

### Філософія «я–ти» Семена Франка

У статті досліджено онтологічну й екзистенційну першість відношення «я–ти» для особистості. Здійснення «я» можливе лише як вихід за межі самого себе в «ти». Феномен любові, що керує всім життям людини, є принципом єдності, має свою основу в буттєвому, глибинному зв'язку «я–ти». Через трансцендентування в «ти» долається абсолютизація індивідуалізації, відчуження і відбувається співучасть особистості в бутті, з якого породжуються такі феномени, як релігійна єдність, сім'я, відчуття батьківщини, дружба.

**Ключові слова:** «Я», «Ти», любов, «Ми», спілкування, одкровення, трансцендентне.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Філософія ХХ ст. у своїй історії продемонструвала не лише історично змінний тип філософської раціональності: класичний – посткласичний, сутнісний – феноменологічний, а й здійснила перехід від монологічної до комунікативної, діалогічної раціональності, що заклало основу нового розуміння людської особистості. Розмежування «справжнього» й «несправжнього» в людських взаєминах можна назвати центральною проблемою філософської антропології ХХ ст. Усі мислителі гостро відчували нестійкість суспільного буття та механічність зв'язків, які породила людина, облаштовуючи своє цивілізаційне життя. У контексті цього тематика сутнісного відношення «я–ти», спілкування, діалогізму, любові постає як одна з провідних в антропологічних пошуках. Віднайдення глибинних основ спілкування, людських взаємин стає наріжним каменем філософських концепцій М. Шелера, М. Бубера, М. Бахтіна, С. Франка.

**Мета** статті – довести конститутивний характер відношення «я–ти», спілкування та феномену любові стосовно людського буття у філософії Семена Франка.

Дослідженню цієї проблеми присвячено роботи Г. Аляєва, В. Ларіонової, Т. Суходуб, Б. Халленслебен, П. Елена, І. Кисельової, Н. Антропової, І. Євлампієва.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** У філософській антропології Семена Франка якості індивідуальності та свободи особистість набуває, лише виходячи за власні межі й долаючи власну обмеженість. «Це означає, що фактично людина стає «індивідуальністю» саме тією мірою, якою вона щось «означає» для інших, може їм щось дати, тоді як замкнутість у собі та дійсна відособленість є правильною ознакою божевілля, *втрапи особистості*» [1, с. 206].

Однак тут виникає проблема, а саме проблема *реальності «другого Я», «Іншого»*; проблема реальності «другого Я» як *«Ти»*. Ця ж проблема цікавила таких мислителів ХХ ст., як М. Шелер, М. Бубер, вплив яких на С. Франка очевидний, але інтеграція цих ідей в онтологію всеєдності є заслугою саме Франка.

Ще в «Предметі знання» С. Франк обстоює фундаментальне переконання в тому, що кожен філософський задум визначається передуючою йому концепцією буття, а вчення про пізнання покликане критично прояснити цю концепцію. Можливість онтології для Франка безсумнівна, тому відношення між «Я», «Ти» і «Ми», що стає центральною темою «Незбагненого», є для нього лише певний спосіб, яким може *бути* всеєдине буття.

Одиничне є безконечне в конкретному способі його самообмеження; як таке воно завжди є дещо одне поряд із багатьма іншими. Але оскільки будь-яка визначеність – ніщо інше, як обмежений спосіб буття всеєдності, то воно у своїй обмеженій конкретності не є дещо остаточно завершеним, а навпаки, завжди постає як щось сутнісно незавершене, воно завжди є становленням. Це сутнісна потенційність, можливість *бути*. Вона виходить за межі своєї обмеженості; саме тому, що вона не може досягнути свого завершення в собі самій, вона потребує того, щоб вийти за свої межі й шукати довершення; лише в іншому, в пошуках іншого вона може знайти своє повне втілення. Це, безперечно, стосується того, що С. Франк називає безпосереднім самобуттям, «Я».

