрість, що несподівано відвідала своїх друзів [1, с. 39].

Тому сімпосіон передусім є топосом, що обумовлює дружню (деієрархізовану) комунікацію, це неформальний простір єдності, де вино (будемо тлумачити його як символ розкріпачення) полегшує спілкування й, можливо, посилює задоволення від цього спілкування. Відтак, перефразуючи Епікура, головне *не що* пити (можна і не пити), а з *ким*, бо

пятики – то засіб задля задоволення від дружнього спілкування. Звісно, дружні, зокрема політичні й академічні, бесіди в локаціях на кшталт французьких будуарів чи лондонських кав'ярень, що розповсюджуються в XVII–XVIII ст., де до того ж заборонена соціальна ієрархія, відтворюють ці практики.

Саме вільний діалог/спілкування, з чим, здається, погоджуються чи не всі, від початку характеризує практику філософування, і природно, що він потребує невимушеної атмосфери: бенкету, кав'ярні чи прогулянки садами. Тому й виникає почасті відчуття, що місце філософії ніяк не в *дисциплінарному* модерному університеті, особливо в його тепершньому бюрократизованому вигляді: з планами, розкладами, вузькопрофесійними компетентностями, прикладними навичками, нарешті аудиторіями, де студенти сидять, дивлячись у потилицю один одному, і через ті потилиці – на викладача, який нагадує радше проповідника за катедрою, ніж співбесідника на шляху до істини.

Рухаючись до, чи сподіваючись на звільнення від цієї моделі дисциплінарного контролю, не хотілося, аби хтось натякав на дружні бенкети, на які перетворюються подекуди наукові симпозиуми, так само, як і на зібрання інтелектуалів в кав'ярнях, що деінде ще відбуваються, не хотілося б говорити про витіснення отого духу справжньої філософії за межі університету, як дехто з тих таки інтелектуалів із захопленням заявляє, а хотілося б маніфестувати можливість/необхідність переформатувати простір університету і разом переосмислити статус філософії як університетської дисципліни.

Тож, чи можна позбутися образу університету як місця ув'язнення і муштри дисциплінарного суспільства, чи має він переродитися на вільний простір, аби справжня філософія не втекла в кав'ярні і паби, втративши зрештою оту строгість, яка так само, погодимось з Е. Гуссерлем, властива філософії від початку? Однак, чи може така безпосередня жива (сказати б, застільна) філософія як співфілософування, яка навіть в своїх намаганнях бути строгою наукою передусім постає як практика звільнення, займати місце в академічному просторі університету, який також як обшир *безпосередньої* комунікації людей і сам ризикує розчинитися десь серед нових форм так званої *дистанційної* освіти?

Дві тези, які можна висувати з розгляду цих запитань. По-перше, ніщо не заперечує тому, що університет може позбутись дисциплінарної і бюрократичної форми навчання, що власне дозволяє втілити гумбольдтівську мрію про університет як живий процес співнавчання і наукового пошуку поза будь-якою субординацією. Але, по-друге, саме філософія тоді може зайняти певне особливе місце в такому університеті – як простір, так би мовити, неодмінного інтелектуального дозвілля.

Звісно, ризикована пропозиція. По-перше, чуємо голос чиновників від освіти, як без контролю, дисципліни, муштри, відміток про присутність, іспитів тощо виховувати і освічувати? По-друге, скажуть професійні філософи, хіба це не принизить статус філософії і спонукає з часом загалом від неї відмовитися? На нашу думку, таке уявлення є наслідком певного дисциплінарного комплексу. До того ж, чи не витіснили вже філософію з українського академічного середовища, посилаючись на критерії господарської практичності й ринкової прагматики. І це виправдовується іноді слушними закидами щодо філософії, яка розуміється як щось, що є осередком тоталітарної ідеології і разом – чимось, що постає як пуста софістика.

Але і справді, у філософа, як зауважує А. Бадью, є два ворога-двійника: софіст/журналіст і тиран/поліцейський. Водночас, визнаємо й це, філософію липали в університеті як підготовчу ідеологічну муштру поліцейської держави, що підкріплювалася певною строгістю науки з адмініструванням на кшталт екзаменування студентів, від яких ще й досі вимагають якихось знань і вмінь, навичок і компетентностей. Утім так само, за межами академічної науки, філософія дуже швидко ризикує перетворитися якщо не на софістику, то точно на пустотливу чи гостру публіцистику.

Насправді ж античний досвід сімпосіона (з п'ятикою чи ні) може стати в пригоді, аби осучаснити простір університету, в якому буде приємно проводити час, відкриваючи світ науки, а філософія має постати як особлива, обов'язкова (навіть слово це недоречно вживати) дисципліна, що привчає до свobodного дружнього (спів)мислення істини в умовах безкінечних потоків інформації, істинність якої, здається, несила віднайти.

Тобто той, хто має мужність називати себе філософом, має ризикнути філософувати разом навіть із тими, хто не хоче чи не бачить в тому потреби, не спираючись на побічні дисциплінарного примусу, а той, хто все ще відстоює ідеали університетської автономії, має якщо не розпочинати університетське навчання філософією, то точно завершувати, не обмежуючи ані в часі, ані в просторі рух до істини. Чому б бодай трішки нашій освіті (*παιδεία*) знову не спробувати постати як грайлива забавка (*παιδία*), яка претендує на серйозні наслідки?

### Література

1. Ахутин А.В. Дело философии // *Поворотные времена. Статьи и наброски*. СПб.: Наука, 2005. С. 22-88.
2. Плутарх, Застольные беседы // *Моралии: Сочинения*. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 1999. С. 41-278.
3. Ревель Ж-Ф. *Кухня и культура: Литературная история гастрономических вкусов от Античности до наших дней*. Екатеринбург: У-Фактория, 2004. 336 с.

## **О. Ф. ПЛАХОТНИЙ ПРО ПРОБЛЕМУ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Олексій Федорович Плахотний – доктор філософських наук, професор, з 1976 до 1991 року завідував кафедрою філософії Харківського державного університету. Основний філософський інтерес вченого був зосереджений на проблемі відповідальності. У своїй монографії «Проблема соціальної відповідальності», яка була опублікована в 1981 році, він зазначає, що перні спроби філософськи осмислити проблему відповідальності були зроблені ще в античності.

Однак, як стверджує філософ, цим спробам передував тривалий розвиток міфології. Важливим джерелом наших уявлень про процеси, які відбувалися на цьому етапі історичного розвитку був гомерівський епос. Поняття – «свобода волі» та «детермінізм» не поширюються на людину, яка живе у гомерівську епоху. Для цієї людини не існує конфлікту між свободою і необхідністю, можливим і належним вибором, бо вона завжди хоче поступати саме так як потрібно; все, що вона робить, має своєю передумовою вільну волю. Життя гомерівської людини детерміноване остільки, оскільки вона народилася та живе відповідно до звичайних норм родового ладу. Будь-який зі своїх вчинків герої Гомера мотивують прямим втручанням та волею богів, дуже часто діючи під їхнім безпосереднім впливом. Відсутність внутрішнього конфлікту, внутрішнього життя призводить гомерівську людину до повної неможливості усвідомлення своєї відповідальності. Ідея відповідальності царів та вождів перед богами, ще слабо звучить у Гомера, але потім, коли до неї звернувся Гесіод, вона стає першим виразом проблеми відповідальності особистості. Грецька трагедія в особі своїх найбільших трагіків Есхіла, Софокла та Еврипіда відобразила те небачене зростання самосвідомості всієї маси громадян, яке відбувалося на рубежі VI-V ст. до н. е. Отримавши доступ до державного управління, громадянин бере на себе відповідальність за долю батьківщини. Перед тисячами людей, які вперше долучилися до свідомого суспільного життя, постало питання про свою діяльність та відповідальність за свої вчинки. Цей процес знайшов відображення хоча б в тому, що ідея відповідальності перед богами ставиться під сумнів великими трагіками Греції. Постає питання, якщо боги несправедливі, то чи вправі вони вимагати від людини відповіді за її вчинки? Можливо, людина відповідальна не перед богами, а перед своїм народом, перед власною совістю?



Далі Плахотний пише: «Процес формування особистості безпосередньо пов'язаний з виникненням почуття індивідуальної відповідальності. Основи проблеми відповідальності, які були закладені в міфології Гомера та Гесіода, у творчості великих трагіків античності, отримують свій подальший розвиток вже у філософській думці, яка дуже відрізняється від міфології» [1, с. 13].

Потреба з'ясування міри відповідальності людини за свої вчинки викликала до життя філософську проблему співвідношення свободи та необхідності в поведінці людини. Цікаво, що проблема свободи виникла при вирішенні питання про причинність, тобто мова йшла про детермінації явищ, які випливають не з якихось сил природи, бога або року, а беруть початок в розумній, свідомій, навмисній, цілеспрямованій діяльності людини, в її розумі та волі. Природно, що на початку зародження філософії проблема відповідальності не займала ще видного місця серед першорядних інтересів філософської думки, тому що антична філософія, в особі досократиків, розчиняє людський мікрокосмос в стихіях космосу, а тому фактично не ставить питання про взаємовідносини людини та суспільства. Незважаючи на це, перші уявлення грецьких атомістів Левкіпа та Демокріта про загальну причинність необхідності дають деякий матеріал для розвитку проблеми відповідальності в теоретичному плані. Перш за все Плахотного цікавило положення атомістів про те, що все в світі виникає, існує і зникає за законом причинності: «Жодна річ не виникає безпричинно, але все виникає через якусь підставу в силу необхідності» [1, с. 14]. Атомісти звільняють природу і людину, як її нероздільну частину, від божественного визначення, замінюючи це визначення природним – невблаганною необхідністю. Таким чином, давньогрецькі атомісти, відаючи перевагу загальному детермінізму, в певному сенсі, поклали початок розвинутому пізніше філософському запереченню відповідальності, бо остання стає неможливою, якщо природна необхідність звертає вибір людини між двома діями в порожню фікцію і в будь-якому вчинку змушує бачити єдино можливий. На певній стадії розвитку теорії та соціальної практики стало очевидним те, що людина є безпосередньою причиною вчинку. Але спроба пояснити причину саме такої поведінки, одного, а не іншого вчинку, зптовхувалася з необхідністю з'ясувати співвідношення добровільного і вимушеного, свідомого і несвідомого, об'єктивного і суб'єктивного, вільного і необхідного, тобто з'ясувати, якою мірою сама людина свідомо і добровільно постає творцем (причиною) вчинку. У період розквіту давньогрецької рабовласницької демократії ці питання були поставлені вже досить чітко в працях софістів, Платона та Арістотеля.

Софіст Антифон, який на думку Плахотного, є основоположником проблеми відповідальності, вперше проводить розмежування двох типів законів: процеси в природі та угоди, закони, звичаї. Якщо людина вчиняє проти других, то вона потребує покарання. «Цим Антифон намічає два види відповідальності: відповідальність індивіда перед собою, своєю життєвою ситуацією та відповідальність перед суспільними вимогами» [1, с. 11].

Визнаючи за людиною можливість свободи вибору а, отже, відповідальності за свої вчинки, Платон в той же час, іноді приймає вчення Сократа, за яким погана людина не вільна, тому що вчиняє не за своєю волею. Питання про можливість вільного вибору вирішується Платоном з точки зору проблеми чесноти. Якщо визнати, що в душі людини окрім розуму існують ще й пристрасті, які можуть панувати над нею, виникає необхідність пояснення джерела пристрастей. Бог і ідея блага, за Платоном, одне і те ж, отже, в ньому не можна шукати джерело пристрастей, яке міститься в природі самої людини, в довільному виборі зла. Подібну думку Платон викладає в «Державі», в міфі про Ера, який потрапив в царство мертвих та бачив, як люди самі вибирають свою долю. Вони вільні у виборі і відповідальні за нього, бо цей вибір визначає всю подальшу долю людини. Та ж думка зустрічається і в платонівському «Тимей».

Для того, щоб з'ясувати чи відповідальна людина за свої вчинки, Арістотель вважав за необхідне визначити поняття самовільного та несамовільного. Несамовільними Арістотель вважав насильницькі, тобто вимушені дії, а також дії, обумовлені поведінкою, яка пов'язана зі стражданням та каяттям. Принцип самовільних дій знаходиться в самій дійовій особі. «Згідно з Арістотелем – «в нашій владі й чесноти, й порочність, й стриманість. Якщо вірно, що ніхто не блаженний проти волі, то порочність самовільна, і людина – принцип і батько не тільки своїх дітей, але й вчинків»» [1, с. 15].

Людина обираючи добро та зло однаково вільна, порок і чеснота однаково самовільні. Фактично, у вирішенні питання про можливість свободи вибору, свободи волі Арістотель не ставить проблеми обумовленості вчинків причинними зв'язками або безпричинними рішеннями, зупиняючись лише на можливості свободи дії. Тільки повна свобода вибору, яка супроводжується зважуванням цілей та засобів є для Арістотеля умовою осудності, відповідальності людини за свої вчинки. Людина відповідає за те, що вона робить сама вільно.

В епоху зрілого рабовласницького суспільства, коли розвиток особистості в античному світі досяг вершини, і були подолані останні пережитки родового ладу, проблему відповідальності загострюють Епікур та стоїки. Філософські системи цих мислителів представляють дві

протилежні лінії в поглядах на проблему відповідальності. «Вчення Епікура про відхилення атома, виходячи за межі його фізики, безпосередньо пов'язане з вченням про людську свободу. Епікур відкидає і богів, і необхідність заради можливості людини діяти вільно, відповідно до розуму, ствержуючи, що «необхідність є лихо, але немає ніякої необхідності жити за необхідністю». На противагу Епікуру, стоїки вважають долю необхідністю всіх речей та подій, яку неможливо порушити» [1, с. 16]. «Закон долі робить своє право ..., – говорить Сенека, – нічче благання його не чіпає, ні страждання не зламають його, ні милість. Він йде своїм безповоротним шляхом, визначене випливає з долі. Подібно до того як вода швидких потоків не біжить назад і не зволікає, так кориться ланцюг подій вічному обертанню долі ... Доля веде того, хто хоче, і тягне того, хто не хоче» [1, с. 16]. Фаталістична філософія стоїків веде до пасивного споглядання дійсності, до відмови від можливості відповідальної поведінки. Але натомість Епікур, проголошуючи свободу, вважаючи її умовою людського щастя, приходять до визнання необхідності відповідальності.

