

співбуття з Іншим для досягнення цілісності через поєднання чоловічого й жіночого начал у співтворчому акті (любов-співтворення). С. К'єркегор говорить про нестійкість, непостійність чуттєвої любові, бо є небезпека її зведення тільки до погоні за чуттєвими насолодами, коли минуше прагне зайняти місце вічного. Онтологічна значимість же духовної любові на вищих стадіях в тому, що вона веде до віднаходження внутрішньої об'єктивності, яка недосяжна для розуму людини. Духовна любов є метафізичним актом, що виводить людину за її межі суб'єктивності, а також міжособистісний акт, що скерований на інших людей, і, зрештою, внутрішній акт власного самопізнання та становлення екзистенції.

Отже, один з ключових моментів, які розкривають сутність феномену любові в філософії С. К'єркегора, є її тлумачення як одного з провідних чинників людської екзистенції. Заслугою данського мислителя є глибинний аналіз ключових аспектів вияву любові на різних стадіях життя людини з ідеєю ієрархічного розвитку, що передбачає поступове сходження від нижчих проявів любові до любові самої по собі, найвищої (наприклад, подібно до християнської ідеї сходження ліствицею чеснот чи платонівських ідей).

Любов на естетичній та етичній стадіях пов'язана з категорією часовості, і тільки на релігійній стадії з категорією вічності. І, оскільки істинне благо, справжня екзистенція не мають залежати від часу, то акцент уваги слід скерувати на божественну любов. Лише «любов-віра» здатні привнести в життя повноту, смисл. Любов зберігає досвід проникнення в таємниці буття, а її екзистенційна значимість полягає у віднаходженні внутрішньої об'єктивності, досягненні можливості трансцендувати зовнішній фізичний світ, вийти за межі себе. Любов на етичній стадії дозволяє одночасно будучи співчасним світові, проникати у внутрішній світ іншої людини, долаючи поверхневність, егоїстичність естетичної стадії існування та процес індивідуалізації.

Таким чином, експлікація феномену любові у її проявах на етичній та релігійній стадіях передбачає метафізичний акт винесення людини за межі її суб'єктивності, передбачає спрямованість до іншої людини, до екзистенції. На відміну від естетичного рівня, де любовний екстаз розчиняє людину, етична і релігійна стадії не ведуть до деперсоналізації, а є особистісним становленням, досконалою формою трансцендування.

Список використаних джерел

1. К'єркегор С. Афоризмы эстетика // К'єркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1998. – 416 с.
2. К'єркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1998. – 416 с.
3. К'єркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Б-ка этич. мысли).
4. Роде П. П. Серен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Пер. с нем., составление приложения и послесловия Н. Болдырева. – Челябинск: Урал LTD, 1998. – 430 с.
5. Kierkegaard S. Philosophical fragments. Johannes Climacus. – USA, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985. – 371 p.
6. Kierkegaard S. Stages on life's way. – USA, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988. – 782 p.
7. Kierkegaard S. Either Or. A Fragment of Life. – Norwalk: The Easton Press, 1995. – 626 p.
8. Malantschuk G. Kierkegaard's Concept of Existence. – Marquette Press, 2003. – 302 p.

9. Sullivan S. Fractured passion in Kierkegaard's Either / Or // Philosophy today. – 1997. Spring. – Vol.41, number 1., by De Paul University, Chicago, Illinois, USA. – P.87–95.

References

1. K'erkhor S. Aforyzmy estetyka // K'erkhor S. Naslazhdenye y dolh. – Rostov n/D: yzd-vo «Fenyks», 1998. – 416 s.
2. K'erkhor S. Naslazhdenye y dolh. – Rostov n/D: yzd-vo «Fenyks», 1998. – 416 s.
3. K'erkhor S. Strakh y trepet: Per. s dat. – M.: Respublika, 1993. – 383 s. – (B-ka etych. mysly).
4. Rode P. P. Seren Kyrkehor, sam svydetel'stviuischyj o sebe y o svoej zhynzy / Per. s nem., sostavlenye prylozheniya y posleslovyia N. Boldyreva. – Cheliabynsk: Ural LTD, 1998. – 430 s.
5. Kierkegaard S. Philosophical fragments. Johannes Climacus. – USA, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985. – 371 p.
6. Kierkegaard S. Stages on life's way. – USA, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988. – 782 p.
7. Kierkegaard S. Either Or. A Fragment of Life. – Norwalk: The Easton Press, 1995. – 626 p.
8. Malantschuk G. Kierkegaard's Concept of Existence. – Marquette Press, 2003. – 302 p.
9. Sullivan S. Fractured passion in Kierkegaard's Either / Or // Philosophy today. – 1997. Spring. – Vol.41, number 1., by De Paul University, Chicago, Illinois, USA. – P.87–95.

Hutovska O. V., Ph.D., candidate of philosophical sciences, Associate Professor, Associate Professor at Chair of Philosophy of Lviv Polytechnic National University (Ukraine, Lviv), oksana.lviv.ukr@gmail.com

Metamorphosis of the phenomenon of love in S. Kierkegaard's Stage conception

The explication of the phenomenon of love in the philosophy of S. Kierkegaard is studied. Some features of the concept of love at the aesthetic and ethical stages of existence are revealed on the basis of comparison of romantic love and marriage, as well as attitude towards women at each of the stages. It is shown that S. Kierkegaard's interpretation of the phenomenon of love unfolds in such ontological and existential planes as: love as self-design and actualization of a personal beginning, when through love, the inner loneliness of man is removed and the result is the renewal, transformation and the identity of the person with his essence (self-unity); love as the projection of coexistence with the Other for the comprehension of integrity through the combination of male and female principles in the marriage (love-joint creation). The main methods used in this study are hermeneutical, historical, and comparativist.