Засобом подолання своєї актуальної обмеженості в самотрансцендентуванні є інтенціональність свідомості. Але тут вихід за межі обмежених межами розуму, пізнання не охоплює мого людського буття як цілого. Навіть там, де пізнавальний інтерес захоплює і моє емоційне життя, я, по суті, ще не виходжу за межі власного самобуття. «Трансцендентування власного самобуття, подолання одино-

кості без втрати власної унікальності, винятковості «я» вперше відбувається лише при... спілкуванні з «ти». Спілкування це є дещо зовсім інше, ніж поводження з яким-будь предметом» [3, с. 64]. Тут С. Франк поділяє погляд М. Бубера. «Ти» ніколи не постає переді мною просто як предмет, не чекає пасивно того, щоб бути відкритим мною. Передовсім одкровення відбувається в спілкуванні, воно означає взаємне активне розкриття один одного. Інакше кажучи, одкровення – спосіб даності реальності як «ти»; воно здійснюється лише у формі «ти».

Коли буття іншого відкривається мені через спілкування у формі «ти», воно не просто постає перед мною, а проникає в моє самобуття і переживається мною як таке, «що діє на мене, у «ти» я переживаю *конкретне* втілення незбагненого буття» [2]. Усвідомлення іншого у формі «ти» відбувається тоді, коли я відчуваю спрямований на мене погляд другого, що вимагає відповіді, моєї активної дії. Проникнення «ти» в мене означає водночас і моє проникнення в нього, хай навіть і непомітне, таке «що відбувається при зустрічі двох пар очей, живому перехресті двох поглядів» [8, с. 354]. «Ти» дає нам знати про себе, «проникаючи» в нас, деяким чином «висловлюючи» себе нам і пробуджує в нас живий відгомін.

Метафізично первинне відношення «я–ти» – основа для формування самого «я»; «я» взагалі неможливе поза цим відношенням, воно конститується лише в ньому, як на його фоні. При цьому С. Франк наголошує, що саме слово «відношення» не відображає тут сенсу феномену, що відкривається, оскільки зв'язок «я» і «ти» є трансцендентування «внутрішнього» буття до чогось такого, що є поза його межами, є взаємним розкриттям двох «носіїв буття». Цей акт сам по собі більш фундаментальний, ніж акт ідеального трансцендентування в пізнавальній інтенції, тому його неможливо позначити традиційними термінами «пізнання», «знання», «істина». «Є лише одне поняття, яке підходить до цього співвідношення: це – поняття одкровення» [8, с. 352]. Це ж поняття використовує С. Франк і для опису взаємозв'язку особистості й Бога, де поняття одкровення має той самий сенс, що й при описуванні взаємозв'язку двох особистостей. «Саме відношення «я–ти» наділяє, за С. Франком, вихідним сенсом поняття одкровення, задаючи дві ключові ознаки, що полягають, по-перше, у тому, що воно є активне саморозкриття протилежної «я» реальності й, по-друге, у тому, що «це є одкровення передовсім реальності як такої, а не її змісту – тим самим одкровення незбагненого» [4, с. 78].

«Я» виникає як таке у співвіднесенні з «ти». Особистість – не абсолютно-самодостатнє божество, а лише момент у складі цілісного буття. Автономність і спонтанність «я» – не його внутрішня, іманентна ознака, а саме *вираження* його зв'язку з «іншим». Вільне «я» наче заглиблюється у всеєдність «ми», знаходячи в ній ґрунт для своєї свободи. Буття «ми» має тенденцію відчужуватися від «я», уростати в предметний світ, об'єктивуватися – і ззовні *визначати* «я», і *оволодівати* ним. Інколи Франк навіть припускає, що суспільство як єдність духовного буття людства в цьому розумінні первинне щодо особистості. Однак такі припущення не варто розуміти як ствердження грубого примату суспільства над особистістю, колективності над індивідуальністю. Ідеться саме про метафізичні, онтологічні засади особистості, яка не є атомом у безповітряному просторі, а заглиблена у всеєдність буття. Суспільство, як і будь-яка реальність, виступає при цьому як Незбагненне, якому притаманні ознаки трансраціональності й антиномічності, тому воно не піддається суто раціональному трактуванню, але однаковою мірою чуже й анархічному ірраціоналізму. Суспільство вимагає конституючої сили закону й державного припису. Без цієї колективної сили немислиме буття індивідуальної та вільної особистості.