Підводячи підсумок, Плахотний стверджує, що в силу панування метафізичного методу в античній філософії виникає два підходи до проблеми відповідальності: детермінізм та індетермінізм. Для прихильників крайнього, «жорсткого» детермінізму є очевидним той факт, що послідовне застосування їхньої теорії призводить до шкідливих практичних результатів – виправдання будь-якого зла, злочинів, які кояться в світі, до перекладання відповідальності з людини за те, що відбувається на якісь таємничі всемогутні сили, які стоять за вчинками людей. Якщо людина не могла не вчинити так, бо все було визначено заздалегідь, то немає підстав закликати її до відповіді за скоєне. Це змушувало прихильників детермінізму шукати інші шляхи вирішення проблеми. У свою чергу, для протилежного напрямку, який проголошує абсолютність волі, очевидним є те, що ця свобода обмежується в практиці конкретного соціального життя. Можна не визнавати цього обмеження в теорії, але не можна не рахуватися з ним в дійсності. Зрештою, в сучасній філософії стало аксіомою положення, що відповідальність та свобода – взаємопов'язані та взаємообумовлені явища та поняття. Там, де немає свободи, – немає і відповідальності.

### Література

1. Плахотный А. Ф. Проблема Социальной ответственности. Харьков: Вища школа. Изд-во при Харьк. ун-те, 1981. 192 с.

# Ф.О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ І П. Е. ЛЕЙКФЕЛЬД ЯК УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ПРОФЕСОРИ

Абашнік В.О.

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## НОВІ ТА ПОПЕРЕДНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ У ХАРКОВІ: ФЕДІР ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ ТА ПАВЛО ЛЕЙКФЕЛЬД

Початок першої філософської традиції у Харківському університеті, як відомо, поклав перший професор та завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії Йоганн Баптист Шад (Johann Baptist Schad, 1758–1834), прізвище та ім'я якого зараз носить ця кафедра, та 260-річний ювілей якого Харківський університет святкував у 2018 р. [17]. Цей німецький філософ, який в 1799–1804 рр. був колегою по Йенському університеті таких знаменитостей, як Фіхте, Шеллінг та Гегель, з 1804 р. ініціював цілий ряд філософських новацій у Харківському університеті. Так, він започаткував викладання комплексу філософських дисциплін, серед яких тоді були метафізика, логіка, моральна філософія, естетика, риторика, природне право, психологія, педагогіка, історія філософії [4].

Щодо характеристики змісту першої філософської традиції у Харківському університеті можна використати термін «вибіркові спорідненості» із назви знаменитого роману «Вибіркові спорідненості» (нім. Die Wahlverwandtschaften, 1809) великого німецького письменника Йоганна Вольфганга фон Гьоте (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832). Останній, в свою чергу, з одного боку, мав безпосереднє відношення до комплектування професорського складу Харківського університету, але також, з іншого боку, й опосередковане відношення до першої філософської традиції у Харківському університеті. Бо саме Й.В. фон Гьоте рекомендував та доклав зусиль до того, аби на харківську філософську кафедру призначили саме Й.Б. Шада [1]. Тому завдяки викладацькій та публікаційній діяльності Й.Б. Шада перша філософська традиція у Харкові виказала певну «вибіркову спорідненість» з тодішньою новітньою німецькою філософією, яка пізніше стала відома під назвою «німецький ідеалізм».

Однак, слід наголосити, що хоча впливи Й.Б. Шада у початковий період розвитку Харківської університетської філософії в 1804–1816 рр. були дуже великими [19], але у вказаний період тут також були присутні риси полілогу різних напрямків та філософських шкіл того часу. Серед

них найважливішими були наступні: німецька естетико-просвітницька традиція (Умлауф, Роммель), фіхтеанство та шеллінгіанство (Шад, Райніш), шеллінгіанство та натурфілософія (Корітарі, Калькау), французька філософсько-просвітницька традиція (Дегуров), математично-матеріалістичні тенденції (Осиповський), філософсько-правові аспекти (Тимковський, Ланг, Шад), кантіанство (Ланг, Стойкович, Якоб) тощо [18].

Далі, хоча сам Й.Б. Шад і не займався у своїх публікаціях та викладанні у Харківському університеті вивченням вітчизняних авторів та вітчизняної філософії, але в рамках своїх курсів з історії філософії він спонукав своїх учнів та представників «Харківської філософської школи І.Є. Шада» до цього [10]. Мова йде про традицію «Харківської університетської Сквородіани», яку заснували його учні В.Г. Маслович, Г.Г. Гесс де Кальве в 1816 р., та яка була продовжена іншим його учнем, П.І. Кепшеном, в 1827 р. та наступними харківськими студентами і випускниками (О. Хипдеу, І.І. Срезневський, М.І. Костомаров) в 1830–1840 рр. [3].

Із заснуванням кафедри теоретичної і практичної філософії в Харківському університеті в листопаді 1804 р. Й.Б. Шадам була також розпочата її найважливіша традиція – *єдність теоретичної* (метафізика, логіка, риторика, історія філософії) *та практичної філософії* (моральна філософія, природне право, педагогіка, психологія) у викладанні та працях. Ця філософська традиція підтримувалася всіма представниками кафедри теоретичної і практичної філософії (з 1835 р. – кафедри філософії) Харківського університету на наступних етапах розвитку аж до 1920 р. [16].

Її продовжував також професор філософії Харківського університету Федір Олександрович Зеленогорський (1839–1908). Його діяльність у Харкові охоплювала період з 1873 р. по 1908 р., де він спочатку викладав на посаді доцента (1873), потім – екстраординарного професора (1878), ординарного професора (1882) та заслуженого професора філософії (1899) Харківського університету [6]. Філософська позиція та викладання філософських дисциплін Ф.О. Зеленогорським у Харківському університеті відбувалися під впливом поглядів та праць його вітчизняних (М.М. Троїцький, Ф.Ф. Сидонський, М.І. Владиславлев) та закордонних (Едуард Целлер, Фрідріх Альберт Ланге, Моріц Дробиш) вчителів [2].

Важливими працями Ф.О. Зеленогорського цього періоду були наступні: «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доказу» (1877), «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (1885), «Ідеї та діалектика за Платоном» (1890), «Загальна характеристика руху філософії за останні три століття в її головних напрямках» (1893), «Про викладання філософії в університеті»

(1903), «Нариси з історії давньої філософії» (1908). Серед особливостей філософської позиції Ф.О. Зеленогорського були, по-перше, акцент у викладанні та публікаціях на античній філософії (Сократ, Платон, Арістотель). По-друге, слід назвати його ґрунтовну критику філософії Ф. Ніцше, «філософії песимізму» (А. Шопенгауер, Е. фон Гартман) та матеріалістичних течій (Бюхнер, Молешотт). По-третє, необхідно вказати на оригінальне трактування «критичного методу» та «критичної філософії» Ф.О. Зеленогорським [11], під якими він розумів шотландську та англійські філософські традиції (Т. Гоббс, Дж. Локк, Т. Рід). По-четверте, він також займався вивченням та викладав філософську психологію, зокрема психологічне вчення Рене Декарта [12].

Окремо слід вказати на загальнофілософські впливи Ф.О. Зеленогорського на його харківських студентів та слухачів, які проявилися у декількох напрямках. *По-перше*, мова йде про впливи на майбутніх університетських професорів, зокрема, істориків (В.П. Бузескул), класичних філологів (О.М. Деревишкий), мистецтвознавців (А.М. Миронов), педагогів (С.А. Ананьїн), філософів (П.Е. Лейкфельд). *По-друге*, впливи на майбутніх викладачів гімназій, серед яких важливе місце займав Г.М. Гехтман в Тифлісі (Тбілісі), який заснував там історико-філософський гурток, в роботі котрого приймали участь майбутні філософи, психологи і богослови (В.Ф. Ерн, П.А. Флоренський, А.В. Єльчанинов, М.М. Асатіані). Зокрема, у праці «Григорій Саввич Сковорода. Життя та вчення» (1912) Володимира Ерна проявилися впливи Ф.О. Зеленогорського та харківської традиції «Сковородіани» на мотиви написання та зміст цієї праці тифліського учня Г.М. Гехтмана, який в свою чергу був учнем харківського професора філософії Ф.О. Зеленогорського. *По-третє*, логічні та історико-філософські лекції Ф.О. Зеленогорського виказали впливи на Олександра Богданова (О.О. Малиновського), автора оригінального вчення «тектологія», який доводив свою позицію в дебатах з російськими марксистами (Г.В. Плеханов, В.І. Ленін) [8].

Наступний професор філософії Харківського університету, Павло Емілійович Лейкфельд (1859–193?), спочатку вивчав філософські дисципліни на історико-філологічному факультеті Харківського університету в 1878–1883 рр., де на нього виказав впливи професор Ф.О. Зеленогорський. Потім він викладав курси логіки і античної філософії (Платон, Арістотель) в якості приват-доцента (1886–1893) в Харківському університеті. Далі Лейкфельд продовжив читати комплекс дисциплін теоретичної та практичної філософії вже в якості екстраординарного професора (1893–1899), ординарного професора (1899–1912) та заслуженого ординарного професора філософії (1913–1918) Харківського університету [7]. Серед його робіт були: «Декілька слів

про Сократа та утилітаріанізм» (1889), «Різні напрямки у логіці та основні завдання цієї науки» (1890), «Щодо вчення Арістотеля про безсмертя душі» (1890), «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його розробки» (1896), «Психологія» (1913).

Особливостями логічних та психологічних творів П.Е. Лейкфельда були, по-перше, його оригінальне трактування новітніх філософських вчень («об'єктологія» Алексіуса Мейнонга). По-друге, всеохоплююче викладення логічних вчень Арістотеля та Бекона в його німецьких публікаціях в «Архіві історії філософії» (Archiv für Geschichte der Philosophie). По-третє, щодо історико-філософських праць П.Е. Лейкфельда можна констатувати, що він використовував результати новітніх досліджень західноєвропейських авторів різними мовами (В. Віндельбанд, Д.Ст. Міль, В. Мінто). По-четверте, він аналізував у творах та викладанні психології результати дослідів, які він проводив у «кабінеті експериментальної психології», заснованому при кафедрі філософії Харківського університету у 1908 р. [15]. У гендерному сенсі слід окремо наголосити на філософських впливах професора П.Е. Лейкфельда на студенток, серед яких була майбутня перша магістерка філософії (1919) Харківського університету Зінаїда Лук'янченко (Лузіна).

В якості *основного висновку* можна констатувати наступне. По-перше, Ф.О. Зеленогорський у Харківському університеті ініціював у своєму викладанні та публікаціях нові філософські традиції, серед яких головними були: антична філософія (Сократ, Платон, Арістотель), філософська психологія (зокрема, психологічне вчення Рене Декарта), англійський емпіризм (Томас Гоббс, Джон Локк), критика ірраціоналізму (зокрема, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше), критика матеріалістичних напрямків (Якоб Молешотт, Карл Фогт, Людвіг Фойєрбах), вивчення спадщини харківських університетських професорів (зокрема, Й.Б. Шада). По-друге, професор П.Е. Лейкфельд також продовжив деякі попередні традиції (антична філософія, філософська психологія) [13; 14], але в свою чергу започаткував нові філософські традиції, серед яких були: 1) антропологічна тематика, якої він торкався як у історико-філософському аспекті (Сократ, Платон, Арістотель), так і в психологічному аспекті, 2) вивчення «об'єктологій» (Gegenstandstheorie) Алексіуса Мейнонга, професора філософії та директора психологічної лабораторії у м. Граці (Австрія), у якого Павло Лейкфельд перебував на стажуванні [9].

По-третє, професори філософії Ф.О. Зеленогорський та П.Е. Лейкфельд плідно продовжили попередні традиції Харківської університетської філософії, які були засновані ще Й.Б. Шадом та його учнями на початку 19-го ст. Серед них найважливішими були дві наступні: традиція «Харківської університетської Сквородіани» [5] та традиція

єдності теоретичної та практичної філософії у викладанні та публікаціях [10].

На завершення вкажемо на слова німецького філософа та засновника неокантіанства Фрідріха Ернста Отто Лібмана (Friedrich Ernst Otto Liebmann, 1840–1912), який відомий своїм закликком «Назад до Канта!», котрий він проголосив у праці «Кант та епігони» (1865). У своїй академічній промові «Про філософську традицію», з якою він виступив 9 грудня 1882 р. у Великій аудиторії Йенського університету, Отто Лібман стосовно Йенської університетської філософії говорив: «Про неї піклуватися – це наш обов'язок. Адаже епоха без філософії була б епохою без культури» [20, S. 32]. Ці слова можна у повній мірі повторити стосовно Харківської університетської філософії, важливими представниками якої наприкінці 19-го та на початку 20-го ст. були професори Федір Зеленогорський та Павло Лейкфельд.

### Література

1) Абашнік В.О. Актуальність філософії Й.В. фон Гьоте (1749–1832) / В.О. Абашнік // Соціально-філософське осмислення сучасних цивілізаційних процесів: Матеріали Міжвузівського науково-практичного семінару «Соціально-філософські проблеми сучасної цивілізації», присвяченого 100-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії ХНАДУ Володимира Петровича Шерстнюка (Харків, 23 листопада 2018 р). Харків: ХНАДУ, 2019. С. 102–104.

2) Абашнік В.О. Логіка і психологія між Лейпцигом і Харковом: Моріц Дробіш (1802–1896) і Федір Зеленогорський (1839–1908) / В.О. Абашнік // Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 червня 2019 р. Харків–Львів, 2019. С. 30–33.

3) Абашнік В.О. Початки харківської «Сковородіани» / В.О. Абашнік // Сучасність філософії І. Канта: pro et contra: Матеріали XXII Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження І. Канта (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 26–27 вересня 2014 року). Сковородівка – Харків: Майдан, 2015. С. 3–6.

4) Абашнік В.О. Шад Іван Єгорович / В.О. Абашнік // Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Том 2: Філософія права / Ред. С.І. Максимов. Харків: Право, 2017. С. 1060–1064.

5) Абашнік В.А. Г.С. Сковорода в работах Ф.А. Зеленогорского (1839–1908) / В.А. Абашнік // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація / Щорічний науково-практичний журнал. – Харків: Видавець Савчук О.О.; ХНТУСГ ім. П. Василенка, 2012. – №5. С. 131–134.

6) Абашнік В.А. Ф.А. Зеленогорський (1839–1908) и философия в Харькове / В.А. Абашнік // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. Київ: ВІР УАН, 2012. Вип. 58 (№3). С. 440–444.

7) Абашнік В.А. Философская деятельность П.Э. Лейкфельда / В.А. Абашнік // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 2012. № 8(88). С. 69–72.



