

Список використаних джерел

1. Борисенко К. Г. Стильові особливості полемічного трактату Теофана Прокоповича «Истинное оправдание православных христиан» // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Філологія / Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2011. – №936. – Вип.61.
2. Діян 8:37.
3. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті: монографія / С. Л. Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
4. Огієнко І. (митр. Іларіон) Історія української культури: коротка історія культурного життя українського народу. – Вінніпег: Товариство «Волинь», 1970. – 272 с.
5. Феопан [Прокопович]. Истинное оправдание православных христиан, крещением поливательным во Христа крещаемых, неправедно же и злбно, аки би таковое их крещение неважное было, невЪжами порицаемых. – СПб., 1724.
6. Феопан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. – К., 1979. – Т.2. – 552 с.
7. Філософські праці. Вибране [Текст] / Теофан Прокопович; [упоряд., передм.: В. Д. Литвинов]. – К.: Дніпро, 2012. – 615 с.

References

1. Borysenko K. G. Styl'ovi osoblyvosti polemichnogo traktatu Teofana Prokopovycha «Istinoe opravdanie pravovyhnykh hristian» // Visn. Hark. nac. un-tu im. V. N. Karazina. Ser.: Filologija / Hark. nac. un-t im. V. N. Karazina. – H., 2011. – №936. – Vyp.61.
2. Dijan 8:37.
3. Josypenko S. Do vyotokiv ukrai'ns'koi' modernosti: ukrai'ns'ka rann'omoderna duhovna kul'tura v jevropejs'komu konteksti: monografija / S. L. Josypenko. – K.: Ukrai'ns'kyj Centr duhovnoi' kul'tury, 2008. – 392 s.
4. Ogijenko I. (mytr. Ilarion) Istorija ukrai'ns'koi' kul'tury: kortoka istorija kul'turnogo zhyttja ukrai'ns'kogo narodu. – Vinnipeg: Tovarystvo «Volyn'», 1970. – 272 s.
5. Feofan [Prokopovich]. Istinoe opravdanie pravovyhnykh hristian, kreshheniem polivatel'nym vo Hrista kreshhaemyh, nepravedno zhe i zlobno, aky bi takovoe ih kreshhenie nevazhnoe bylo, nevЪzhami poricaemyh. – SPb., 1724.
6. Feofan Prokopovych. Filososf'ski tvory v tr'oh tomah. – K., 1979. – T.2. – 552 s.
7. Filososf'ski praci. Vybrane [Tekst] / Teofan Prokopovych; [uporjad., peredm.: V. D. Lytvynov]. – K.: Dnipro, 2012. – 615 s.

Nikitina Z. I., postgraduate student of History of Ukraine philosophy of the Institute Philosophy of Hryhorii Skovoroda National Academy of Sciences of Ukraine (Ukraine, Kyiv), znikitina@gmail.com

A person's practical activities as a sphere of true knowledge implementation (Theophan Prokopovych)

This article examines the conception of Theophan Prokopovych's knowledge considering its direct embodiment in the sphere of a person's practical activities. It demonstrates the identity of Theophan Prokopovych's philosophic views by the example of famous discussion between the followers of «old» and «new» types of religiousness. It determines the key issues in correlation between true knowledge and faith. It clearly shows the direct connection between true knowledge and its implementation in a person's practical activities. In this context the article analyses position of the Ukrainian philosopher concerning the possibility of changes in religious rites and their influence on the verity of faith. Bearing upon the content of the work «True justification...», devoted to this problematic, the article proves that Theophan Prokopovych is the adherent of the «new» religiousness that not only accepts the possibility of changes in the sphere of religion but also upholds its importance for the path to God's perception. The article confirms the initial thesis about importance of a person's practical activities as a sphere of implementation of Theophan Prokopovych's knowledge conception.

Keywords: True knowledge, true faith, practical human activity, the use of knowledge.

Никитина З. И., аспирантка отдела истории философии Украины, Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины (Украина, Киев), znikitina@gmail.com

Практическая деятельность человека как сфера реализации истинного знания (Феопан Прокопович)

Анализируется концепция знания Феофана Прокоповича с позиций ее непосредственного воплощения. Рассматривается практическая деятельность человека как сфера реализации истинного знания. На примере известной дискуссии между сторонниками «старого» и «нового» типов религиозности продемонстрирована самобытность философских взглядов Феофана Прокоповича. Обнаружены ключевые моменты в соотношении истинного

знания и веры. Продемонстрирована непосредственная связь между истинным знанием и его непосредственным воплощением в практической деятельности человека. Доказано, что Феофан Прокопович выступает сторонником «новой» религиозности, не только принимающей возможность изменений в сфере религии, но и оправдывающей их необходимость для движения к познанию Бога. Подтверждено исходный тезис о важности практической деятельности человека как среды для реализации концепции знания Феофана Прокоповича.

Ключевые слова: Истинное знание, истинная вера, практическая деятельность человека, польза знания.

* * *

УДК 14(075)

Попович М. Д.,
доктор філософських наук, доцент, завідувач
кафедри історії і філософії, Подільський
державний аграрно-технічний університет
(Україна, Кам'янець-Подільський), mykhai@ukr.net

СПЕЦИФИКА ДОСЛІДЖЕННЯ ЦІННОСТЕЙ У ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ПРАГМАТИЦІ К.–О. АПЕЛЯ ТА ТЕОРІЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЇ Ю. ГАБЕРМАСА

Аналізується особливості підходу комунікативної філософії до проблеми цінностей як мотивуючої та організуючої складової комунікації. Здійснено порівняльний аналіз концепцій цінностей у трансцендентальній прагматичі Карла–Отто Апеля та теорії комунікативної дії Юргена Габермаса.