Фундаментальне значення відношення «я–ти» для конституювання самого «я» і розуміння цього відношення як основної форми саморозкриття, «одкровення» будь-якого елемента буття дає підстави стверджувати: все, що ми називаємо «відкритою» реальністю, по суті, складається з розмаїття вказаного відношення. Таке розуміння реальності, пише С. Франк, підтверджують деякі психологічні спостереження: «Як відомо, для світосприйняття дитини і первісної людини характерно, що вони усвідомлюють себе завжди і всюди оточеними потенціями «ти-образного» характеру, що для них весь світ наповнений «духами», одушевленими силами, до яких вони перебувають у відношенні «я–ти»... раціонально-предметна свідомість замінює царство духів... світом речей, у якому ми тверезо й холоднокровно «орієнтуємось», – інакше кажучи, перетворює все «ти» у «воно...» [8, с. 360].

Тут С. Франк наближається до оригінального метафізичного обґрунтування свого твердження про те, що поняття особистості є більш фундаментальним, ніж поняття речі, й що світ потрібно розуміти не як сукупність речей, а як ієрархічну систему взаємопов'язаних і взаємодіючих особис-

тостей. Пригадаємо ще раз, що безумовне буття, Абсолют є єдністю самих принципів єдності й розділеності, де розділеність виявляє себе через «самість». Однак у безпосередньому самотутті повинні отримати відображення обидва принципи, а також їхня трансраціональна єдність. Тепер ми знаходимо ту форму, в якій здійснюється таке відображення, – це вся структура відношення «я–ти». «В образі відношення «я–ти»... трансраціональна сутність реальності – незбагненна за своєю суттю – з особливою очевидністю виявляє себе як єдність розділеності та взаємопроникнення... Відношення «я–ти» як буття «я–ти»... постає нам одкровенням внутрішньої структури, реальності як такої...» [8, с. 372]. Ідеться про єдність, у якій всеєдине буття постає і як абсолютне, і як відносне, і як Бог, і як людина.

Відношення «я–ти» Франк визначає як сутнісний момент становлення особистості. Особистість не зникає в цьому відношенні, а справді *стає* в ньому, знаходить себе і своє справжнє підґрунтя – трансцендентує назовні, доповнюючи цим актом акт трансцендування всередину, до першовитоків свого духу. Коли «ти» відкривається мені й коли я сам відкриваюся йому, моє безпосереднє самотуття віднаходить свою сутність за власними межами: я пізнаю те, що моє безпосереднє самотуття має щось сутнісно схоже собі *за межами* мене самого. Водночас я переживаю і те, що коли я виходжу за межі самого себе, то дещо, а точніше, дехто, сутнісно тотожний мені...» [3, с. 64].

Докладний аналіз структури відношення «я–ти» дає змогу С. Франку виявити в ньому важливі нюанси. Передовсім у самому цьому відношенні він знаходить два протилежні складники. З одного боку, конститууючи буття «я», буття «ти» виступає як щось, що обмежує «я», і в певному сенсі загрожує «я». «Я» при цьому відчуває страх особливого, еміненного роду – страх внутрішньої незахищеності, тому воно ніби відступає в глибину самого себе – і у зв'язку з цим уперше усвідомлює себе як внутрішнє самотуття. Однак, з іншого боку, в цьому ж самому відношенні «ти» розкривається як дещо подібне «я», як дещо «рідне». Зустріч із «ти» дає усвідомлення мені, що я не самотній, поза мною я знайшов мені подібне, суще за моїм образом.