8) Абашник В.А. Философские влияния Ф.А. Зеленогорского на Александра Богданова (Малиновского, 1873–1928) / В.А. Абашник // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація / Науково-практичний журнал. Харків: ХНТУСГ ім. П. Василенка, 2016. №9. С. 156–159.

9) Абашник В.А. «О логическом учении об индукции» П.Э. Лейкфельда (1895) / В.А. Абашник // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. Київ: ВІР УАН, 2012. Вип. 63 (№8). С. 290–294.

10) Абашник В.А. Харьковская университетская философия (1804–1920): монография [в 2 т.] / В.А. Абашник. Харьков: «БУРУН и К», 2014. Том 1: 1804–1850 гг. 750, XVI с.

11) Зеленогорский Ф.А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Из истории и теории методов исследования и доказательства / Ф.А. Зеленогорский. Харьков: В Университетской Типографии, 1877. VI, 245, [1] с.

12) Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени / Ф.А. Зеленогорский. Харьков: В Университетской Типографии, 1885. [2], IV, 195 с.

13) Лейкфельд П. К учению Аристотеля о бессмертии души / Пав. Лейкфельд // Вера и разум: журнал богословско-философский. 1890. № 8. С. 225–254.

14) Лейкфельд П. Э. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки / П.Э. Лейкфельд. Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашева и К., 1896. IV, 248 с.

15) Лейкфельд П.Э. Психология: Краткое извлечение из курса, читанного в Императорском Харьковском университете / П.Э. Лейкфельд. Харьков: Типо-литография С. Иванченко, 1913. 176, [IV] с.

16) Мамалуй О.О., Абашник В.О. Біля джерел університетської філософії у Харкові / О.О. Мамалуй, В.О. Абашник // Григорій Сковорода і проблеми національної філософії. Матеріали II Харківських міжнародних Сковородинівських читань: «Національна філософія: минуле-сучасне-перспективи», присвячених 200-річчю з дня смерті Г.С.Сковороди. Харків: Харківський міський фонд «Центр освітніх ініціатив», 1996. С. 43–74.

17) Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шпада. Матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 жовтня 2018 р. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2018. 188 с.

18) Abashnik V.A. Jakob, Ludwig Heinrich von (1759–1827) / V.A. Abashnik // The Bloomsbury dictionary of eighteenth-century German philosophers. Edited by Heiner F. Klemme and Manfred Kuehn. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2016. p. 389–391.

19) Abaschnik W.A. J.B.Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts / Wladimir Alexejevic Abaschnik // Fichte-Studien. Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi, 2000. Band 18. S. 149–187.

20) Liebmann O. Ueber philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede gehalten in der Aula der Universität Jena am 9. December 1882 / von Otto Liebmann. Straßburg: Trübner, 1883. 32 S.

## **ДИСКУРСИВНІ ПРАКТИКИ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НА МЕЖІ ХІХ-ХХ СТОЛІТЬ: ПРОФЕСОР Ф.О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКИЙ**

Минуле століття стало епохою істотної зміни в формах самоусвідомлення суспільства, в тому числі і під впливом науки, яка суттєво визначає темпи життя сучасної цивілізації. Осмислення філософсько-методологічних основ наукової діяльності та еволюції форм організації наукової спільноти призвело до збагачення змісту понять і проблем традиційної теорії пізнання, логіки та методології науки. Перехід від класичного етапу до некласичного в теорії пізнання, на думку П. Гайденко, В. Лекторського, В. Порус та інших філософів, проявився в установках сучасної теорії пізнання на переважання посткритицизму, відмову від методологічного фундаменталізму і суб'єктоцентризму. Переміщення дослідницького інтересу з аналізу феномена знань на механізми його формування та розвитку привело до занурення проблематики і методів теорії пізнання в соціальний контекст.

Формування соціокультурного підходу у вітчизняній теорії пізнання відбувалось через осмислення концептуальної еволюції, яка походила в західному науковому пізнанні. Розробка постструктуралістських ідей про "внутрішньої плюралізацію" суб'єкта, зумовлену його соціальним і культурним буттям, привела до синтезу різних інтерпретаційних методологічних стратегій при дослідженні "соціально-конструйованих" суб'єктів з нестабільною ідентичністю.

У цьому контексті актуальним стає звернення до царини наукових інтересів професора Ф.О. Зеленогорського, який тривалий час працював у Харківському університеті. У філософській спадщині професора Зеленогорського привертають увагу перш за все проблеми методології пізнання, логіки і психології, а саме вивчення філософії, як виду діяльності в історико-культурному контексті, стилів мислення, логіко-культурних домінант, типів раціональності, філософських парадигм і типів філософствування. За відношенням до філософської традиції Ф.О. Зеленогорського можна віднести до філософів-послідовників, філософів-викладачів та філософів-популяризаторів. Слід зазначити, що філософська спільнота, розвивалась в рамках університетської традиції і структурно оформилася в ХІХ столітті, а основними формами

організації філософів були філософська школа і кафедра. На межі ХІХ-ХХ ст. російське філософське співтовариство вміщало все розмаїття типів в різних відтинках спектра поведінки і концептуалізації. Оцінюючи філософську спадщину викладача і вченого-дослідника, слід зазначити, що його філософська саморефлексія здійснювалась на внутрішньому системному рівні, а саме у роботі філософа щодо організації та упорядкуванні свого власного теоретизування, яка виглядає як метамовний самоопис і уточнення норм і принципів, відповідно до яких здійснюється дискурс. На метасистемному рівні осмислення націлене на зміну філософського дискурсу в цілому, або на зміну меж і концептуального поля будь-якої філософської дисципліни. У викладацькій практиці філософсько-методологічна мета інтелектуалізації постає трояко: як дидактична, пов'язана з викладацькою діяльністю і необхідністю представити історико-філософський процес як цілісний феномен; як топологічна, пов'язана з бажанням оцінити стан філософії і вписати свою концептуальну позицію в історико-філософський контекст; як евристично-перетворювальна, спрямована на принципове перетворення філософії як виду знання, свідченням чого стали праці Зеленогорського, присвячені дослідженню античної філософії від Фалеса до Платона і Арістотеля. У філософському співтоваристві університету до аргументаційних конструкцій висувались певні вимоги. Звертаючись до логіко-гносеологічного аспекту у творчій спадщині Зеленогорського, слід оцінювати якість доказів (істинність підстав, послідовність міркування), в прагматичному – якість пояснення, настільки вони переконливі і достатні залежно від жанру філософського твору Зеленогорського, читача, на якого ця дія спрямована, логічну аргументацію та філософський авторитет. Крім аргументації оцінюється оригінальність і репрезентативність філософської концепції, що складається з «обізнаності» автора і вміння оцінювати філософські контексти. У різних формах організації філософів вимоги до інтелектуалізування і результатів його оформлення різні. У філософському союзі, філософському гуртку, групі емоційні міжособистісні відносини є визначальними, тому, як правило, шкала оцінок визначена нечітко і побудована на підставі явно присутньої опозиції «свої-чужі». У філософській школі існує домінантне значення позиції вчителя, що задає систему критеріїв і уявлення про авторитетів. Але на самого вчителя впливає епоха, норми дискурсу в філософському співтоваристві, по відношенню до якого він займає позицію критика, революціонера чи реставратора, а також значущими є соціальний статус вчителя і статус філософії у цей час.

Філософська кафедра і філософське товариство відносяться до рівня сформованого філософського співтовариства з налагодженим механізмом відтворення професійних кадрів, розвиненими засобами, що забезпечують комунікацію його членів, що дозволяє інституціалізувати філософією як університетську дисципліну. На цьому рівні, як правило, присутні в усвідомленому варіанті критерії, що характеризують як змістовний, так і формальний аспект філософствування, адже практика захисту наукових ступенів, диспутів та рецензування сприяє їх усвідомленню. Літературні форми і жанри філософських творів, в яких реалізується креативність професійних філософів, нормативізуються прийнятими стандартами і вимогами до їх оформлення, які експлікуються з полеміки і рецензій, що містилися на сторінках спеціалізованих філософських журналів. Все різноманіття жанрових форм типологізується за жанровими групами, які виділяються за змістовним критерієм.

Професійна філософська діяльність професора Зеленогорського припадає на період оформлення абрисів неklasичної філософії. Критерієм, що визначив цей поділ, стало відношення представників класичної і неklasичної філософії до раціональності. Так, для класичної філософії характерна системність і онтологічний фундаменталізм, гносеологічний нормативізм, суб'єктоцентризм, етичний уніфікаціонізм і прогресизм, неklasичну філософію відрізняє онтологічний плюралізм, відмова від нормативізму і суб'єктоцентризму, етичний релятивізм, антипрогресизм. В реконструкції філософської традиції, якої дотримувався професор Зеленогорський, окреслюються і контури типу та стилю філософування в історико-культурному контексті. Доречно підкреслити також відмінність між стилем і типом філософствування. Стиль філософствування в когнітивно-методологічному плані є система регулятивних засобів, які включають ідеали, норми і методи, що існують протягом тривалого часу і охоплюють кілька періодів в розвитку філософії; в особистісно-психологічному аспекті стиль конкретного філософа проявляється в установках, переконаннях, мотиваціях, що регулюють персональну креативність. У філософській творчості Зеленогорського присутній як аналітичний стиль філософствування, для якого характерні строгість, точність використовуваної термінології, обережне ставлення до широких філософських узагальнень, сконцентрованість на виборі системи переконливої і репрезентативної аргументації, так і інтуїтивістський стиль філософствування, заданий установкою, що визнає лише «живе» проникнення в предмет (від чого знання має непереборно особистісний характер, який вимагає не раціональних форм для передачі, а емоційно

причетного розуміння), притаманні невизначеність, аморфність термінології і аргументації, використання символів, метафор, аналогій і алегорій, про що можна зробити висновок з його ідеї про панування детермінізму в психіці людини і «про божественний розум» і «доцільність» в природі» [1; 2]. Слід зазначити, що тип філософствування має культурно-історичну локалізацію. Творчу спадщину Зеленогорського не можливо оцінювати цілком з позицій культурного номіналізму, так як розподіл типів філософствування за національною ознакою є занадто спрощеною схематизацією, хоча навряд чи варто приймати і позицію культурного універсалізму [3]. Очевидно, що єдиний простір і час культури формує загальне емоційно-інтелектуальне поле, в якому живуть сучасники з різними поглядами і переконаннями, але вони мають спільні риси в способі інтелектуалізування.

У Європі з XVII століття, з формуванням індустріальної цивілізації, яка урізноманітнила соціальну структуру суспільства і ускладнила культурне життя, виникає конкуренція між матеріалістичним, ірраціоналістичним та сциентичним типами філософствування.

Професор Зеленогорський за типом філософствування скоріш за все відноситься до «нових ідеалістів», домінуючого напрямку серед університетських філософів на рубежі XIX-XX століття, освічених метафізичними і трансцендентальними ідеалістами петербурзького, московського, київського, харківського і казанського університетів. При всіх дискусіях, які відбувалися між ними, «нові ідеалісти» утворювали цілісну групу мислителів, чий тип філософствування істотно відрізнявся від сучасних їм позитивістів, марксистів і ірраціоналістів. Соціокультурними детермінантами того часу були чисельне зростання інтелігенції на рубежі століть, її інтелектуальна і політична еволюція (лібералізація настроїв), поява філософських журналів, товариств, посилення статусу філософії як університетської дисципліни. Гносеологічна детермінанта позначена дією біосоціальної пізнавальної моделі, яка визначала науковий і філософський пошук, реалізований в онтологічному принципі вседності. Протистояння логіко-культурних домінант психологізму і антипсихологізму поляризували гносеологічні принципи філософії метафізичних і трансцендентальних ідеалістів. Одні з них відстоювали ідеї понадпсихологізму і надлогіцизму, задекларувавши принцип «безпосередності знання» і надраціоналізму. Другі, почавши з антипсихологізму, прийшли до гносеологічного імманентизму і логіцизму. Тип філософствування нових ідеалістів задається класичної раціональністю, яка характеризується вимогою культури дефініцій, несуперечністю і послідовністю міркування, чіткістю форми представлення знання, що знайшло відображення в системі

оцінок результатів креативності та етосу університетських філософів. Деяка «гібридизація» класичної раціональності у метафізичних ідеалістів сталася за рахунок щеплення діалектичного способу міркування у вигляді органічної логіки В.С. Соловйова, антиномічної діалектики П.О. Флоренського, в той час як трансцендентальні ідеалісти фундаменталізували класичну раціональність своїм логіцизмом. Професора Зеленогорського цікавили ті ж проблеми, що й інших нових ідеалістів: це були проблеми, з одного боку, задані когнітивним контекстом, оскільки зміни в науці, дискусії про статус філософії актуалізували проблему специфіки наукового, філософського і релігійного знання; з іншого боку, були проблеми, обумовлені політичним життям країни, у тому числі еволюцією частини інтелігенції від марксизму до лібералізму в поєднанні з інтелектуальною еволюцією від сциєнтичних настроїв до містики, що проблематизує тему гідності людини, гуманізму і свободи особистості. Філософія нових ідеалістів мала на меті: по-перше, підведення інтелігенції до розуміння ідеї цінності автономії особистості і до формулювання ідеалу вільного суспільства, по-друге, зміцнення статусу філософії в суспільній свідомості і, по-третє, розробку тем, актуальних для філософії, причому на такому рівні, який дозволив би увійти в європейське філософське співтовариство. В соціальному плані нові ідеалісти – це викладачі філософії (і інших гуманітарних дисциплін) в університетах, автори і редактори спеціалізованих журналів. Аналіз типу філософствування нових ідеалістів як цілісного феномену дозволив виявити внутрішні кореляції ідей трансцендентальних і метафізичних ідеалістів, тобто те, що вони самі в процесі полеміки не бачили, те, що існувало на рівні інтенцій. Творчість професора Ф.О. Зеленогорського відображає специфічність ситуації в філософії в Росії на зламі ХІХ-ХХ століть, яка полягала в тому, що в філософському співтоваристві домінували представники переважно одного типу філософствування – новоідеалістичного.

Особистість професора Ф.О. Зеленогорського втілює в собі «філософа-викладача» як інтелектуала, теоретика, що бачить своє завдання в популяризації домінуючої філософської парадигми (яку він вважає такою в силу отриманої освіти) і її концептуально-теоретичному оформленні, пристосуванні до навчального процесу. Його достатньо високий рівень професійної підготовки дозволяв читати кілька філософських дисциплін, а власний досвід теоретизування пов'язаний з інтерпретацією історії-філософії, а особливо філософії античного світу. В той же час, оцінюючи філософську спадщину професора Зеленогорського, можна відзначити його і як «філософа-дослідника», оскільки він розробляв проблеми різних філософських дисциплін і не

був пов'язаний з однією якоюсь філософською парадигмою. Філософія для нього слугувала сукупністю методологічних підходів, що дозволяли вирішувати певні наукові проблеми в галузі історії ідей, епістемології і психології [4]. Вибір типу філософської діяльності здійснювався мислителем цілком усвідомлено і обумовлювався його розумінням образу філософії. Рефлексія в філософії з приводу способу філософії, свого статусу і місія своїх ідей у філософській традиції має складний, багаторівневий характер.

