

Summary. Fedorenko M. O. «*Philosophers of communication*» and the idea of personality. The article argues that in contemporary philosophical discourse the problem of personality is very urgent, by a certificate what is, in particular, the semantic diversity of terms which thematise the problem. It is noted that at the turn of 19-20 centuries a new, different from the previous view of human self was formed – it built not on the basis of self-determination, but it supposes reflexiion self-relation, which is mediated by the presence of «significant other». At the same time the author focuses on community reflexivity moment for thinking of both epochs. It should be added that the above significance cann't only be contained within my semantic horizon, but it must go beyond its borders. It means that the transition from the principle of subjectivity to the principle of intersubjectivity is realising. Significance is acquired by not my subjectivity, but her meeting with another subjectivity. The situation «fusion of horizons» and the principle possibility of achieving understanding becomes the basis for the recognition of the importance of the other. In this sense, human subjectivity is seen not something that should be achieved independently, it appears as fundamentally dialogic phenomenon.

Key words: personality, individuality, reflexivity, oneself, «philosophers of communication», dialogue, intersubjectivity.

УДК 124:130.1

С. В. Киселиця

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ У ВИМІРАХ ЖИТТЄВОЇ МУДРОСТІ

Статтю присвячено встановленню можливостей внутрішньої (психологічної) настанови та волі до гуманності впливати на олюднення (одухотворення) зовнішнього світу через розуміння ефективних форм взаємодії особистості та соціуму, а також, пошукові надійних способів гармонізації суперечливих людських світів: всезагального та власного. Аналізуються аксіологічні, онтологічні та гносеологічні прояви віри, яка тлумачиться як особлива ідеалізуюча діяльність, її категоріальний зв'язок із поміркованістю та волею, що є фундаментальними характеристиками людського буття. Автор прагне окреслити природу мудрого співіснування людей, розмежувати поняття віри та надії у контексті світоглядного знання, визнає духовною цінністю будь-яку форму морального імперативу, оскільки останній виступає як єдність особистісного світовідношення та суспільного очікування із наступним поміркованим волевиявленням у спільному культурно-антропологічному просторі. Здійснюється спроба через взаємопроникнення трансцендентного та екзистенціального світів з'ясувати способи впливу імперативного мислення на формування ціннісного підґрунтя людського буття, коли воно виявляється мудрим і надійним засобом продуктивного виходу із проблемних життєвих ситуацій.

Ключові слова: категоричний імператив, мудрість, духовна цінність, віра, надія, поміркованість, волевиявлення.

Постановка проблеми. Природа людини ґрунтується на можливості світоглядного знання інтеріоризуватися у людському світі через самосвідомість та доцільну діяльність. Життєва мудрість в осягненні дійсності виявляється і містифікованим, і, водночас, раціональним процесом гармонізації імперативного та креативного в людському бутті. Потреба в Абсолюті (за умови ототожнення цього образу-Поняття з Уявністю-Наявністю) цілком актуальною виглядає як з точки зору класичної науки, що керується логічно-вивідною системою суджень, так і філософії, що спирається на споглядально-особистісні знання про Життя-Буття. Істинність чи хибність сентенцій прямолінійно й однозначно не виявляється ні в межах існуючого конкретно-сущого, ні в межах здорового глузду. Теорією Абсолюту може бути тільки гіпотетична «запитальна екзистенція», а не теорія пізнання, позаяк, екзистенціали у філософії – це не особливі концепти картини світу, а світоглядно-вивірені (вистраждані) реалії, що торують життєвий шлях особистості та спільноти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В історії європейської філософії спостерігаємо різноманітні підходи до вирішення проблеми поєднання волі та розуму, що оптимізують способи досягнення людиною етапних цілей та мети всього її життя. Зокрема,

класичний раціоналістичний універсалізм поступається місцем емоції, уподобанню, смаку, пристрасті, які витворюють внутрішню структуру душі. Таке осягнення мудрого волевиявлення зумовлює прихильність до так званої аксіологічної традиції Епікура, Лукреція, Т. Гоббса, Дж. Локка, П. Гассенді, П. Гольбаха, Д. Г'юма, Л. Фейєрбаха, Б. Рассела, М. Шелера, яким протистоїть деонтологічна традиція, до якої дотичні стоїки, кініки, М. Лютер, І. Кант, О. Введенський та інші.