Найглибше сутність відношення «я–ти» розкривається у феномені *любові*. С. Франк говорить про любов не як про емоційне почуття, а як про онтологічне відношення. У любові «я» не лише визнає «ти» в його реальності, що подібна його власній, а й розкриває її у всій життєвій конкретності та переживає її як реальність, тотожну власній реальності. «Любов, – пише С. Франк, – за своєю суттю не просто «почуття», емоційне відношення до іншого; первинний сенс феномену любові полягає в тому, що вона є актуалізоване, завершене трансцендування до «ти» як справжньої, я-подібної, по собі й для себе суцільної реальності, розкриття і бачення «ти» як... онтологічної точки опори для мене» [8, с. 377]. Саме любов реалізує справжню ціль трансцендування, у ній здійснюється «розширення» реальності «я»; «у цьому розширенні «я» не втрачає своєї самотутності та своєї глибокої метафізичної «одинокості», що впливає з вихідного визначення «я» як «самості», а виявляється трансраціональною єдністю «одного» і «двох» – себе самого та своєї двоєдності з другим» [4, с. 80].

Реальність, яка відкривається в «ти» у феномені любові, первинна стосовно реальності співвідносних «я» і «ти», вона виступає їх глибинною основою; це є реальність «*Ми*». Незбагненне, яке С. Франк розуміє як сутнісну сторону предметного буття (адже в ньому «невизначеним» чином завжди присутнє всеєдине буття), не меншою мірою властиве й безпосередньому самотуттю «я». «Я» і «ти» пронизують одне одного, вони суть *одне* за постійного збереження *відмінності*. Ця металогічна єдність єдності й роздільності корениться у формі «*ми*». «Я» може бути зрозумілим лише як частковий момент більш первинної реальності «*ми*», адже «я» може мислитися лише в єдності «*ми*», яке охоплює і «ти». «*Ми*» охоплює самоодкровення буття, що здійснюється в «я» і «ти», а тому являє собою більш первинніший стосовно них спосіб буття. Необ'єктивуюче переживання «*ми*» дає змогу мені зрозуміти, «що я є і там, де не є я сам, – що моє власне буття засноване на моїй *співучасті* в бутті, яке не є моїм, – саме тому, що я сам є в «*ти*»» [8, с. 379].

Буття «*ми*» тісно пов'язане з моєю належністю до мого народу, сім'ї, родини, віросповідання. Цей зв'язок виходить за межі простого усвідомлення і відчуття співучасті, він включає в себе визначеність і минулим, і теперішнім цього «*ми*». У єдності «*ми*» знаходить онтологічну основу мій внутрішній зв'язок із формами зовнішнього життя, які мене оточують. Моє власне буття виявляється єдністю «зовнішнього» і «внутрішнього» буття. У «*ми*» відкривається реальність як «царство духа», у якому всі члени проникнуті взаємоналежністю і відповідальністю один за одного.

Отже, у бутті «*ми*» С. Франк убачає безпосередню форму саморозкриття незбагненого як первинної єдності роздільності та взаємопроникнення, подібно до того, як він саме фундаментальне

відношення «я–ти» визначив як безпосереднє самовиявлення незбагненого як розділеного, живого буття. Якщо виходити з того, що суб'єкт у своєму пізнанні протистоїть буттю, тоді неможливо проникнути до живого «ти». «Лише така філософська гіпотеза, у якій «я» і «ти» взаємно пов'язані в передуючому їм «ми»... відповідає феномену живої зустрічі» [10, с. 43]. Можна навіть стверджувати, що зустріч «я» і «ти» – це і є феномен «ми».

«Я» не вбирає «ти» в себе, навпаки, само «переноситься» на нього; «ти» стає моїм лише в тому сенсі, що я усвідомлюю свою належність до нього. «Тут вперше відкривається можливість пізнання зсередини, пізнання іншого в його іншості й єдності через співпереживання. Це пізнання є тим самим і визнанням. Лише на цьому шляху, через любов, «ти» стає для мене другим «я». У любові «ти» відкривається як особистість. Нам стають доступними одкровення святині особистості, яку ми не можемо не любити благоговійно навіть у найнедовіршеній, злочинній людині» [6, с. 58]. Любов – це явище, яке керує всім людським життям, оскільки бачення та визнання «ти» як рівноцінної і однорідної мені реальності утворює основу всього мого життя, саме її єство. Любов виявляється не лише в еротичному чи родинному коханні, а й у будь-якому співчутті та жалості, привітній усмішці, простій увічливості, якщо вони впливають із безпосередньої поваги до особистості, – усе це, за С. Франком, є проявом любові в її метафізичній сутності.