Апель доводить, що ставлення до цінностей у сучасному науковому світі є хибним і безперспективним. Апель стверджує, що не варто відмовлятися від спроб зрозуміти людину і в цьому нам має допомогти наука, яка виходить з настанов не стільки на саморефлексію, скільки на комунікацію. Апель наголошує на можливості пошуку таких «гіпотетичних імперативів», які фактично і складають ті основи можливості комунікації (в сенсі можливості порозуміння) між людьми. Він показує, наскільки цінності є необхідними для можливості раціональної аргументації. Він виводить це з такого розуміння: щоб наука існувала, потрібен науковий дискурс, адже навіть якщо відкриття робить одна людина, вона без додаткового запиту готує відповіді на запитання, які їй можуть поставити імовірні опоненти.

Джерелом цінностей сучасного суспільства Габермас називає універсалістську мораль, тобто ту мораль, яка є однаковою для всіх без винятку людей як учасників комунікативної спільноти. Засобом дослідження цієї універсалістської моралі, на думку Габермаса, є дискурсивна етика, тобто етика, яка вивчає механізми взаєморозуміння між людьми. Також Габермас наголошує на необхідності введення певної категорії, яку він називає «комунікативний розум», тобто певний комунікативний простір, принципи якого роблять можливими самі комунікативні дії.

Ключові слова: цінності, універсалістські цінності, дискурсивна етика, комунікація, дискурс, раціональна аргументація, комунікативна спільнота.

Карл–Отто Апель та Юрген Габермас здійснили значний внесок у розвиток сучасної соціально–філософської теорії цінностей – і передусім завдяки тому, що у своїй комунікативній філософії вони надали їм надсуб'єктивного і водночас неметафізичного характеру порівняно з попередніми традиціями апіористського або ж суб'єктивістського підходу до теми цінностей.

Спочатку звернемося до розгляду теоретичних позицій К.–О. Апеля, як вони знайшли вираз у його статтях, які увійшли в збірник «Трансформація філософії» [1]. Хоча Апель висловлював своє бачення цінностей також у інших статтях та монографіях, але саме в цей збірник увійшли роботи, які стали чи не найбільш резонансними і, зокрема, не в останню чергу тому, що тут зустрічаємо чи не найбільше розбіжностей з концепцією цінностей Ю. Габермаса, яке буде розглянуте нами згодом.

На перший погляд, місце цінностей в теорії Апеля є доволі невизначеним – про це можна судити хоча б на тій підставі, що саме слово «цінності» практично не вживається ним, як і нечасто можна зустріти слова, які близькі за значенням, хоча морально–етична проблематика є ключовою для цього автора. Але при під час більш ретельного дослідження можна сформулювати більш виважене і адекватне судження про належно високе місце,

яке цінності займають у філософії Апеля. Якщо в теорії Макса Вебера звернення до цінностей було зумовлене передусім методологічними потребами розуміючої соціології [2] і відбувалося під впливом філософії Генріха Рікєрта [6], то в теорії Апеля (як і в усій комунікативній філософії) цінності є з самого початку складовою базисної методології.

Перш ніж оцінити філософське ставлення до цінностей самого Апеля, потрібно охарактеризувати його бачення того, яке ставлення до цінностей сформувалося серед інших наук – адже на запереченні такого ставлення будувалося все його обґрунтування значущості цінностей.

Апель доводить, що ставлення до цінностей у сучасному науковому світі є хибним і безперспективним. Цінності сприймаються або як частина ідеології в тоталітарних державах, або як пережитки минулого (традиції) та ворог лібералізму (фундаменталізм) в демократичних суспільствах. Причиною такого стану справ є секуляризація, і зокрема, відокремлення церкви від держави, внаслідок чого люди втратили однозначний моральний авторитет, який керував їхнім життям протягом століть. У ситуації такого вакууму авторитету цінності модерних суспільств будують на прийнятті певних «конвенцій», які часто – густо сприймаються людьми, особливо в демократичних суспільствах, не як засоби дійсно морального впливу, а як просто певне зведення норм та правил поведінки, виконання яких зумовлене не внутрішньою потребою людини, а лише зовнішньою необхідністю дотримання певної «конвенції», порушення якої буде покарано лише в тому випадку, якщо буде зафіксовано іншими людьми [1].

І все це спостерігається тоді, як людство досягло такого рівня розвитку, на якому може не просто знищити себе, а завдати непоправної шкоди всій планеті, тим самим знищивши майже всі відомі нам форми життя. В той час, коли має розвиватися макросфера етики, більшість науковців говорять про те, що розробка етики навряд чи можлива навіть на мікро-рівні [8]. Вони говорять про те, що якоюсь хоча б наближеною до об'єктивності етики просто не може бути, вірніше, що вона не може бути розроблена наукою і як наслідок мати однакове значення для всіх, що конвенційна етика є недостатньою і, коли ми піддаємо її науковому аналізу, то приходимо до того, що у індивідів немає ніяких моральних обов'язків і практично наш світ має рано чи пізно прийти до повного морального хаосу. Але з невідомих науці причин цього все ж не відбувається.