Відповідно до екзистенціально-персоналістичного тлумачення життєвої мудрості, вона виступає результатом творчої діяльності людини, що обумовлює толерантність стосовно носіїв інших (інколи – протилежних власним) світоглядних проєктів, поєднує раціоналізм та ірраціоналізм, долаючи суперечність між ними, гуманізує їх. Цей підхід розвивається екзистенціалізмом (Н. Аббаньяно, М. Гайдеггер, Ф. Достоєвський, А. Камю, С. К'єркегор, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Л. Толстой, Л. Шестов, К. Ясперс) і персоналізмом (М. Бердяєв, О. Кульчицький, Е. Муньє, П. Тейяр де Шарден). Цікаво, що в річищі екзистенціально-персоналістичного підходу, ще за століття до висловлювань західноєвропейських і російських авторів, концепти поміркованості, моральності, сумління, волі в їх взаємодії через духовний імператив зустрічаємо в українській «філософії серця» (Г. Сковорода, П. Юркевич та інші).

Сучасні гуманітарії приділяють неабияку увагу проблемам одухотворення культурно-антропологічного простору. Пошук розумного (мудрого) компромісу між індивідуальними, груповими та загальнолюдськими інтересами через систему визнаних приписів зустрічаємо у роботах етнологів, соціологів, культурологів, логіків, психологів, етиків, антропологів, як у світовій, так і у вітчизняній філософії. Яскравим свідченням є теоретико-світоглядні доробки Є. Андроса, І. Бондарчук, Г. Горак, А. Гусейнова, А. Єрмоленка, Е. Ільєнкова, Д. Карнегі, В. Малахова, М. Мамардашвілі, А. Осипова, М. Полані, М. Поповича, Е. Соловйова, В. Табачковського, Ч. Тейлора, Н. Хамітова, С. Хоружого, В. Шинкарука, Д. Шуровьєскі, О. Яценка та ін.

Перевішивши проблему життєвої мудрості із царини спекулятивної до етичної через пошук внутрішнього джерела духовності, надамо їй статус не науково-теоретичної, а особистісної.

Метою статті є окреслення життєвої мудрості через категоричний імператив. Її досягнення передбачає дослідження віри та надії у структурі духовності людини, визначення їх вольового потенціалу. Будемо намагатися віднайти способи ефективного впливу імперативного мислення на формування ціннісного підґрунтя людського буття, логічно вивести чи встановити закони істинного людського буття, шукати безцінні мотиви гуманності, що з необхідністю стимулюють до творчості, наснаги, духовності через мудре волевиявлення.

Виклад основного матеріалу. Проблема джерела та критерію істинності інтелектуального та морального діяння людини гостро постала у добу Просвітництва. Саме тоді осягнення сумління перетворюється у філософську рефлексію над вчинком, тобто виникає питання: як зробити, щоб світоглядне знання, в ідеалі, стало розумною, соціально спрямованою дією. Концепція моральної віри у трансцендентальній філософії Іммануїла Канта прислугується нашій теоретичній розвідці засадами віри та надії у контексті його категоричного імперативу (від латинського слова *imperativus* – владний): дій так, щоб максима твоєї волі могла стати моральним законом для всіх. Імператив постає як результат абстрактно-логічного мислення із теоретичними висновками, так і регуляція конкретно-практичної діяльності із принципами спілкування: поставивши Себе на місце Іншого, тим самим, визначиш ступінь духовності власної інтелектуальної та вольової дії.

Вочевидь, щирий християнин Іммануїл Кант констатує, що релігійна свідомість не здатна відповідати вимогам віри у бога, який би не обмежував свободу людини та її гідність. Звідси – протиставлення власної морально-теоретичної позиції фідейстичній, конфлікт із сучасною і майбутньою теологією, а також із нерелігійними формами сліпої віри. Він звертає увагу на факт переважання віри у формах марновірства, «віросподівальних» громадських рухів, сліпої покори провідникам та проповідникам (як політичним, так і релігійним),

виступаючи під виглядом ірраціонального варіанту поміркованості. Віра фанатиків, блазнів, нігілістів, авторитаристів виключається як «Критикою чистого розуму», так і «Критикою практичного розуму», позаяк вони демонструють «надрозумність» обраних представників людського роду, а також забезпечують людині можливість утечі від морального рішення.

Критична філософія вперше надає вірі статусу достовірного знання. Це – не випадковість, а, радше, результат аналізу споглядальної свідомості, який І. Кант здійснює відповідно до принципів критицизму та трансцендентальності [4]. Віра виявляється ствердженням (виходячи із вимог моралі) метафізичних сутностей і є очевиднішою за будь-яке досвідне, експериментальне знання, позаяк «оприлюднює» цілісність та сенс цього феномену. Таким чином, вона визначається як одна із фундаментальних пізнавальних здібностей, що має свою специфіку та критерії світоглядного знання у формі надчуттєвості.