Любов – це «животворна сила людських стосунків», фундамент внутрішнього, особистого життя людини. Любов це також позитивна творча сила, розквіт душі, радісне прийняття іншого. Вона проявляється в служінні іншим людям, у перенесенні центру свого буття на іншого. Любов – це радісне прийняття і благословення усього живого й суцього, відкритість душі, яка відкриває свої обійми будь-якому прояву буття. Вона – онтологічна основа буття людини, сила, що наповнює життя змістом, ліки від усіх захворювань і якість, яка заповнює всі недоліки людини [7, с. 323]. Любов – дещо інше, ніж терпимість, ніж визнання прав іншого. «Любов – це те, що бореться з протилежними їй злими пристрастями в людській душі, долає егоїзм і є, урешті-решт, єдиною і останньою силою, що перемагає зло» [5, с. 211].

Первинний зміст заповіді «возлюби ближнього, як самого себе» у Стромі Завіті полягав, за С. Франком, у принципі взаємоповаги прав та інтересів представників однієї общини. Це теж любов, але взята не в індивідуальній, а в родовій сутності – як засіб збереження племені, роду, як корисний інструмент єднання та розвитку суспільства. Лише в християнській любові виявляється сила, що розриває пута родинності, племені та сім'ї, оскільки вона є релігією, що свідчить, за С. Франком, про загальне божественне походження та божественну цінність усіх людей. Решта любові – еротична, родинна – лише початкові форми справжньої любові, квітками на стеблі любові, але не її корені. «Любов як релігійне почуття у своїй основі є не просто любов'ю до Бога. Любов до Бога, куплена ціною послаблення чи втрати любові до живої людини, не є справжньою любов'ю. Навпаки, любов поступово навчає люблячого сприймати абсолютну цінність самої особи улюбленого. Через зовнішній, тілесний та душевний вигляд улюбленого ми, за С. Франком, проникаємо до того глибинного його єства, яке цей вигляд «відображає», – до тварного втілення божественного начала в людині» [6, с. 59].

С. Франк обґрунтовує християнську релігію любові, яка увінчує метафізику особистості: любові не до «людства» як цілого й не до «людини» взагалі, а «до всіх людей у всій конкретності та одиничності кожного з них, любові як *релігійного сприйняття конкретної живої істоти*, бачення в ній якогось божественного начала» [9, с. 317]. Релігійна, християнська суть любові не має нічого спільного з раціоналістичною вимогою всезагальної рівності й альтруїзму, яка постійно відроджувалась у багатьох ідейних течіях – від деяких софістів до «комуністичного інтернаціоналу». «Цілком очевидно, що цей абстрактний кількісний універсалізм... лише через непорозуміння іменується «любов'ю». Він не має нічого спільного з любов'ю саме тому, що любов завжди й конче спрямована на конкретно-суще, є сприйняття цінності конкретної особи, саме в її конкретності, тобто індивідуальності» [7, с. 321].

Відносини «я–ти» і «я–ми», зрозумілі як властивості трансраціонального, металогічного буття, «програмують» вияв надзвичайно важливого чинника терпимості, толерантності, поваги один до одного, який, однак, часто забувається і в політиці, і в житті. С. Франк знаходить, отже, онтологічні засади релігійно-моральної вимоги бачити в іншій людині свого ближнього, ставитися до неї, як до самого себе. Ця вимога є аж ніяк не абстрактно-умовною моральною нормою – вона є виразом неусувного й необхідного підґрунтя всього нашого життя, того внутрішнього духовного зв'язку, поза

яким немислиме будь-яке спілкування між людьми. Тому «закон любові до ближнього – справді унікальний, йому варто підпорядкувати життя. Людина укорінена в Бозі й має здатність побачити буття «з небесної точки зору», з точки зору *любові* [5, с. 213–214].