Keywords: love, marriage, aesthetic stage, ethical stage, romantic love, S. Kierkegaard, woman, sensuality.

* * *

УДК 101.9:2-426

Ханжи В. Б.,
доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой
философии и биоэтики, Одесский национальный
медицинский университет (Украина, Одесса),
Vladkhan.od@ukr.net

ПЛАТОН: ОТ ПРОБЛЕМЫ ДОБРА И ЗЛА К ПРОБЛЕМЕ ТЕОДИЦЕИ

Целью статьи является осмысление трансформации проблемы добра и зла в проблему теодицеи в этической мысли Платона. Методологическими основаниями исследования выступили: 1) принцип историзма – при выявлении эпохального контекста формирования платоновского способа постановки и решения этических проблем; 2) проблемно-концептуальное моделирование – при реконструкции платоновских моделей соотношения добра и зла, а затем – теодицеи. Основные результаты исследования: 1) показана платоновская трансформация проблемы соотношения добра и зла в проблему теодицеи; 2) различено субстанциалистское моделирование проблемы зла (методологический акцент) и релятивистское моделирование самой злой альтернативы (онтологический акцент); показаны выявленные философом причины злой активности человека; 3) раскрыта сущность платоновских представлений о принципе справедливости как этическом идеале; 4) показаны перспективы историко-философского моделирования в качестве основания реконструкции этической концепции антропного времени, а также концепции истории и культуры как способа социальной самоорганизации.

Ключевые слова: Бог, добро и зло, теодицея, субстанциалистское моделирование, релятивистское моделирование, принцип справедливости.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Античная философия, несмотря на то, что первые ее примеры известны более двух с половиной тысяч лет, не перестает вдохновлять на исследование доселе неизведанных граней ее бесконечных потенций. Не является в этом смысле закрытой и достойной лишь «сдувания пыли» этическая проблематика этого периода, в которой всегда в качестве концептуальной выделялась проблема добра и зла. Философы издревле наравне с познанием глобально-онтологических вопросов стремились окунуться в глубины человеческой души, раскрыть причины и формы ее устремления как к позитивной, так и негативной сторонам мироздания. И по сей день каждый человек, подобно крошке-сыну из известного стихотворения В. Маяковского, задается вопросом о том, что такое хорошо и что такое плохо.

В данной статье мы обращаемся к осмыслению этой проблемы в учении древнегреческого мыслителя Платона. Безусловно, платоновское рассмотрение соотношения благого и злого векторов человеческой деятельности, усиленное неоплатонизмом античности, средневековья, Ренессанса, тысячелетиями звучало в качестве поискового вызова для новых поколений мыслителей. Этот живой интерес удерживает позиции до сих пор (выделим вышедшие в свет в последние годы работы Т. Ю. Бородай, Е. Ю. Вавиловой, С. А. Домусчи, Е. Н. Камельчук, В. П. Леги). Однако ряд сторон интересующей нас проблемы по-прежнему нуждаются как в конкретизации формулировок постановки, так и в углублении подходов в их решении. Целью предлагаемой статьи является осмысление трансформации проблемы добра и зла в проблему теодицеи в этической мысли Платона. Полагаем, что этот исследовательский шаг является важным этапом создания историко-философского фундамента артикуляции проблемы добра и зла (последующие наши публикации будут посвящены соответствующей тематике иных античных авторов, а также мыслителей средневековья, Нового и Новейшего времени). Подобное эпохальное моделирование выступит пресуппозиционным этапом реконструкции концепции антропного времени (в этическом ее варианте), а также взаимосвязанной с ней концепции истории и культуры как способа социальной самоорганизации. *Методологическими основаниями исследования являются:* 1) принцип историзма – при выявлении эпохального контекста формирования платоновского способа постановки и решения этических проблем; 2) проблемно-концептуальное моделирование – при реконструкции платоновских моделей соотношения добра и зла, а затем – теодицеи.

Следует отметить, что для историков философии всегда представляла значительное затруднение задача разделения и сопоставления учений двух великих мыслителей: Сократа и его ученика – Платона. Постановка этой задачи видится априори некорректной, ибо Сократ, как известно, принципиально ничего не писал («Сколь прочно все же твое доверие к шкурам мертвых зверей и сколь сильно твое недоверие к живым, вечным мыслям»), а в платоновских работах образ Сократа в большинстве случаев используется в качестве лица, выражающего идеи самого Платона.

В данной работе не предусмотрен подобный анализ. Позиционируя учения двух философов как нечто единое, мы в последующих публикациях противопоставим таковое (точнее, выдвигаемые в нем этико-аксиологические идеалы) тем нравственным эталонам, которые разработаны в философском наследии иного плана – эпикурейском.