І. Кант зберігає категорію віри у своєму вченні і намагається встановити її нове філософське поцінування, відмінне від теологічного та психологічного. Він зазначав, що в основі його основних творів лежать три корінних питання: «Що я можу знати?» («Критика чистого розуму»), «Що я повинен робити?» («Критика практичного розуму») і «На що я можу сподіватися?» («Релігія в межах тільки розуму»). Третє із цих питань точно окреслює проблему віри, якою вона була усередині кантівської філософії. Автор концепції вчинив би послідовно, якби узагалі виключив поняття віри із свого вчення, а натомість ввів поняття надії. Остання відрізняється від першої тим, що вона не є внутрішнім одухотворенням, що передуює дії і визначає вибір. Там, де надія стає джерелом практичних рішень, вона є сподіванням або сліпою впевненістю, незаконною підміною вірогідного знання. Надію можна виправдати, коли йдеться про розраду, але як спонукальна сила вчинку вона потребує обережного та критичного ставлення до себе.

Віра як умова індивідуального вибору псує чистоту морального мотиву. Якщо вона і має право на існування, то лише в якості втішливого умонастрою людини, яка вже прийняла рішення на свій страх і ризик. Потреба в справжній вірі виникає не в момент вибору, а після нього, коли постає питання, чи має шанси на успіх та максима поведінки, якою керувалися безумовно, тобто не думаючи про успіх. Кант відхиляє первинність віри стосовно морального рішення. Філософія Канта виявляє надзвичайний факт: обережний індивід і той, що сповідує релігійну віру, це, власне, – єдиний суб'єкт. Поміркованість перетворюється на марновірство усюди, де вона відчуває брак знання, звідси – нездатність ощадливо-обачної людини витримати власну свободу, малодушність і саморуйнацію, що здавна утворювали природне підґрунтя усілякої «богослужбової релігії».

Саме тут Кантові знадобилася категорія моральної віри – такий спосіб «самозабезпечення», переконаності, ствердження, освоєння тощо, який заздалегідь обумовлений практичним інтересом і не вступає у безнадійні та пусті спроби змагатися з теоретичним знанням [3, с. 317]. Проте важливим є те, що практична зацікавленість ніяк не має на меті вищезазначені бажання та схильності, устремління (нехай, найідеальніші) чи міркування користі. Все виглядає строго: практична обумовленість – незацікавлене моральне відношення у відповідності з уявленнями про свободу, отже – обов'язку та відповідальності. Кант називає цей тип цілепокладання вірою, якій не забороняється стверджувати розумово збагненні сутності, не претендуючи на теоретичну вірогідність, а виходячи із практичної необхідності.

Теоретично, це – лише віра, тобто з об'єктивної точки зору обмежене знання. Скажімо, переконаність в існуванні бога є не логічною, а моральною вірогідністю, позаяк спирається на суб'єктивні засади моральних переконань; людина навіть не може стверджувати: морально вірогідно, а лише: я переконана, щиро вірю, впевнена... Хоча за ступенем істинності віра знаходиться вище думки та вимислу, бо у трансцендентальному вимірі наявність розуму – то є занадто мало, а знання – забагато. Водночас, моральність вказує на високий рівень вірогідності у практичному вимірі та достовірності у логічному; віра у бога та потойбічний світ так переплелися з моральними переконаннями, що особистість не

переймається небезпекою втратити їх, не боїться залишитися без віри. Тож, щоб пояснити не випадковий характер моральної віри, Кант порівнює її з іншими різновидами.

Прагматична віра досить випадкова. Вона потрібна, щоб діяти певним чином у ситуаціях, коли існує обмаль знань, але реагувати, приймати рішення чи діяти інтуїтивно необхідно. Вона характеризується недостатністю об'єктивних доказів, але і в суб'єктивній царині вона безсила: повністю залежить від зовнішніх обставин. Доктринальна віра характеризується більш високим рівнем вірогідності. Її породжує прагнення збагнути сенс та мету Всесвіту. Слово «віра» у таких випадках є водночас виразом сором'язливості в об'єктивному значенні та твердої впевненості в суб'єктивному. Відрізняючись мірою ймовірності її вищезазначені види виступають особистим надбанням – особистою впевненістю. Це – не спекулятивне знання, володіння ним вимагає участі власних уявлень та переконань: у першому випадку суб'єктивні засади занадто ефемерні та руйнуються під впливом нового знання, в іншому – суб'єктивний вплив суттєвіший: чим сильніший він, тим слабший вплив об'єктивних чи-то фатальних причин. Проте навіть доктринальна віра містить щось хитке, нестабільне; інколи спекулятивні труднощі віддаляють нас від неї, змушуючи повернутися через нереалізованість матеріальних чи духовних потреб.