На межі ХІХ-ХХ століть різноманіття реалізованих форм організації членів філософського співтовариства було максимальним, що сприяло формуванню нормативно-ціннісної системи, яка визначала їх креативність. Експлікація нормативно-ціннісної системи конкретного філософського співтовариства здійснювалася в аналізі тих вимог, які висувалися його членами до креативності в змістовному (репрезентативність, якість аргументації, послідовність концепції) і формальному аспектах (композиційні особливості тексту, стилістика). Такі установки і навчання у відомого логіка того часу М.М. Троїцького сприяли становленню Зеленогорського як логіка і методолога науки [3]. Було відзначено, що використані філософські аргументаційні структури включають філософський доказ і систему способів переконання. У логіко-гносеологічному аспекті оцінюється якість доказу, а в прагматичному – переконливість. Аналізуючи філософські праці професора Зеленогорського, можна зробити висновок, що його філософським працям властива найпоширеніша і типова для університетських філософів логічна аргументація зі складною структурою, що включала в якості елементів такі види аргументації, як посилання на самоочевидність (щодо вихідних посилок), посилання на авторитет і здоровий глузд, а також філософський доказ. Це робить його філософську спадщину репрезентативною в очах філософського співтовариства межі ХІХ-ХХ століть.

### Література

1. Зеленогорский Ф.А. Из истории и теории методов исследования и доказательства // Записки Имп. Харьковского ун-та. 1876. Т.4. С. 1-48.
2. Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. // Записки Имп. Харьковского ун-та. 1882. Т.3. С. 1-66.
3. Зеленогорский Ф.А. Ответ проф. Троицкому // Записки Имп. Харьковского ун-та. 1879. Т.4. С. 1-13.
4. Зеленогорский Ф.А. О методах исследования и доказательства. М.: РОССПЭН, 1998. 320 с.

## **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Ф.А. ЗЕЛЕНОГОРСКОГО**

С 1850 года преподавание философских дисциплин в университетах было ограничено логикой и психологией. Возобновилось преподавание философии в Харьковском университете только в 1874 году, когда на кафедру философии был зачислен Ф.А. Зеленогорский, который занимал кафедру философии Харьковского университета по 1899 год, после чего был выведен за штат в звании заслуженного ординарного профессора. Федор Александрович имел достаточно солидное философское образование. Устойчивый интерес к философии Ф.А. Зеленогорский проявил еще во время обучения в Казанской духовной академии, где, посещая занятия, много читая, делал «упор на философские науки, тягу к которым он почувствовал еще в семинарии» [8, с. 137]. С 1864 по 1868 год Зеленогорский Ф.А. обучался в Казанском университете, где изучал курс философских наук. В 1870 году Федор Александрович защитил диссертационную работу «О методических приемах философского мышления Платона». На протяжении ряда лет Ф.А. Зеленогорский углубленно изучал философию в Санкт-Петербургском университете, в университетах Германии и Швейцарии. В 1873 году в Варшавском университете он сдал магистерский экзамен по философии и защитил диссертацию «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона». Таким образом, интерес университетского философа к историко-философской проблематике не являлся случайным или спонтанным, а был постоянным и определяющим направлением его философских изысканий.

С другой стороны, интерес профессора к этой проблематике был обусловлен спецификой преподавательской деятельности, необходимостью чтения обязательных курсов по истории древней и новой философии. Ф.А. Зеленогорский замечает: «...по новому университетскому Уставу 1884 года преподавание философии в университете сведено было на одно лишь чтение творений Платона и Аристотеля» [4, с. 164]. На «особый интерес» Ф.А. Зеленогорского к древнегреческой философии указывает П.Э. Лейкфельд, который утверждает, что лекции Федора Александровича по древней философии



отличались от других большей полнотой и обработкой. Действительно, этой проблематике автор посвятил шесть статей: «Общее обозрение развития древней греческой философии до Сократа» (1890), «Греческие трагики и софисты» (1890), «Идеи и диалектика по Платону» (1890), «Природа и жизнь по природе по Аристотелю» (1891), «Циники» (1891), «Аристипп Киренский, основатель гедонизма» (1892). Примечателен тот факт, что все статьи были написаны после защиты докторской диссертации и, следовательно, выражают устоявшиеся философские взгляды профессора.

В своих работах Ф.А. Зеленогорский стремится воспроизвести историю становления античной философии, классифицировать античных философов. Первый период развития древнегреческой философии Ф.А. Зеленогорский называет досократовским. В классификации философов-досократиков он отдает предпочтение делению мыслителей на монистов и плюралистов. Сравнивая эти направления, философ утверждает, что плюралистам удалось избежать тех противоречий, которые обнаружили в монистических взглядах древнегреческих философов; плюрализм имеет более позднее происхождение и его «следует назвать шагом вперед в развитии философии» [5, с. 5].

Пифагорейский Союз, как утверждает Ф.А. Зеленогорский, занимает среднее место между монистами и плюралистами, определившее дальнейшую судьбу пифагорейского учения. Пифагореизм переносит центр мышления в идеальную область, где, в отличие от материальной, можно говорить без противоречия о едином и многом, ибо здесь «единое и многое примиряются» [5, с. 12]. Наиболее плодотворные идеи пифагорейцев были развиты в философии Платона, в силу чего пифагорейская философия составляет первую ступень к платоновской.

Раскрывая тезис о двоякого рода платоновских идеях, Ф.А. Зеленогорский утверждает, что Платон признавал как идеи, существовавшие вечно, вне божественного ума (огонь, воздух, воду, землю), так и идеи как мысли божественного ума, по которым был создан видимый мир. Платоновская диалектика, по мнению Федора Александровича, — это умение ставить вопросы и давать ответы. При этом университетский философ акцентирует внимание на том, что Платон не занимался образованием отвлеченных понятий, понятий, которые существуют только в уме человека, что диалектика Платона «есть диалектика жизни и действительности» [5, с. 54].

Ф.А. Зеленогорский обнаруживает значительное сходство между учением Платона об идее и учением Аристотеля о форме. Сближают философию Платона и философию Аристотеля идеи о творении и

развитии, учения о прогрессе и методе познания. Философские размышления Платона и Аристотеля составляют единое философское течение, начало которому положено Сократом и которое воплощает прогрессивное направление в древнегреческой философии.

Другое направление древнегреческой философии представлено трагиками и софистами, составляющими литературно-философское движение. Их творчество Ф.А. Зеленогорский оценивает противоречиво. Заслугу этих мыслителей он видит в том, что они впервые подняли проблему свободы в социальной жизни, сумели по-новому истолковать Судьбу, определив ее как воплощение царствующей в мире справедливости и имеющую нравственный характер. Вместе с тем, по мнению Ф.А. Зеленогорского, произведения трагиков косвенным образом повлияли на развитие в афинском обществе антирелигиозных, антиморальных и антисоциальных идей, а софисты выступали против существовавших в обществе социальных и политических институтов, против утвердившихся нравственных ценностей. Исходя из утверждения о существенной разнице «между философией и софистикой. Философия не предписывает ничего и не разрушает ничего, что существует; она только объясняет существующее» [2, с. 38], Федор Александрович полагает, что софисты не были самостоятельными философами и глубокими мыслителями.

Связь софистов и киников, по мнению Ф.А. Зеленогорского, подтверждается использованием софистических приемов спора. Киники проповедовали любовь к жизни и стремились воплотить поставленные цели в настоящей жизни, не помышляя о будущем. Вместе с тем, киники проявляют «особое самомнение и гордость» [7, с. 120], в результате чего «извращенное направление получила у них человеческая нравственность», которая сведена была к «самому крайнему эгоизму» [7, с. 104].

От софистов берет начало и школа киренаиков, у которых Ф.А. Зеленогорский подчеркивает скептицизм. Отрицательными последствиями философии киренаиков Федор Александрович считает появление известного античного атеиста Федора и возникновение пессимистического направления во главе с Гегезием. Университетский философ приходит к выводу о том, что софисты, киники и киренаики составляют «крайне-отрицательное» направление. Возникновение этого направления было обусловлено чрезмерным интеллектуализмом в духовной жизни, которое «не могло не отразиться вредно на нравственности и не вызвать крайности» [1, с. 379].

В целом, в работах Ф.А. Зеленогорского отражено общую панораму развития античной философии. Ценность этих работ заключается в том, что они позволяли студентам более глубоко

познакомиться с античной философией, выявить основные философские школы и направления античности. Так, «свою работу «Греческие трагики и софисты» о литературно-философском движении в Афинах после персидских войн он написал для читателей-студентов, считая, что, ознакомившись со статьей, они лучше могут понять учения Сократа и диалоги Платона» [8, с. 151].

По поводу столетней годовщины со дня смерти Г.С. Сковороды в журнале «Вопросы философии и психологии» была напечатана статья Ф.А. Зеленогорского «Философия Григория Савича Сковороды, украинского философа XVIII столетия». В этой работе автор подчеркивает связь философствования украинского мудреца с философией античности: «подобно Сократу Сковорода положил в основание своей философии изречение «познай самого себя»... У Платона и Аристотеля он нашел глубокую умозрительную философию. У стоиков ... он нашел начертания общечеловеческого нравственного идеала» [6, с. 200]. Раскрывая взгляды Григория Савича на проблему познания истины, на природу философского знания, его рассуждения о двойственности человеческой природы, о трех мирах, о вечности и бесконечности в пространстве и времени мира, Ф.А. Зеленогорский утверждает, что наибольший интерес представляют «сочинения Сковороды, относящиеся к практической философии» [6, с. 281]. Федор Александрович, пожалуй, впервые изложил в систематизированном виде философские взгляды Г.С. Сковороды, подвергнув их критическому анализу, и продемонстрировал стремление вписать философствование Григория Савича в исторический процесс становления философской мысли, сопоставив его с различными философскими системами и направлениями.

17 января 1893 года Ф.А. Зеленогорский произнес в Харьковском университете актовую речь на тему «Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях». Эта речь была опубликована в «Записках Императорского Харьковского Университета». В своей речи университетский философ анализирует философию Декарта и Спинозы, подчеркивая связь их философских идей с деизмом, приходит к выводу о том, что в XVII-XVIII веках «преобладало механическое мировоззрение, созданное философией Декарта. Его поддерживали успехи физико-математических наук» [3, с. 9]. Федор Александрович прослеживает развитие психологии, материализма и нравственных учений в это время. Более подробно он останавливается на анализе философии Локка, который, по мнению автора, оказал наибольшее влияние на философов XVIII века. Раскрывая учение Лейбница о монаде, указывая на его закон непрерывности,

университетский философ отмечает, что философия Лейбница «после философии Декарта была наиболее плодотворной для науки» [3, с. 16]. К сожалению, в речи профессора не получила должного освещения немецкая философия. Ф.А. Зеленогорский ограничился замечанием о том, что под влиянием философии Канта находилась только немецкая философия; английская и французская философии начала XIX века находились вне влияния кантовской философии. Последователями философии Канта были Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, которые «устранили материю и оставили душу» [3, с. 14]. Будущее философии Ф.А. Зеленогорский связывает с развитием науки: «не нужно забывать того, что из науки и на почве научных исследований и открытий вырастает философия» [3, с. 23].

Написание Ф.А. Зеленогорским отдельных работ по историко-философской проблематике было обусловлено подготовкой материалов к изданиям, посвященным 100-летию Харьковскому университету. К таким работам относятся статьи «Влияние натурфилософии Шеллинга», «Биография И.Г. Шада», «Логика Шада», материалы для биографического словаря профессоров и преподавателей Харьковского университета («И.Б. Шада», «А.И. Дудрович», «Ф.Ф. Чанов», «М.Н. Протопопов»). Эти статьи и материалы позволяют более полно реконструировать сложный и противоречивый процесс становления университетской философии в Харькове за первые сто лет функционирования университета.

Таким образом, историко-философская проблематика занимала центральное место в творчестве Ф.А. Зеленогорского. Историко-философские исследования Федора Александровича воплотились, с одной стороны, в систематизацию историко-философского наследия с целью его использования в учебном процессе, с другой стороны, в освещение преподавательской деятельности, философского творчества профессоров кафедры философии с целью прояснения истории университетской философии в Харькове.

### Литература

1. Зеленогорский Ф.А. Аристиш Киренский, основатель гедонизма // Вера и Разум. Харьков, 1892. т. II. ч. I. с. 367–379.
2. Зеленогорский Ф.А. Греческие трагики и софисты. Харьков, 1890. 44 с.
3. Зеленогорский Ф.А. Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях // Записки Императорского Харьковского Университета. Харьков, 1893. Вып. 2, ч. офиц., с. 1-23
4. Зеленогорский Ф.А. О преподавании философии в университете // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2018. Выпуск 16, с. 163-171.

5. Зеленогорский Ф.А. Очерки из истории древней философии. Харьков, 1908. 224 с.

6. Зеленогорский Ф.А. Философия Григория Савича Сквороды, украинского философа XVIII столетия // Вопросы философии и психологии. Москва, 1894. Кн. 23(3) с. 197-234, Кн. 24(4) с. 281-315

7. Зеленогорский Ф.А. Цинники // Вера и Разум. Харьков, 1891. т. II. ч. I. с. 97–121.

8. Стоюхина Н.Ю., Костригин А.А. К 180-летию Федора Александровича Зеленогорского – философа, историка, психолога // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2018. Выпуск 16, с. 135-162.

**Мозгова Н. Г.**

*Національний педагогічний університет  
імені М.П. Драгоманова*

## **П. ЛЕЙКФЕЛЬД І І. ЯГОДИНСЬКИЙ ПРО НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ**

Надзвичайно важливою і методологічно знаковою для розвитку вітчизняної логіки стала унікальна праця професора Харківського університету П. Лейкфельда (1859-1930) «Різноманітні напрями в логіці та основні завдання цієї науки», за яку у 1891 р. Рада Варшавського університету присудила йому ступінь магістра філософії. Відомо також, що у 1897 р. П. Лейкфельд захистив у Харківському університеті докторську дисертацію «Логічне вчення про індукцію у найважливіші історичні моменти його розробки». Для сучасних дослідників вітчизняної філософії XIX ст. наукова діяльність П. Лейкфельда залишається сьогодні досить маловідомою.