Для начала необходимо особенно подчеркнуть то, что этические установки следует понимать под тем углом рассмотрения, который задается онтологическими воззрениями мыслителя – эта традиция сохраняется до сегодняшнего дня. Древняя Греция, в которой сформировались первые в европейской мысли противоборствующие лагеря (в самом широком смысле фиксируемые в понятиях материализма и идеализма) заложила и соответствующие подходы в истолковании нравственных идеалов. Материалистические интерпретации склонны к поиску этических идеалов в реальных интересующих отношениях, коммуникативных связях действительного в чувственном раскрытии мира. Если же рассматривать эталоны нравственности как готовые ценностно-поведенческие модели, ниспосланные свыше (например, дарованные Богом или постигнутые вечной душой из эйдетического мира) и конкретизированные в самом коммуницирующем мире, то материалисты, как правило, склонны полагать таковые пережитком мифологической древности. Логика представителей этого лагеря проста. Они указывают, что древний человек, склонный к наделению природы собственными качествами, верил, что регламентирующий жизнедеятельность аксиологический комплекс определяется со стороны бога той среды, с которой ему предстоит иметь дело. Таким образом, он, во-первых, удовлетворял свои познавательные аппетиты, рассматривая те или иные природные явления как следствие милости или гнева соответствующего бога (олицетворяющее объяснение), во-вторых, автоматически получал рецепт разрешения возникающих с этой сферой конфликтных ситуаций – посредством жертвоприношений «хозяину». Подобно древним людям, человек более позднего времени опять же полагает, что вечные ценности есть Божественный дар, однако представляя Бога уже в качестве Абсолюта, в том числе в нравственном отношении. Известный анархист П. А. Кропоткин, отстаивая подобную позицию, в начале XX века в работе «Этика» по этому поводу пишет: «Представление о духовном сверхприродном мире продолжало, таким образом, носить в себе следы самого первобытного очеловечивания природы. Гомеровские боги возвращались, только в более одухотворенных одеждах» [6, с. 83].

В данной ситуации напрашивается естественный вопрос к Кропоткину. Почему он так категоричен, когда заявляет: «Как ни старался отвлеченный мыслитель-метафизик одухотворить эти качества (Верховного Разума, Мировой Души, Верховной Воли, Слова, добавим – Блага, Справедливости. – В. Х.) и приписать им сверхчеловеческое и даже сверхприродное существование, он все-таки представлял их себе... по образу и подобию человеческого ума и человеческих чувств, и узнавал он что-нибудь об этих способностях и чувствах именно путем наблюдения над самим собой и другими людьми» [6, с. 83]. Полагаем, что на том же самом основании можно заявить, что

вечные ценности, преломленные через человеческий разум и реализованные в отношениях между людьми, изначально дарованы Всевышним именно потому, что Он полагает необходимым дать шанс людям на спасение. И основание здесь одно – *вера* в аксиоматическое положение, другое дело, что в первом случае аксиомой выступает посыл о существовании Бога, а во втором – тезис богоотрицающего характера.

Вернемся, однако, к Сократу и Платону. Их общая этическая позиция основывается на утверждении согласованности Божьей Благодати и благодати мироздания (как следствия). В диалоге «Тимей» (в этой работе Платон, похоже, вложил свои идеи не столько в уста Сократа, что традиционно, сколько в уста Тимея) Платон пишет, что Бог–Демииург, будучи по своей сущности благим и не испытывая ни к чему зависти, решил придать создаваемому Им миру атрибут подобия благодати – благовидности. В этой цели философ полагает «подлинное и наиглавнейшее начало», концептуальный стержень как процесса миротворения, так и итогового результата. Приведение нестройного и беспорядочного хаоса в космос, где все вещи упорядочены и иерархически соотношены, Бог осуществил в следующей последовательности. Исходя из того, что, во-первых, объект, наделенный разумом, прекраснее умалишенного, во-вторых, ум неотделим от души, Устроитель поместил рациональное начало в душу, а душу, в свою очередь, – в тело, причем, как в узком, так и в широком (тело Вселенной) значении последнего слова. «Итак, – находим у древнегреческого мыслителя – согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью Божественного провидения» [10, с. 413]. Следовательно, добавим, мир, уподобленный Демииургу согласно его провидению, есть мир благой и прекрасный в степени, которая максимально возможна для тварного. Осуществил задуманное Творец на основании идеи Блага (об этом говорит Сократ в диалоге «Государство»), благого самого по себе. Причем, что особенно важно в контексте нашего исследования, идея Блага в иерархических построениях духовного мира стоит выше идей знания и истины, поэтому «...оба эти предметы – знание и истину – признать благовидными справедливо, а благом какое-нибудь из них несправедливо...», таким образом, «...природу блага надобно ставить еще выше» [1, с. 379].

В сократовско-платоновской мысли тщательно подчеркивается труднодоступность идеи Блага для человеческого ума. В «Филебе» Платон (изрекая свои взгляды через Сократа) в присущей ему манере диалектического поиска предлагает «поймать» рассматриваемый эталон индуктивно – движением мысли от частных компонентов этой идеи к их синтетическому единству. К этим частностям он относит идеи красоты, соразмерности и истины [1, с. 381]. Диалогизируя с Протархом, Сократ подводит того к мысли о доминировании разума над чувственными наслаждениями по всем трем обозначенным критериям. Так, аффективно преисполненные наслаждения, особенно любовные, «...подобно детям лишены всяких признаков ума», поэтому говорить о тяготении к истине посредством таковых не приходится вовсе. В то же время, *ratio* стремлением к истине концептуализирован

сущностно [1, с. 382]. В том же стиле участники диалога расправляются с наслаждением, сопоставляя его с рациональным началом (в данном случае – рассудительностью) по критерию обладания мерой, а также – на основании причастности к красоте (ведь ум ни в каком отношении не может быть безобразным, тогда как в наслаждениях нередко подмечается «или нечто смешное, или крайне безобразное» [1, с. 382]).

Итогом упомянутой беседы выступила попытка иерархизировать все то, что в большей или меньшей мере является подобием идеи Блага в мире вещественно-чувственном. Первое место Сократ отдает всему, что относится к мере, измеримости и озаменовано временем, рассмотренном в аспекте его «подходящести» для чего-либо («благовремя»). Второе место мыслитель закрепляет за соразмерным, прекрасным, совершенным и достаточным, а третье – за умом и рассудительностью. Наконец, почетные четвертая и пятая позиции закреплены соответственно за «свойствами самой души» (знаниями, искусствами и «правильными» мнениями) и наслаждениями, однако не упомянутыми выше как безобразные, а за теми, «...которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми наслаждениями самой души...», т.е. сопровождающими знания и ощущения [1, с. 383].