Призначення обох типів віри ідентичне: цей перехід абстрактного знання визначається певною або глобальною недостатністю в інструментально-практичну царину. При цьому недостатність знання поступається готовій суб'єктивній системі принципів, що, начебто, доповнює та утворює потрібні знання. Але ствердження доктринальної віри можуть бути зруйновані (хоча й не так легко як у випадку прагматичної віри). Принципово інший ступінь вірогідності має моральна віра. Кант демонструє як прості спекуляції, байдужі доказовому знанню, які перетворюються законодавчою силою практичного розуму із засад свободи у безумовні цілепокладання моральної віри, що відповідно до назви не можуть містити ніяких індивідуальних бажань та принципів. Здоровий глузд ототожнюється із моральною свідомістю.

Моральна віра не є знанням досвідним чи теоретичною спекуляцією, тобто не намагається нічого екзистенційно довести, нав'язати об'єктивність власного дослідження; водночас предмет, представлений нею, видається за безумовний, безсумнівний. Він не містить ніяких суб'єктивних чинників, а тільки чисту моральну свідомість, породжену міркуваннями свободи та обов'язку. Тому Кант називає моральну віру вільною (але не довільною чи свавільною!) Моральна віра апелює до людини як вільної істоти, здатної використати свою свободу в інтересах людини як особистості. У царині моральної віри людина «випадає» із природного простору і потрапляє у царство необхідного – свободи. Моральна максима вимагає від неї обмеження для того, щоб знову й знову стверджувати себе як вільну розумну істоту – вона вимагає не зовнішнього примусу, а самовимушення, переконаності.

Тож, моральна віра, безумовно, посилається на абсолютні речі, які існують тому, що існує моральна свідомість: свобода, душа, бог як абсолютно досконала свята істота, як недосяжний ідеал прагнень та моральних зусиль людини. Вона має такий рівень вірогідності, що не може містити ніяких передумов істинності та надії, визначається саме моральною свідомістю, практичним розумом, тому заслужено може називатися розумною вірою. Але це – інтимно-особистісні знання, власна переконаність, досягнуті індивідуальними зусиллями та завершеною дією, що логічно та історично витікає із цієї переконаності. За Кантом, один лише добрий намір не є моральним, навіть є аморальним, якщо із нього не народиться вчинок [3].

Таким чином доводиться можливість віри бути не позадосвідною сутністю, а самоаналізом на межі досвідного пізнання. Це – гранична норма позитивності знання. Висновки обумовлені вже не методологією, а специфікою гуманітарного знання та націленості філософської рефлексії, яка переймається проблемою віри та розуму стосовно природного і культурно-антропологічного простору. Онтологічною засадою виступає моральна віра. Вона – єдина гарантія того, що не може гарантуватися а ргіогі, перетворює теоретичну недосконалість у морально-етичну вірогідність, у якій знання стає розумінням.

Просвітницький пафос відмежування релігії від марновірства закладає підґрунтя для знищення релігії як форми суспільної свідомості: причина і наслідок не мають логічного зв'язку, каузальність має місце лише у досвіді, будь-що може бути причиною всього: суміжність у часі та просторі, первинність у часі тощо. Детермінізм вимагає вивчення природи віри та нового тлумачення її присутності у науковому пізнанні.

Подібним ставленням до віри як моральної чесноти закладаються підвалини утилітаризму. Теорія соціального схвалення вчинків особистості не зовсім адекватно була сприйнята симпатиками: застереження залишилися непоміченими у споживацькому прагненні віднайти один для всіх «рецепт успіху». Водночас, мало місце сподівання, що духовні почуття у контексті асоціативності будуть сприйняті виключно як наснажлива віротворча діяльність суб'єктивного духу по перетворенню загальнолюдських цінностей у власні переконання.

Аналіз успіхів природознавства та критика догматичної метафізики визнаному фахівцеві з питань духовності німецькому філософу Іммануїлові Канту дозволяють стверджувати: емпіризм та раціоналізм не можуть слугувати міцними методологічними засадами для досвідної науки. Необхідно встановити можливості отримання істинного життєвого знання, знайти всезагальні й необхідні його засади. Але також гостро постало питання про знання позадосвідне – трансцендентальне – як бути із критерієм істини у царині тотальної неочевидності? Чи можливе таке знання з точки зору наукової методології? Адже йдеться про значущість людського існування – про сенс життя, душу, божественне буття, благо, натхнення. Кант вирішує ці фундаментальні проблеми не у межах старої методології – догматично і скептично, а з принципово нових позицій. Новий метод він називає критичним, позаяк його сутність полягає в оберненості рефлектуючого розуму не тільки на предмет поза його межами, але й на самого себе, на власні закономірності, стосовно методології досвіду чи-то питань метафізики.