Апель критикує самі засадничі принципи таких позицій. Він визнає, що при спробі зрозуміти людину неможливо уникнути деякої заангажованості. Також він визнає, що продукувати наукову позицію, виходячи винятково з саморефлексії, неможливо. Та все ж ми не повинні відмовлятися від спроб зрозуміти людину і в цьому нам має допомогти наука, яка виходить з настанов не стільки на саморефлексію, скільки на комунікацію. Він наголошує на деяких моментах, які спростовують саму критику можливості існування загальнолюдських цінностей. По-перше, для будь-якої критики потрібна позитивна етика, без якої не можна серйозно сприймати жодну критику (це положення буде роз'яснено далі). Також він вказує на метаєтичну тезу про нейтральність (метаєтика – наука, яка вивчає не етичні норми, а самі умови ведення етичного дискурсу). Адже за допомогою постійного редукування норми до факту ми все таки

можемо отримати деякі знання про значимі для людей положення. І нарешті, він вказує на те, що людина здатна мислиннево дистанціюватися від світу (при цьому не випадаючи з дискурсу, учасником якого вона є). Тобто, як бачимо, можна виводити і обґрунтовувати певні цінності, якщо використовувати метаєтику як відправний пункт для трансцендентальної рефлексії. Та й взагалі, навряд чи було би можливим взаєморозуміння між вченими, якщо не існувало би певних цінностей, які дозволяють їм довіряти один одному та які уможливають їхнє спілкування [1].

Тут варто навести аргументи Апеля, у яких він вбачає незаперечні докази існування універсальних цінностей. Зокрема, він вважав що саме цей останній аргумент фактичності наукової комунікації доводить, що існують певні інтерсуб'єктивні етичні норми, які взагалі роблять можливим існування об'єктивності в науці. І ця позиція не обмежується винятково гуманітарними науками, як це було у Вебера та більшості дослідників суспільства, які працювали до Апеля, а поширюється на всі науки (і навіть виходить за межі винятково наук) чим же більше підвищує значення цінностей у сучасних науках і доводить що існування наук було б неможливим без існування цінностей: комунікація можлива лише за умов визнання головної етичної норми, «яку кожний, хто аргументує (тобто кожний, хто серйозно мислить), неодмінно визнає, полягає, таким чином, в обов'язку виходити з метанорми аргументативного досягнення консенсусу в обґрунтуванні конкретних, які належать до ситуації, норм» [2, с. 235].

Апель наголошує на можливості пошуку таких «гіпотетичних імперативів», які фактично і складають ті основи можливості комунікації (в сенсі можливості порозуміння) між людьми. Він показує, наскільки цінності є необхідними для можливості раціональної аргументації. Він виводить це з такого розмислу: щоб наука існувала, потрібен науковий дискурс, адже навіть якщо відкриття робить одна людина, вона без додаткового запиту готує відповіді на запитання, які їй можуть поставити імовірні опоненти. Але для можливості будь-якого дискурсу і в тому числі наукового потрібні певні передумови. Такими передумовами Апель називає в першу чергу виправдання мовних висловлювань своїх опонентів, тобто віра в те, що людина, яка веде з тобою дискурс, говорить правду (вірніше сама вірить в те, що її висловлювання є істинними).

Дійсно, у випадку неприйняття даного імперативу науковий дискурс ризикує перетворитися просто на хаотичну суперечку, з якої неможливо вивести будь-яке знання, не кажучи вже про знання об'єктивне. Інша норма, яка необхідна для дискурсу взагалі і наукового дискурсу зокрема – це визнання партнера по дискурсу рівним собі і отже бути готовим вислухати всі його контраргументи. За умови, якщо хтось не визнає це положення, він не зможе бути учасником дискурсу, оскільки не зможе адекватно спілкуватися з опонентами.

Ці положення Апель визнає першими з універсальних ціннісних парадигм, які мають сприймати всі, хто має намір брати участь у мовній грі, оскільки ці ціннісні категорії виступають не просто «правилами гри», але є умовою самої можливості і значимості наукової констатації фактів. Тож, виходячи з цього, Апель твердить, що все в науці піддається певному підпорядкуванню цим ціннісним категоріям, навіть логіка витісняється, оскільки вона є лише засобом дискусії, але сама дискусія неможлива

без цінностей. А наукова об'єктивність є насправді просто інтерсуб'єктивною єдністю інтерпретацій, тобто лише фактом, який визнається абсолютно всіма учасниками дискусії. Апелль намагається пояснити так званий ірраціональний моральний вибір (вибір між раціональним і ціннісно обгрунтованим на користь останнього), стверджуючи, що цей вибір є єдино можливим у мовній грі, оскільки індивід, здійснюючи саморефлексію, розуміє, що не зробивши цей вибір, він порушить принцип можливості самої дискусії і відповідно випаде з мовної гри, чого він, звісно, зробити не захоче. Виходячи з цього, Апелль вважає спростованим принцип соліпсизму, оскільки індивід інтуїтивно усвідомлює свою належність до певного трансцендентального комунікативного товариства. В доповнення до цього він стверджує, що моральні норми волі до аргументації є безсумнівними (як уже вказувалося вище) [1].