При всем уважении к Сократу и Платону, предложенная градация благовидности не выдерживает никакой критики в аспекте согласования понятий. Почему, например, «соразмерное» поставлено на второе место, если первое занимает «все относящееся к мере»? Как понимать расположение ума на третьем месте, когда ранее герой «Филеба» Протарх (его мнение одобрил Сократ) заявляет, что в целом мире не найти ничего столько проникнутого *мерой*, как ум и порожденное им рациональное знание? Как обособить «чистые» наслаждения (пятое место) от греховных, если сказано лишь о причастности первых к знаниям и ощущениям? Этот вопрос в современном виде можно сформулировать следующим образом: как оградить ребенка от «нечистых» наслаждений, обеспечиваемых Интернетом, если нередко весьма разлагающая информация может быть подана под соусом поэтапного воспитания и подготовки к взрослой жизни.

Тем не менее, утверждая благую ориентированность Демииурга при созидании Космоса, афинский философ констатирует, что мироздание в значительной мере преисполнено различными проявлениями зла. Оно имеет двойственную природу, на чем хорошо акцентировала внимание современный исследователь Е. Ю. Вавилова. С одной стороны, указывает автор, «...разрушение блага укоренено в вечном проклятии нашего мира – необходимости сочетания идеи и материи» [3, с. 55], но, с другой стороны, «...есть человек – существо, способное целенаправленно усилить звучание абсолютного в посягательстве на мир. Бытие индивида изначально противоречиво: с одной стороны, бесцельная душа, обитающая в теле, до рождения созерцала совершенство мира идей и теперь хочет воплотить полученное знание блага; с другой стороны, результат будет ограничен в силу извращенного отражения любой идеи при соприкосновении с материалом» [3, с. 56].

В данной работе мы обратимся к вопросу о возникновении зла как того, что интенцировано именно

природой и деятельностью человека – в противовес тому, что, будучи обусловлено несовершенством материи (как отображенное в ней подобие идеальной сущности), нередко также истолковывается в качестве зла (подробнее – см. [7; 3, с. 55]).

Исследователь Т. Ю. Бородай подчеркивает, что философская проблема зла и его существования формируется именно в платонизме. Она возникает естественным образом как отклик на разработанную Платоном идею Бога–Демииурга [2, с. 55]. К этому следует добавить, что платонизм создал предпосылки трансформации проблемы соотношения добра и зла в проблему теодицеи и, пожалуй, в наибольшей степени способствовал этому процессу (проблема теодицеи в своем зрелом виде показана нами в контексте средневековой этической проблематики – см., например, [11]). Важно понимать, что еще за три столетия до Платона проблема богооправдания вряд ли могла бы быть поставленной. В работе Е. Н. Камельчук [5] тщательно аргументирована мысль, что для этого необходим был мировоззренческий сдвиг от гомеровской эпичности к духу трагедии. Гомеровская модель требовала от древнего грека искренней любви к жизни, как бы сурово она к нему ни относилась, любви, которая позволяла «...несмотря на конкретные скорби и тяготы, стойко все переносить, не хныкать, пытаться при этом действовать «сверх судьбы» и ценить конкретные жизненные реалии» [5]. Принципиально иным мироощущением пронизаны трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида. Падение ценности жизни, квиетизм, культивация пассивности и непротивление воле высших сил вылилось в итоге в вопрошание о причинах зла, поиск ответственных за несправедливость мироздания и попытки оправдания богов за ее наличие. Какой бы труднодоступной ни казалась эта проблема в рамках сети идей и посылов, сплетенной Платоном, именно его поиск оптимального способа соотношения абсолютного в благости и могуществе Всевышнего и наличного зла подготовил почву для дальнейшей разработки проблемы богооправдания.

В платоновском осмыслении данной проблемы следует выделить, по меньшей мере, два важных момента. Во–первых, Бог–Творец в подаче афинского мыслителя обладал фундаментальными отличиями по сравнению с традиционным для греков сонмом богов. Это выражалось как в масштабности охвата и исполняемой роли (ибо Бог позиционировался как Создатель космоса, а не «управляющий» той или иной сферой), так и в Его атрибутированности всеблагостью, тогда как античные боги, в большинстве своем выступая как боги карающие, вселяли скорее страх, чем благоговение. Возникающая в этой связи сложность разрешения ситуации наличия зла подчеркнута С. А. Домусчи, который отмечает, что ни Всеблагой Всемогущий Бог, ни Мировая Душа не могут по логике вещей быть источниками зла [4, с. 233]. Второй значимый момент представлений мыслителя касается двойственности исследовательских акцентов. Следует различать, с одной стороны, субстанциалистское моделирование *проблемы зла* и, с другой стороны, релятивистское моделирование *природы самого зла*. Если брать во внимание *методологический* аспект этого поиска, в котором акцент делается на характере

самого *вопрошания* о зле – как о нем вопрошать (это, кстати, и имеет в виду Бородай, когда пишет, что «...именно для платоников характерна постановка вопроса: «Что такое зло само по себе?»» [2, с. 56]), то в таком случае мы имеем дело с субстанциалистским акцентом в исследовании. Действительно, школа Платона свой традиционный вопрос о том, что есть тот или иной род сам по себе, в самом своем содержании, обращала и в адрес зла, причем, во главу угла ставилось нахождение именно родового общего, а не специфического, позволяющего различить, например, моральное, физическое и метафизическое зло, также как и намеренное, сознательное злодеяние и, скажем, бедствия, приносимые неразумными стихиями [2, с. 57]. «Что общего, – восклицает по этому поводу современный ученый, – в уродстве и тщеславии, невежестве и землетрясении, лихорадке и обреченности существовать во времени и пространстве? Что позволяет нам объединять их под одним именем «плохого», или «зла?»» [2, с. 57]. В то же время, если исходить из понимания зла в *онтологическом* смысле, то, в таком случае, как уже было показано выше (в первом пункте), оно трансформируется в реляцию, поскольку субстанциальность ассоциируется с Богом. Реляционность зла связывается с попытками охвата феноменального мира с мета–уровня, уровня мирового целого, что позволяет рассмотреть сущее, обладающее признаками зла и порчи, лишь в качестве различных степеней отклонения от добра, ухудшения.