Спілкування для С. Франка – одна з форм «живого знання», справжнього проникнення в реальність. На перший план у дружбі, любові С. Франк ставить момент учування, злиття з іншим; і це не є «об'єктуванням» себе в іншому, а є справжнє здійснення всеєдності. «Зустріч двох пар очей, перехрещення двох поглядів, те, з чого починається будь-яка любов і дружба, але й будь-яка ворожнеча, будь-яке взагалі, хоч би й найшвидше і найпобожніше «спілкування», – це надзвичайне, повсякденне явище є, однак, для того, хто хоч раз над ним замислювався, разом із цим одним із найпотаємніших явищ людського життя...» [8, с. 354].

**Висновки і перспективи подальшого дослідження.** Отже, існує світ «ти», де ми можемо відчувати себе людьми, де ми знаходимо любов, співчуття, дружбу, співстраждання; і є світ «Воно», у якому нам доводиться жити, діяти, пізнавати, це світ, де людина сприймає все через речі, що обмежені іншими речами. Головним є те, що філософія «я–ти–ми» постає у С. Франка частиною загальної онтологічної побудови, дослідженням особливої форми буття – унікальної за своєю природою, але одночасно здатною відкрити природу буття як такого. Самопізнання та становлення «я» у відношенні з «ти» та у єдності з «ми» гармонійно звучить в антропології С. Франка та психології поруч із його ж онтологічною гносеологією. При цьому трьом видам знання – предметному знанню, інтуїції та живому знанню – відповідають три модальності людського буття.

#### *Джерела та література*

1. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ ст. / Г. Є. Аляев. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
2. Антропова Н. К. Становление диалогических концепций М. М. Бахтина и С. Л. Франка: общее и особенное [Электронный ресурс] / Н. К. Антропова. – Режим доступа : <http://virlib.eunnet.net/sofia/01-2000/text/0101.html>
3. Элен П. Философия «мы» у С. Л. Франка / П. Элен // *Вопр. философии*. – 2000. – № 2. – С. 57–69.
4. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – СПб. : Алетейя, 2000. – Ч. II. – 415 с.
5. Киселева И. С. Строгая сила любви (принципы этики «христианского реализма» С. Л. Франка) / И. С. Киселева // *Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры* / под ред. В. Поруса (Сер. : Религ. мыслители). – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2009. – С. 208–220.
6. Ларіонова В. К. Етика абсолюта С. Л. Франка : монографія / В. К. Ларіонова. – К. : [б. в.], 1996. – 100 с.
7. Суходуб Т. Д. Диалог как ценность (размышления в контексте антропологии С. Л. Франка / Т. Д. Суходуб // *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130 річчя Семена Франка)* : Укр. часоп. рос. філософії. Вісн. Т-ва рос. філософії при Укр. філос. фонді. – Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 231–237.
8. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Франк С. Л. *Духовные основы общества*. – М. : Республика, 1992. – С. 13–146. – (Сер. : Мыслители ХХ в.).
9. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Франк С. Л. *Сочинения*. – М. : Правда, 1990. – С. 183–559. – (Сер. : Из истории отечеств. филос. мысли).
10. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С. Л. Франк // Франк С. Л. *Духовные основы общества*. – М. : Республика, 1992. – С. 217–404. – (Сер. : Мыслители ХХ в.).
11. Халленслебен Б. Религиозно-философская мысль С. Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» / Барбара Халленслебен // *Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры* / под ред. В. Поруса (Сер. : Религ. мыслители). – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2009. – С. 37–68.

**Мелько Иван. Философия «Я–Ты» Семена Франка.** В статье исследуется онтологическая и экзистенциальная первичность отношения «я–ты» для личности. Осуществление «я» возможно лишь как выход за пределы себя самого в «ты». Феномен любви, управляющий всей жизнью человека, являющийся принципом объединения, имеет свою основу в бытийственной, глубинной связи «я–ты». Через трансцендирование в «ты» преодолевается начало индивидуации, отчуждения и происходит соучастие личности в бытии, из которого рождаются такие феномены, как вероисповедное единство, семья, чувство родины, дружба.