Необхідно з'ясувати, як Кант розуміє трансцендентну видимість, яка неминуче постає перед розумом у момент його виходу за межі досвіду. Саме останній обумовлює звертання до феномену віри. Вона як моральне (тобто те, що має інтелектуально-вольову природу) начало, підкоряє трансцендентальну видимість, підносячи проблему із теоретично-незацікавленого аспекту в сенсозначущий, практичний. Тим самим виникає принципово нове розуміння очевидності, істинності, де людина мусить співвідносити свої суб'єктивні інтереси, орієнтири із соціальним контекстом потреб, цінностей. На відміну від форм почуттєвості та здорового глузду, що панують у межах досвіду, розум – принципово інший аспект діяльності усвідомлення. Це – здатність мислити універсальні загальнолюдські поняття, що не мають аналогів у досвіді. Це – поняття вищих стосунків, цілей, світобудови, сутності людського існування, сенсу життя, природи конечності та нескінченності. Розум націлений на пошук безумовного, тобто принципів.

Тож, щоб виокремити знання у струнку систему, відповідно до принципів вимог цієї форми суспільної діяльності, рефлектуюча свідомість звертається до позадосвідної метафізичної реальності. З точки зору методології наукового знання остання не має позитивного змісту. Проте розум повсякчас прагне зробити метафізику цариною досвіду. На такому шляху розум не може радикальним чином досягнути істини та перебуває у «ланцюгах» зовнішніх феноменів. У цьому полягає його трагедія: намагаючись усвідомити та зрозуміти, яке саме знання треба вмістити у певну структуру буття, картину світу, він наштовхується на порожні поняття, химери, з точки зору завдань науки та наукової методології.

З теоретичних позицій примиритися з цим неможливо, але Кант наполягає на можливості уникнути, здавалося б, непереможного стану через формування принципово іншої настанови рефлексії: чесно відмовитися від надзусиль розуму. Натомість збагнути метафізичні предмети як предмети досвіду, відхилити претензії раціоналістичної манери пізнання об'єктів, іншими словами, мужньо визнати теоретичну нездатність розуму в цих

питаннях. Відтак, філософська рефлексія повстане над ситуацією, роблячи її цариною драматичних особистих колізій. Подібна настанова уможлиблюється у разі особливого ставлення до процесу пізнання: якщо такі стосунки ініційовані прагненням до боротьби з очевидністю та знанням «за будь-яку ціну», – розмежування неможливе, а помилки неминучі. Якщо ж сенс пізнання полягає у копійкій дослідницькій роботі, передовсім, внутрішніх умов пізнання, ця метаморфоза теоретичного розуму може розглядатися із деякою мірою самоіронії. Нам видається, що критичний метод створює у такому контексті величезні можливості – завдяки йому вдалося зробити ризиковані висновки про суперечливу природу життєвої мудрості у вимірах раціонально-детерміністичного змісту та ірраціонально-екзистенціальної форми: трансцендентальна очевидність її незнищенна і закономірна з точки зору націленості людського пізнання, призначення.

Кант демонструє у своєму вченні про антиномії чистого розуму випадковість теоретичних висновків розуму про абсолютні сутності. Це відбувається тому, що за мету обирається об'єктивна категорична сентенція, у той час як однозначність можлива лише за обставини вмотивованості (суб'єктивності) питання. Але залежність істини від чогось обумовленого ніяк не відповідає чисто теоретичній програмі очевидності та однозначності. Антиномії показують, що у царині межових значень питання про існування та сенс буття людини повинні бути вмотивовані. Ілюзія незацікавленості обертається випадковістю відповіді. Обидві настанови (як теза, що утворює основи моралі та релігії, так і антитеза) однаково переконливі й теоретично обґрунтовані. У той час, як за кожною настановою – конкретна практична зацікавленість (на що існує безліч причин, бажань, благородних цілей на кшталт ідеї всезагального блага чи досягнення всезагального щастя), суперечність в тому, що обидві, не дивлячись на видиму сутнісну протилежність абсолютно подібні у націленості на об'єктивність знання.

Опікуватися проблемою «Що я повинен робити?» правомірно лише за умов переконливої відповіді на питання «Що я можу знати?», позаяк без розуміння меж вірогідного знання неможливо оцінити значення безумовності морального вибору. Ще серйозніша помилка – перетворення відповіді на питання «На що я можу сподіватися?» в умову для вирішення проблеми «Що я повинен робити?», тобто спроба передумовити віру обов'язкові. На нашу думку, це – вирішальний пункт кантівського розуміння мудрості: об'єкт віри не може бути за визначенням об'єктом розрахунку. У практичній дії людина зобов'язана цілком поклатися на самосвідомість, відчуття і розуміння морального закону в собі, сумління.