Чем же обусловлено это отпадение, почему в благом по замыслу творении появляется злая интенция? В диалоге «Государство» участники беседы, постулируя то, что Бог благ по существу и, следовательно, никоим образом не может желать и приносить зло, задаются вопросом о появлении последнего. Платоновская мысль в отличие, например, от христианской абсолютизации не только Благости, но и Могущества Бога, позволяет решать проблему теодицеи допущением тезиса о неохватываемости Всевышним всей мировой событийности: «Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому Он не имеет отношения... Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие–то иные причины, только не Бога» [8, с. 143]. Далее Платон аргументирует мысль о том, что порча чего–либо (взращивание зла) есть процесс имманентный, даже если первичные причины этого были внешними. Проводя аналогию между телом и душой, философ настаивает на том, что как тело гибнет, например, не от испорченной пищи *непосредственно*, а от того собственно телесного недуга, который вызван внешним воздействием, так и душа поддается порче именно через собственное моральное разложение [8, с. 408] – от несправедливости, невоздержанности, трусости, невежества и прочих пороков.

Философ утверждает существование двух начал души – бессмертного и смертного. Человеческая порочность и эманация зла связывается им со вторым видом («второй душой»), который был «прилажен» божественными существами к первому, переданному им Творцом: подражая Демииургу, сотворившему их самих, они таким образом сотворили смертную природу, в том числе, человека. Именно смертная

начало души есть средоточие всего, определяющего греховную компоненту человека; в него вложили: «... удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советниц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям», «приправив» это «неразумным ощущением и готовой на все любовью» [8, с. 475]. Платон посчитал необходимым физически (даже анатомически) разделить божественное и смертное начала души, поместив первое в голову, а второе (которое само собой функционально дифференцировано) – от верхней части грудной клетки до пупочной впадины; шея же послужила преградой, необходимой для неосквернения возвышенной души ее антиподом, который склонен к падению [8, с. 476–477].

Отметим, что оказывается не вполне проясненным вопрос о том, что же является истоком порчи души. Выше была показана врожденная склонность к греховности, определенная самим принципом создания души и привития ее человеку. Однако в другом фрагменте «Государства» Платон аргументирует мысль о социальной обусловленности моральной порчи. Он приводит метафору семени или зародыша, которые нападают в ненадлежащую для их питания и роста среду (направляется параллель с христианской притчей о семенах, попавших на неблагоприятную почву). Точно так же «...и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» [8, с. 271]. Мыслитель настаивает на том, что посредственные, слабые натуры не способны ни на достойное похвалы благо, ни на требующее презрения зло. Только сильные люди, которые посредством воспитания стали (в зависимости от его характера) великими в своей благодати или, наоборот, крайне испорченными в силу привитых на почву их душ злых намерений, входят в историю как ее герои. Очевидно, Платон, говоря о наличии двух вложенных при созидании человека начал души, подчеркивает присущую его природе *потенцию* быть склоненным в ту или иную сторону. Реализация же той либо иной возможности определяется через воздействие соответствующего вектора воспитания, что, в итоге, и выливается либо в достойный, либо в порочный путь жизнедеятельности.

Чрезвычайно важным (особенно в свете того, что в последующих публикациях нами будет осуществлен поиск критерия сопоставления сократово-платоновского и эпикурейского этических эталонов) является прояснение Платоном ключевого жизненного принципа, следование которому с необходимостью ведет человека к счастью. В диалоге «Законы» философ под именем Афинянина в качестве такового выдвигает принцип справедливости, подкрепленной рассудительностью. Никакие вещи, именуемые благами, как-то: здоровье, красота, богатство, тираническая власть, позволяющая иметь неограниченные желания, и даже (гипотетически) бессмертие, если всем этим вооружен человек несправедливый, не сделают его счастливым. Более того, все перечисленное, по достоинству делающее справедливого человека еще счастливее, его антагонисту, наоборот, принесет исключительное зло. «Смотрите, – вещает Платон, – я определенно утверждаю: то, что называют злом, есть благо для людей несправедливых,

а для справедливых – зло. Благо же для людей благих на самом деле благо, для злых – зло» [9, с. 127]. В контексте сказанного выкристаллизовывается конфликт человеческих стремлений: с одной стороны, люди хотят быть справедливыми, а с другой, – стремятся к такому укладу, когда все, происходящее в жизни, идет на пользу самому ее субъекту и таковая жизнь в результате оказывается чрезвычайно приятной и доставляющей удовольствие. Характерной особенностью большинства вариантов преодоления этого разлада является то, что люди не умеряют своих притязаний в отношении полезного и приносящего наслаждение, а видоизменяют само понятие справедливости. Справедливым оказывается то, что способствует улаживанию собственного *ego*, ибо именно эта ценность нередко становится приоритетной.