Апелль вказує на те, що єдині факти, які можна ідентифікувати у внутрішньому світі людини – це Кантівське поняття «факти розуму» (цікаво, що Габермас критикує саме це поняття Канта) і саме ці факти можна досліджувати як стани моральної самоідентифікації, тобто стани певної сталості, в якій перебуває людська свідомість. Також наука може досліджувати «ап'юріорні перфекти» (тобто фактично цінності в дії) за допомогою метаетики. Тобто, як бачимо, Апелль вважав можливим здобуття певного об'єктивного (вірніше, інтерсуб'єктивного) знання про людину і цінності цілком можливим. Хоча викликає питання: якою є позиція автора щодо способів використання цих знань в науці. Адже Апелль вказує, що людина, яка зрозуміла цей принцип, має нести певну «відповідальність» за отримані знання, тобто вона ні в якому разі не має права брехати щодо можливості їхнього застосування, а не лише щодо їхньої істинності.

Сам Апелль виводить декілька конкретних положень, які мають користь для етики, яка має бути створена в епоху науки (оскільки без неї людство стоятиме на межі, якщо не за межею, зникнення) [1].

1. Аргументаційне ап'юріорі – потреба у виправданні суджень. Тобто будь-яке судження має бути максимально правдивим, щоб максимально полегшити можливість діалогу. Це положення стосується не тільки етики як науки або етики науки, а і всього людського суспільства загалом, оскільки це положення робить взагалі можливою комунікацію між людьми, а відповідно – саме існування людей взагалі.

2. Всі людські вимоги етично релевантні. Тобто будь-які людські вимоги відповідають можливостям, які їм може надати комунікаційна спільнота, та є природними, хоча виконання цих вимог не завжди є можливим.

3. Головною нормою, яку мають визнати всі, хто бере участь в комунікації, є розуміння того, що аргументація – це шлях до гармонії. Саме завдяки аргументації можна досягнути максимального порозуміння між людьми і саме аргументація є передумовою не тільки будь-якого знання, а будь яких людських відносин взагалі, оскільки, не визнаючи аргументації, ми не визнаємо самої можливості діалогу між індивідами.

Слід розуміти також, що будь-яке суб'єктивне рішення, яким би воно егоїстичним не здавалося, зумовлене інтерсуб'єктивною значущістю. Тобто, будь-яке рішення, яке ми приймаємо, ми приймаємо під впливом комунікативної спільноти і відповідальність за нього

несемо не лише ми, хоча з нас, звісно, її ніхто не знімає, а й комунікативна спільнота, в якій ми знаходимося.

Наостанок слід вказати на ті впливи на смислоутворення, які здійснює комунікативна спільнота як носій цінностей та джерело етики. Апелль називає два таких смисли. Перший – це виживання роду людського як реальної комунікативної спільноти (в цьому, до речі, можна побачити поштовх до розвитку макро-етики). А другий – це постійні спроби втілення ідеальної комунікативної спільноти, бачення якої ми можемо сформулювати, користуючись наведеними вище принципами, в реальній комунікативній спільноті (Габермас пізніше послідовно критикував це положення). Сенсом цих смислів має стати те, що в цій стратегії виживання ми маємо (за допомогою соціальної терапії) знайти стратегію до «звільнення», яке приведе людину до саморозуміння. А вже за допомогою саморозуміння та можливості критики з боку комунікативної спільноти особистість може дійти до «моральної самотрансценденції» (це положення також критикував Габермас, який не бачив в комунікативній філософії засобу «звільнення від страждань»).

Отже, як бачимо, Апелль вибудував філософську систему, в якій цінності займають практично провідне місце і багато в чому виконують роль методологічного чинника. Вони складають передумову існування головного поняття філософії Апеля – комунікативної спільноти. Тут нами було розглянуто лише деякі аспекти теорії трансцендентальної прагматики, але цього достатньо, щоб довести, що поняття цінностей у сучасній соціальній філософії не втрачає свого значення.

Далі варто розглянути місце цінностей в теорії іншого представника комунікативної філософії – Юргена Габермаса. Спочатку слід зазначити, яку саме суспільну ціннісну систему вивчає Габермас. Він вказує, що раніше, до початку стрімкої індустріалізації, наслідком якої стало відокремлення економічної сфери життя від сфери політичної і культурної, для нормального функціонування суспільства цілком вистачало конвенціональної державної етики. Але в зв'язку з таким розмежуванням сфер життя, стара етика втратила свою значимість і з'явилася потреба в формуванні нових ціннісних орієнтирів. Джерелом даних цінностей Габермас називає універсалістську мораль, тобто ту мораль, яка є однаковою для всіх без винятку людей як учасників комунікативної спільноти. Засобом вивчення дослідження цієї універсалістської моралі, на думку Габермаса, є дискурсивна етика, тобто етика, яка вивчає механізми взаєморозуміння між людьми.

На можливості цього взаєморозуміння ми маємо зупинитися детальніше. Габермас вважає фактичність того, що люди досягають взаєморозуміння, незаперечним. Оскільки в протилежному випадку навряд чи можливим було би існування самого людського суспільства навіть у найпримітивніших його формах. Але далеко не всі дії, які виконують люди при побудові своїх відносин з іншими людьми, є діями, спрямованими на взаєморозуміння між індивідами, оскільки велика кількість дій здійснюється винятково для досягнення корисливих егоїстичних цілей. Габермас для розв'язання цієї суперечності пропонує наступну схему. Він розділяє дії, які здійснюють люди разом з іншими людьми на два типи: стратегічні дії (дії, які мають на меті принести певну егоїстичну вигоду тому, хто їх здійснює) та комунікативні дії (саме ці дії спрямовані на налагодження продуктивного спілкування між людьми).