У подальшій долі віротворчих сподівань у бік пошуку життєвої мудрості помітну роль відіграла концепція онтологічного гносеологізму російського неокантіанця Олександра Введенського. Його вчення про моральну віру та інтерпретацію ним кантівського віровчення ґрунтується на відтворенні засад критицизму стосовно метафізичної проблематики, розвитку і доповненні їх власними теоретико-світоглядними розвідками («логіцизм»): самотутнє осмислення природи метафізичного осягнення – моральної віри, критика догматичної метафізики в її різноманітних формах, дослідження конкретних проблем метафізичного змісту. Для того, щоб позначити царину доказового наукового знання і розмежувати її із тією, що не підлягає відображенню в абсолютно-об'єктивних термінах, він доповнює кантівський критичний принцип логіцизмом, звертаючись до закону суперечності всього сущого.

У царині знань суперечності неможливі. Але мислення репрезентує й неочевидні конфлікти душі і розуму, які неможливо уявити, але з легкістю можна помислити. Їх відносять до царини знань тільки за наявності доказів несуперечності, що нереально, оскільки доказ складається із узагальнень, спричинених взаємодією протилежностей. Тож, докази доречні лише у співставленні з нашими уявленнями про буття, а не відносно істинного буття у собі. Метафізичне (непідвладне логіці, суперечливе справжнє буття) не може розглядатися як знання, містити науково доведені положення, а тільки як віра в істинність наших припущень.

Олександр Введенський, подібно Кантові, відносить до віри взагалі весь «залишок» уявного, підвладного логіці: «Логіці доводиться акцентувати на фактові переживання нами суджень та умовисновків; але це – лише те ж саме, що й фізиці доводиться вказувати на переживання нами світлових, звукових і теплових відчуттів. Ні в тому, ні в іншому випадку немає необхідності в психології, щоб переконатися в існуванні цих фактів, і не виникає найменшої залежності від неї. Точно так же логіці доводиться посилатися на те, що ми спроможні мислити (тобто, переживати різноманітні судження та умовисновки) про те, чого не уявляємо собі та й не в змозі уявити...» [1]. Це необхідно для строгого розмежування наукового і позанукового знання та убезпечення від маніпуляції метафізичними невивідними «істинами» у будь-яких інтересах. Все, що міститься у «залишкові» з точки зору науки принципово невірогідне, бо метафізичні гіпотези ні за яких обставин не можуть перейти у знання. Адже досвід, яким вони послуговуються, використовується лише у царині уявного – іманентного буття, тобто ґрунтується на логічних законах. Між тим усередині «метафізичного залишку» можна визначити різні щаблі істинності, хоча й отримані іншими засобами.

Примітно, що раціоналістично налаштований неокантіанець Введенський зазначає, що на шляху збільшення знань та усвідомлення його меж не може бути місця ніяким ворожим сутічкам між знанням та вірою. Протистояння виникає тоді, коли знання претендує на захоплення позицій, належних вірі, тобто, коли царина віри вважається тимчасово існуючою, а віра – невіглаством, неповноцінним знанням чи просто абсурдом. Критицизм вперше показав, що віра та знання можуть не вступати у суперечність тоді, як тотальна віра принципово не зводиться до логіко-теоретичних знань. Цим і відрізняється догматична позиція від критичної. Догматизм розповсюджує свій вплив на досвід (коли недостатність знань підміняється на певний час вірою) та на позадосвідну царину; критицизм вказує на принципову проблематичність вірогідного теоретичного знання, коли йдеться про царину трансцендентного.

Таким чином, вперше до віри звертається власне сумлінне знання, ставши цивілізованим, усвідомивши свої межі, воно залишає місце непізнаванному. Але критична філософія, строго обмеживши простір знання від простору віри, ніяк не принижує значення цього метафізичного залишку для знання загалом. Життєва мудрість також утворює особливе світоглядне знання, яке повноцінно входить у склад особистісних та соціальних принципів: неможливо обійтися без певних гіпотез стосовно питань свободи волі, буття Бога, безсмертя душі тощо.