Однако Платон не радикализирует свой этический идеал, ведь удовольствие могут приносить и действительно благие начинания, например, взаимное нанесение обиды или заслуженная похвала от богов или людей. Доведение позиции отрицания благодати удовольствия до аскетизма и самоуничтожения любого человека поставило бы перед тупиковыми вопросами: «Что именно прекрасного и благого оказывается в человеке сильнее удовольствия и одобряется в качестве такового законом? Что, лишнее удовольствие, может явиться для человека справедливым благом?» [9, с. 128]. Мыслитель, преодолевая показанную сложность, выдвигает эталон жизнедеятельности, в котором согласованы разумная справедливость и гедонистические интенции, поскольку «...учение, не отделяющее приятного от справедливого, благого и прекрасного, имеет по крайней мере то преимущество, что убеждает каждого человека желать благочестивой и справедливой жизни» [9, с. 129].

Осуществленное исследование является первой ступенью многоэтапного моделирования историко-философского фундамента в осмыслении проблемы добра и зла. В ближайших перспективах нашей работы – сравнительный анализ двух моделей античной этической мысли. В противовес предложенной в данной статье платоновской концепции (в исследовании которой нами были синтезированы представления мыслителя о соотношении добра и зла мироздания в контексте Всеблагости Бога и выдвинутый им эталонный этический принцип), будет реконструирована эпикурейская концепция этико-аксиологических ценностей. В рамках философии средневековья целесообразной видится реконструкция знаковой для этого периода проблемы теодицеи в характерном для эпохи контексте – контексте соотношения категорий Божьего провидения (в частности, предопределения) и человеческой свободы. Не менее важными и достойными новых интерпретаций являются акценты в понимании соотношения благих и злых интенций мира вообще и человеческой деятельности в частности, предложенные философами Нового и Новейшего времени. Историко-философский материал в виде эпохально соотносенных значимых моделей взаимодействия добра и зла выступит базисом современного осмысления этой проблемы путем реконструкции этической концепции антропоцентричного времени, а также концепции истории и культуры как способа социальной самоорганизации.

Выводы

1. В статье осуществлено осмысление платоновской трансформации проблемы добра и зла в проблему теодицеи.

2. Показано, что проблема добра и зла артикулируется Платоном через противоречивость двух позиций: с одной стороны, тезиса о согласованности Божьей Благодати и благовидности (подобия благодати) мироздания, с другой стороны, положения об очевидности злой компоненты Космоса.

3. Подчеркнута особая роль афинского философа в трансформации проблемы соотношения добра и зла в проблему теодицеи. Именно в его учении осуществлен принципиальный скачок от традиционного сравнительного анализа природы каждой из альтернатив (на фоне ее противоположности) и определения демаркационной линии между ними, к поиску оптимального способа согласования бытия Бога как Абсолюта Благодати и Могущества с наличествующим в мире злом.

4. Сделан акцент на необходимости различения субстанциалистского моделирования *проблемы зла* и релятивистского моделирования *сущности самого зла*. Первое открывается в методологическом исследовательском аспекте, в рамках которого речь идет о *способе вопрошания о зле*. В то же время, онтологическая реконструкция *природы самого зла* позволяет представить таковое как реляцию: позиционирование Божественной субстанции в качестве средоточия Блага нивелирует возможность абсолютизации зла (как, например, в дуализме), ибо вторичное по отношению к Богу сущее может быть истолковано лишь в категориях меньшего или большего отклонения от Добра как эталона.

5. Прояснены причины злой интенции человека на фоне Абсолютного Добра: 1) врожденная склонность к пороку (связанная со «второй душой», т.е. смертным и способным к грехопадению началом души); 2) социальная детерминация моральной порчи, опредмечиваемая в процессе дурного воспитания.

6. Раскрыта сущность платоновских представлений об эталонном жизненном принципе – принципе справедливости, что подготавливает почву для дальнейшего исследовательского шага. Таковым выступит сравнительный анализ платоновской и эпикурейской моделей образцового комплекса этико-аксиологических ценностей. Моделирование историко-философского фундамента (от античности к Новому и Новейшему времени) осмысления проблемы добра и зла выступит пресуппозиционным этапом реконструкции этической концепции антропного времени, а также концепции истории и культуры как способа социальной самоорганизации.

Список использованных источников

1. Антология мировой философии. В 4 т. Т.1. Философия древности и средневековья. Ч.1 и 2 / АН СССР, Ин-т философии; ред. коллегия: В. В. Соколов и др. – М.: Мысль, 1969. – 936 с.
2. Бородай Т. Ю. Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина // Проблема зла и теодицеи: материалы междунар. конф. (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / под общ. ред. В. К. Шохина. – М.: ИФРАН, 2006. – С.54–68.
3. Вавилова Е. Ю. Добродетель как основа синтеза индивидуального и социального в философии античности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. – №11 (25), Ч.2. – С.53–58.

4. Домусчи С. А., иер. Проблема теодицеи в истории философии и православном богословии // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – №1. – С.230–251.

5. Камельчук Е. Н. Ценностные предпосылки становления проблемы теодицеи в мировоззрении античности [Электронный ресурс] // Гуманитарные науки в Сибири. – 1998. – №1. – С.25–30. – Режим доступа: http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_readme.php?archive=0213&id=1108752801&start_from=&subaction=showfull&ucat (дата обращения: 16.08.2017).

6. Кротошкин П. А. Этика: избранные труды. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.

7. Лега В. Платон. Ч.2. Мир зла и мир блага [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/87851.html> (дата обращения: 18.08.2017).

8. Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. И. Егунова // Филеб, Государство, Тимей, Критий / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. – С.79–420.

9. Платон. Законы / пер. с древнегреч. А. И. Егунова // Соч. В 3 т. Т.3, Ч.2 / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1972. – С.83–478.

10. Платон. Тимей / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Избранные диалоги / Платон; сост. и коммент. В. В. Шкоды. – М.: АСТ, 2004. – С.400–480.