Перші дії вибудовують вертикальні соціальні відносини, другі – горизонтальні.

Також Габермас наголошує на необхідності введення певної категорії, яку він називає «комунікативний розум», тобто певний комунікативний простір, принципи якого роблять можливими самі комунікативні дії. Саме цей комунікативний розум несе в собі принципи цих дій, а відповідно з цим і принципи будь-якої можливої дискурсивної етики. Комунікативний розум не є якоюсь трансцендентною ідеальною конструкцією, хоча, звісно, певна трансцендентальність, надіндивідуальність йому притаманна, та, незважаючи на це, він водночас залишається іманентним, оскільки ним постійно користуються цілком іманентні суб'єкти дискурсу. Звісно, цей розум має деякі інтерсуб'єктивні характеристики, але це не означає, що всі, хто застосовує комунікативні дії для спілкування, будуть миттєво досягати порозуміння між собою. Кожен дискурс уже несе в собі передумови для виникнення суперечностей, оскільки не зважаючи на те, що люди прагнуть порозуміння, вони мають суб'єктивність, і навіть за умови, що вони будуть дотримуватися всіх правил дискурсу, вони все одно будуть залишатися індивідами, кожен з яких має певні основи свідомості, які закладалися певним «життєвим світом», та має певний досвід комунікації. У Габермаса суб'єкт являє собою певного «медіума мовлення» між комунікативним розумом та реальним дискурсом. Саме в цій здатності суб'єкта до «діалогу» з комунікативним розумом виявляється «формальний характер неодмінних умов для автентичного життя», тобто здатність людини до самоідентифікації та саморозвитку. Також завдяки цій здатності медіуму мовлення суб'єкти одночасно знаходять між собою цю певну історично-ап'юріорну єдність, яку їм уже дано у контексті життєвого світу і яка не тільки уможлиблює їхню поточну комунікацію, але ще й дає можливість певним чином зберігати сталий життєвий світ [4].

Габермас вважає, що передумовою можливості появи універсальної етики є саме комунікативні дії, а якщо бути точнішим, то такі можливості створює прояв цих дій у так-званій комунікативній мові (тобто, тій мові, яка спрямована на порозуміння між людьми). Саме це взаєморозуміння, яке виникає між людьми, має стати головною передумовою виникнення етики [5].

Тож якою саме бачить Габермас дискурсивну етику? Дискурсивна етика за Габермасом має багато спільного з етикою Канта, хоча, звісно, це лише частковий збіг, оскільки дискурсивна етика і етика Канта мають абсолютно відмінні засновки, з яких вони виходять. Габермас в першу чергу не визнає існування ані злої (як у Канта), ані доброї волі як феноменологічно закладеної в людину характеристики, він як представник комунікативної філософії вважає єдиним джерелом, з якого можуть виходити будь-які універсальні цінності – здатність людей до взаєморозуміння і отже джерелом цих універсальних цінностей є бажання підтримувати можливість ефективного дискурсу. В дискурсивній етиці категоричний імператив етики Канта заступає процедура моральної аргументації, тобто нормою стає така цінність, яка виходить з задоволення інтересів кожного і приймається абсолютно всіма учасниками вільного дискурсу. Водночас категоричний імператив підноситься до рівня принципу універсалізації, який у практичному

дискурсі відіграє роль правила аргументації. Тобто норми, що мають чинність, наслідки й побічні наслідки, які випливають із всезагального дотримання їх за умов задоволення інтересів кожного, мають бути без примусу прийнятними для всіх. Це ідеальна ситуація, і Габермас визнає, що вона має швидше регулятивний характер щодо окремих актів комунікації. Однак, на думку Габермаса, всезагальні факти передумов аргументації, тільки з яких можливо виведення універсальних норм, досягаються не за рахунок порозуміння з трансцендентальною свідомістю, а за рахунок участі у інтерсуб'єктивному громадському дискурсі. За Габермасом, прогрес суспільства відбувається за допомогою спочатку від поступового виведення цим суспільством певних універсалістських норм, а потім – по можливості – вже завдяки втіленню цих норм в реальному суспільстві. Проте він не визнавав запропоновану Апелем схему, в якій цей процес фактично паралельно з функцією прогресу суспільства паралельно виконував і функцію смислоутворення, оскільки Габермас не вважав, що засобами дискурсивної етики можна вирішити дану проблему, оскільки це є питання зовсім іншого характеру [6].

Також потрібно розглянути ставлення Габермаса до моралі та до її місця в житті людини, оскільки його позиція є доволі цікавою та оригінальною, а поняття моралі фактично показує нам місце цінностей в житті людини. Габермас вважав, що мораль є засобом захисту особистості. Оскільки в процесі свого розвитку індивід стикається з двома рівними за значенням процесами: процесом соціалізації і процесом індивідуалізації. Тобто ці два процеси є взаємопов'язаними, і один без іншого неможливий. В процесі індивідуалізації в людині посилюється потреба в захисті, оскільки людина не здатна ствердити власну ідентичність винятково для самої себе, для ствердження себе як індивіда людині потрібні ті, хто згоден з тим, що ця людина є гідним комунікації індивідом. Тобто, незважаючи на потребу в індивідуалізації, ми маємо захищати інтерсуб'єктивні стосунки взаємного визнання. Ми бачимо тут доволі чітке і логічне виведення не тільки пояснення внутрішньої потреби в співчутті, але і потребу в піклуванні про ближнього свого. Мораль тут виводиться з прагматики вразливості живих істот і з потреби піклування не тільки про себе, а отже виходячи з цього Габермас каже, що в дискурсивній етиці об'єднується етика обов'язку та етика блага. Отже, в дискурсивній етиці поєднується те що, не могли поєднати філософи протягом багатьох сторіч. Адже в ній просто немає подвоєння світів на світ інтелегібельного та феноменального, оскільки для виведення всезагальних норм потрібно лише солідарне залучення всіх у дискурс, а відповідно з цим і їхнє залучення до світу інтерсуб'єктивності [6].