Олександр Введенський, акцентуючи на різниці знання та віри, по суті, логічної та метафізичної істини, говорить про розмаїття вмотивованості останньої. Якщо знання керується тільки правилами логіки і надбанням досвіду, то мотиви віри завжди різноманітні й індивідуальні. Вони можуть набути релігійного, морального, естетичного, соціального, індивідуально-психологічного гатунку: філософія повинна вивчати не те, чи існує Бог, абсолютна свобода, філософський камінь, вічний двигун і людське безсмертя, а поєднання у нашій свідомості різновекторних постулатів (як на наш погляд) стосовно цих речей та чим вони обумовлені; вона не повинна плутати мотиви віри та мотиви розуму. Метафізика, що претендує на статус знання, не має жодного шансу правильно зрозуміти власні мотиви: міцність і непохитність своєї впевненості в істинності провідних думок вона вважає не тільки психологічною властивістю, але й помилково сприймає її як властивість знання. Неокантіанець небезпідставно (з огляду на розповсюдженість недолугої життєвої позиції опертя людиною лише на власний досвід) наголошує, що ми не маємо права свавільно входити в царину віри, забувши про всезагальні закономірності пізнання, задекларувавши її принципи як теоретичні, а умоспоглядальні та умовивідні істини як доведене знання.

Висновки. Людські стосунки наповнені неусвідомленими бажаннями, неочевидними образами чи хиткими переконаннями. Ірраціональне відношення, відчуття впевненості чи непевності, є підґрунтям людського спілкування. Суперечливість сутнісного та суцього в Собі змушує людину шукати порятунку у безумовній цінності Іншого, прагнучи до цілокупності. Очевидно, владні та власні приписи можуть визрівати лише через єдність

запитально-екзистенціальних ситуацій ідеологем та особистісного вибору, не обмежуючись рефlekсами співжиття і рефlekсією співіснування. Позаяк, імперативи – це не особливі життєві аксіоми, а вистраждані реалії, що ідентифікують задуми та наміри на предмет їх морально-етичної цінності й пізнавально-логічної досконалості.

Віра у справжність Моїх почуттів, істинність знань і дій, заснованих на них і наповнюють індивідуальний життєвий шлях сенсом. Життя – унікальне і безцінне за формою, тому й прагнемо зробити його ідеальним за змістом. Духовність стає основним мотивом мислячої та відповідальної істоти для мудрого співіснування з усіма можливими світами. Спроби людини засвідчити вірність гуманному способу світовідношення і можливість це довести власним прикладом в історії цивілізації виявляються у бажанні сформулювати такий надійний світоглядний постулат, що створить логічні умови невичерпності життєвих сил, стане дієвим моральним принципом насаги. Адже особистісна реальність втаємниченого, божественного, сакрального, одухотвореного, містичного, ірраціонального дійства під назвою «життя» повсякчас «вислизає» від будь-якої технологічності, фіксованості, прогнозованості й об'єктивації, тобто від будь-яких спроб безособового реестру світу. Формальне пізнання ігнорує найсуттєвіше – воно залишає носія знань поза вартісною (сенсозначущою) межею. Тому тільки життєва мудрість у вимірах внутрішньо здобутих принципів поміркованості, стриманості, толерантності здатна уникнути схематичного, позбавленого таїнства, засилля зовнішніх приписів у вимірах канонів, заповідей, гномів, догм тощо.

Дійсно, якщо граничні засади нашого світу ототожнюються із межею втілення прожектів чи авантюр, заснованих на фізичному ствердженні власного існування у світі, то на нас чекає лише логічна безвихідь та онтологічна самота. Сенс буття не стільки конструюється, як спирається на віру й надію щодо уможливлення ідеалів Добра, Істини і Краси. Відтак, він має єдину нагоду бути матеріалізованим через вірність Вірі, Надії та Любові та їх Матері – Софії. Насправді, людина потребує не тих істин, що прислужуються їй, а тих, яким би вона могла завдячувати як істинній опорі у цьому поруху душі до себе і, насамкінець, до світу. Тож, світоглядна культура як особистості, так і спільноти формується випробуванням сили людського духу через міру відповідальності за встановлення межі індивідуального та колективного інтересу, що виявляється надійним принципом гармонізації особистих, групових та загальнолюдських цінностей у вигляді мудрої інтеграції – людського буття.

Список використаної літератури

1. Введенский Александр. Логика как часть теории познания / Александр Введенский // Логика как часть теории познания. Третье издание. – Петроград, 1917 / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minervium.com/logic/Vvedenskij-Logika-kak-chast-teorii-poznaniya.html>
2. Гусейнов А. А. , Иррилиц Г. Г. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Г. Иррилиц. – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
3. Кант Иммануил. Критика практического разума / Иммануил Кант // Сочинения. – Т.4. Ч.1. – М.: Мысль, 1965. – 423 с.
4. Кант Иммануил. Критика чистого разума / Иммануил Кант. – Симферополь: Реноме, 1998. – 461 с.
5. Хоружий С. С. О старом и новом / Хоружий С. С. – СПб: Алетейя, 2000. – 477 с.