Декілька слів про вищезазвану працю «Різноманітні напрями в логіці та основні завдання цієї науки». Екземпляр цієї книги нам вдалося розшукати у відділі колекцій в НБУ імені В.І. Вернадського.

Мету своєї праці П. Лейкфельд вбачав у тому, щоб «з перших сторінок читач побачив, що я досить далекий від думки створити з логіки щось нове. Моє завдання полягає у тому, щоб розглядаючи так звані напрями цієї науки, висловити декілька слів на захист формальної логіки ...та, по можливості, точно і конкретно сформулювати її загальні завдання» [2, с. I]. Особливо цінним є те, що у цій праці П. Лейкфельд дає класифікацію основних напрямів розвитку європейської логіки у XIX ст., спираючись на праці тогочасних найвідоміших німецьких логіків й філософів.

На нашу думку, Лейкфельд цілком слушно відзначає реальний сплеск «революційної ситуації» (Г. Кун) в європейській логіці початку ХІХ ст. Цей сплеск був результатом здійсненого І. Кантом протиставлення, навіть зіткнення, «загальної» (формальної) логіки і логіки «трансцендентальної» (суттєвої частини його теорії пізнання). Останнє положення є власне відправним моментом започаткування Кантом власне «логіко-гносеологічної проблематики» як такої. «Кант, – пише П. Лейкфельд, – вимагає, щоб логіка (принаймні «allgemeine Logik» – на відміну від «transcendentale Logik») залишалася виключно на ґрунті вивчення форм та законів нашого мислення і ніяк не зачіпала його змісту» [2, с. 22]. Правильність, а не об'єктивна істинність, має хвилювати формальну (загальну) логіку, а істинність є справою гносеології.

Наслідком кантівських протиставлень формальної й трансцендентальної логіки стало загострення уваги європейських вчених до всього спектру течій тогочасної логічної науки. Так, «німецькі вчені ... розрізнили в логіці два головних напрями: *«формальний» у всоєсяжному смислі і «спекулятивний», «онтологічний», «реальний» або «метафізичний»* (тут і далі виділено нами – Н.М.). При цьому вони розділили перший на «формальний у вузькому смислі» ... і «формальний у широкому значенні» або «ідеально-реальний» [2, с. 24].

У 1909 р., запропоновану П. Лейкфельдом класифікацію напрямів розвитку логіки у ХІХ ст., продовжив розробляти приват-доцент Казанського університету І. Ягодинський (1869 - ?) у своїй ґрунтовній праці «Генетичний метод в логіці». Головну мету своєї праці І. Ягодинський вбачав у тому, щоб «з певної точки зору викласти розрізнений до цього часу у деяких відношеннях логічний матеріал. Точка зору виражається у генетичному методі, який, приводячи логіку в тісний зв'язок з психологією, дозволяє чіткіше відмежувати її від теорії пізнання» [4, с.І].

І. Ягодинський пропонує майже аналогічну в порівнянні з П. Лейкфельдом, але більш повну класифікацію напрямів європейської логіки у ХІХ ст. Посилаючись на П. Лейкфельда, він ставить на перше місце *ідеально-реальний напрям* [4, с.5]. Цей напрям впливає з логіки Арістотеля, до нього належать Ляйбніц та його послідовники, Бенеке, Лотце та ін. «Він (ідеально-реальний напрям – Н.М.) приймає до уваги зовнішній світ; з одного боку, ми маємо порядок речей зовнішніх «Я», з іншого – порядок ідей у нашому мисленні. Відповідність членів того та іншого ряду, думки і дійсності, є вихідним принципом ідеально-реального напрямку» [4, с. 6].

«Другий напрям в логіці, не менш розповсюджений, має назву *формальний*. Він бере до уваги лише зв'язок ідей. Незалежно від зовнішнього світу наше мислення має свої умови продуктивності... Наша

думка не терпить суперечностей» [4, с. 6]. Цей напрям є «незаконнонародженою дитиною Арістотелевої логіки. Формальна логіка є переробленою діалектикою Середніх віків» [4, с. 7]. До цього напрямку І. Ягодинський відносить послідовників Декарта, Канта, Гербарта, Зігварта, Раб'є та ін.

Розмежування двох вищезазначених напрямів проводиться за суто гносеологічною основою, без врахування відмінностей щодо смислу. «Сутність ідеально-реального і формального напрямів є критерієм істинності» [4, с. 8]. Їх два – матеріальний і формальний. Матеріальний критерій вимагає узгодження ідей з дійсністю. Формальний – лише відсутності суперечностей у процесі мислення.

«Матеріальний критерій лежить в основі третього напрямку в логіці – *індуктивного*» [4, с. 9]. До нього належать Бекон, Ньютон, Гершель, Уевель, Мілль.

«Вказані напрями – ідеально-реальний, формальний та індуктивний можуть вважатися основними в логіці. Два інших – є результатом поєднання логіки з математикою або з метафізикою» [4, с. 11].

Четвертий напрямок – це *математична логіка*. Розгляд логіки з математичної точки зору став можливим ще за часів Арістотеля, який запровадив у логіку математичні символи, що відкрили можливість вивчати поняття у відношеннях до їх обсягів і дозволило зводити відношення між поняттями до кількісних відношень.

Слід також підкреслити, що на загострення логіко-гносеологічних проблем у XIX ст. вплинули зрушення в математиці і у щойно винайденій математичній логіці. У недалекому майбутньому будуть зроблені такі грандіозні відкриття, як неевклідова геометрія М. Лобачевського, теорія ймовірності А. Ейнштейна, теорія множин Г. Кантора, які призведуть до кризи «старої логіки». І якщо Кант ще міг з повною впевненістю стверджувати, що у своїх основних рисах логіка вже давно є завершеною наукою і що вона з часів Арістотеля більше не мала ніякого розвитку, то на межі століть більшість логіків як у Європі, так і в Україні приходять до висновку, що «стара логіка» вже трагічно не відповідає науковим потребам часу і що закони логіки цілком залежать від властивостей тієї предметної області, яку досліджує та чи інша наука.

Зокрема у 1826 р. М. Лобачевський пропонує варіант неевклідової геометрії, видозмінивши п'ятий постулат (аксіому) системи Евкліда, який довго вважався незаперечно-очевидним, а тому істинним. Відкриття інших варіантів геометрії (напр., Рімана) загострили питання і про природу очевидності аксіом як засновків у ланцюгах силогізмів. Чи може очевидність бути інструментом обґрунтування в логіці і математиці? Як бути з «демонстрацією» логічного слідування (імплікації) в силогізмі? Яка

природа умовиводу і логічних зв'язків між його засновками та висновком? У чому полягає сутність форм та законів логіки?

Ці та інші питання ще більше загострилися, коли поряд з багатоваріантністю геометричних аксіоматик в європейському контексті з'явилися нові закони логіки, пов'язані з розробками Дж. Буля щодо ототожнення логіки з алгеброю. Булева алгебра логіки, представлена у 1847 р. його книгою «Математичний аналіз логіки», пропонує декілька аксіом (асоціативності, комунікативності, дистрибутивності) і три оператори. Пізніше останні виявилися дотичними до операцій з множинами в математиці (об'єднання, перетину, доповнення), знайомі нам як понятійні операції з коловими схемами Л. Ейлера. Але створена Г. Кантором математична теорія множин вивернула назовні проблему поняття-розуміння. Якщо з точки зору математики поняття є обмеженою множиною, то його визначеність передбачає знання про зовнішній контекст, що знаходиться за його межею, тобто передбачає іншу, більш смну множину, в обсяг якої включається визначувана множина-поняття. І так до нескінченності. Щоб перервати цю «дурну нескінченність», Кантор був змушений запропонувати поняття «множини всіх множин», але воно виявилось внутрішньо суперечливим, що помітив Б. Рассел [3]. До нього і до Г. Кантора ця суперечність, яка типологічно була близькою до відкриття ще Псевдо-Діонісієм Ареопагітом парадоксу «Бога і каменя», у латентному вигляді супроводжувала пошуки європейських логіків і математиків.

П'ятим напрямом європейської логіки ХІХ ст. є *метафізичний*. Останній напрям виникає внаслідок надання основоположенням логічної науки, наприклад, її законам, метафізичного смислу. «Перший зразок такої логіки являє знову ж таки логіка Арістотеля; у Новий час зразки метафізичної логіки ми знаходимо у Фіхте, Гегеля та ін.» [4, с.15]. До речі, П. Лейкфельд зараховує до *метафізичного* напрямку Шлейермахера, Тренделенбурга, Дюринга, Ібервега і навіть Спенсера [2, с. 113-126].

З точки зору П. Лейкфельда, метафізичний напрям є найбільш вагомим й суттєвим саме тому, що він найяскравіше демонструє гостро-суперечливу взаємообумовленість логіки й гносеології. Її добре ілюструє логіка Гегеля, яка одночасно є розгортанням й самопізнанням абсолютною ідеєю самої себе. Якщо Кант жорстко розмежовував логіку й теорію пізнання, зробивши першу екстремально-формальною, то метафізична логіка Гегеля принципово збігається із гносеологією. Звичайно, цей збіг є суперечливим і він являє собою єдність протилежностей та ілюструється Гегелем в його діалектиці. З цього приводу І. Ягодинський писав, що «Кантове протиставлення суто формальної і трансцендентальної логік завдяки Фіхте і Гегелю трансформувалося у логіку *метафізичну* або



*діалектичну»* [4, с.15]. Остання завжди була опонентом як до формального напрямку (Кант, Круг, Герbart, Зігварт), так до математичного, що з'явився вже пізніше. Лише «ідеально-реальний» напрям, який співпав з Лейкфельдовим «формальним у широкому значенні» (Ляйбніц, Бенекє, Лотце), виявився в Європі відкритим як для індуктивістських, так і для математизаторських спрямувань, які у взаємодії з європейською традицією торували собі шлях розвитку логіки вже у ХХ столітті.

### **Література**

1. Лейкфельд П. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки / П. Лейкфельд. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича. 1896. 307 с.
2. Лейкфельд П. Различные направления в логике и основные задачи этой науки / П. Лейкфельд. Харьков: Типография Губернского Правления, 1890. 387 с.
3. Новосёлов М. М. Абстракция множества и парадокс Рассела (К столетию парадокса) // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 67-77.
4. Ягодинский И.И. Генетический метод в логике / И.И. Ягодинский. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. 360, III с.

**Плахтій М. П.**

*Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка*

## **ОСНОВНІ ПОГЛЯДИ Ф. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО ТА П. ЛЕЙКФЕЛЬДА ЩОДО НАПРЯМІВ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ НАПРИКІНЦІ ХІХ СТОЛІТТЯ**

Проблеми історії логіки в Україні потребують більш детального вивчення та уточнення. Актуальність зазначеної проблематики для логіки полягає в тому, що традиційний напрямок у логіці зазначеного періоду в Україні не досліджений повністю.

Найвагомішим джерелом для виокремлення логічних ідей в Україні другої половини ХІХ ст. є праці філософів, логіків і математиків, професійна діяльність яких була зосереджена в освітніх закладах. Логіка як окрема дисципліна входила до переліку тих предметів, що викладались як у світських, так і в духовних навчальних закладах. Викладачі логіки відповідно до загальних програм мали змогу складати власні програми, вносити свої власні зауваження, що потребувало глибоких знань фахової літератури, сприяло виявленню та розвитку їхніх власних поглядів. Тому зосереджуючись на працях Ф. Зеленогорського та П. Лейкфельда як викладачів Харківського університету, ми маємо можливість виокремити їх погляди на логіку як науку.

Одним із найбільш потужних осередків освіти у Харкові був Харківський університет, відкритий в 1805 р. Харківський університет мав у своїй історії і філософський факультет. За університетським Статутом 1835 р. факультет словесності було поєднано з математичним і названо філософським, але проіснував він лише до 1850 р. Статутом 1863 р. філософію знову ввели у попередньому обсязі – логіка, психологія та історія філософії. З 1874 р. на кафедрі працював Ф. Зеленогорський, а від 1886 р. – П. Лейфельд.

Федір Олександрович Зеленогорський (1839-1908) закінчив історико-філологічний факультет Казанського університету в 1868 р. Перебуваючи у науковому відрядженні у Німеччині в 1871-1873 рр., Ф. Зеленогорський отримав ґрунтовну наукову підготовку. Після повернення захистив магістерську дисертацію та був обраний доцентом кафедри філософії Харківського університету. Після захисту докторської дисертації «Про математичний, метафізичний, індуктивний і критичний методи дослідження й доказу» (1878) – екстраординарний, ординарний (1882), заслужений (1899) професор Харківського університету. Викладав історію філософії, логіку, психологію, історію і теорію педагогіки. У 1885 р. видав «Нарис розвитку психології від Декарта до сучасного часу». З 1884 по 1891 роки помістив ряд статей у «Вірі та Розумі». Останні роки Ф. Зеленогорський працював над історією кафедри філософії у Харківському університеті, а особливо над філософією І. Шада [1, С.27-28].

Серед творчого надбання Ф. Зеленогорського для нас найбільш цікава робота «Про математичний, метафізичний, індуктивний і критичний методи дослідження й доказу», що присвячена аналізу різних методів наукового і філософського знання та їх еволюції.

У ній учений вказував, що наука логіки особливо близька до інших наук. «Наші скептики відносяться до авторитету цієї науки так само, як і до авторитету інших філософських наук, тобто заперечують значення цієї науки у науковій освіті. Зазвичай про логіку говорять, що «ця наука нічого не вчить». Але ми знову посиласьмося на ті ж західні нації і їх філософських представників. Ф. Бекон, Р. Декарт, Г. Лейбніц тим і впливали на національну наукову та філософську освіту, що дали своїй нації метод для наукових досліджень; отже поклали в основу цієї освіти вивчення логіки» [2, с.6]. Тому, вважає Ф. Зеленогорський, сучасні наукові та філософські теорії, дані світу представниками вказаних націй, і носять характер сутності методів їх попередників, що думка нації вихована в усвідомленні істини того методу, який даний її представником.

Ф. Зеленогорський вказує, що період постановки логічних питань був переважно період критики та скептичного відношення до діяльності

або проявлення людської думки. Таким чином, логіка є наука пізнішого походження серед інших наук; у крайньому випадку деякі з наук дослідних (наприклад, геометрія) утворені були раніше, ніж поставлені були в історії логічні питання. Цим визначився подальший хід прогресу та розробки логіки в історії розвитку наук.