У своїй статті «Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики?», яка влучно показує ставлення Ю. Габермаса до можливостей сучасної філософської етики, а відповідно і до цінностей які можуть існувати в наш час, виведені на світло ті проблеми, які реально існують і на вирішення яких мають бути покладені зусилля всіх наук і насамперед наук про цінності: «Беручи до уваги чотири великі морально-політичні проблеми нашого існування: зважаючи на голод і злиденність у країнах третього світу; зважаючи на катування і приниження людської гідності, що триває в не-правових державах; зважаючи на зростаюче безробіття

і диспропорції у розподілі суспільного багатства в західних індустріальних країнах; нарешті, зважаючи на ризик самознищення, чим і є гонка ядерних озброєнь для життя на цій планеті, – зважаючи на таке становище, мабуть, мій погляд на можливості філософської етики може розчарувати; у будь-якому разі вона є колючкою: філософія нікого не позбавляє відповідальності. Зрештою, і не-філософам, які, як і всі інші, усвідомлюють велику складність морально-практичних питань і добре з цим можуть впоратися, належить передусім показати чітку картину нашого становища» [6, с. 342]. Безсумнівно, з цією думкою був солідарним і К.-О. Апел, оскільки він, разом з Габермасом та більшістю сучасних філософів, займався розв'язанням не тільки теоретичних проблем, а і практичних завдань, які і спонукали вчених досліджувати цю проблематику в нашу епоху науки.

Таким чином, німецька комунікативна філософія показала, як цінності виконують функцію базису всього людського суспільства і, головне, – не вдаючись до якихось надприродних сил при поясненні впливу цінностей на людину. Апелю та Габермасу завдячуємо унаочненням того, наскільки важливе місце цінності посідають в науці та культурі, хай навіть деякі люди (чи навіть науковці) не усвідомлюють цього.

З іншого боку, комунікативна філософія вивела багато в чому практичні цінності, які такими були переважно у теорії. Тобто, незважаючи на беззаперечне існування універсальних цінностей, практичних порад щодо повсякденної поведінки людини від комунікативної філософії фактично не отримують. Більше того, Габермас навіть обгрунтував те, як людина може здійснювати аморальні дії і при цьому не руйнувати комунікативну людську спільноту. Та все ж сучасна соціальна філософія показала, що цінності існують не тільки в традиційних (наприклад, релігійних) спільнотах, а і в сучасному суспільстві, що любов до ближнього є не пережитком минулого, а засобом, який допомагає людині не просто вижити, а жити гідно. І хоча залишається безліч невирішених проблем, але в цьому і є специфіка філософії і її головна відмінність від різноманітних емпіричних досліджень – вона ніколи не розв'яже всіх проблем, але вона дає стратегічний засіб для їхнього розв'язання.

Список використаних джерел

1. Апел К.-О. Априори комунікативного союбщества и основания этики / К.-О. Апел; [пер. с нем.] // Апел К.-О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – С.263–377.
2. Апел К.-О. Ситуация людини як етична проблема / К.-О. Апел; [пер. з нім.] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.231–254.
3. Вебер М. Сене «свободи від оцінок» у соціальних науках / М. Вебер; [пер. з нім. О. Погорілого] // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С.264–309.
4. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів / Ю. Габермас; [пер. з нім.] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.255–286.
5. Габермас Ю. Дії, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Ю. Габермас; [пер. з нім.] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.287–324.
6. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? / Ю. Габермас; [пер. з нім.] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.325–345.
7. Риккерт Г. О системе ценностей / Г. Риккерт; [переклад] // Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С.365–391.
8. Рогожа М. М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму: [Монографія] / М. М. Рогожа. – К.: Вид-во ПАРАПАН, 2009. – 216 с.

References

1. Apel' K.-O. Apriori kommunikativnogo soobshhestva i osnovaniya jetiki / K.-O. Apel'; [per. s nem.] // Apel' K.-O. Transformatsiya filosofii. – M.: Logos, 2001. – S.263–377.
2. Apel' K.-O. Sytuatsiya ljudyny jak etychna problema / K.-O. Apel'; [per. z nim.] // Jermolenko A. M. Komunikativna praktychna filosofija. – K.: Libra, 1999. – S.231–254.
3. Veber M. Sens «svobody vid ocinok» u social'nyh naukah / M. Veber; [per. z nim. O. Pogorilogo] // Veber M. Sociologija. Zagal'noistorichni analizy. Polityka. – K.: Osnovy, 1998. – S.264–309.
4. Gabermas Ju. Jednist' rozumu v rozmai'tti jogo golosiv / Ju. Gabermas; [per. z nim.] // Jermolenko A. M. Komunikativna praktychna filosofija. – K.: Libra, 1999. – S.255–286.
5. Gabermas Ju. Dii', movlennjevi interakcii' ta zhyttjevyj svit / Ju. Gabermas; [per. z nim.] // Jermolenko A. M. Komunikativna praktychna filosofija. – K.: Libra, 1999. – S.287–324.
6. Gabermas Ju. Moral' i moral'nist'. Chy stosujut'sja gegelivs'ki zaperechenja Kanta takozh i dyskursyvnoi' etyki? / Ju. Gabermas; [per. z nim.] // Jermolenko A. M. Komunikativna praktychna filosofija. – K.: Libra, 1999. – S.325–345.
7. Rikkert G. O sisteme cennostej / G. Rikkert; [pereklad] // Nauki o prirode i nauki o kul'ture. – M.: Respublika, 1998. – S.365–391.
8. Rogozha M. M. Social'na moral': kolizii' minimalizmu: [Monografija] / M. M. Rogozha. – K.: Vyd-vo PARAPAN, 2009. – 216 s.