11. Ханжи В. Б. Проблема теодицеи в средневековой мысли. Ч.1. Августин Аврелий: «меж двух огней» Божьего предопределения и человеческой свободы // Наукове пізнання: методологія та технологія. Філософія. – 2015. – №2 (35). – С.129–134.

References

1. Antologiya mirovoy filosofii. V 4 t. T.1. Filosofiya drevnosti i srednevekovyaya. Ch.1 i 2 / AN SSSR, In-t filosofii; red. kollegiya: V. V. Sokolov i dr. – М.: Mysl, 1969. – 936 s.
2. Boroday T. Yu. Problema zla v yazycheskom antichnom platonizme: Prokl kak kritik Plotina // Problema zla i teoditsei: materialy mezhdunar. konf. (Moskva, 6–9 iyunya 2005 g.) / pod obshch. red. V. K. Shokhina. – М.: IFRAN, 2006. – С.54–68.
3. Vavilova Ye. Yu. Dobrodetel kak osnova sinteza individualnogo i sotsialnogo v filosofii antichnosti // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. – Tambov: Gramota, 2012. – №11 (25), Ch.2. – С.53–58.
4. Domuschi S. A., ier. Problema teoditsei v istorii filosofii i pravoslavnom bogoslovii // Yevraziya: dukhovnye traditsii narodov. – 2012. – №1. – С.230–251.
5. Kamelchuk Ye. N. Tsennostnye predposylki stanovleniya problemy teoditsei v mirovozzrenii antichnosti [Elektronnyy resurs] // Gumanitarnye nauki v Sibiri. – 1998. – №1. – С.25–30. – Rezhim dostupa: http://library.by/portalus/modules/philosophy/referat_readme.php?archive=0213&id=1108752801&start_from=&subaction=showfull&ucat (data obrashheniya: 16.08.2017).
6. Kropotkin P. A. Etika: izbrannye trudy. – М.: Politizdat, 1991. – 496 s.
7. Lega V. Platon. Ch.2. Mir zla i mir blaga [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.pravoslavie.ru/87851.html> (data obrashheniya: 18.08.2017).
8. Platon. Gosudarstvo / per. s drevnegrech. A. I. Yegunova // Fileb, Gosudarstvo, Timey, Kritiy / Platon; obshch. red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Takho-Godi. – М.: Mysl, 1999. – С.79–420.
9. Platon. Zakony / per. s drevnegrech. A. I. Yegunova // Soch. V 3 t. T.3, Ch.2 / pod obshch. red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa. – М.: Mysl, 1972. – С.83–478.
10. Platon. Timey / per. s drevnegrech. S. S. Averintseva // Izbrannye dialogi / Platon; sost. i komment. V. V. Shkody. – М.: AST, 2004. – С.400–480.
11. Khanzhy V. B. Problema teoditsei v srednevekovoy mysli. Ch.1. Avgustin Avreliy: «mezhdvukh ogney» Bozhego predopredeleniya i chelovecheskoy svobody // Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia. Filosofii. – 2015. – №2 (35). – С.129–134.

Khanzhy V. B., D. sc., associated professor, the head of the department of philosophy and bioethics of Odessa National Medical University (Ukraine, Odessa), Vladkhan.od@ukr.net

Plato: from the problem of good and evil to the problem of theodicy

The purpose of the article is a comprehension of the transformation of the problem of good and evil into the theodicy problem in the Plato's ethical thought. The methodological grounds of the research were: 1) the principle of historicism –

when revealing an epoch-making context of the formation of the Platonic way of setting and solving ethical problems; 2) problem-conceptual modeling – when reconstructing Platonic models of the correlation between good and evil, and then – theodicy. The main results of the research are: 1) the Platonic transformation of the problem of the correlation between good and evil in the theodicy problem is shown; 2) the substantial modeling of the problem of evil (methodological emphasis) and the relativistic modeling of the most evil alternative (ontological emphasis) are distinguished; the causes of the evil activity of a person revealed by the philosopher are shown; 3) the essence of the Platonic ideas about the principle of justice as an ethical ideal is revealed; 4) the perspectives of historical and philosophical modeling as the basis for the reconstruction of the ethical concept of anthropic time, as well as the concept of history and culture as a way of social self-organization are shown.

Keywords: God, good and evil, theodicy, substantialistic modeling, relativistic modeling, the principle of justice.

Ханжи В. Б., доктор філософських наук, доцент, зав. кафедри філософії та біоетики, Одеський національний медичний університет (Україна, Одеса), Vladkhan.od@ukr.net

Платон: від проблеми добра і зла до проблеми теодицеї

Метою статті є осмислення трансформації проблеми добра і зла в проблему теодицеї в етичній думці Платона. Методологічними засадами дослідження виступили: 1) принцип історизму – при виявленні епохального контексту формування платонівського способу постановки і вирішення етичних проблем; 2) проблемно-концептуальне моделювання – при реконструкції платонівських моделей співвідношення добра і зла, а потім – теодицеї. Основні результати дослідження: 1) показана платонівська трансформація проблеми співвідношення добра і зла в проблему теодицеї; 2) розрізнене субстанціалістське моделювання проблеми зла (методологічний акцент) і релятивістське моделювання самої злої альтернативи (онтологічний акцент); показані виявлені філософом причини злої активності людини; 3) розкрито сутність платонівських уявлень про принцип справедливості як етичний ідеал; 4) показані перспективи історико-філософського моделювання в якості підстави реконструкції етичної концепції антропного часу, а також концепції історії та культури як способу соціальної самоорганізації.

Ключові слова: Бог, добро і зло, теодицея, субстанціалістське моделювання, релятивістське моделювання, принцип справедливості.