Прогрес та вдосконалення логіки Ф. Зеленогорський вбачає у тісному зв'язку з прогресом та розвитком інших наук і в залежності від прогресу останніх, адже вони ж дають логіці матеріал для вирішення питань та факти. Без фактів, тобто без дослідів наук, не було б логіки як науки; з розвитком наук збільшуються та ускладнюються логічні питання і логіка отримує більш досконалий вигляд як наука, стверджує вчений.

Послідовником традиції харківського академічного філософствування був Павло Емільович Лейкфельд (1859-?). Він розпочав навчання у Другій Харківській гімназії, яку закінчив із золотою медаллю та був зарахований до Харківського університету студентом історико-філологічного факультету. Після завершення навчання залишений стипендіатом на кафедрі філософії. П. Лейкфельд свою викладацьку діяльність розпочав як приват-доцент у 1886 р. У 1892 р. захистив дисертацію «Різноманітні напрями у логіці та основні завдання цієї науки». Після захисту докторської дисертації у Харківському університеті на тему: «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його розробки», 1897 р. П. Лейкфельд був затверджений на посаді екстраординарного професора, а від 1899 р. ординарного професора. В університеті він викладав курси історії філософії, психологію, логіку, а також спецкурси. Слід підкреслити, що практичні заняття з психології П. Лейкфельд проводив у кабінеті експериментальної психології, де проводилась демонстрація приладів та психологічні дослідни.

З-поміж робіт П. Лейкфельда, що мають безпосередній стосунок до бази джерел вивчення історії логіки в Україні означеного періоду, виокремлюється праця «Різноманітні напрямки в логіці та основні задачі цієї науки» (1890) [3]. У своїй роботі [3] П. Лейкфельд визначає чотири напрямки розвитку логіки: 1) «формальна логіка, в більш широкому розумінні»; 2) «формальна логіка, в більш вузькому розумінні»; 3) логіка метафізична; 4) логіка індуктивна; 5) логіка математична.

П. Лейкфельд зауважує, що перший та другий напрямки розуміють однаково задачу логіки. Вчений приходить до висновку, що другий напрямок є тільки певною частиною першого напрямку. Завдання логіки у прихильників першого напрямку – «визначити особливості думки нормальної, на відміну від ненормальної, при психологічно однорідних процесах, при чому за нормальну береться думка, що співпадає з істиною» [2, с.381].

Представники метафізичного напрямку залишають завдання логіки незмінними, але додають ще розмірковування про схожість та навіть тотожність логіки і метафізики. На що П. Лейкфельд зауважує: «виникла метафізична логіка тільки у Новий час, тоді як наука логіка вже існувала і існувала без цих метафізичних доповнень» [3, с.346].

Представники індуктивного напрямку в логіці, на думку П. Лейкфельда, розробляють, майже завжди, лише один розділ науки – вчення про індукцію та вважають усі завдання логіки виконаними, адже ототожують теорію індукції з усією логікою.

Представників математичного напрямку П. Лейкфельд розподіляє на групи. Перша група – Т. Гобс і Е. Дюрінг – не змінює змісту звичайної логіки, але при цьому її представники зазначають, що вона має щось спільне або навіть співпадає з математикою. До другої групи учених зараховує М. Дробиша і Г. Гросмана, які намагаються встановити в логіці нові закони або депо інакше довести та краще сформулювати положення, які тут і раніше визнавали. Основні ж завдання науки логіки ці вчені не змінюють.

До третьої групи П. Лейкфельд зачисляє Дж. Буля та Ст. Джевонса, що «схильні визнати логіку, або, у крайньому випадку, дедуктивну логіку, як одну із гілок алгебри». Водночас вчений зазначає: «Не можна не визнати, що Дж. Буль, Ст. Джевонс та ін., дійсно отримують за допомогою операцій над поєднанням знаків правильний висновок із відомих засновків» [3, с.357].

У своїй роботі П. Лейкфельд не зупиняється на психологічному напрямку, обґрунтовуючи це тим, що навіть ті філософи, які визнають «нашу науку» за розділ психології, бачать в логіці усе ж спеціальну частину цієї науки, розділ якої психологія зазвичай у собі не містить.

Підсумовуючи викладене, наголосимо на тому факті, що харківські науковці у 90-ті рр. XIX ст. були добре знайомі з усіма напрямками розвитку логіки, зокрема із швидко еволюціонуючим математичним напрямком проте, не надавали йому провідного значення. Також можемо підкреслити збереження традицій харківської філософсько-логічної школи, що є обов'язковою умовою існування академічних наукових установ, вищих навчальних закладів.

## Література

1. Плахтій М.П. *Логіка в Україні у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку*. Кам'янець-Подільський : Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2009. 192 с. Бібліогр.: с. 160-175.

2. Зеленогорський Ф.А. *О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства (из истории и теории методов исследования и доказательства)*. Харьков, 1877.

3. Лейкфельд П. *Различные направления в логике и основные задачи этой науки*. Сочинение приват-доцента императорского Харьковского университета П. Лейкфельда. Харьков, 1890. IV.

**Стоюхина Н.Ю.**

*Нижегородский государственный  
университет им. Н.П. Лобачевского*

## **ИСТОРИК ПСИХОЛОГИИ ИЗ ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ**

Федор Александрович Зеленогорский (1839-1908) – один из выпускников Нижегородской Духовной Семинарии (НДС), ставший профессором кафедры философии Харьковского университета и внесший весомый вклад в развитие психологического знания. Его имя находится среди 22 имен «выдающихся и известных из питомцев Нижегородской Семинарии на разных поприщах служения» [14, с. 75] – профессоров в духовных академиях и в университетах. Знакомство с его трудами открывает нам удивительного ученого.

Биография Ф.А. Зеленогорского характерна для многих «поповичей» - детей священнослужителей 19 в. [12]: родился в семье сельского священника в Горбатовском уезде Нижегородской губернии, поступил в Нижегородскую духовную семинарию, затем – Казанская духовная академия (КДА), где у него сформировался отчетливый интерес к истории философии, психологии и логике. Но после двух лет обучения он, в силу обстоятельств, продолжил учебу в Казанском университете на историко-филологическом факультете, закончив в 1868 г. После защиты диссертационной работы «О методических приемах философского мышления Платона» назначается приват-доцентом философии Казанского университета. Командировка в Санкт-Петербургский университет для углубленного изучения философии завершается магистерской диссертацией «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона» (опубликовано в 1871 г.). Два года, проведенных в командировке в Германии и Швейцарии (1871-1873 гг.), участие в семинарах профессоров М.В. Дробиша, Э.Г. Целлера и Ф.А. Ланге, знакомство с Г. Когеном в Марбургском университете, дали несказанно много для дальнейшей научной карьеры Федора Александровича. Возвратившись в Россию, он сдал магистерский экзамен по философии в

Варшавском университете в апреле 1873 г., где преподавал профессор М.М. Троицкий (1869-1874), и там же защитил диссертацию «Учение Аристотеля...» [1, 2, 13].

После избрания магистра Ф.А. Зеленогорского на должность доцента кафедры философии историко-философского факультета Харьковского университета в 1873 г. он читал несколько учебных курсов: история философии, логики и психологии, этику и эстетику (на историко-филологическом факультете), логику (на юридическом), но не оставил научной деятельности: с 1874 г. начал работу над докторской диссертацией «Из истории и теории методов исследования и доказательства. О математическом (геометрическом), метафизическом (интуитивном), индуктивном и критическом методах исследования и доказательства» (в окончательном варианте – «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Из истории и теории методов исследования и доказательства», 1877), которую защитил в 1878 г. в Московском университете, получив степень доктора философии. В 1878 г. Зеленогорского избрали экстраординарным, а потом и ординарным (1882) профессором кафедры философии Харьковского университета, затем, выведенный за штат, он продолжал работать там же до 1908 г.

Научное творчество Федора Александровича включает несколько направлений. В своем диссертационном исследовании В.А. Абашник постарался показать научное наследие Зеленогорского наиболее целостно, но, все же больше делая акцент на его философских работах [1], и как философ Зеленогорский вписал свои строки в русскую философию [11]. Нас же интересует другое – историко-психологические исследования Зеленогорского.

Первой работой Федора Александровича по истории психологии можно считать магистерскую диссертацию «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона» (1873). Автор искренне восторгается Аристотелем, его трактатом «О душе», считая это первым систематическим изложением учения о душе (первый полный перевод которого так же появляется в это же время [10]), несмотря на то что уже существовали известные опыты исследования души у Сократа и Платона. «Аристотель ...не уступал в гениальности ума двум знаменитым своим предшественникам. Воспользовавшись всем лучшим, высказанным о душе, Аристотель продолжил разработку вопросов психологических» [8, с. VIII], привлекая материал «из царства животных», и стал авторитетом в психологических вопросах. Потом, пишет Зеленогорский, долго не было гениев, подобных Сократу, Платону и Аристотелю, и «Трактат о душе» завершил самостоятельные исследования вопросов о душе, где или

вносился новый принцип в изучение души, или были открыты новые научные законы душевных явлений с их разъяснением [7].

Чрезвычайно интересны его дальнейшие психологические работы о мудрецах, философах, живших в Древней Греции, – Антисфене, Диогене Синопском и Аристиппе Киренском.

Школу циников (киников) Ф.А. Зеленогорский представил двумя персонажами – основателем Антисфеном и его учеником Диогеном Синопским [9]. Начало движения циников – философской секты, или философской цинической школой, появившейся в греческом (или даже в афинском) обществе в связи с изменением его морально-социального состояния и прогрессом философии, выступавших против морально-социального положения общества, автор предлагает искать у Сократа, а Антисфен традиционно признает основателем школы циников. Об Антисфене-философе Зеленогорский пишет, что он, вслед за Сократом, отрицал умозрительную философию, но пошел дальше – относясь враждебно к умозрениям, «не признавал общих понятий, отвергал определение и отрицал возможность противоречия; все это было не в духе Сократа» [Там же, с. 107]. Антисфен признавал только нравственную философию, и признавал до такой степени, что противопоставлял добродетель законам республики, Сократ же «учил о соблюдении писанных законов, сопоставляя их с неписанными, исполнять которые всякий считает своею обязанностью» [Там же, с. 108]. Мудрец, идеал которого создал себе Антисфен, «не нуждается ни в каких предписаниях и писанных законах, чтобы знать, как вести жизнь; он живет по добродетели, которая ни в чем не нуждается, кроме Сократовой силы» [Там же].

Учение знаменитого ученика Антисфена – Диогена Синопского – дает больше материала для понимания философии циников. Его положение в обществе было похоже на положение Антисфена; Диоген также выступал против общества и был больше своего учителя «самолюбив, горд и тщеславен» [Там же, с. 110], на что ему указал Платон, и в аскетизме тоже пошел дальше – «жил в бочке и кроме плаща не имел ничего. Тем с большим презрением относился он к грекам вообще и к афинянам в частности» [Там же], направляя против них свое остроумные замечания. В философии для него неприемлема была умозрительная философия и философия о природе, например, учение Эвклида, но особенным нападкам и насмешкам подвергалось учение Платона об идеях, об определении; он высказывался против изучения музыки, геометрии, астрологии и других наук ввиду их бесполезности. «По Диогену, деятельная жизнь нужна человеку. Главная цель человека жить по добродетели», презирая богатство, славу и знатность, борясь с

чувственными инстинктами, постоянно упражняя в этом душу, как тело – гимнастикой. Его идеалом жизни была жизнь по природе и по разуму.

Из последующих философов, принадлежащих школе циников, Зеленогорский называет Монима, Мениппа, Кратеса Фивского, его жену Гишпархино и ее брата Метрокла. Именно Кратес, незлобивый и терпеливый, «представляет собой переходную ступень от циников к стоикам: Зенон, основатель стоической школы, был его слушателем» [Там же, с. 117].

Федор Александрович относил к учениям в истории человечества, аналогичными учениям циников, индийские гимнософистов, христианских монахов IV и V вв., средневековых капуциновы, Ж.-Ж. Руссо со своим протестом против цивилизации, проповедь Г.Б. де Мабли об абсолютном равенстве всех людей, А. Шопенгауэра со своими последователями, А. Толстого..., при этом признавая греческую школу циников самобытным и независимым явлением, «социальным явлением без примеси религиозного элемента и мистической философии» [Там же, с. 119].

Следующий большой психологический очерк Зеленогорского – об основателе гедонизма Аристиппе Киренском. Зеленогорский сразу обращается к общеизвестной для читателя информации: все знают об эпикурейцах – людях, живущих полной наслаждений жизнью, но вряд ли кому-то понравилась бы жизнь мудреца Эпикура и его окружения: «Одним хлебом и овощами удовлетворялся голод; жажду утоляла чистая вода; разве малая порция вина служила добавлением к этому. Умеренность и трезвость считались высшим благом. Если и говорилось, что высшее благо состоять в удовольствии, то под этим разумелось не иное что, как отсутствие всякого страдания, совершеннейшее спокойствие и невозмутимость духа» [4, с. 367]. Поэтому Федор Александрович уточняет: другой философ древности – Аристипп Киренский – основатель *гедонизма*, учения, по которому высшее благо, являющееся целью жизни, состоит в удовольствии и приятной, полной наслаждений, жизни.

Живший в одно время с Сократом (Ксенофон даже называет его учеником Сократа), родом он из греческой колонии в Африке – городе Кирене – богатом торговом городе, где греческая цивилизация соединялась с восточной роскошью и изнеженностью, он не стал последователем Сократа. В сохранившемся диалоге Сократ спрашивает Аристиппа, к какому типу людей он принадлежит: к тем, кто сильны и физически, и духовно, господствуют над страстями и над другими людьми, или к тем, кто будет всегда повиноваться? В ответ он слышит, что Аристипп желает быть свободным: «свободу я считаю лучшего гарантией



счастья. Я желаю проводить жизнь легко и приятно, насколько это возможно» [Там же, с. 369].

Бродяжничая, он не признавал себя зависящим от какой-либо власти, везде – свободен, везде может приспособиться «к лицу, месту, времени и вообще к обстоятельствам» [Там же, с. 370], не признавая общепринятой морали. Следя за диалектическим искусством Сократа, Аристипп скептически относился к идее развития человека, потому что прогресс и цивилизация отдаляют человека от природы и от естественности, а в природе все живые существа любят удовольствия, стремятся к ним, избегая страданий. К философии он относился также, прагматически, – ради пользы жизни он ее превозносил: «она научила меня обращаться с людьми без подобострастия» [Там же]. Аристипп признавал только удовольствие *в движении*, удовольствие активное и осознаваемое, «что не создается вами, то не существует для нас; что слабо создается, то равносильно дремоте» [Там же].