Popovych M. D., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of History and Philosophy, Podolsky State Agricultural and Technical University (Ukraine, Kamenets-Podolsky), mykhai@ukr.net

Specificity of the study of values in K.-O. Apel's transcendental pragmatics and J. Habermas' theory of communicative action

In the article it is analyzed the characteristics of communicative approach to the problem of the philosophy of values as motivating and organizing communication component. The comparative analysis of the concepts of values in Karl-Otto Apel transcendental pragmatics of and Jurgen Habermas theory of communicative action is worked out.

Apel argues that the attitude to the values in the modern scientific world is false and futile. Apel says that you should not give up trying to understand the man and science should help us in this, because it comes from the studies not only on self-reflection, but on communication. Apel stresses the possibility of finding such «hypothetical imperatives» that actually constitute the foundations of communication opportunities (in the sense of the possibility of understanding) between people. It shows how values are necessary to enable rational argumentation. He brings with it from the thoughts like this: for the existing of the science, we need a scientific discourse, because even if one person makes a discovery, this person shall request additional preparing answers to questions that are put to her/heer likely by opponents.

The source of the values of modern society Habermas guesses universalistic morality, i.e., the morality, which is the same for all people without exception as members communicative association. The means of this research of this universalistic morality, according to Habermas, is discursive ethics, i.e., ethics, which studies mechanisms of mutual understanding between people. Habermas also emphasizes the need to introduce a category, which he calls «communicative reason», that marks certain communicative space, principles which make possible the most communicative action.

Keywords: values, universalist values and discourse ethics, communication, discourse, rational argument, communicative association.

Попович Н. Д., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и философии, Подольский государственный аграрно-технический университет (Украина, Каменец-Подольский), mykhai@ukr.net

Специфика исследования ценностей в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля и теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса

Анализируются особенности подхода коммуникативной философии к проблеме ценностей как мотивирующей и организующей составляющей коммуникации. Осуществлен сравнительный анализ концепций ценностей в трансцендентальной прагматике Карла-Отто Апеля и теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса.

Апел доказывает, что отношение к ценностям в современном научном мире ошибочно и бесперспективно. Апел утверждает, что не стоит отказываться от попытки понять человека и в этом нам должна помочь наука, которая исходит из установок не столько на саморефлексию, сколько на коммуникацию. Апел отмечает параметры таких «гипотетических императивов», которые фактически и составляют те основы возможности коммуникации (в смысле возможности понимания) между людьми. Он показывает, насколько ценности необходимы для возможности рациональной аргументации. Он выводит это из такого размышления: чтобы наука была, нужен научный дискурс, ведь даже если открытие делает один человек, она без дополнительного запроса затовит ответы на вопросы, которые ей могут поставить вероятные оппоненты.

Источником ценностей современного общества Хабермас называет универсалистскую мораль, то есть ту мораль, которая одинакова для

всех без исключения людей как участников коммуникативной сообщества. Средством изучения этой универсалистской морали, по мнению Хабермаса, является дискурсивная этика, то есть этика, которая изучает механизмы взаимопонимания между людьми. Также Хабермас подчеркивает необходимость введения определенной категории, которую он называет «коммуникативный разум», то есть определенное коммуникативное пространство, принципы которого делают возможными самые коммуникативные действия.

Ключевые слова: ценности, универсалистские ценности, дискурсивная этика, коммуникация, дискурс, рациональная аргументация, коммуникативное сообщество.

* * *

УДК 294.3

Колесник І. М.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри
теорії та історії культури, Львівський національний
університет ім. І. Франка (Україна, Львів),
ikkimarsan@gmail.com

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК БУДДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА МЕДИТАТИВНИХ МЕТОДИК ЯК ФУНДАМЕНТ ДЛЯ ПРАКТИЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ

Досліджено основні аспекти взаємодії буддійської філософії та медитативних методик як фундаменту для практичного філософування. Проаналізовано генетичний зв'язок у розвитку філософських доктрин буддизму та медитації у школах Теравади, Магаяни та Ваджраяни. Виокремлено основні формати, в яких буддійські школи реалізують медитативні методики. Здійснено класифікацію основних видів медитації та відповідних елементів філософського вчення, які актуалізуються у свідомості практикуючого.

Ключові слова: буддійська медитація, філософія, Теравада, Магаяна, Ваджраяна.