**Ключевые слова:** «Я», «Ты», любовь, «Мы», общение, откровение, трансцендентное.

**Melko Ivan. Philosophy of «I–You» of S. Frank's.** In the article ontological and existence championship of relation of «i–you» is investigated for personality. Realization of «i» is possible only as an exit outside itself in «you».

The phenomenon of love that manages all life of man is principle of unity, has the basis in, deep connection of existence of «I–you». Through exit after in «you» absolutizing of individualities is overcome, alienation and there is participation of personality in existence, from that such phenomena as religious unity, family, feeling of motherland, friendship are generated.

**Key words:** «I», «You», love, «We», communication, revelation, transcendent.

Стаття надійшла до редколегії  
15.04.2013 р.

УДК 16(034)(091)

**Станіслав Пхиденко**

### **Особливості логічного вчення джайнізму**

У статті висвітлено недостатньо досліджену проблему становлення і особливостей логічного вчення індійського джайнізму. Здійснено спробу проаналізувати головні логіко-епістемологічні категорії, форми й методи пізнання реально існуючої дійсності. На прикладі логічного вчення джайнізму показано, що шлях до спасіння та духовного відродження людини пролягав через очищення свідомості й удосконалення логічного мислення.

**Ключові слова:** джайнізм, джива, джняна, дхарма й адхарма, карма, прадоша, сьядвада, тіртханкари, десятичленний силогізм.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** З усіх проблем стародавньо-індійської філософії і логіки очевидно найменше наукових досліджень випадає на долю джайнізму. Водночас ця філософська течія вимагає більшої уваги з боку індологів з огляду на величезне багатство філософських і логічних ідей. Джайни створили оригінальну метафізику в матеріалістичній інтерпретації, їхня релятивістська логіка (*сьядвада*) являє собою досконале вчення про мислення.

Однією з трьох найбільш поширених релігійно-філософських течій у Стародавній Індії став джайнізм. Його засновником був Вардхамана. А ще його звали Джіна Махавіра (V ст. до н. е.).

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Філософія, а ще більше логіка джайнізму, тривалий час залишається майже не досліджуваною у вітчизняній науковій літературі. Практично відсутні публікації першоджерел з логіки джайнів. Багатий матеріал для аналізу проблеми можна отримати з опублікованих російською мовою видань індійських дослідників, зокрема С. Радхакрішна ( «Индийская философия»: у 2-х т.), С. Чаттерджи, Д. Датта («Индийская философия»), кількох праць Д. Чаттопадх'я та ін. Варті уваги дослідження філософії, логіки і гносеології джайнізму російських індологів В. С. Костючонка, А. А. Терентьева, В. К. Шохіна.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Джайнізм, як і буддизм (обидва, до речі, виникли майже одночасно), мав вигляд своєрідної реакції на суцільне засилля традиційного індуїзму (брахманізму). Однак постійним конкурентом для нього виступав і буддизм. Згодом конкуренція переросла в боротьбу, яка тривала близько п'ятнадцяти століть, аж до вигнання буддизму з Індії.

Джіна Махавіра часто згадується в ранніх буддійських текстах під іменем Нігантха Натапутта. Він та його учні багато разів вели диспути й суперечки з послідовниками Будди. Махавіра досконало володів ерістикою – логічними прийомами, які застосовували в диспутах. Послідовники Махавіри завершили формування канону джайнізму під назвою «Агама», або «Сіддханта». Автентичність канону постійно ставилася під сумнів. Найвідомішими учнями й послідовниками Махавіри були Кундакунда, Умасваті (I–II ст. н. е.). Останній зібрав до купи логіко-філософські основи джайнів. Решта послідовників – Дівакара (IV–V ст.), Самантабхадра (VII ст.) та інші писали коментарі на сутри Умасваті. Як логік згодом прославився Самантабхадра своїми діалектичними та софічними повчаннями.

Характерна особливість логіки джайнізму полягає в тому, що вона густо насичена елементами матеріалізму. Дослідник стародавньої філософії в Індії С. Радхакрішнан називає філософію і логіку