Его философия, по мнению Ф.А. Зеленогорского, такова: наши субъективные состояния или аффекты – первые предметы нашего знания, притом, единственные верные и непогрешимые, поэтому изучение природы не имеет смысла, так как ее знание для человека недоступно. Наши состояния бывают приятные, к ним нас влечет природа, и неприятные, которых мы избегаем. Аристипп считал, что с точки зрения получаемого блага, честные и нечестные удовольствия одинаково ценны, философ же должен наблюдать за тем, чтобы не поплатиться за бесчестное удовольствие, осуждаемое существующим законом и принятым обычаем.

Стоит ли говорить, что Федор Александрович был блестящим знатоком древнегреческой культуры?.. Свою работу «Греческие трагики и софисты» о литературно-философском движении в Афинах после персидских войн он написал для читателей-студентов, считая, что, ознакомившись со статьей, они лучше могут понять учения Сократа и диалоги Платона. Эта, в общем-то, небольшая работа наполнена психологическим анализом трагедий знаменитых авторов Эсхила, Софокла и Еврипида, размышлениями о влиянии на них философских учений великих мудрецов, психологическим разбором поступков главных их героев.

Например, автор пишет о Софокле, что тот «в своих трагедиях обыкновенно ставит себе задачу психологическую – показать зрителям, как известная страсть, овладевшая человеком, при известных обстоятельствах растет и постепенно затемняет рассудок, – как вследствие этого человек начинает делать промахи и глупости, которые в свою очередь усиливают страстное состояние, осложняя его новыми чувствами,

и как, наконец, настает такое безвыходное положение человека, за которым большей частью следует или самоубийство, или самоистязание (Эдип), или другие сильные страдания» [5, с. 11];

об Эдипе: «Тот же “идеальный зритель”, т.е. хор и здесь говорит: “сколько они могут понять, им кажется, что его (Эдипа), речи внушены ему гневом и что теперь не такое время, а надлежит, как лучшее, исполнить веление бога”, фивский мудрец в своей излишней ревности к своей царской власти дошел до умственного ослепления и, забывши о страдании народа, занялся исключительно своей личностью, не смотря на напоминание хора, что теперь не такое время... Таким образом, неблагоприятные обстоятельства явились для Эдипа пробным камнем и снова вызвали в нем ту запальчивость натуры, по которой, конечно, совершилось и убийство отца; он явился снова на пути к тому, чтобы в гневе и запальчивости совершить новое преступление. Каково же было его положение, когда все раскрылось и он увидел себя великим преступником! Лишение глаз, которые он вырвал у себя собственными руками, и удаление в пустыню были естественным следствием этого положения» [Там же, с. 15];

о Еврипиде: «он увлекался философией вообще и в частности – философией Анаксагора. Последняя повлияла на него, как можно полагать, другой стороной, чем на Софокла; он увлекался естественными законами природы, не требующими вмешательства богов; поэтому он открыто восстал в своих трагедиях против Гомеровских богов. Его деятельность, как трагика, совпадает уже с периодом появления софистов. Несколько мыслей, высказанных им в трагедиях, которые имеют общее с мыслями, высказываемыми в то время софистами, послужили к тому, что его стали считать солидарным этим последним. Указывают и на Сократа, в обществе которого обращался Еврипид, но наибольшее влияние на Еврипида, конечно, имел Софокл своими трагедиями» [Там же, с. 21].

С большим интересом читается рецензия Зеленогорского на труд его ученика, а потом – профессора классической филологии – Алексея Николаевича Деревницкого (1859-1943), в 1891 г. написавшего докторскую диссертацию «О начале историко-литературных занятий в Древней Греции», одним из официальных оппонентов был Федор Александрович. Зеленогорский опубликовал объемную и подробную критическую рецензию на труд своего ученика, в целом, положительно отозвавшись на него, найдя много достоинств, и еще раз обнаружив свои фундаментальные знания и владения темой античной философии. Среди замечаний обращают внимание такие, казалось бы, поправки к мелким подробностям жизни древних греков, о которых пишет А.Н. Деревницкий: «музей перипатетиков представлял собою род общежития, интернат» [3, с.

413]. Зеленогорский поправляет автора: «по нашему убеждению, в музее перипатетиков общежития и интерната не существовало» [Там же] и на основании подробного разбора свидетельств Диогена Лаэртца (почти 2 страницы текста) показывает, что «автор усмотрел в источниках больше, чем они дают нам» [Там же, с. 415].

Зеленогорский был большим знатоком истории философии, приведшее к убеждению, что «развитие их шло рука об руку с развитием естественных наук и в зависимости от последних» [6, с. III]. Написание очерков развития психологии с Декарта до современности его подтолкнула статья английского историка Кольте, в которой он увидел готовую программу для выполнения задуманной им цели: «желание сообщить несколько специальных сведений об историческом развитии науки, в самобытности и существовании которой доселе существуют у некоторых сомнения» [Там же, с. III]. Представители психологии – Рене Декарт, Томас Гоббс, Бенедикт Спиноза, Френсис Бэкон, Френсис Глиссон, Готфрид Лейбниц, Джон Локк, Джордж Беркли, Дэвид Гартли, Шарль Бонне, Роберт Броун, Джеймс Милль, Джон-Ст. Милль – предмет своего изучения сделали «те психические явления, в которых наиболее очевидно действие закона необходимости, – сосуществующие ли то явления или последовательные. Отсюда является у психологов XVII и XVIII столетия некоторая односторонность исследований и ограниченность явлений, составляющих круг их изучения. Самым выдающимся фактом в истории эмпирической психологии XVII и XVIII столетий является стремление вытеснить из психологии схоластическое учение “о свободной воле” и создать теорию “философской необходимости”» [Там же, с. IV], что вывело изучение вопроса о воле на более научный путь. Еще на одну особенность изучаемого периода и авторов указал Зеленогорский: в ряду перечисленных психологов почти нет чистых материалистов, но развитию материализма, безусловно, способствовали результаты, добытые научной психологией.

Автор сделал оговорку относительно своего заголовка: в книге представлена не вся история развития психологии в указанный период, а лишь «ступени развития психологии в одном только направлении», которое Кольте определял так: «каждая ступень в развитии психологии (с Декарта до настоящего времени) соответствует такой же ступени в эволюции естественных наук; каждое психологическое развитие имеет свою причину и условием такой же шаг (в развитии естествознания); прогресс психологии в основных истинах и ее более полное освобождение от теологии и метафизики могут быть измерены периодами, когда физические методы, физические концепции и

физические термины в переносном смысле были прилагательны к истолкованию фактов духа» [Там же, с. V].

Нельзя не вспомнить еще одну достойную сторону деятельности Федора Александровича Зеленогорского – педагогическую, но это требует отдельного рассказа.

### Литература

1. Абашник В.А. Философия в Харьковском университете: история институций, трудов и персонала (1804-1920). Дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. Харьков, 2015. 483 с.

2. Абашник В.А., Стоюхина Н.Ю. Зеленогорский Федор Александрович: данные биографии #1 // История российской психологии в лицах: Дайджест. 2016. № 2. С. 18-22.

3. Зеленогорский Ф.А. А. Деревицкий. О начале историко-литературных занятий в Древней Греции. Харьков 1891. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1892. Ч. 280. Апрель. Отд. II. С. 406-416.

4. Зеленогорский Ф.А. Аристипп Киренский, основатель гедонизма // Вера и Разум. 1892. Т. II. Ч. I. С. 367-379.

5. Зеленогорский Ф.А. Греческие трагики и софисты. (Литературно-философское движение в Афинах после персидских войн). Харьков, 1890. 44 с.

6. Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. – Харьков: университетская типография, 1885. 195 с.

7. Зеленогорский Ф.А. Природа и жизнь по природе по Аристотелю // Вера и Разум. 1891. Т. II. Ч. II. С. 187-208.

8. Зеленогорский Ф.А. Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 104 с.

9. Зеленогорский Ф.А. Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и Разум. 1891. Т. II. Ч. I. С. 97-121.

10. Костригин А.А. Русские переводы трактата Аристотеля «О душе» (В. А. Снегирев и П. С. Попов) // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 6. С. 294-298.

11. Костригин А.А., Стоюхина Н.Ю. Умозрительная и интроспективная психология в России в XIX – начале XX вв.: определение понятий, границы направлений // Психология и Психотехника. 2016. № 9. С. 755-765.

12. Манчестер Л. Поповичи в миру. Духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 448 с.

13. Стоюхина Н.Ю., Костригин А.А. К 180-летию Федора Александровича Зеленогорского – философа, историка психологии и педагога // Труды Нижегородской Духовной семинарии. 2018. Т. 16. С. 135-161.

14. Тихов А. Краткая памятная историческая записка Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород: типография губ. правления, 1905. 83 с.

## **ВНЕСОК Ф. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО У ФІЛОСОФСЬКУ ДУМКУ УКРАЇНИ ХІХ СТ.**

Викладання естетики і філософських дисциплін у другій половині ХІХ ст. ускладнювалося тому, що в 1850 р. царський уряд, наляканий подіями 1848 р. в Європі, заборонив викладання філософії світським професорам, довіривши читання логіки та психології професорам богослов'я, лише у 1863 р. було відновлено викладання філософії в університетах Російської імперії, але при викладанні гуманітарних дисциплін зберігся потяг зосереджуватися на емпіричному матеріалі, а не на теоретичних узагальненнях.

З 1850 року також був ліквідований філософський факультет, а на основі його відділень відкриті два нові факультети – історико-філологічний і фізико-математичний. З 1850 року магістр богослов'я протоієрей П. Лебедев читав логіку, психологію, церковну історію і законодавство, богослов'я, з 1858 по 1862 рр. магістр богослов'я протоієрей В. Добротворський викладав богослов'я, логіку і психологію. Попри те, що його курси «Основного богослов'я» (1895) і «Догматичного богослов'я» (1896) дістали схвальну наукову оцінку, це був надто вузький виклад для університетської освіти – після 1862 р. він зосередився на викладанні лише самого богослов'я.

До 1873 р. кафедра філософії Харківського університету, наприклад, існувала без викладачів відповідного профілю, лише у 1874 р. професор Ф. Зеленогорський поновив викладання. Тому часто загальнотеоретичні, філософські, зокрема естетичні, етичні, культурологічні досягнення цього періоду пов'язані з лінгвістами, істориками, економістами і правознавцями. Це, зокрема, О. Потебня і його школа, що розробляла проблему взаємозв'язку мовлення і мислення та слова як єдності суб'єктивності і об'єктивності; це ідеї впливу мови на людську діяльність, розгляд міфу як особливого слова, необхідного на певному етапі архаїчного розвитку культури, розгляд мови як діяльності й інструменту пізнання; це теоретичні погляди, наприклад, економіста М. Туган-Барановського, який навчався у Харківському університеті. Ф. Зеленогорський працював професором кафедри філософії до 1899 року, його інтереси полягали не тільки в галузі філософії, але в античній культурі, історії, психології, літературі, натурфілософії (природознавстві).

Ф. Зеленогорський походить з родини священика Нижегородської губернії, після закінчення Нижегородської семінарії в 1862 році він вступає до Казанської духовної академії, цікавиться тогочасними натурфілософськими напрямками, філософією Декарта, філософією слов'янофілів. Саме останній була присвячена перша значима робота Ф. Зеленогорського, що зайняла перше місце серед філософських робіт академії. На третьому курсі Ф. Зеленогорський переходить на історико-філологічний факультет Казанського університету, який успішно закінчив у 1868 року зі ступенем кандидата за працю «Про грецьку трагедію». Філософської творчістю юнака зацікавився професор М. Троїцький, що бачив в особі Ф. Зеленогорського свою майбутню заміну на ниві викладання. У 1870 році за сприяння М. Троїцького Ф. Зеленогорський захищає дисертацію на тему «Про методичні прийоми філософського мислення Платона».

Після затвердження приват-доцентом, Ф. Зеленогорський звертається до Міністерства народної освіти з проханням про відрядження до провідних університетів, де функціонують кафедри філософії. Після друку його майбутньої магістерської дисертації «Вчення Арістотеля про душу у зв'язку з ученням про неї Сократа і Платона» у 1871 році це прохання вченого було задоволено і він був відряджений за кордон на два роки.

Протягом двох років (1871-1873) у Німеччині та Швейцарії Ф. Зеленогорський брав участь у семінарах Е. Целлера, М. Дробіша, Ф. Ланге, Г. Когена, вивчав філософію А. Шопенгауера.

Повернувшись з відрядження, у квітні 1873 року він складає іспит з філософії у Варшавському університеті, де викладає професор М. Троїцький, там же захищає магістерську дисертацію «Вчення Арістотеля про душу у зв'язку з ученням про неї Сократа і Платона».

3 листопада 1873 року Ф. Зеленогорський обирається на посаду доцента кафедри філософії Харківського імператорського університету. З 1874 року на кафедрі філософії він читає низку навчальних курсів – історію давньої і нової філософії, логіку, психологію, етику, естетику. Також поступово він переконується у важливості картезіанської філософії для становлення сучасних наукових методів.

На основі зібраного за кордоном наукового матеріалу у 1877 році Ф. Зеленогорський друкує дисертацію «Про математичний, методичний, індуктивний і критичний методи дослідження і доведення», де чільне місце надано раціоналістичному методу Декарта. У 1878 році в Московському університеті відбувся успішний захист цієї докторської дисертації. Також у 1878 році він був обраний екстраординарним професором Харківського університету, а в 1882 році був обраний і

затвердженій наказом міністра освіти ординарним професором Харківського університету.

У 1885 році Ф. Зеленогорський публікує свій «Нарис розвитку психології від Декарта до сучасного часу» [3], де обстоює картезіанський напрямок як метод дослідження несвідомого та позасвідомого психічного життя.

За статутом 1884 року викладання філософії в університеті обмежується лише вивченням творів Платона й Арістотеля, що змушує Ф. Зеленогорського зайнятись античною проблематикою. Протягом 1890-1892 року у журналі «Віра і розум» Ф. Зеленогорським було опубліковано низку відповідних статей – «Ідеї і діалектика за Платоном», «З історії грецької філософії», «Грецькі трагіки та софісти», «Загальний огляд розвитку грецької філософії до Сократа», «Циніки (психологічний, моральний і соціальний нариси)», «Арістип Кіренський – засновник гедонізму», «Природа і життя за природою у Арістотеля».

Також новизною філософських поглядів відрізняється проголошена в університеті у 1893 році торжественна промова «Загальна характеристика розвитку філософії за останні три століття у її головних напрямках», стаття «Філософія Григорія Савича Сковороди, українського філософа XVIII століття» 1894 року (опублікована у «Питаннях філософії і психології»), стаття «Вплив натурфілософії Шеллінга» 1895 року (опублікована у «Матеріалах для історії Харківського університету»).