* * *

УДК 342.1

Бесєдіна Г. О.,
аспірантка філософського факультету, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ), anna137besedina@gmail.com

ВНЕСОК ТЕОРІЇ Л. ТЕВЕНО І Л. БОЛТАНСЬКИ «СОЦІОЛОГІЯ ГРАДІВ» У КРИТИЧНЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПРАКТИКО-ОРІЄНТОВАНИХ ПІДХОДІВ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ ЯВИЩ

За останні кілька десятиліть в соціально-філософській думці відбулися зміни, які змусили переглянути більшість підходів до дослідження соціальних явищ і місце людини в суспільстві. Ключову роль в цих змінах зіграв напрямок досліджень, який носить назву теорії практик. Складність дослідження цих теорій полягає в їх неоднорідності і міждисциплінарному положенні, що викликає певну низку проблем. У межах цього практико-орієнтованого напрямку навіть не існує єдиного підходу до визначення поняття практики.

У статті будуть розглянуті основні концепції «соціології градів», або ж як це називають цю теорію «соціологія виправдань» французьких соціологів Люка Болтанські і Лорана Тевено. На думку дослідників, теорії практик хоч і стали корисними для соціальних наук, проте в своєму розвиненому варіанті вони не в змозі дати повноцінну оцінку нашій взаємодії зі світом. Соціологи вважають, що людська діяльність – це достатньо складний процес, для аналізу якого потрібно враховувати наміри, моральні установки, оціночні судження, ціннісні орієнтири, плани індивідів і спільнот.

В практико-орієнтованих підходах, зокрема в підході П'єра Бурдьє, зазвичай не враховується той факт, що актори здатні узагальнювати, обговорювати загально значимі проблеми і аргументувати свою позицію в термінах загально прийнятих ціннісних орієнтирів і правил, діяти узгоджено з іншими. З огляду на це Тевено і Болтанські пропонують більш ефективний підхід до дослідження суспільства, який має назву «соціологія градів». Соціологи прагнуть відновити зв'язок соціології з моральною і політичною філософією. Вони мають на меті показати, що проблема справедливості важлива не тільки для теоретичної філософії, але й для соціології. Зацікавлені люди в буденному житті також прагнуть прийти до згоди в щоденних практиках. У процесі дослідження Болтанські і Тевено, виявили, що існує достатньо велика різноманітність в принципах оцінки і форми досягнення справедливої згоди.

Ключові слова: Лоран Тевено, Люк Болтанські, «соціологія градів», «практика», теорія множинних режимів залученості, загальне благо, режими виправдань.

Буремність ХХ століття не пройшла безслідно, зокрема для європейської філософської і соціально-культурної думки. Наростаючий скепсис щодо можливості побудувати теорію яка б відкрила об'єктивовану і універсальну соціальну структуру, а також відмова від розгляду індивідуальних дій як будівельних блоків соціальних явищ були представлені і розроблені у філософії Людвіга Вітгенштайна, Чарльза Тейлора, Хюберта Дрейфуса, П'єра Бурдьє, Ентоні Гіденса, етнометодологів, Мішеля Фуко, Жана-Франсуа Ліотара.

Нова орієнтація до розгляду людської діяльності як живого процесу призводить до розробки концепцій і теорій, які змінили сучасне розуміння найрізноманітніших питань, таких як філософське і наукове значення людської діяльності, природа суб'єктивності, раціональності, смислу, нормативності, характер мови, науки і влади, організація, відтворення і трансформація суспільного життя.

Практико-орієнтовані підходи протистоять багатьом вченням і дослідницьким напрямкам, зокрема інтелектуалізму, індивідуалізму, теорії раціонального вибору, методичному індивідуалізму, структуралізму, системній теорії тощо. Враховуючи множинність цілей, питань і опозицій, єдиного підходу до дослідження практики і, відповідно, до визначення поняття практики на сьогоднішній день не існує [7].

На сьогоднішній день проблема практик достатньо активно розробляється багатьма європейськими дослідниками. Проте ми звернемо свою увагу на доробок двох французьких соціологів – Лорана Тевено (Laurent Thévenot) і Люка Болтанські (Luc Boltanski), які критично віднесли до практично орієнтованих теорій.

У 80–ті роки ХХ століття у соціальних науках Франції починається новий етап, який має назву «прагматична соціологія». Цей етап пов'язаний з дослідженнями Бруно Латура і Мішеля Калона (соціологія інновацій), Люка Болтанські і Лорана Тевено (соціологія градів). Не зважаючи на деякі відмінності між цими теоріями, їх деколи все ж таки разом відносять до «прагматичного повороту» в соціальних науках, або до «прагматичної соціології» [4].

Люк Болтанські і Лоран Тевено – французькі соціологи, а останній також є економістом. Найвідоміша їхня спільна праця – «Критика і обґрунтування справедливості. Нариси соціології градів» вийшла друком у 1991 році в Парижі під оригінальною назвою «De la justification. Les économies de la grandeur». Микола Копосов (російський історик і філософ) у передмові до російського перекладу книги зазначає, що вона є найбільш значним твором французької соціології за останні три десятиліття, періоду «після Бурдьє».

Люк Болтанські, і Лоран Тевено були учнями П'єра Бурдьє і, відповідно, зазнали значного ідейного впливу свого вчителя, проте на початку 80–х років ХХ століття відбувається їхній відхід від підходу П'єра Бурдьє, як від такого що не здатен адекватно і повній мірі відповісти на актуальні теоретичні питання соціології і філософії.

На думку дослідників хибність попередніх підходів криється у неадекватному відношенні дослідника до актора, коли останній розглядається то як хитромудрий стратег, то як істота без здатності до саморефлексії. Тевено зазначає, що поведінка людини – це більш