Зацікавлення буддійським вченням та філософськими аспектами у західній академічній науці має тривалу історію. Вже майже півтора століття перекладаються фундаментальні першоджерела, організуються наукові конференції, завдяки яким докладно проаналізовано основні доктрини та концепції філософії буддизму. Інший аспект буддизму, який почали досліджувати із другої половини ХХ ст., – це буддійські медитативні методики. Причини малодослідженості буддійської медитації тривалий час полягали у відсутності безпосередніх носіїв вчення на Заході і відповідної методології, яка би враховувала специфіку традиції східного та західноєвропейського типів мислення.

Перші спроби дослідження буддійської медитації у її різноманітті було здійснено у площині психології та психотерапії. Серед найвідоміших і вже класичних слід згадати праці Чарльза Тарта [11], Артура Дж. Дейкмана [11], Еріха Фрома [14], Володимира Козлова [3] та ін. У площині академічної буддології та з-поміж авторів, що популяризували буддійське вчення, слід згадати праці Анагаріки Говінди [1], Євгенія Торчинова [12;13], Вікторії Лисенко [5; 6], Едварда Конзе [17], Чжана Чжень-цзи [15], Деніела Гоулмена [2], Александра Вінна [22] та ін. Про зв'язок буддійської філософії із медитацією писали Джордж Дрейфус [18], Девід Джермано [19], Джефрі Хопкінз [20] та ін. Однак згадані підходи торкаються зазначеної нами проблематики взаємодії філософії та медитації в буддизмі лише побіжно. Метою нашого дослідження є виявлення тісного зв'язку між буддійською філософією та її практичною реалізацією завдяки буддійським медитативним методикам.

Розглянемо у загальних рисах розвиток буддійської медитації у контексті філософської доктрини. Відомо, що буддизм розвивається під впливом і у взаємодії із брахманізмом [22, с. 154]. Відомо, що принц Сідгартга перед пробудженням навчався у відомих шраманів Алари

Калами і Уддаки Рамапутти, завдяки яким засвоїв основні техніки індійської йоги. Проте, як стверджує А. Вінн, звільнення, згідно з Буддою, є не лише медитативним досвідом, але інсайтом в медитативному досвіді. Будда вчив, що медитація повинна супроводжуватися увагою до основи досвіду індивіда – чуттів, спричинених внутрішніми та зовнішніми об'єктами – й, зрештою, інсайтом щодо природи цього медитативного досвіду [22, с. 95]. На відміну від філософів-брамінів, Будда пропонував не усувати світ чи свідомість, а покладати їх водночас у основу інсайту життєвого досвіду. На цій стадії розвитку буддизму світ перетворюється на лабораторію для свідомості.

Згідно із філософською доктриною Будди є кілька необхідних складових, які слід осмислювати, аналізувати та застосовувати у площині власної свідомості кожному монаху або мирянину: 1) Чотири шляхетні істини; 2) Вісімковий шлях; 3) вчення про дгарми і карму; 4) доктрина не-Я (анатмавада); 5) миттєвість дгарм (кшанікавада); 6) причинно-залежне походження (праті'я самутпада) [4, с. 110].

Дослідники виділяють широке та вузьке значення буддійської медитації. У широкому значенні – це Вісімковий шлях взагалі. Вузьке – практика усвідомлення (санскр. «сміті»), концентрація уваги (санскр. «самадгі») та інтуїтивне прозріння (санскр. «праджня»). Власне новаторськими для Індії стали практика сміті та перша ступінь споглядання (санскр. «дг'яна»), яка пов'язувала зосередження не із болісними переживаннями, а відчуттями радості та захвату [5, с. 464].

У ранньому буддизмі та Тераваді медитативні техніки поділяються на дві великі групи: шаматга та віпаш'яна. Перша з них має на меті викорінення афектів та прив'язаності до звичних переживань. Друга – це рефлексивний процес осмислення філософських засад буддійської традиції [8, с. 225], адаптації цих засад до будь-яких ситуацій та поведінки. Практики Теравади та списки об'єктів для концентрації розглянуто у Сатіпаттгана-сутті [10] й трактаті Будгахоси «Шлях очищення» [16]. Кожна група об'єктів концентрації (всього об'єктів виділено 40), у свою чергу, мала певне призначення і полегшувала роботу монаха над найважчими філософськими доктринами та, водночас, внутрішніми афектами в контексті шаматги.

Розвиток ранніх ідей буддизму продовжується у школах двох великих напрямів буддизму Магаяни та Ваджраяни. У Магаяні змінюється сприйняття сутр – відтепер істинним було не лише те, що казав Будда, а все, що істинне – було в різний спосіб сказане Буддою. На думку естонського буддолога Л. Мьяля, філософські та доктринальні тексти Магаяни об'єктивують пробуджений стан свідомості практикуючого медитацію і можуть породжувати схожий стан у читача [12, с. 67]. Нові філософські ідеї, які внесла Магаяна в буддизм можна узагальнити таким чином: 1) сутності не має не лише особистість, але й дгарми; 2) перебування живих істот у сансарі – ілюзія; 3) Будда – не людська істота, а синонім істинної реальності як вона є (санскр. бгугататгата); 4) істинна реальність не може бути описана чи визначена; 5) істинна реальність досягається завдяки йогічній інтуїції, яка і є праджня-парамітою.

У межах Магаяни розробкою філософських позицій та медитативних практик займалися дві визначні школи: шун'явада (мадг'ямака) на чолі із Нагарджуною та віджнянавада (йогачара) на чолі із Асангою та