Окремо слід відмітити ґрунтовне дослідження Ф. Зеленогорського філософської спадщини Й. Шада – це статті, присвячені аналізу змісту праці «Природне право» Й.Б. Шада за 1890 рік та біографії Й.Б. Шада за 1896 рік (опубліковані у «Записках Харківського університету»), а також аналізу праці «Логіка» Й.Б. Шада (опубліковано у «Питаннях філософії і психології»).

У 1899 році Ф. Зеленогорський виходить на пенсію, але продовжує читати курс з історії та теорії педагогіки для студентів історично-філологічного факультету, підсумком викладання цього курсу стала стаття 1902 року «Про викладання філософії в університеті», оскільки педагогіка ще з 1864 року вважалась дисципліною викладання кафедри філософії, отже філософською дисципліною.

Крім філософської та наукової діяльності, педагогічна робота також була оцінена вже сучасниками Ф. Зеленогорського, як його учнями, так і колегами: «Шановний Федір Олександрович! Ми усі, Ваші товариші по факультету, сердечно вітаємо Вас з нагоди 30-річчя Вашої вчено-педагогічної діяльності і просимо прийняти ці вітання як знак нашої найщирішої поваги до Вас як до солідного вченого і професора, гідному представнику обійнятої Вами кафедри у місцевому Університеті, а за

колегіальними відношеннями – бездоганно чесному, прямому, незмінно відданому своїм переконанням і твердому у правилах товаришу. Харків, 11 лютого 1899 року» [1, с.1].

Саме Ф. Зеленогорський звернув увагу на те, що в Харківському університеті відбувається поєднання як фахової філософії, так і морального філософування, романтизованої та християнізованої «любові до мудрості»; пояснення цьому Ф. Зеленогорський шукає у впливі романтиків та філософії Ф. Шеллінга на діячів та вчених Харківського університету. При аналізі текстів і виробленої практики філософської комунікації у Ф. Зеленогорського виникає питання, чи «було корисним перенесення філософсько-наукових теорій на новий ґрунт, яким був Харківський університет з його слухачами і публікою» [2, с.12], і він відповідає, що так, але це сприяло певній ідеалістичності самого філософського дискурсу та своєрідності побутування його в Харківському університеті.

### Література

1. Адрес Ф.А. Зеленогорскому, профессору Харьковского университета историко-философского факультета, в день 30-летнего юбилея учено-педагогической деятельности. Харьков, 1899. 2 с.

2. Зеленогорский Ф.А. Влияние натурфилософии Шеллинга. Материалы для истории Харьковского университета / Ф.А. Зеленогорский // Отдельные оттиски из «Записок Императорского Харьковского Университета». Вып. IV. Харьков, 1893. С. 12–36.

3. Зеленогорский Ф.А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени / Ф.А. Зеленогорский. Харьков : Университет. тип., 1885. 195 с.

**Юркевич О. М.**

*Національний юридичний університет  
імені Ярослава Мудрого*

### ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

### **Ф. О. ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО ТА П. Е. ЛЕЙКФЕЛЬДА В ІСТОРІЇ ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Імена Федора Олександровича Зеленогорського та Павла Емільевича Лейкфельда нерозривно пов'язані з історією філософського факультету Харківського університету [1]. Їх наукові досягнення та педагогічна майстерність внесли значний вклад в філософську традицію сучасного Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, вони набувають нового значення в сучасності і таким чином впливають



на нові перспективи розвитку університетського життя. Святкування 180-річчя з дня народження Ф. О. Зеленогорського та 160-річчя з дня народження П. Е. Лейкфельда свідчить про неабияку значущість цих постатей в історії філософського факультету, особливо в перспективі відновлення європейської традиції філософування в Україні.

Згідно європейської традиції, серед філософських дисциплін, що викладаються на філософському і нефілософському факультетах, особливе місце займає логіка. В історії філософії логіка ще за часів Арістотеля вважалась пропедевтикою до наукового знання, що містить основний набір методів і критеріїв дослідження, які мають загальнонаукове значення. Логіка виконує інструментальну функцію органону (знаряддя інтелектуальної праці), оволодіння яким розвиває розумові здібності та формує «геометричний розум», особливістю якого є просвітлення предметів пізнання шляхом формально-логічного структурування за логічними критеріями істинності. Наукові та освітянські традиції логічної освіти завжди були пов'язані з ретельним вивченням історії філософії і логіки, впровадженням цих ідей в суспільне життя через освіту найрозумнішої частини населення. Судячи з матеріалів наукових досліджень Ф. О. Зеленогорського та П. Е. Лейкфельда, спогадів та історичних свідоцтв про них, вони цілком знаходились у руслі цієї європейської традиції і розвивали її у своїй науковій і педагогічній діяльності.

Ф. О. Зеленогорський і П. Е. Лейкфельд не були першими і єдиними в історії філософського факультету Харківського університету, хто досліджував і викладав логіку. Перші наукові праці з логіки і педагогічна практика з логічної освіти в Харкові пов'язані з ім'ям Йоганна Баптиста Шада, який працював в університеті з 1804 по 1817 рр. Йому належать праці «Про свободу людської здібності мислити», «Чиста і прикладна логіка» (I. Schad. Institutiones philosophiae universae. Tomus I. Logicam puram et applicatam complectens, Charkoviae, 1812), «Transcendentale Logik», де він вкладав в поняття логіки значення органону, завдяки чому наукова аналітика отримувала правильну форму, але основним ефектом дії органону було досягнення свободи мислення. Переслідування Шада також було пов'язане з його дослідженням з логіки. Саме Й. Б. Шад пов'язав культуру мислення з ідеєю свободи: «в діях людської здібності мислити володарює свобода» [2; с. 103]. Саме ця теза виразила філософський сенс логіки як науки і освітянського проекту в Харківському університеті на багато років наперед. Ф. О. Зеленогорський і П. Е. Лейкфельд стали нащадками цієї світоглядної наукової та освітянської стратегії.

Необхідно сказати, що логічні дослідження в той час проводили також представники інших факультетів. В число праць першого ректора Харківського університету Івана Степановича Рижського поряд з лінгвістичними є праця «Умослів'я або розумова філософія», що була присвячена проблемам теорії пізнання і логіки, зокрема формам мислення та індукції. Завідувач кафедри математики, а з 1813 по 1820 рр. ректор Харківського університету Тимофій Федорович Осипівський у 1805 році переклав на російську мову «Логіку» французького мислителя Е. Кондильяка.

Федор Олександрович Зеленогорський працював на кафедрі філософії Харківського Імператорського університету з 1874 по 1899 роки у званні заслуженого ординарного професора. У 1877 році була опублікована його праця «Про математичний, метафізичний, індуктивний і критичний методи дослідження і доведення» [3]. Він дослідив історію виникнення логіки, значення логіки як науки з різних точок зору, зокрема, з точки зору метафізики Канта і Гегеля, представників індуктивного методу Бекона, Д.-С. Мілля та ін. Важливе значення в його роботі мало дослідження різних логічних методів: геометричного методу аналізу і синтезу елеатських мислителів і стародавніх геометрів (Платон і Декарт) та метафізичного методу дослідження законів людського розуму (закони тотожності, непротивіччя, виключеного третього і достатньої підстави). Особливого значення він надає логічним досягненням Арістотеля як творця «Органону» і Ф. Бекона як його реформатора у «Новому Органоні», а також методу Декарта, вченню Гоббса, логіці Пор-Рояля та ін. Досліджуючи питання спостереження і досвіду, Зеленогорський описує тенденцію відокремлення індуктивного методу від математики, надає порівняльний аналіз спостереження та експерименту в наукових дослідженнях тощо. Праця Зеленогорського «Про математичний, метафізичний, індуктивний і критичний методи дослідження і доведення» стала резонансною в науковому просторі, відносно неї розгорівся спір з професором Троїцьким, а публікації відобразили і критику, і коректну фахову відповідь на неї Зеленогорського [4].

Беззаперечним авторитетом для Ф. О. Зеленогорського був західноєвропейський університет з його організацією філософської освіти, в якому «прагнуть до того, щоб загальні філософські курси, такі як: логіка, психологія, метафізика і етика викладались не тільки студентам історико-філософського факультету (якого там немає), а усім студентам філософського факультету (Німеччина), в котрий входять окрім гуманітарних наук науки математичні, механіка, фізика, хімія, біологія зі всіма їх галузями і конкретними науками» [5; с. 3].

Павел Емільєвич Лейкфельд, працюючи на посаді приват-доцента в Харківському Імператорському університеті, захистив магістерську дисертацію «Різні напрямки в логіці і основні завдання цієї науки». На цю працю він отримав рецензію професора Г. Струве з Варшави [8]. У 1980 році ця рецензія була опублікована. В рецензії професор Струве оцінив значення роботи Лейкфельда щодо прояснення деяких питань у дискусії навколо предмета логіки. З цією метою Лейкфельд досліджував різноманітні напрямки в логіці. В рецензії опонент відмічає широкую ерудицію і критичне мислення Лейкфельда та робить особливий акцент на тому, як Лейкфельд аналізує джерела з історії математичної логіки. Струве підкреслює особливе значення логіки для університетської освіти, особливо для успішного вивчення філософських дисциплін, точного й систематичного викладення матеріалу.

У 1898 році П. Е. Лейкфельд працював вже на посаді екстраординарного професора Харківського університету, коли була опублікована його нова робота «Математична формула для визначення ймовірності гіпотез у її додатку до наукових творів» [6]. В цій роботі він продовжив свої наукові логічні дослідження.

У 1906 році вийшла його праця «Про гіпотетичні судження» [7]. Головною метою в цьому творі було дослідження можливості використання математичної теорії ймовірності щодо побудови наукових гіпотез. В тому ж творі автор розглядає можливість застосування дедуктивного методу в процесі побудови гіпотез. В подальшому Лейкфельд розцінював ймовірні судження як проекти суджень.

Таким чином, в історії Харківського університету у дореволюційний період виникла філософська традиція логічних досліджень [9]. Тематика цих досліджень була спрямована на прояснення і переосмислення значення: предмету логіки, історії логіки в руслі європейської філософської традиції, математизації індуктивного методу і наукової гіпотези, методологічного значення логіки в філософській методології тощо.

В радянські часи значення логіки в університетах зазнало значної девальвації, заради більшовицької ідеології її нерозумно обмежували, викривляли зміст та неадекватно оцінювали. Були спроби замінити формальну логіку діалектичною логікою, але це було хибним завданням і тому цей проєкт провалився. Формальна логіка отримала в той період негативні оцінки як «буржуазна наука», «схоластична дисципліна», бо вона не підлягала такої ідеологізації, яку зазнала філософія. Тому у післявоєнні роки в другій половині ХХ століття логіку пов'язали з діалектикою і теорією пізнання в межах марксистсько-ленінської

філософії. На цей період зв'язок з філософською традицією Харківського університету був перерваний. Але він відродився після розвалу СРСР, особливо з моменту відтворення філософського факультету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.

### Література

1. Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 2. Х., 1904. 1104 с.
2. Багалей Д. И. Удаление профессора И. Б. Шада из Харьковского университета. Х., 1899. 147 с.
3. Зеленогорский Ф. А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Х., 1877. 245 с.
4. Зеленогорский Ф. Ответ профессору Троицкому. Х., 1879. 13 с.
5. Зеленогорский О. А. О преподавании философии в университете. Х., 1902. 8 с.
6. Лейкфельд П. Э. Математическая формула для определения вероятности гипотез в её приложении к научным построениям. Х., 1898. 7 с.
7. Лейкфельд П. Э. О гипотетических суждениях. Х., 1906. 25 с.
8. Отзыв проф. Г. Струве о магистерской диссертации приват-доцента Императорского Харьковского Университета П. Лейкфельда «Различные направления в логике и основные задачи этой науки». Х., 1890. 17 с.
9. Юркевич Е. Н. Логика как наука и образовательная дисциплина в истории Харьковского университета. *Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*, № 623'2004, серія: філософія. Х., 2004. С. 43–53.

## АВТОРИ

**Абашнік Володимир Олексійович** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Андрєєв Тит Петрович** – студент, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

**Бейлін Михайло Валерійович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури

**Білецький Ігор Павлович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Бойченко Михайло Іванович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка

**Васюріна Алла Олександрівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Сумський державний університет

**Гавриленко Вікторія Вікторівна** – аспірантка кафедри філософії, Сумський державний університет

**Газнюк Лідія Михайлівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури

**Гайдемани Дітмар** – габілітований доктор філософії, професор філософії, Університет Люксембург (Велике герцогство Люксембург)

**Георгієва Алла Михайлівна** – студентка, Комратський державний університет (Молдова)

**Глой Карен** – габілітований доктор філософії, професорка філософії, Університет Люцерн (Швейцарія)

**Голіков Сергій Олексійович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Дейнека Володимир Васильович** – асистент кафедри філософії, Харківський національний медичний університет

**Загрійчук Іван Дмитрович** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

**Камардаш Наталія Володимирівна** – аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Клепко Сергій Федорович** – доктор філософських наук, доцент, проректор з наукової роботи, Полтавський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти імені М.В. Остроградського

**Корабльова Надія Степанівна** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Макогон Анатолій Анатолійович** – аспірант кафедри філософії, Сумський державний університет

**Мозгова Наталія Григорівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

**Мозговий Іван Павлович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, Сумський державний університет

**Перепелиця Олег Миколайович** – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Петрушов Володимир Миколайович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

**Плахтій Маріанна Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін, Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

**Прокопенко Володимир Володимирович** - доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Стоюхина Наталія Юр'ївна** – кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри психології управління, Нижньогородський державний університет імені М. І. Лобачевського (Російська Федерація)

**Титар Олена Володимирівна** – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

**Толстов Іван Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії і соціології, Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

**Храброва Ольга Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Цейнпфенніг Барбара** – габілітований доктор філософії, професорка політичної теорії та історії ідей, Університет Пассау (Німеччина)

**Юркевич Олена Миколаївна** – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Античність та університетська філософія.  
До 180-річчя з дня народження  
Ф.О. Зеленогорського та 160-річчя з дня  
народження П.Е. Лейкфельда.**

Матеріали міжнародної наукової конференції

27–28 листопада 2019 р., м. Харків

Відповідальний за випуск  
Карпенко І. В., д. філос. н., проф.

Підписано до друку 25.11.2019. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Ум.др.арк. 7,6. Обл.-вид.арк. 8,15

Наклад 100 пр. Зам. № 210

Видавець і виготовлювач  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,  
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В.Н. Каразіна  
Тел. 705-22-32