Одержано редакцією 23.09.2014
 Прийнято до публікації 14.12.2014

Аннотація. *Киселица С. В. Категорический императив в измерениях жизненной мудрости.* Стаття присвячена встановленню можливостей внутрішньої (психологічної) установки і волі к гуманності очеловечить (одухотворить) зовнішній мир через розуміння ефективних форм взаємодії особистості і соціума, а також пошуку надійних способів гармонізації людського світу і світу людини. Аналізуються онтологічні і гносеологічні прояви віри, яка трактується як особлива ідеалізуюча діяльність, і її категоріальна зв'язь з благорозум'ям і волею, які є фундаментальними характеристиками людського буття. Автор прагне окреслити природу мудрої співіснування людей, розмежувати поняття віри і надії в контексті

мировоззренческого знання, признаєт духовной цінністю любую форму морального імператива, поскольку последний выступаєт как єдинство личносно значимого мироотношения и общественного ожидания с последующим благоразумным волеизъявлением в общем культурно-антропологическом пространстве. Осуществляется попытка путем исследования взаимопроникновения трансцендентного и экзистенциального миров определить способы влияния імперативного мышления на формирование ценностного фундамента человеческого бытия, когда оно оказывается мудрым и надёжным средством выхода из проблемных жизненных ситуаций.

Ключевые слова: категорический імператив, мудрость, духовная цінность, вера, надежда, благоразумие, волеизъявление.

Summary. *Kyselytsia S. V. Categorical imperative in measuring of vital wisdom.* The article is dedicated to establishment of possibilities of internal (psychological) indoor and the will to humanity humanize (spiritualize) the outside world through the understanding of effective forms of interaction between the individual and the society, and the search for reliable ways to harmonize the human world and the world of human. The author analyzes the ontological and epistemological manifestations of belief which is interpreted as a special idealizing activity, and its categorical relationship with prudence and will, which are the fundamental characteristics of human existence. The author aspires to clarify the nature of wise coexistence of people, to separate the notion of belief and hope, regards as spiritual any form of moral imperative, because the last comes forward as unity of personally meaningful outlook and public expectations with subsequent prudent will in the cultural and anthropological space. The article is an attempt to designate semantic status of belief and hope in Kantianism and neo-Kantianism. The study of transcendent and existential worlds allows us to identify the ways of imperative thinking influence on the formation of human existence value foundation when it appears wise and reliable mean of productive exit from the problematic situations in life.

Key words: categorical imperative, wisdom, spirituality, belief, hope, prudence, expression.

УДК 141.3

С. Р. Гасвська

ЛЮДИНА В ПАРАДИГМІ «СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ» Е. КАСІРЕРА

Стаття присвячена проблемі тлумачення людини крізь призму філософії символічних форм Е. Касірера та розкриттю євристичності такого підходу в контексті сучасних цивілізаційних процесів, що ведуть до втрати значущості базових людських характеристик – цілісності, духовності. Філософія символічних форм Е. Касірера тлумачиться як своєрідна «морфологія» духу. Е. Касірер розглядає свій спосіб дослідження як феноменологічний (в гегелівському тлумаченні), намагаючись досягнути розвиток форм культури і взагалі духовного не «ззовні», а «зсередини», виходячи із символізації як фундаментальної потреби людини, тому будь-яка людська діяльність має символічний характер, а будь-який свідомий досвід є досвід, що досягається символічно. З точки зору мислителя, зрозуміти культуру означає зрозуміти сутність людини, а філософія символічних форм стає філософією людини. Філософія символічних форм як філософська антропологія прагне виявити ідею людини і подолати розпорошеність наук про людину, і як теорія творення культурних світів, за допомогою символічних конструктів вирішує визначальну проблему в дусі кантівської візії – як можлива культура взагалі. І, що важливо в сучасних цивілізаційних процесах з їх «натуралізацією» та «знеособленням» людини, висуває на перше місце проблему збереження людської особистості (людяності).

Ключові слова: суб'єкт культури, символ, цілісність, символічна природа людини, смислотворчість, символічне мислення

Постановка проблеми. Людину як духовну істоту традиційно розглядають як творця особливої, ціннісно-сислової реальності, і дослідження цієї реальності пов'язують з поняттям символу. Символотворчість як сутнісна риса людини протистоїть її «натуралізації», редукаціонізму та знеособленню людини в сучасному світі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Е. Касірера називають «піонером філософії символізму» і останнім з німецьких гуманістів (С. Лангер). Найфундаментальнішим